

Krakowskie Studia Międzynarodowe

ANDRZEJA KAPISZEWSKIEGO
PRZEKRACZANIE GRANIC KULTUROWYCH

redakcja
JERZY ZDANOWSKI

KRAKOW INTERNATIONAL STUDIES

numer 3 (XIV) Kraków 2017



THE BASIC INFORMATION FOR AUTHORS

Footnotes and Commentary about Author(s): Place notes at the bottom of the page as footnotes rather than at the end of the text as endnotes. Number them consecutively throughout the essay. Do not place a footnote number or an asterisk after the author's name following the title of the article. Numbered footnotes should be used only in the body text. Commentary about the author(s) should be placed under a rule at the bottom of the first page, without a footnote number, asterisk, or other symbol.

Spacing: Text should be single-spaced, including block quotations, footnotes, captions, legends, and long headings, which should be single-spaced with a space between the items. Use only one space after punctuation marks.

Type Face and Size: All manuscripts should be in Times New Roman. A subtitle should be in 12-point bold type. Use 12-point type for text, headings, and subheadings. First-level headings should be flush-left and in bold type. Second-level headings should flush-left and in bold italics. Use 10-point type for footnotes, commentary about the author(s), and all source and note information placed directly under tables and figures.

Tables and Figures: Tables and figures should be properly cited and all aspects must be clearly legible. Do not use any bold-face type. Headings should be centered above tables and figures.

Spelling and Citation: For purposes of standardization, citation adheres to *Random House Webster's Unabridged Dictionary* and *The Chicago Manual of Style: The Essential Guide for Writers, Editors, and Publishers*, 15th ed., University of Chicago, Chicago 2003.

Examples:

a) Books and monographs: *Religious Organizations and Democratic Transition in Contemporary Asia*, eds. Tun-jen Cheng, D. Brown, New York 2005, p. 17-18.

b) Journal articles: J. J. Linz, A. Stepan, „Consolidating New Democracies”, *Journal of Democracy* 1996, Vol. 7, No. 2, p. 14-33.

c) Chapters in books: N. Jayawickrama, „Hong Kong and the International Protection of Human Rights,” [in:] *Human Rights in Hong Kong*, ed. R. Wacks, Hong Kong 1992, p. 121.

d) Articles in newspapers: D. J. Wakin, I. Fisher, „Cardinals Begin Conclave to Elect a New Pope,” *New York Times*, April 18, 2005, p. A1.

e) Citation of electronic publications:

Citations of electronic sources should accomplish the same ends as citation of print sources. The format also should be analogous to that for print sources. Please supply author's name, title of article, and other pertinent data, so that those who cannot locate the material through a stated address might be able to find it through a network searching tool. Give the complete address, including access mode identifier, the publisher's domain name, and after the first single slash, relevant path and file names.

Example:

M. Ashraf Haidari, „Eurasia Insight: Paris Conference – Aid Effectiveness Key to Addressing Afghanistan's Rebuilding Challenges,” *EurasiaNet*, 2008, www.eurasianet.org/departments/insight/articles/eav061208f.html [accessed June 14, 2008].

Texts for publication should be mail to: Krakow International Studies, Andrzej Frycz Modrzewski Krakow University, ul. Herlinga-Grudzińskiego 1, 30-705 Kraków (Poland) or e-mail: biuro@kte.pl

RULES AND REGULATIONS CONCERNING PUBLISHING PAPERS IN KRAKOW INTERNATIONAL STUDIES

1. All papers sent to Krakow International Studies by their respective authors undergo preliminary assessment by the Editor-in-Chief.
2. The initial assessment results in the decision whether to send the work for an independent review or return it to the author with the information that it will be not published.
3. Two independent reviewers for “internal reviews” are appointed by the Editor-in-Chief or by the Deputy Editor following consultation with the Editor-in-Chief.
4. The following cannot be independent reviewers: Editor-in-Chief, Deputy Editor-in-Chief, employees of Andrzej Frycz Modrzewski Krakow University, and people with papers published in the issue containing the reviewed paper.
5. The internal review should answer the question whether the reviewed paper is fit for printing and whether it requires any amendments, and if it does, state what they are, and must be in written form, and conclude in an unequivocal verdict concerning publication or rejection of an article.
6. If one of the reviewers provides comments and amendments, but does not disqualify the paper, the Editor pass the comments on to the author, asking for the author's opinion and any amendments.
7. Should the opinions of the author and reviewer diverge, the decision to print the paper or otherwise

Krakowskie Studia Międzynarodowe

ANDRZEJA KAPISZEWSKIEGO
PRZEKRACZANIE GRANIC KULTUROWYCH

redakcja
JERZY ZDANOWSKI

KRAKOW INTERNATIONAL STUDIES

numer 3 (XIV) Kraków 2017



XIV-2017 nr 3

Krakowskie Studia Międzynarodowe

Czasopismo Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego/Journal of Andrzej Frycz Modrzewski Krakow University

www.ksm.ka.edu.pl

**Rada wydawnicza/Publisher Council of the Andrzej Frycz Modrzewski
Krakow University:**

Klemens Budzowski, Maria Kapiszewska, Zbigniew Maciąg, Jacek Majchrowski

Rada programowa „Krakowskich Studiów Międzynarodowych”/Editorial Board:

Michał Chorośnicki, Polska

Rett R. Ludwikowski, USA

Sev Ozdowski, Australia

August Pradetto, Niemcy

Eckart D. Stratenschulte, Niemcy

Redaktor naczelny/Editor-in-Chief:

Bogusława Bednarczyk

Redaktor tematyczny/Subject Editor:

Jerzy Zdanowski

Redaktor statystyczny/Statistic Editor:

Piotr Stefanów

Sekretarz redakcji/Managing Editor:

Halina Baszak Jaroń

Redakcja/Office:

Oficina Wydawnicza AFM

ul. Gustawa Herlinga-Grudzińskiego 1 b, C 224; 30-705 Kraków

tel. 12 25 24 665, 25 24 666; e-mail: oficina@afm.edu.pl

Skład i redakcja techniczna/Dtp, and technical editing: *Oleg Aleksejczuk*

Redaktor językowy/Proofreading: *Halina Baszak Jaroń, Kamil Jurewicz*

Projekt okładki/Cover design: *Igor Stanisławski*

Opracowanie graficzne okładki/Preperation of the project of the cover: *Oleg Aleksejczuk*

© Copyright by Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, 2017

e-ISSN 2451-0610

ISSN 1733-2680

Czasopismo punktowane w rankingu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego/
The journal is evaluated by the Ministry of Science and Higher Education Republic of Poland

Wszystkie numery kwartalnika „Krakowskie Studia Międzynarodowe”
są dostępne w wolnym dostępie (open access).

Wersją pierwotną czasopisma jest wydanie elektroniczne.

SPIS TREŚCI

- 7 **Jerzy Zdanowski:** Andrzeja Kapiszewskiego
przekraczanie granic kulturowych. Wprowadzenie
- Studia**
- 11 **Tomasz Nałęcz:** Sen o Polsce.
Nadzieje i rozczarowania polskiej inteligencji
- 21 **Leszek Korporowicz, Sylwia Jaskuła:** „Bridging cultural
boundaries” Andrzeja Kapiszewskiego
- 37 **Bogdan Szlachta:** Cesarstwo (zachodnie?) Karola Wielkiego
(kilka kontekstów i uwag)
- 63 **Tadeusz Paleczny:** Procesy asymilacji, transkultuacji
i uniwersalizacji kulturowej: przegląd problematyki
- 83 **Barbara Stoczewska:** Jeszcze raz o obywatelskim
nieposłuszeństwie – interpretacje, spory wokół pojęcia
- 101 **Roman Kuźniar:** Cztery role Ameryki
- 119 **Andrzej Mania:** Analizy wywiadu – dyscyplina naukowa
in statu nascendi
- 135 **Adam W. Jelonek:** „Spóźnieni przybysze” ery
nacionalizmów. Przyczynek do dyskursu na temat procesów
narodotwórczych w Azji
- 155 **Abdulrahman al-Salimi:** The New Silk Road and the
Communication between the Middle East and China
- 167 **Ewa Trojanar:** Bezpieczeństwo energetyczne Japonii
w kontekście stosunków z państwami Zatoki Perskiej
w latach 2007–2016
- 179 **Olga Barbasiewicz:** Grupy nacisku i organizacje społeczne
związane z japońskim rządem a kwestia pamięci o II wojnie światowej
- 195 **Hassan A. Jamsheer:** Refleksje wokół wybranych zagadnień
współczesnej historii Iraku na tle Bliskiego Wschodu
- 207 **Beata Kowalska, Inga Hajdarowicz:** Kobiety i wojna.
Genderowy wymiar konfliktu syryjskiego

SPIS TREŚCI

- 233 **Krzysztof Kościelniak:** Ideologiczne aspekty zaangażowania Rosji w syryjskiej wojnie domowej 2011–2017
- 259 **Katarzyna Brataniec:** Marokańskie organizacje pozarządowe a prawa kobiet berberyjskich
- 275 **Barbara Michalak-Pikulska:** Współczesna powieść saudyjska
- 289 **Renata Kurpiewska-Korbut:** Polityka zarządzania kryzysem uchodźczym w Turcji

RECENZJE

- 305 **Jerzy Zdanowski:** Książki o Bliskim Wschodzie
- 317 **Informacje dla autorów**
- 319 **Zasady recenzowania publikacji w czasopismach**

Jerzy Zdanowski

prof. dr hab., Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

**ANDRZEJA KAPISZEWSKIEGO
PRZEKRACZANIE GRANIC KULTUROWYCH.
WPROWADZENIE**

W maju 2017 roku minęło 10 lat od śmierci Profesora Andrzeja Kapiszewskiego. W gronie przyjaciół, uczniów i współpracowników postanowiliśmy upamiętnić tę smutną rocznicę wydaniem numeru „Krakowskich Studiów Międzynarodowych” – kwartalnika naukowego, którego pomysłodawcą i założycielem był Profesor Kapiszewski.

Profesor Kapiszewski należał do grona uczonych o wielu pasjach badawczych, ale przede wszystkim – był człowiekiem o niezwyklej aktywności. Każde spotkanie z Nim było interesująca rozmową i oczekiwaniem, że zdarzy się coś niezwykłego. Tej aktywności poświęcił swoje wspomnienie profesor Tomasz Nałęcz, który napisał esej otwierający numer, a zatytułowany *Sen o Polsce. Nadzieje i rozczarowania polskiej inteligencji*. Pasja społecznikowska była częścią inteligenckiego etosu, który Profesor Kapiszewski wyniósł z domu i któremu był wierny jako uczony i dyplomata. Na uczelni działał na rzecz rozbudowy programów umiędzynarodowienia nauki polskiej i umocnienia kontaktów Uniwersytetu Jagiellońskiego z uczelniami zagranicznymi, głównie amerykańskimi. Dzisiaj międzynarodowe kontakty uczelni polskich tworzą gęstą sieć powiązań i pozwalają studentom oraz naukowcom wymieniać doświadczenia i nawiązywać współpracę w skali niemal globalnej. Wówczas, kiedy Andrzej Kapiszewski działał na rzecz budowy podstaw tych możliwości, nie było to tak oczywiste.

Ameryka była Jego kolejną pasją. Profesor Roman Kuźniar pięknie napisał o tym w dedykacji do swojego rozdziału: „Andrzejowi, aby Jego Ameryka stała się kiedyś znowu wielką”.

Fascynacja kulturami pozaeuropejskimi była również istotna w życiu Andrzeja i jego pracy nie tylko na uczelni. Z niej zrodziła się w 2000 roku Samodzielna Katedra Bliskiego i Dalekiego Wschodu, proponująca nowe programy poznawania świata kultur pozaeuropejskich. Studia regionalne łączące wiele dyscyplin są dzisiaj już standardem, ale wówczas należało im dopiero torować drogę.

Profesor Kapiszewski był prekursorem tych studiów w Polsce, a jego następcy, profesorowie Adam Jelonek, Leszek Korporowicz i Krzysztof Kościelniak, przekształcili Katedrę w Instytut – dzisiaj czołową w Polsce placówkę kształcącą specjalistów z zakresu problematyki rozwojowej Azji i Bliskiego Wschodu.

W wizji Andrzeja Kapiszewskiego nie tylko tych studiów, ale i szeroko pojętego działania na rzecz wychowania nowych pokoleń, chodziło nie tylko o poznawanie innych światów, ale także, a może przede wszystkim, o ich zrozumienie. „Bridging cultural boundaries” było przesłaniem Andrzeja w tej dziedzinie. Takim Go pamiętają nad Zatoką Perską, gdzie spędził kilka lat jako Ambasador RP w Zjednoczonych Emiratach Arabskich. „W pracach naukowych Andrzeja Kapiszewskiego, wykładach i rozmowach, problematyka kultury zawsze była kategorią ważną i dynamiczną, i obejmującą różne wymiary rzeczywistości. Wielokrotnie ukazywał kulturę jako swoiste źródło integracji, ale i konfliktów, i alienacji” – czytamy w rozdziale profesora Leszka Korporowicza i dr Sylwii Jaszuły. Ta otwartość wobec innych zjednywała Mu współpracowników, przyjaciół i uczniów – Autorów rozdziałów, które tworzą ten wyjątkowy numer „Krakowskich Studiów Międzynarodowych”.

STUDIA

Tomasz Nałęcz

dr hab., prof. Akademii Humanistycznej im. Aleksandra Gieysztora w Pułtusk

**SEN O POLSCE.
NADZIEJE I ROZCZAROWANIA POLSKIEJ INTELIGENCJI**

W dziesiątą rocznicę śmierci profesora Andrzeja Kapiszewskiego ukazała się książka *Kapiszewscy. Saga o losach polskiej inteligencji*, będąca niezwykle interesującym zapisem losów tej rodziny, a jednocześnie kolejnym świadectwem potwierdzającym wyjątkową rolę odegraną w najnowszych dziejach Polski przez inteligencję¹. Także w świetle tego źródła nie ulega wątpliwości, że bez etosu inteligencji i jej wszechstronnej aktywności nasze narodowe dzieje w XIX i XX stuleciu wyglądałyby zupełnie inaczej.

Chodzi o najważniejszy proces społeczny, jaki przeobraził Europę w XIX wieku a dopełnił się ostatecznie w wieku XX – czyli o ukształtowanie się nowoczesnych narodów. Na Zachodzie, w takich państwach jak Anglia, Francja, czy Hiszpania proces ten dokonał się w ramach własnych, suwerennych państw. Podobnie było w Niemczech i we Włoszech, gdzie siła uczuć narodowych doprowadziła w połowie XIX wieku do przełamania trwającego całe stulecie rozdrobnienia i powstania scentralizowanej nowoczesnej struktury państwowej. Własne, suwerenne państwo było organizatorem wszystkich ważnych dla jego obywateli procesów: narodowych, gospodarczych, politycznych, kulturalnych, etc. Państwo stało też na straży wolności – upowszechniało demokrację i obywatelską

¹ M. Miszczuk, M. Kapiszewska, H. Kubiak, *Kapiszewscy. Saga o losach polskiej inteligencji*, Kraków 2017.

podmiotowość. Własne, narodowe państwo było również ramą, wewnątrz której dokonywał się wielki cywilizacyjny przewrót, stymulowany przeobrażającą świat rewolucją przemysłową.

Nigdy wcześniej świat nie zmieniał się tak szybko. Galopujące procesy modernizacyjne rodziły zapotrzebowanie na wysoko wykwalifikowanych specjalistów, obsługujących całą tę coraz bardziej złożoną maszynierię. W warunkach własnego, narodowego państwa nie było najmniejszej potrzeby, by mnożące się rzesze specjalistów stworzyły wyodrębnioną grupę społeczną. Urzędnicy, wojskowi, uczeni, nauczyciele, prawnicy, lekarze, architekci, dziennikarze, artyści, a także specjaliści pracujący w różnych dziedzinach gospodarki, płynnie wchodzili w skład wcześniej już ukształtowanej warstwy średniej, lokującej się między warstwami posiadającymi i pracującymi.

Diametralnie inaczej ten proces wyglądał w Europie Środkowo-Wschodniej i Wschodniej. Tu zdecydowana większość krzepnących wspólnot narodowych pozbawiona była własnej państwowości. W tej części kontynentu dominowały w XIX wieku wielonarodowe imperia: rosyjskie, austriackie (od 1867 roku – austro-węgierskie) i tureckie. W 1871 r. mocarstwem stały się zjednoczone Niemcy, z kilkoma milionami poddanych narodowości polskiej. W warunkach braku własnej państwowości, rozrastające się wraz z rozwojem gospodarczym i cywilizacyjnym rzesze specjalistów musiały wybierać: czy chcą służyć własnemu, pozbawionemu wolności narodowi, czy zwalczającemu te narodowe interesy, obcemu państwu. Zdecydowana większość tych ludzi utożsamiała się z narodem, a nie z obcym państwem. Krzepła nowa, zupełnie nieznana na zachodzie Europy grupa społeczna, nazwana właśnie inteligencją.

Największym fenomenem była polska inteligencja. Stało się tak dlatego, że w polskim przypadku, scharakteryzowaną powyżej rzeszę specjalistów zasilila znaczna liczba osób ze szlacheckim rodowodem, i to właśnie te osoby nadały ton nowej warstwie. Walnie przyczyniły się do ukształtowania jej etosu, budując go na przywiązaniu do wolności jednostki oraz na dążeniu do odbudowy własnego, suwerennego państwa. Wywodzący się ze szlachty inteligenci zaszczerpili też swemu środowisku przekonanie o potrzebie przywództwa. Przyszło to tym łatwiej, że dotychczasowa, szlachecka elita coraz gorzej wywiązywała się z tej roli.

W ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku polska inteligencja stała się duchową przewodniczką narodu. Co więcej, dostrzegła w tej roli swoje posłannictwo, swoją misję. „Inteligencja – pisała Daria Nałęcz – niczym drobina piasku pod skorupą szlacheckiego małża przeistaczała się w nowe, unikalne zjawisko. Wolnościowe idee zapożyczone z Zachodu łączyła z typowo szlacheckim indywidualizmem. Prowadziło to do jeszcze silniejszego niż w przypadku szlachty przywiązania do niepodległości, co czyniło z tego środowiska filar patriotyzmu”².

² D. Nałęcz, *Sen o władzy. Inteligencja wobec niepodległości*, Warszawa 1994, s. 15.

Proces krzepnięcia inteligencji jako warstwy i przejmowania przez nią narodowego przywództwa odbywał się na różnych piętrach struktury społecznej. Niezwykle ważne ogniwo stanowiła rodzina. Widać to w *monografii o Kapiszewskich*. Śledząc na jej kartach życiowe perypetie tego rodu, zarówno po mieczu, jak i po kądzieli, obserwujemy – niczym w laboratorium – jednostkowy przypadek krzepnięcia nowej warstwy, kształtowanie się jej systemu wartości oraz różne, podejmowane formy życiowej aktywności.

Widać też w *Kapiszewskich* galicyjską specyfikę inteligenckiej aktywności. W każdym bowiem z trzech zaborów losy inteligencji toczyły się nieco innym torem. W zaborze rosyjskim i pruskim inteligencja była organizatorką zdecydowanej większości życia narodowego, bo wrogie polskość państwo robiło co mogło, by polskość osłabić. W autonomicznej Galicji takiego zagrożenia nie było. Tu nie trzeba było bronić narodowej substancji, lecz pilnować, aby patriotyzm nie został sprowadzony do uczuciowo-obrzędowego rytuału. Na tym właśnie polegała najważniejsza rola zrodzonego w Galicji skautingu, z czasem nazwanego harcerstwem, z którym na całe życie związał się urodzony w 1899 r. Henryk Kapiszewski.

Najważniejszym elementem inteligenckiej misji była aktywność, podejmowana na każdym dostępnym polu z myślą o przybliżeniu chwili odrodzenia wolnej i suwerennej Polski. To był ten *złoty róg*, który Stanisław Wyspiański uwiecznił w *Weselu*. Stosownie do warunków, różne były formy inteligenckiej aktywności. Najogólniej rzecz ujmując, można je podzielić na: zajęcia koncentrujące się na wzmacnianiu substancji narodowej i aktywność polityczną, podejmowaną z myślą o czynnym działaniu na rzecz niepodległości.

Były przedsięwzięcia, także na polu polityki, w których inteligenci od początku do końca zachowali własną podmiotowość. Ale inteligenci byli też bardzo aktywni w innych środowiskach. Tam pełnili rolę drożdży i przyczyniali do rozwoju procesów już nie przez nich kontrolowanych. Najlepiej widać to w sferze polityki. Bez inteligenckich impulsów nie rozwinęłyby się tak imponująco na przełomie XIX i XX wieku trzy wielkie ruchy: narodowy, socjalistyczny i ludowy. Jednak dosyć szybko zaczęły one żyć własnym życiem i wyrażać już nie inteligenckie interesy. Owszem, inteligenci nadal w tych ruchach funkcjonowali, ba, odgrywali w nich bardzo ważną rolę, ale była to rola służebna, a nie podmiotowa.

Inteligenckiej misji, realizowanej przed 1918 rokiem, przyświecała nadzieja, że odrodzone własne państwo będzie lekarstwem na wszelkie bolączki i na całe zło, pleniące się na ziemiach polskich. Krzywdy, niesprawiedliwości i patologie przypisywano zaborcom, wierząc, że znikną wraz ze zrzuceniem obcej władzy. Wystarczy tylko pozbyć się tej zaborczej, krępującej naród skorupy, a wolna i suwerenna Polska zamieni się w istną *ziemię obiecaną*. Ten inteligencki mit najlepiej oddał Stefan Żeromski kreśląc wizję Polski jako kraju *szklanych domów*. Przepajała też tę wizję nadzieja, że to właśnie inteligenckie umysły i umie-

jętności przeobrażą oswobodzony kraj, że staną się najważniejszym motorem jego rozwoju.

Rolę inteligencji zwiększył dodatkowo wybuch pierwszej wojny światowej. Działania wojenne odsunęły miliony obywateli od spraw publicznych. Nie odbywały się wybory, wojna zmroziła masową aktywność polityczną. Siłą rzeczy, na znaczeniu zyskały zachowania elit. A polska, inteligencka elita zdobyła się w tych tak trudnych, wojennych warunkach na niezwykłą ofiarność. To jej przede wszystkim dziełem był czyn legionowy, gremialnie wsparty przez inteligencką, głównie galicyjską, młodzież.

W tych wyjątkowych warunkach, zwłaszcza w środowisku legionowym krzepło i tak silne wśród inteligencji przekonanie o własnej wyjątkowości i pełnionej misji. Umacniały w tej wierze ofiary ponoszone w licznych i krwawych legionowych bitwach. Rosła wiara w słuszność posunięć wodza, za którego – niezależnie od służbowej podległości – legioniści uznawali Józefa Piłsudskiego. Inteligencja angażowała się też w działalność społeczno-obywatelską, którą ułatwiała wojenne rozchwywanie władz zaborczych i coraz większa ich rywalizacja o względy Polaków.

Cud odrodzenia suwerenności w listopadzie 1918 r. inteligencja uznała za własne dzieło. Dzięki swoim zasługom i fachowym kwalifikacjom czuła się predystynowana do rządzenia odbudowywanym państwem. Gorąco wierzyła, że społeczeństwo zaakceptuje ją w tej roli. Łączyła to z przekonaniem o potrzebie upowszechnienia wolności i demokracji, obecnym w tym środowisku od chwili jego narodzin.

Te równie gorące co wyidealizowane nadzieje szybko zderzyły się z realiami własnego państwa. Pierwsze, wielkie rozczarowanie przyniosły wybory do Sejmu Ustawodawczego, przeprowadzone 26 stycznia 1919 r. Inteligenci sromotnie je przegrali. Zgłosili wiele list a nie zdobyli ani jednego mandatu. Rozproszenie sił było jedną z przyczyn ich porażki. „Biorę rozbrat ze wszystkimi inteligencko-postępowymi kierunkami – zanotowała 27 stycznia 1919 Maria Dąbrowska – Co za małe poczucie odpowiedzialności wobec narodu. Wystawić około dziewięciu list, nie będąc rzeczywiście pewnymi mandatów. Jakby umyślne polskich głosów gubienie”³. Sejm został opanowany przez większe i mniejsze partie polityczne, ostro rywalizujące o realizację interesów swoich własnych środowisk. Dominowały trzy wielkie obozy polityczne: narodowy, socjalistyczny i ludowy. Dla inteligentów zabrakło miejsca.

Funkcjonowało już własne państwo i inteligenckie przewodnictwo przestało być potrzebne. Najlepiej pokazywało to potraktowanie przez Sejm Ustawodawczy Naczelnika Państwa Józefa Piłsudskiego, który dla wielu środowisk inteligenckich był postacią symboliczną. Władza tego najważniejszego architekta suwerenności została przez partie prawicy i centrum radykalnie okrojona i mocą

³ M. Dąbrowska, *Dzienniki*, t. 1: 1914–1932, Warszawa 1988, s. 135.

Małej Konstytucji sprowadzona do roli wykonawcy decyzji sejmu. Piłsudski na najbliższe parę lat rozepchnął ten gorset, ale ostatecznie przegrał rywalizację z nieżyczliwą mu centroprawicową większością sejmową i latem 1923 r. wycofał z czynnego życia państwowego.

Zniechęcenie ogarnęło wielu inteligentów. Nie godzili się z przejściem rządów nad Polską przez partie prawicy i centrum oraz z zepchnięciem inteligencji na polityczny margines. Nie wszystkim doskwierała utrata pozycji przewodniczki narodu i strażniczki patriotycznych imponderabiliów. Wielu inteligentów z ulgą przyjęło życie w warunkach normalności. „Ojczyzna moja wolna, wolna – pisał Antoni Słonimski – odrzucam przeto płaszcza Konrada”. Wtórował mu Jan Lechoń słowami: „A wiosną niechaj wiosnę, nie Polskę zobaczę”⁴.

Jednak zdecydowana większość inteligentów tkwiła po uszy w polityce. Nie chciała pogodzić się z faktem, że własne państwo nie przyniosło spełnienia nadziei związanych z wypiełgnowaną w czasach niewoli wizją Polski jako ostoji wolności. Wolne, demokratyczne wybory dały władzę większości prawicowo-centrowej, na czele z Narodową Demokracją. Forsowała ona dominację polskiej większości w państwie i traktowała jedną trzecią obywateli, bo tyle liczyły zamieszkujące Polskę mniejszości narodowe, jako obywateli drugiej kategorii. Inteligentów raził nie tylko nacjonalizm endecji, ale także jej tradycjonalizm i polityka wewnętrzna odchodząca od demokratycznych rozwiązań pierwszych lat niepodległości.

Dlatego większość środowisk inteligentkich z nadzieją przyjęła zamach majowy Piłsudskiego, odsuwający endecję od władzy. Wierzano, że Maj 1926 r. stanie się dopełnieniem Listopada 1918 r. i przyniesie zrealizowanie wolnościowych ideałów. Takie przekonanie było też udziałem Henryka i Marii z Zakrzewskich Kapiszewskich. Należeli oni do najmłodszego pokolenia inteligencji, ukształtowanego już przez wolną Polskę. Henryk skończył prawo na Uniwersytecie Jagiellońskim i w 1924 r. podjął pracę w polskim konsulacie w Pradze. W końcu 1926 r. wrócił do Polski i został sekretarzem wojewody śląskiego Michała Grażyńskiego. Nie wyrzekł się też swojej wielkiej życiowej pasji, jaką od najmłodszych lat było harcerstwo. Na przyłączonym po kilku latach do Polski Górnym Śląsku praca instruktorska w harcerstwie była bezpośrednią kontynuacją inteligentkiej misji w kształcie sprzed 1918 r. „Teren śląski – pisało harcerskie pismo «Na Tropie» – jest zupełnie różnym od innych części Państwa. Jest terenem, na którym toczy się bitwa – bitwa o narodową duszę”⁵. Henryk Kapiszewski był tej bitwy ważnym uczestnikiem aż do 1937 r., kiedy przeszedł do pracy w MSZ, też bardzo ściśle związanej z jego aktywnością harcerską. Pracę w śląskim harcerstwie podjęła też urodzona w 1907 r. Maria Zakrzewska, od 1928 r. żona Henryka. *Saga* świetnie dokumentuje harcerską aktywność obydwójga.

⁴ D. Nałęcz, *Kultura Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1991, s. 24.

⁵ M. Miszczuk, M. Kapiszewska, H. Kubiak, *op. cit.*, s. 115.

Można tę aktywność uznać za wręcz modelowe świadectwo realizacji inteligentkiej misji w odrodzonej Polsce. Kapiszewscy byli tą działalnością pochłonięci do tego stopnia, że zupełnie nie zauważali ceny, jaką przychodziło im płacić za to zaangażowanie. Funkcjonowali przecież w najbliższym otoczeniu wojewody Grażyńskiego, a ten nie tylko umacniał polskość na Górnym Śląsku, ale też twardą ręką zwalczał opozycję, stosując metody ostro kolidujące z inteligentkim ideałem wolności i demokracji.

Podobnie działo się w całym państwie, bo rządy Piłsudskiego wcale nie przyniosły spełnienia wolnościowych ideałów, za którymi on sam w pierwszych latach niepodległości się opowiadał. Krzepły rządy autorytarne, sprzeczne z inteligentkim etosem. Momentem krytycznym były tzw. wybory brzeskie z jesieni 1930 r. i sięgnięcie przez Marszałka po otwartą dyktaturę. Wielu inteligentów wystąpiło przeciwko takim niedemokratycznym praktykom.

W środowisku inteligentkim doszło do głębokiego pęknięcia. Znaczna jego część wtopiła się w piłsudczykowski system rządzenia i służbą dla państwa tłumaczyła zachowania kolidujące z ideałami wolności i demokracji. Ci, którzy zachowali swoje poglądy, coraz mocniej kontestowali rządy sanacji. Im większy był deficyt wolności i demokracji, tym wyraźniejszy stawał się powrót środowisk inteligentkich do dawnej roli strażnika tych wartości.

Radykalną zmianę sytuacji przyniosła niemiecka i sowiecka agresja z września 1939 r. Polska znalazła się pod okupacją, a inteligencja powróciła do pełnionej przed 1918 r. misji i sprawowała ją z ogromnym rozmachem i niebywałą wprost ofiarnością. To głównie inteligentkim dziełem było Polskie Państwo Podziemne – fenomen w skali światowej. Raz jeszcze potwierdziło się, że inteligentka misja rozkwita w czasach dla narodu trudnych. Sprawowanie tej misji przypominało pocisk kumulacyjny – było tym intensywniejsze i ofiarniejsze, im bardziej opresyjne były warunki narodowej egzystencji. ZA tę wyjątkową rolę inteligencja zapłaciła wysoką cenę, tracąc w niektórych profesjach parędziesiąt procent populacji. Wiele osób zginęło w czynnej walce, m.in. na barykadach Powstania Warszawskiego. Jednak jeszcze więcej padło ofiarą masowego terrorku zastosowanego tak przez niemieckiego, jak i sowieckiego okupanta. Obydwaj okupanci uznali inteligencję za największą przeszkodę na drodze do całkowitego zniewolenia Polski. Stąd masowe represje i mordy, zapoczątkowane już we wrześniu 1939 r. i kontynuowane przez długie pięć lat wojny.

Wojenna poniewierka stała się też udziałem Henryka i Marii Kapiszewskich. We wrześniu 1939 r. na polecenie władz opuścili Warszawę wycofując się z całym personelem MSZ na wschód. Aby nie dostać się do sowieckiej niewoli, przez Rumunię udali się do Francji, a potem do Wielkiej Brytanii. Chcieli walczyć dalej, zgodnie z przesłaniem, które Maria po latach zapisała tak: „Pomimo klęski ówczesne pokolenie żarliwie pragnęło zaznaczyć, że nic się nie skończyło, że organizacja żyje, stąd chęć kontynuowania każdej formy organizacyjnej”⁶. Jak po-

⁶ *Ibidem*, s. 282.

trafili, służyli narodowej sprawie, przede wszystkim na odcinku harcerskim. Nie było to łatwe, bo jako współpracownicy Grażyńskiego, byli nieufnie traktowani przez nową, antysanacyjną ekipę rządzącą, skupioną wokół gen. Sikorskiego.

Po zakończeniu drugiej wojny światowej Kapiszewscy nie wybrali, jak tyśiące im podobnych patriotów, życia na emigracji. Nie potrafili żyć poza krajem, do którego wrócili w 1947 r. Zapłacili za to wysoką cenę. Spadły na nich najróżniejsze szykany ze strony komunistycznej władzy. Jak zdecydowana większość ludzi należących do inteligenckiej elity, zostali skazani na wegetację marnotrawiącą ich talenty, kompetencje, doświadczenie i gorący patriotyzm. Wiedzieli jednak, że Polska to nie rządzący komuniści, i takiej ojczyźnie pozostali wierni także w najtrudniejszych czasach.

Powojenny, jałtański podział świata i wcielenie Polski jako państwa satelickiego do sowieckiego imperium oznaczało zdruzgotanie inteligenckich ideałów. Polska zachowała państwowość, ale utraciła suwerenność – wartość dla inteligencji najcenniejszą. W warunkach sowieckiej dominacji nie mogło być też mowy o wolności i demokracji oraz przestrzeganiu praw człowieka i obywatela.

System narzucony przez Moskwę był zaprzeczeniem ideałów, składających się od kilku pokoleń na inteligencki etos. Na domiar złego nie ulegało wątpliwości, że system komunistyczny będzie trwał przez długie lata. Była to perspektywa znacznie bardziej ponura od tej wojennej. Choć wtedy represje były surowsze, to nadziei dodawało przekonanie o nieodległym zwycięstwie, teraz zupełnie nieobecne.

W tych skrajnie trudnych warunkach różnie wyglądały inteligenckie wybory. Komunizm poparła tylko niewielka część środowiska. Ale też niezbyt wielu inteligentów zaangażowało się w czynną, zbrojną walkę z komunistami, czyli stało się podawanymi dzisiaj za wzór patriotyzmu Żołnierzami Wyklętymi. Większość zdawała sobie sprawę z trwałości i bezwzględności rządów komunistycznych i ratowała to, co na dłuższą metę mogło przesądzić o losach Polaków, czyli substancję narodu i jego wolnościowego i niepokornego ducha. Najlapi-darniej tę receptę ujął wielki autorytet warszawskiego środowiska historycznego – prof. Tadeusz Manteuffel, uczestnik wojny 1920 r. (stracił w niej prawą rękę) i człowiek po uszy zaangażowany w konspiracyjne działania Armii Krajowej. Na pytanie uczniów: Co teraz robimy? Idziemy do lasu? odpowiedział: „Teraz nie będziemy robić żadnej partyzantki, tylko Uniwersytet”⁷. To był też wybór krawowskiej inteligencji, w tym przedwojennych pracowników Uniwersytetu.

Pozornie z dawnej inteligenckiej misji pozostało niewiele. Ale to było tylko złudzenie, któremu na szczęście ulegała też komunistyczna władza. Szańcami inteligencji stały się miejsca wydawałoby się dla wielkiej polityki mało istotne: rodzina, miejsce pracy, grupa towarzyska, czy co najwyżej wąskie, lokalne środowisko. Ale właśnie dzięki tym na pozór niewidocznym placówkom trwał

⁷ K. Modzelewski, *Zajeżdżmy kobylę historii. Wyznania poobijanego jeźdźcy*, Warszawa 2013, s. 127.

duch inteligenckiej niepokorności, który w sprzyjających warunkach mógł podjąć konfrontację z komunizmem.

Tak też zachowywali się Henryk i Maria Kapiszewscy, którzy po powrocie do kraju osiedli w Krakowie. Skwapliwie wykorzystali oni poststalinowską odwilż i podjęli aktywności pozwalające nieco bardziej rozwinąć skrzydła. Obydwoje, choć przez różną zawodową aktywność, dbali zwłaszcza o narodową pamięć, deformowaną przez reżim komunistyczny. Pracowali nad uczciwym wizerunkiem przeszłości, zwłaszcza II Rzeczypospolitej i harcerstwa, często odwołując się do własnych życiowych doświadczeń.

Zachowany przez takich ludzi jak Henryk i Maria Kapiszewscy duch inteligenckiej niepokorności zaowocował w latach 70. prawdziwą erupcją aktywności, często żywcem kopiującej inteligenckie wzory zachowań sprzed 1914 r. W sierpniu 1980 r. najofiarniejsi z inteligenckiej elity opowiedzieli się po stronie strajkujących robotników. Z tej nigdy wcześniej w tej skali w Polsce nieznaney współpracy warstw pracujących i inteligencji zrodziła się Solidarność – dziesięciomilionowy ruch wolnościowy, o rozmiarach nieznanych w całych dziejach Europy.

Było to możliwe dzięki przetrwaniu w minionych dziesięcioleciach inteligenckiego etosu. Wyparty przez komunistów z życia oficjalnego znalazł on schronienie, tak jak przed 1918 r., poza strukturami państwa. Najtrwalszym jego bastionem okazała się rodzina. Taka jak Henryka i Marii Kapiszewskich. Urodzonemu w 1948 r. synowi Andrzejowi wpoili oni kanon wartości inteligenckich. Walnie przyczyniła się do tego zwłaszcza Maria, bo Henryk zmarł w 1964 r. Andrzej – jak ojciec i dziadek – ukończył Uniwersytet Jagielloński. Wybrał karierę naukową na tej uczelni, ale motywowany przekazanym przez rodziców inteligenckim etosem starannie unikał politycznego zaangażowania po stronie władzy. Po rodzicach odziedziczył pasję społecznikowską. Działal w harcerstwie i Zrzeszeniu Studentów Polskich. Jednak rozstał się z ZSP, kiedy organizacja utraciła niezależność. „Nie chciałem działać w organizacji – wspominał – której samodzielność miała zostać wkrótce poważnie ograniczona. PZPR naciskał na ZSP na zgodę na zjednoczenie organizacji młodzieżowych pod przewodnią rolę partii wzorem Komsomołu”⁸. Busołą był mu inteligencki etos, przekazany przez rodziców. Na co dzień oparcie znajdował w dwu Mariach – matce (zmarła w 1987 r.) i żonie, którą poznał na czwartym roku studiów i poślubił półtora roku później. Ślubu udzielił im ks. Adam Boniecki – dobry duch krakowskiej inteligencji.

Największą pasją Andrzeja Kapiszewskiego jako pracownika nauki stało się budowanie mostów prowadzących do nauki światowej, zwłaszcza amerykańskiej. Uporczywie i skutecznie pracował na rzecz kontaktów łączących tamtejsze uczelnie z Uniwersytetem Jagiellońskim. Przez wiele lat był też dyrektorem Szkoły Letniej Kultury i Języka Polskiego, organizowanej przez UJ dla Polonii,

⁸ M. Miszczuk, M. Kapiszewska, H. Kubiak, *op. cit.*, s. 404.

głównie amerykańskiej. Dokładał w ten sposób swoją cegiełkę do restytuowania ducha inteligenckiej niezależności, o którą z czasem miał się rozbić system komunistyczny. I choć nie angażował się czynnie po stronie antykomunistycznej opozycji to wolna i suwerenna Polska, odbudowana w 1989 r. powstała też z udziałem jego i tysięcy podobnych mu inteligentów, pracujących na rzecz niezależności w sferze ducha.

Rodzice Andrzeja nie doczekali wolnej Polski, ale on – jako uczony i dyplomata – zapisał piękną w niej kartę. Procentował depozyt wolności i suwerenności, od pokoleń przekazywany w inteligenckich rodzinach z ojca na syna.

Dreaming of Poland. The Hopes and the Disillusionment of Polish Intelligentsia

The article investigates the role of the intelligentsia in the history of Poland in the 20th century, as exemplified by the history of the Kapiszewski family, specifically Henryk (1899–1964) and Andrzej (1948–2007). Issues analyzed include the establishment of the intelligentsia as a social class and its influence on the nation. The evolution of the goals of the intelligentsia is scrutinized – first to regain Poland's independence before 1918, then to strengthen the state's sovereignty between 1918 and 1939. Similarities between the stances represented by the intelligentsia before 1918 and after 1945 are noted, including the importance of those stances being shaped by family traditions.

Key words: Poland, intelligentsia, independence, family traditions, Henryk Kapiszewski, Andrzej Kapiszewski

Sen o Polsce. Nadzieje i rozczarowania polskiej inteligencji

Artykuł omawia rolę odegraną przez inteligencję w dziejach Polski XX wieku. Czyni to na przykładzie historii rodziny Kapiszewskich, szczególnie Henryka (1899–1964) i Andrzeja (1948–2007). Przedstawia krzepnięcie inteligencji jako warstwy i przejmowanie przez nią narodowego przywództwa. Śledzi inteligencką misję, w tym działania zmierzające do odbudowania niepodległości Polski i umocnienia suwerenności w latach 1918–1939. Wskazuje na podobieństwo postaw przed 1918 r. i po 1945 r., w czym ważną rolę odegrały tradycje rodzinne.

Słowa kluczowe: Polska, inteligencja, niepodległość, tradycje rodzinne, Henryk Kapiszewski, Andrzej Kapiszewski

Leszek Korporowicz

dr hab., Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Sylvia Jaskuła

dr, Państwowa Wyższa Szkoła Informatyki i Przedsiębiorczości w Łomży

**„BRIDGING CULTURAL BOUNDARIES”
ANDRZEJA KAPISZEWSKIEGO**

Wprowadzenie

Andrzej Kapiszewski zaproponował regułę „Bridging cultural boundaries” w relacjach między państwowych i międzykulturowych jako przesłanie godne uwagi współczesnych. Jego zdolność widzenia zarówno granic, jak i potencjałów w rozwoju interakcji kulturowych bliskich i dalekich sobie kultur, może być inspiracją do działań o charakterze prospekcyjnym. Doświadczenie i intuicja oraz umiejętność precyzyjnego docierania do kluczowych prawd w konstelacjach kultur, ludzi i polityk zbudowały tę sentencję, określającą wyzwania świata współczesnego¹.

W pracach naukowych Andrzeja Kapiszewskiego, wykładach i rozmowach, problematyka kultury zawsze była kategorią dynamiczną i ogarniającą różne wymiary rzeczywistości. Wielokrotnie ukazywał kulturę jako swoiste źródło integracji, ale i konfliktów, porozumienia, ale i alienacji.

Współcześnie analiza wyzwań kultury pozwala zrozumieć wynikające z nich granice, bariery i napięcia, jakie pojawiają się w relacjach między grupami,

¹ *Świat arabski w procesie przemian. Zmiany społeczne i kulturowe oraz reformy polityczne*, red. A. Kapiszewski, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008.

organizacjami i państwami. Granice nie są jednak w rzeczywistości współczesnego człowieka tym, czego nie można i nie powinno się przekraczać. Wręcz przeciwnie, to one stanowią wyzwanie w każdej skali jego działania, które wymaga budowania mostów ponad rzekami różnic, sprzeczności, a nawet wrogości. Co ważne, mniej lub bardziej metaforycznie traktowane mosty nie likwidują odmienności kultur. Z logicznego, ale i funkcjonalnego punktu widzenia, granice te pozwalają zarysować tożsamość komunikujących się brzegów, są rodzajem ich akceptacji, pojawiającej się w procesie skutecznej interakcji.

Kultura

Bardzo wiele możliwości zarówno rozumienia, analizy, jak i postrzegania natury wyzwań kulturowych współczesnego nam świata wymaga doprecyzowania przyjętego ujęcia tematu. W niniejszym tekście proponujemy analizę relacji trzech fundamentalnych dla istnienia kultury aksjomatów.

Aksjomat pierwszy to Człowiek, który żyje uwikłany w wielość swoich ekspresji, mentalności, wrażliwości, obyczajowości i wartości². Andrzej Kapiszewski rozumiał to doskonale rozwijając mniej lub bardziej wyartykułowaną antropologię wspólnot i regionów. Widzenie człowieka w jego różnorodności, która tworzy bogactwo postaci człowieczeństwa jest tradycyjną wartością polskiej myśli humanistycznej sięgającej przełomu wieku XIV i XV³, z licznymi elementami pionierskiego personalizmu. Aksjologia relacji międzykulturowych widoczna jest w wybitniej, choć niedocenianej myśli Pawła Włodkowica oraz środowiska Akademii Krakowskiej. Rozwijana przez Włodkowica teoria „prawa narodów” wskazuje na potencjał, jaki ujawnia się w momencie otwarcia na godność, unikalność i prawa przysługujące narodom jako wspólnotom i podmiotom rzeczywistości społecznej⁴.

Zogniskowanie intelektualnej wrażliwości współczesnych analiz kultury na fundamentalnej problematyce człowieka jest więc głęboko wpisane w polski sposób myślenia o kulturze. To perspektywa widzenia człowieka w różnorodności jego dokonań, polimorfizmie jego osobowości, tradycji i twórczych możliwości, która może być najlepszą podstawą do myślenia o współczesnym horyzoncie re-

² Por. M.S. Archer, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, przeł. A. Dziuban, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2013.

³ K. Ozóg, *Uczni w monarchii Jadwigi Andegaweńskiej i Władysława Jagielly (1384–1434)*, „Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego PAU”, t. 105, Kraków 2004; idem, *Intelektualiści w służbie Królestwa Polskiego w latach 1306–1382*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1995; S. Wielgus, *Z badań nad średniowieczem*, Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995.

⁴ Por. L. Ehrlich, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, PAX, Warszawa 1968; A. Wesółowska, *Paweł Włodkowic – współczesne znaczenie poglądów i dokonań*, Wyższa Szkoła im. Pawła Włodkowica, Płock 2001.

fleksji kulturowej, niepoddanej pragmatyzmowi i naciskom cywilizacji technicznej oraz mniej lub bardziej ukrytym prawom rynku.

Otwarcie na różnorodność, jakie charakteryzowało jagiellońskie korzenie budowania ponadnarodowych, wielokulturowych, ale także międzykulturowych społeczności Rzeczypospolitej, które do dzisiaj inspiruje umiejętności tworzenia mostów ponad granicami kultur, religii i narodowości, w naturalny sposób prowadzić musiało do intensyfikacji wzajemnych kontaktów, wymiany, przenikania się wątków, uczenia się współistnienia. Formuła Andrzeja Kapiszewskiego doskonale wyraża istotę tak pojętego ładu w relacjach międzykulturowych i wskazuje na kolejny, drugi, komponent współcześnie rozumianej kultury, a mianowicie *aksjomat dialogu* jako szczególnej formy komunikacji. Co istotne, nasilenie różnorodnych form interakcji społecznej nie zawsze prowadzić musi do ujawniania i wspierania potencjału każdej z kultur. Warunek ten spełnia się jedynie wówczas, gdy komunikacja staje się dialogiem, a to jest możliwe przy pełnej podmiotowości jej uczestników, a więc spełnieniu pierwszego aksjomatu w humanistycznym rozumieniu kultury.

Komunikacja, zwłaszcza dialog, nie jest wówczas praktyką jednokierunkowego przekazu, wpływu lub oddziaływania, jest dzieleniem się zasobami i wartościami, jest tak, jak określają to etymologiczne analizy pojęcia „communicare”, czynieniem rzeczy wspólnie⁵. Oczywiście nie jest to możliwe bez wzajemności, prawa do sprawczości i niezależności podmiotów. Z tych też powodów, istotnym elementem dydaktyki i twórczości Andrzeja Kapiszewskiego było zachęcanie do postaw aktywnych, szukanie „wektora sensu” w działaniach na pograniczu i pomiędzy kulturami. „Wektor” ten staje się wówczas integralnym elementem wiedzy, czy nawet umiejętności ludzi podejmujących się pracy w sferze relacji międzykulturowych, czymś więcej niż eksperckie doświadczenie i rutynowa analiza w zakresie stosunków międzynarodowych i międzykulturowych.

Uznanie „człowieczeństwa” jako pierwszego aksjomatu kultury, jak i twórczego charakteru dialogicznych relacji jej podmiotów, logicznie prowadzi do pełnego wyzwolenia tkwiących w kulturze i w tworzących ją ludziach *potencjałów rozwojowych*. To trzeci aksjomat prezentowanego rozumienia kultury. Potencjały pobudzane wspomnianymi powyżej „wektorami sensu” aktywizują jednostki i wspólnoty do realnych i konkretnych działań. Tak aktywizowane potencjały określić możemy logotwórczymi dynamizmami kultury⁶. Wyznaczają one trzeci aksjomat kultury. Sprawia on, że wielostronnie zdefiniowany rozwój daleki jest od utylitarnej i instrumentalnie rozumianego postępu, a tym bardziej od nieokreślonych aksjologicznych innowacji i zmian społecznych. Jeśli więc kultura w istotny sposób różnicować ma człowieka od innych form życia, uznając jego zdolność do

⁵ Por. M. Golka, *Bariery w komunikowaniu się i społeczeństwo (dez)informacyjne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

⁶ L. Korporowicz, *Logotwórcze dynamizmy kultury. Analiza porównawcza*, „Studia Socjologiczne” 1989, nr 3 (114).

autorefleksji, poczucia tożsamości, a przede wszystkim godności, wolności oraz innych wartości autotelicznych, to niezależnie od swoich treści, potrzeba rozwoju jest jej niezbywalnym atrybutem. Rozwój kulturowy oznacza bowiem coś więcej niż zwykłą obecność procesów transgresyjnych, które w swej części hubrystycznej, a więc egotycznej, nie muszą wiązać się z żadną formą przewartościowań i sublimacji.

Rozwojowy aspekt kultury jest otwarciem na holistyczne, ale także dynamiczne procesy łączące różne potencjały kondycji ludzkiej w wielości ich realnych form istnienia i w różnych typach współczesnej przestrzeni kultury. Walorem humanistycznie zorientowanych studiów kulturowych, które nie unikają zaangażowania w rozwiązywanie jej palących wyzwań, powinno być ich nastawienie na analizę przepływów wartości nie tylko pomiędzy różnymi kulturami, potraktowanymi jako zintegrowane całości, ale także pomiędzy różnymi ich poziomami o charakterze mega-, mezo- i mikrostrukturalnym, na poziomie osobowym kończąc. Właśnie tego typu przepływy dokonujące się w wydzielonych przestrzeniach były i są często treścią oraz animacją procesów rozwojowych o charakterze międzykulturowym. Nie zrozumiemy jednak tego bez odpowiednio zorientowanej metodologii studiów kulturowych, które stanowić mogą najbardziej syntetyczną płaszczyznę rozumienia człowieka⁷.

Wzajemne powiązanie aksjomatów człowieczeństwa i dialogiczności z zasadą autotelicznie rozumianego rozwoju jest próbą ukazania kierunku istotnych wyzwań kultury współczesnej wobec dezintegrujących procesów społecznych. To one tworzą bowiem coraz więcej podziałów, dysfunkcji i granic. Aby budować ponad nimi mosty warto rozpoznać ich źródła i naturę. W znacznej mierze procesy dezintegracyjne wynikają z poważnych dysfunkcji wyróżnionych aksjomatów oraz ich relacji.

Granice

Przekraczanie granic to nie to samo, co budowanie mostów. To drugie wyznacza bowiem kierunek przekraczania, jest znacznie bardziej intencjonalne, świadome i przede wszystkim obustronne, obliczone nie tyle na poszerzenie, a więc ekspansję jednego podmiotu, ile na wymianę, uczenie się o charakterze interakcyjnym. Reguła Andrzeja Kapiszewskiego mówi zdecydowanie o odpowiedzialności partnerów po obu stronach mostu. Granice te warto jednak rozpoznać idąc w ślad za propozycją sposobu rozumienia kultury.

Jeśli za fundamentalny aksjomat kultury przyjąć leżące u jej podstaw człowieczeństwo, to coraz częściej widać, jak trudno budować mosty pomiędzy partykularnym zanurzeniem w wartości funkcjonalne, instrumentalne, głęboko

⁷ Por. *Jedność i różnorodność. Kultura vs. kultury*, red. E. Reklajtis, R. Wiśniewski, J. Zdanowski, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2010.

wkomponowane w interesy jedynie jednej z grup, a wartościami, które pozwalają na uniwersalizację spojrzenia na naturę praw kulturowych, rozwojowych potrzeb osobowości i równowagę w relacjach kulturowych dużych i małych społeczności. Najlepszym przykładem są fundamentalistyczne ruchy religijne, które zamykają wizję człowieka nie w jego uniwersalnych komponentach rozwoju, ale w partykularnych kanonach zachowań, obyczajowości i doktryn społecznych, odpowiadających na zapotrzebowanie bardzo ograniczonych grup o charakterze klanowym, a często wręcz kryminalnym.

Podobne dysfunkcje i partykularyzmy niosą cywilizacyjne praktyki kultur Zachodu, które równie skutecznie narzuciły sobie, ale i innym częściom świata komercyjną filozofię postępu technicznego i ekonomicznego. Filozofia ta redukuje rozwojowe znaczenie autotelicznych wartości kultury symbolicznej starych często kultur, które wypracowały skuteczne modele rozwoju kultury duchowej, a często także komunikacji i dialogu międzykulturowego.

Aksjomat dialogiczności w szerzej pojętym obszarze komunikacji napotyka w dobie cywilizacji medialnej ogromną barierę przez postępujące procesy uprzedmiotowienia interakcji nastawionej na realizację jej „rzeczowych” celów. Uczestnicy komunikacji traktują siebie jako obiekty i niemal przedmioty w ciągu działań nastawionych na wspomniane już oddziaływanie, wpływ i często jednostronny przekaz informacji. Budowanie mostów oznacza w tej sytuacji przywracanie wzajemności i współsprawstwa uczestnikom relacji komunikacyjnych. Bariery w dialogu międzykulturowym, jakie stwarza przewaga medialna silniejszych korporacyjnie partnerów, wyznaczane są jednak nie tyle zablokowaniem zwrotności przekazu, ile zanikiem postaw dialogicznych. Przekroczenie tego deficytu wymaga oprócz nowych technologii, przede wszystkim zmiany sposobu percepcji, swoistego przewartościowania kompetencji kulturowych i komunikacyjnych stanowiących funkcjonalny element realnych stosunków społecznych obarczonych brakiem symetrii, a w istocie reprodukujących makrostrukturalne zależności.

Działania komunikacyjne ujawniają w tym przypadku swoją własną wartość istotną nie tylko z punktu widzenia dialogicznego aksjomatu kultury, ale jego relacji do fundamentalnego, antropologicznego aksjomatu człowieczeństwa. Komunikacja nie jest bowiem elementem towarzyszącym, czy komplementarnym do tego, co nazywamy „rzeczywistością kulturową”, sama w sobie tworzy rzeczywistość, nadaje jej ludzki, bądź nieludzki charakter, buduje realne doświadczenia. Mogą być one animacją przedmiotowych lub podmiotowych cech uczestników „wspólnego działania” (*communicare*), zachęcać do aktywności i twórczości lub wymuszać reprodukcję „zachowań komunikacyjnych” według bardzo ograniczonych i zamkniętych kodów.

Reguła Andrzeja Kapiszewskiego jest niewątpliwie zachętą do twórczego traktowania komunikacji, do czegoś więcej niż przekraczania granic. W tym zawiera się jej aksjologia, ale i pedagogika działań komunikacyjnych, które prowadzić mają do dialogu. Wskazuje ona także na wolicjonalne elementy dialogu, które

bezpośrednio wiążą się kolejnym aksjomatem kultury, jej imperatywem rozwoju, który czyni z niej działanie ukierunkowane, obdarzone sensem i celem⁸.

Rozwój

Bez elementów określających znaczenie, wartości i komponenty teleologiczne ludzkich działań trudno je zrozumieć, trudno je zmieniać, trudno nimi kierować, w tym trudno budować między nimi mosty. Trudno nie widzieć jednak barier i granic, jakie przekroczyć trzeba w celu odblokowania zawartych w kulturze, ale i relacjach międzykulturowych potencjałów. Tkwią one w każdej z kultur z osobna, niezależnie od poziomu ich technologicznego zaawansowania. W kulturze Zachodu granicę postrzegania tego, co może stanowić o jej rozwoju wyznacza często zredukowany utylitaryzmem zakres kulturowych form jego ekspresji, wartości i stymulatorów. Nie uwzględniając tych redukcji tacy najwybitniejsi uczeni antropologii europejskiej końca dziewiętnastego wieku, jak Edward Burnett Tylor pisali o „kulturach prymitywnych”⁹ bynajmniej nie w stosunku do świata Zachodu, ale kultur pozaeuropejskich.

Kilkadziesiąt lat później antropologia zerwała z tak ewidentnym etnocentryzmem i przekroczyła nie jedną zresztą granicę. Z pewnością dalecy jesteśmy od odkrycia złożoności świata wielu, często bardzo odmiennych kultur w ich wewnętrznej logice rozwoju, w sposobie modelowania ludzkich talentów, wrażliwości, ale także radzenia sobie z wewnętrznym światem ludzkiej osobowości. W „Regule Andrzeja Kapiszewskiego” zawarty jest więc nie tyle postulat przekraczania siebie, nowych zdobyczy i poszerzenia skali cywilizacyjnego postępu, ale znajdowania dróg wzbogacania treści poszczególnych kultur i otwierania na możliwości ich dopełniania doświadczeniem innych. Granice, jakie rysują się w konceptualizacji rozwoju kulturowego są istotną barierą rzeczywistych procesów rozwojowych; takich, które odkryć można biorąc pod uwagę racjonalność rachunku ekonomicznego i skuteczność zaawansowanych technologii, ale w równym stopniu także poszerzenie świata ludzkich wartości.

Gdyby wnioski te przenieść na całokształt czynności kulturowych człowieka, na wszystkie rodzaje kompetencji w dziedzinie kultury symbolicznej¹⁰, oznaczałoby to, że realny sposób ich funkcjonowania w poważnym stopniu określa

⁸ L. Korporowicz, *Socjologia kulturowa. Kontynuacje i poszukiwania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.

⁹ E.B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, sixth edition, John Murray, Albemarle Street, London 1920.

¹⁰ Por. L. Korporowicz, *Kompetencja kulturowa jako problem badawczy*, „Kultura i Społeczeństwo” 1983, nr 1. Przez kompetencję kulturową proponujemy rozumieć całokształt zintegrowanych, dynamicznie oddziałujących na siebie zdolności do uczenia się, respektowania, tworzenia i zmiany treści kultury oraz wszystko to, co wiąże się ze zdolnością ich przeżywania.

rola, jaką wyznacza danym formom czynności kulturowych całokształt stosunków społecznych. Oznacza to również, że stosunki te na pewne kierunki rozwoju owych możliwości działać mogą blokująco, a inne w istotny sposób „dowartościowywać”.

Nie można jednak zapominać o autonomicznych źródłach rozwoju kulturowego, które tkwią niejako „wewnątrz kultury”, a więc nie są jedynie społecznym programem jej roli. Dla przykładu, inną rolę odgrywa taniec w plemiennych społecznościach Afryki, inną w miejskich kulturach Europy, szczególnie wtedy, gdy analizujemy jego funkcje symboliczne. Wśród niektórych plemion Afryki, jak również społeczności indiańskich Stanów Zjednoczonych, taniec służy pobudzeniu mistycznych, gwałtownych doznań, pozwalających tańczącym zbliżyć się do stanu upojenia narkotycznego, przez co stają się niewrażliwymi na bodźce zewnętrzne.

Na interesujące prawidłowości widziane z perspektywy różnorodności kulturowej i zadań stawianym poszczególnym dziedzinom życia kulturowego¹¹ przez właściwy im kontekst stosunków społecznych i ujawniane przez te dziedziny możliwości wskazują, odczytane pod tym kątem, niektóre studia Maxa Webera. W swych pracach z zakresu socjologii religii pisze on, że

Hellenizm, mimo wszelkich zastrzeżeń, jaki patrycjat miejski wysuwał wobec dionizyj-skiego kultu upojenia, cenił intensywną orgiastyczną ekstazę jako boskie upojenie, łagodną formę euforii wywołanej przede wszystkim rytmem i muzyką [...] Właśnie helleńska war-stwa panująca współżyła od dzieciństwa z łagodną formą ekstazy. Od czasów zapanowania dyscypliny hoplitów brak było w Helladzie warstwy o takim prestiżu społecznym jakim w Rzymie cieszyła się szlachta urzędów [...] Poczucie godności szlachty rzymskiej [...] nakazywało jej odrzucać ekstazę, jako coś niegodnego wytwornego człowieka i równie niegodziwego jak taniec [...]. Z tańcem kultowym można się było spotkać jedynie w naj-starszych kolegiach kapłańskich [...] Poza tym taniec uważany był przez Rzymian za coś niestosownego, podobnie zresztą jak muzyka, w której Rzym pozostał absolutnie niepro-duktynywny [...]¹².

Odrzucenie w Rzymie wszelkiego rodzaju ekstazy [...] przez opanowującą świat military-styczną szlachtę urzędów [...] było jednym ze źródeł owego całkowicie praktycznie i po-litycznie ukierunkowanego, ściśle rzeczowego racjonalizmu. Rozwijające się zachodnie gminy chrześcijańskie traktowały ten racjonalizm jako trwałą cechę wszystkich możliwych na gruncie rzymskim religijności a szczególnie świadomie i konsekwentnie przyjęła ją gmi-na rzymska [...] — gmina ta z własnej inicjatywy nie wprowadziła żadnego irracjonalnego elementu do religijności czy kultury. W porównaniu z helleńskim Wschodem [...] była ona niewspółmiernie uboższa [...] w różnego rodzaju manifestacje „pneumy”¹³.

Pojęcie „pneumy” zapożycza Weber z języka dawnych Greków. Jego sens jest zarówno w tekście Webera, jak też w kontekście prowadzonych w tym artykule rozważań bardzo istotny. „Pneuma” oznaczała w tym języku zarówno „podmuch, powiew, wiatr, powietrze, dech, tchnienie, oddychanie, oddech, jak i ducha, na-

¹¹ Chodzi tu przede wszystkim o kulturę symboliczną.

¹² M. Weber, *Drogi zbawienia i ich wpływ na sposób życia*, [w:] idem, *Szkice z socjologii religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1984, s. 236.

¹³ *Ibidem*, s. 237

tchnienie boskie, istotę duchową”¹⁴. „Manifestacje pneумы” mogły więc pełnić funkcje czegoś w rodzaju doznaniowego i postrzeżeniowego „klucza”, otwierającego nie tylko bierną, ale i czynną stronę aktywności psychicznej na takich płaszczyznach, jakie w innych przypadkach byłyby niemożliwe albo ograniczone.

Z cytowanego tekstu Webera wynika że opisane przez niego formy stosunków społecznych i towarzyszące im religie stworzyły określone formy „habitusu” mentalnego, rodzaj kultury życia wewnętrznego o wyraźnie selektywnym i kierunkowym działaniu w stosunku do bogactwa jego możliwości. Również w tym przypadku mówić więc możemy o kulturowo kształtowanych wzorach, które z jednej strony wzbogacają i otwierają, ale z drugiej – profilują formy doświadczeń kulturowych.

[...] I właśnie wtedy – pisze Weber – występowały bardzo łatwo u jednych różnego rodzaju wizjonerskie i pneumatyczne, fonetyczne, hipnotyczne oraz inne sugestywne zjawiska, u drugich zaś uczucia opętania, skłonności do mistycznej iluminacji i etycznego nawrócenia [...] wszystko to znów rozwiewało się w toku całkowicie naturalnego poddania się funkcjom i wymogom ciała, interesom codzienności¹⁵.

Czy rzeczywiście rozwiewało się wszystko? Czy owe horyzonty możliwości, jakie otwierały się przed uczestnikami danej kultury, owocować mogą jedynie w krótkich i nielicznych przerwach codzienności? Gdyby nawet tak było, znaczenie tego, co zdarzyło się w tych „przerwach” jest mostem pomiędzy sytuacyjnymi typami doświadczeń. Trudno w wymierny sposób je porównywać i hierarchizować. Równie dobrze można jednak przyjąć za Weberem, że konsekwencje wspomnianych wyżej stanów zawsze w jakiś sposób trwają, stwarzając obszar gotowości dla bliższej i dalszej przyszłości, stwarzając bezcenne czasem fakty w procesie rozwoju kulturalnego, w określeniu jego kierunku i dynamiki, w rozbudzeniu napięcia pomiędzy jego poziomami oraz przepływy ważnych rozwojowo wartości.

Możemy, jako rodzaj pewnej konkluzji, założyć, że różne typy relacji społecznych implikują różne możliwości zawarte nie tylko w poszczególnych rodzajach kompetencji kulturowej, tzn. dziedzinach ogólnie pojętej zdolności do odbioru, przeżywania, rozumienia i tworzenia kultury, ale także w sposobie wzajemnego ich oddziaływania. Z drugiej jednak strony kultura nie jest jedynie bierną odpowiedzią na społeczne zapotrzebowanie. To, co Ruth Benedict określiłaby „konfiguracją” zdolności i faktycznych doświadczeń kulturowych stymuluje realne formy życia społecznego, rozwój ludzkich osobowości. Bardzo często doświadczenia te pozwalają budować mosty przekraczające granice dotychczasowych kompetencji.

¹⁴ *Ibidem*, s. 218.

¹⁵ *Ibidem*.

Mosty

Jak już wspomniano, mosty służą czemuś więcej niż jednokierunkowemu przekraczaniu granic. Co także istotne, nie służą do ich likwidacji, zapewniając brzegom ich rozpoznawalność, a nawet trwałość. W pewnym sensie nie zagrażają więc tożsamości wyznaczonych przez nie obszarów i co dla „Reguły Andrzeja Kapiszewskiego” być może najważniejsze, działają na rzecz każdej swojej strony. Budowana na ich bazie strategia daleko wychodzi poza politykę wielokulturowości jak również pragmatykę zarządzania środowiskami wielokulturowymi i w środowiskach wielokulturowych. Kieruje się ku ujęciom dynamicznym, interaktywnym, procesualnym, a więc ku strategiom międzykulturowym ujmującym mozaikową rzeczywistość współczesnego świata w kategoriach ponadpartykularnych.

Warto wskazać na kilka ważnych, aczkolwiek odrębnych poziomów budowania mostów, które wymagają odrębnych kompetencji i odwołują się do innego typu wyzwań. Tworzą one także odmienne typy rzeczywistości.

Po pierwsze, jest to poziom relacji intrapersonalnych, w których pomimo bardzo spersonalizowanego charakteru, relacje te pełne są pierwiastków kulturowych. Mowa i dialog wewnętrzny odwołują się do argumentów zaczerpniętych z „zasobów kulturowych” tworzonych przez wiele wspólnot. W interakcji, dylematach, a nawet konfliktach poszczególnych stron osobowości, o której Stanisław Ossowski pisał jako o strukturze bardzo polimorficznej, możliwe jest zarówno ich uprzedmiotowienie, jak i wyzwolenie, otwieranie, jak i zamykanie, redukcja i wyobcowanie¹⁶. Wszystko to dzieje się w „towarzystwie” i strefie konkretnych treści kultury, które dylematy te rozwiązują bądź potęgują. Nie bez znaczenia są więc procesy socjalizacji, które kształtują osobowość interaktywną lub reaktywną, wewnątrz lub zewnątrzsterowną. Wyzwaniem intrapersonalnego poziomu relacji międzykulturowych jest refleksyjna i świadoma siebie integracja poszczególnych dynamizmów osoby i osobowości w procesie fragmentaryzacji jej struktur na wzór fragmentaryzacji potrzeb współczesnego człowieka podzielonego na funkcjonalne przynależności etniczne, organizacyjne, konsumenckie, religijne i zawodowe.

Po drugie, równie trudno buduje się mosty na poziomie relacji interpersonalnych. Na tym poziomie kultury ujawniają się silniej, angażując ludzkie emocje, wartości, ale także potrzebę zachowania godności, samorealizacji oraz zwykłych potrzeb akceptowalnego standardu życia. Nie zawsze w relacjach tych dostrzegamy obecność wielorako żyjącej kultury, szczególnie w społecznościach kulturowo analogicznych, a z drugiej strony wyolbrzymiamy, gdy różnice te są widoczne. Wielkim wyzwaniem na interpersonalnym poziomie budowy mostów ponad granicami kultur jest rozwijanie kompetencji międzykulturowych, apelujących do empatii kulturowej, otwartości poznawczej, gotowości do zmiany zachowań

¹⁶ S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, t. 3: *Dziela*, PWN, Warszawa 1967, s. 164–185.

i postaw, wyobraźni aksjologicznej, prospektywnego nastawienia do rzeczywistości oraz umiejętności uczenia się dzięki doświadczeniu.

Kompetencje międzykulturowe nie są zwykłym poszerzeniem kompetencji kulturowych. Te ostatnie odwołują się do działań przy użyciu tego samego kodu, co nie jest już takie proste w sytuacji działań w obszarze kultur odmiennych lub choćby na ich pograniczu. Dlatego osoby, które miały duże sukcesy, np. menedżerskie, w obszarze jednej kultury, mogą okazać się całkowicie bezradne na pograniczu lub w strefie innych kultur. Przekraczanie barier jakie one stwarzają może okazać się umiejętnością całkiem nową, nie zawsze osiągalną.

Po trzecie, odrębny rodzaj mostów wymagają relacje, w których podmiotem nie są już osoby, ale grupy oraz tworzone przez nie kultury. Natura wchodzących w interakcje bytów o charakterze ponadindywidualnym nie daje się zredukować do relacji interpersonalnych, tak jak byt każdej grupy nie redukuje się do sumy ich członków. Podobną ontologię wykazują też instrumenty, pozwalające na przekraczanie granic poszczególnych kultur i tworzone przez nich mosty. Zawierają się w integracji działań podejmowanych w różnych obszarach kultury i tworzą swoistą „kulturę dialogu”. Jest ona podobnie zróżnicowana jak wszystkie inne rodzaje kultury, odwołuje się do różnego typu wartości i wymaga wyspecjalizowanych kompetencji ze strony jej animatorów i uczestników. Wyzwaniem międzygrupowego poziomu interakcji kultur jest sposób budowania ich tożsamości, który otwiera lub zamyka regułę jej konstruowania poprzez skalę dopuszczalnej transformacji, szczególnie wtedy, gdy transformacji ulec muszą wartości rdzenne¹⁷.

Po czwarte, zupełnie inne mosty we wzajemnych relacjach generują formalne organizacje i świat instytucji struktur państwowych, samorządowych i pozarządowych, kierujący się jednak własną logiką, o własnych potencjałach rozwoju, ale także własnych mechanizmach alienacji. Organizacje te nie zawsze kierują się społecznymi potrzebami swego środowiska budując przemyślane strategie interesu własnego, taktykę przetrwania, czasami wbrew ewidentnym zmianom wartości kulturowych na różnych szczeblach. Odmienność strategii funkcjonowania podmiotów instytucjonalnych w stosunku do nieformalnych wspólnot kulturowych jest bardzo znacząca. Dlatego wyzwaniem budowania mostów pomiędzy kulturami organizacyjnymi staje się ich sposób zarządzania, który w różnym stopniu stymuluje zdolność społecznej odpowiedzialności ich funkcjonowania, stopień wrażliwości na potrzeby otoczenia i odporność na instrumentalizację stosunków społecznych, legitymizujących ich istnienie.

Po piąte, coraz istotniejszym wymiarem interakcji międzykulturowych jest globalny poziom wzajemnych powiązań, przepływów, ale i dywersyfikacji, zderzeń, konfliktów i sprzeczności. Narzędzia jakie wypracowuje, a jest nim także przestrzeń wirtualna, stwarzają zupełnie nowe warunki komunikacji. Paradoksalnym efektem procesów globalizacji jest proces polegający na jednoczesnym po-

¹⁷ T. Paleczny, *Socjologia tożsamości*, Oficyna Wydawnicza AFM – Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne Sp. z o.o., Kraków 2008.

szerzeniu, ale i zacieśnieniu przestrzeni kulturowej. Co ważne i co często trudne jest do zrozumienia, i do badania, coraz częściej przestrzeń ta jest bez terytorium i miejsca; tworzy rzeczywistość hybrydalną, złożoną z połączeń i dopełniania, współistnienia, a nawet zamiany różnych form bytu¹⁸. Takie właśnie cechy wykazuje przestrzeń wirtualna. Fakt ten stwarza potrzebę nowego typu kompetencji komunikacyjnych, których brak generuje zupełnie nowe, ale ważne kulturowo granice, procesy wykluczenia i podziały wśród uczestników cywilizacji medialnej. Antropologia kultury współczesnej wypracować musi konieczną w tej sytuacji zintegrowaną teorię przestrzeni. Teoria ta wskazać musi także metaforycznie rozumiane „miejsca” spotkania się i przenikania tego, co w przestrzeniach tych realne i wirtualne, synergetyczne, ale i polimorficzne, a więc to, co jest na swój sposób „post-realne”, choć w równym stopniu rzeczywiste¹⁹. Budowanie mostów na tak płynnym i hybrydalnym poziomie wymaga nie tylko „mobilności poziomej” w tradycyjnie definiowanej przestrzeni, ale także „mobilności pionowej”, pomiędzy odmiennymi rodzajami przestrzeni, co zmienia także ogólną charakterystykę współczesnej przestrzeni kultury, komunikacji i dialogu.

Mosty kulturowego dziedzictwa

Zróznicowanie kulturowe współczesnego świata wyznacza tylko część barier, warunkujących relacje międzykulturowe na wszystkich wyróżnionych powyżej poziomach. Zróznicowanie to nie powinno być postrzegane jedynie jako źródło ich dysfunkcji, ograniczeń i konfliktów. Wiele współczesnych strategii i technik zarządzania w korporacjach o znaczącym poziomie wielokulturowości, w sposób bardzo skuteczny czyni z tego faktu potencjał rozwojowy i element konkurencyjnej przewagi. Taka sama strategia przyświeca edukacji międzykulturowej oraz działaniom integracyjnym w polityce lokalnej wielu społeczności²⁰. Mosty pozwalające lepiej rozumieć wartości, motywy i działania w świecie innej kultury, coraz częściej budować trzeba nie tylko w stosunku do kultur nam współczesnych, także w stosunku do ich dziedzictwa. To ono, z czego nie zawsze zdajemy sobie sprawę, jest immanentną częścią współczesności, choć to właśnie wola respektowania historycznie powstałej tożsamości konkretnych społeczności jest przyczyną poczucia odrębności, godności i prawa do jej kultywacji. Dziedzictwo kulturowe każdej grupy powstało jednak w warunkach, których nie do końca rozumiemy, a systemy zachowań, znaczeń i wartości tworzą coraz mniej rozpoznawalne całości. Dotyczy

¹⁸ S. Jaskuła, *New Forms of Mobility in the World of Virtualization of Cultures*, [w:] *Mobility of Cultures*, red. L. Korporowicz, „Politeja” 2012, nr 20/1.

¹⁹ S. Jaskuła, *Informacyjna przestrzeń tożsamości*, [w:] *Tożsamość i komunikacja*, red. J. Szulich-Kałuża, L. Dyczewski, R. Szwed, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.

²⁰ J. Nikitorowicz, *Problemy poszukiwania tożsamości w zmiennej i dynamicznej przestrzeni wielokulturowości*, [w:] *Współczesna przestrzeń tożsamości*, red. L. Korporowicz, S. Jaskuła, „Politeja” 2012, nr 20/2.

to nie tylko kultur obcych, ale także rodzimych, co powoduje, że jakże często jesteśmy wyobcowani na gruncie własnej tradycji i nie potrafimy korzystać z zasobów, jakie nam ona przekazuje.

Nieumiejętność wykorzystania dziedzictwa kulturowego widoczna jest nawet wtedy, gdy analogie historyczne podpowiadają możliwość korzystania, a wręcz wspierania się rozwiązaniami o bardzo inspirującym charakterze, które praktykowane były od czasów największej świetności tych kultur. Dzieje się tak z odkrywaniem ponownie dziedzictwem epoki Jagiellonów, którego wartości z pewnością mogłyby stać się inspiracją relacji międzykulturowych wielu wspólnot Europy²¹. Owocne współlistnienie odmiennych kultur i religii, „dobre praktyki” współpracy w budowaniu wspólnego państwa, wymiany handlowej, otwarcie na różne idee i kierunki w myśli politycznej, filozoficznej, ale i budowanie własnej tożsamości intelektualnej intensywnie tworzonych środowisk akademickich, w których poczesne miejsca zajmowali goście z wielu państw, to zestaw „wartości jagiellońskich” wartych uwagi we współczesnej, targanej napięciami Europie. Wartości te dalece przewyższały obawy, lęki a nawet konflikty w gronie ówczesnych elit władzy²². Jagiellońska tradycja współlistnienia zawiera więc w sobie walory, które w języku współczesnych nauk społecznych określić można jako:

- zainteresowanie tym, co w człowieku niepodzielne, nieodłączne, co wynika z „prawa naturalnego” jako podstawy jego człowieczeństwa, ale zawsze w pełnym wymiarze różnorodności form jego życia, uznając je za rodzaj ludzkiego spełnienia, ekspresji i bogactwa;
- przekonanie o możliwości i wartości współdziałania w *przestrzeni międzykulturowej* w dobie narastania wzajemnego oddziaływania i współzależności wspólnot etnicznych i narodów;
- przekonanie o konieczności zainteresowania efektami *mobilności* ludzi, idei i wytworów zarówno pojedynczych osób, jak i zbiorowości;
- gotowość do przekraczania przyzwyczajęń, partykularyzmów, a nawet własnych wzorów wartościowania w celach o charakterze *transgresyjnym*, a więc przekraczających kody kulturowe przyjęte jedynie w obrębie jednego narodu;

²¹ J. Łucyszyn CM, *Polska tradycja tolerancji w kontekście kształtowania nowego społeczeństwa*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2014; W. Bajor, *Idee wolności i równości w polskiej kulturze politycznej doby średniowiecza*, [w:] *Mosty nadziei. Jagiellońskie inspiracje dialogu międzykulturowego*, red. L. Korporowicz, P. Plich-ta, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2016.

²² W. Bajor, *Mosty nadziei...*, op. cit.; W. Bernacki, *Myśl polityczna I Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2011. Autor omawia myśl poprzedzającą „Wiek Złoty” reprezentowaną przede wszystkim przez środowisko Akademii Krakowskiej, a mianowicie przez Mateusza z Krakowa, Stanisława ze Skarbimierza, Pawła Włodkowica, Jana Długosza, Jana Ostroroga, Filipa Kallimacha i dwór krakowski, oraz przedstawicieli zasadniczego nurtu omawianego okresu, jak dla przykładu: Stanisława Orzechowskiego, Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Andrzeja Wolana, Wawrzyńca Goślickiego, Jana Zamoyskiego, czy Łukasza Górnickiego.

- *wielokulturowość w sferze życia publicznego i jej konsekwencje* w postaci uczenia się różnorodności kulturowej oraz nowych umiejętności w praktyce interakcji kulturowych, a więc kompetencji międzykulturowych jako istotnego czynnika bezpieczeństwa;
- *otwarcie na wartości równości, wolności i braterstwa* w wielu praktycznych sferach życia wspólnotowego, jak np. w sferze kultury akademickiej, życia publicznego czy też w sferze funkcjonowania państwa jako dobra wspólnego;
- *tolerancja religijna* i otwarcie na mniejszości kulturowe, których relacje muszą być przedmiotem zainteresowania badaczy, praktyków, edukatorów oraz twórców polityki kulturowej;
- *dopełnianie* unikalnego, lokalnego i uniwersalnego spojrzenia na problematykę dziedzictwa kulturowego oraz jej znaczenia w rozwoju wspólnot ludzkich i ich instytucji;
- odkrywanie kreatywnego potencjału synergii kulturowych i *otworzenia przestrzeni symbolicznej kultur narodowych*.

Twórcze wykorzystanie wartości dziedzictwa kulturowego nie jest zadaniem jedynie ich rekonstrukcji. W wielu przypadkach nie jest to bowiem zestaw wartości o charakterze zamkniętym, historycznie i procesualnie zakończonym. Na różne sposoby dziedzictwo kulturowe, o ile tylko znajdziemy do niego rozumiejący dostęp, a więc pokonamy dzielące nas granice, może być projektem, który posłuży wskazaniu metody w sztuce budowania mostów pomiędzy czasami, narodami i ludźmi.

Najbardziej spektakularnym przykładem i niejako symbolem rewitalizacji tak funkcjonującego dorobku były Światowe Dni Młodzieży w Krakowie, w lipcu 2016 roku. Wydarzenie to pokazało, że nawet duże odmienności, bariery i granice kulturowe mogą być pokonane, jeśli istnieje wspólna wola integracji wokół wartości ponadpartykularnych. Warto pamiętać i warto rozpoznać historyczne korzenie tej manifestacji dialogu, oraz miejsca i idee jego krystalizacji, które zrodziły się na gruncie chrześcijańskim w momencie ich tworzenia, ale które przez wieki rozwijały się także w wielu innych miejscach Europy i świata tworząc bogate i międzykulturowe dziedzictwo. Pytaniem. Problemem staje się oczywiście pytanie, na ile idee te mogą być przedmiotem skutecznych ruchów ekumenicznych i być stymulowane przez dialog międzyreligijny. Świat współczesny potrzebuje takich działań na co dzień.

Twórcze odczytanie dziedzictwa kulturowego, oczywiście nie tylko jednej religii i nie tylko jednej kultury może być przesłaniem, a nawet swoistą misją w budowaniu „mostów nadziei”, jakie przerzucić można na różne strony świata przemyślanym propagowaniem wiedzy, umiejętności i przede wszystkim postaw. Mogą być one ofertą, którą daje nam „Reguła Andrzeja Kapiszewskiego” i zaproszeniem skierowanym do ludzi, którzy chcą być współczesnymi twórcami mostów w przestrzeni podzielonego świata na poziomie lokalnym i globalnym, w perspektywie współczesnej i historycznej.

Podsumowanie

Współczesny świat staje się coraz bardziej podzielony, konkurujący, a napięcia, wojny i terroryzm staje się doświadczeniem niemal codziennym. Procesy globalizacji zamiast łączyć, różnicują społeczeństwa, doprowadzając do przenikania, ale nie ubogacania kultur. Przemieszczenia ludności, wzorów kulturowych i wartości doprowadziły do ich wymieszania, które dalekie jest od integracji, wzajemnego uczenia się i budowania wspólnych strategii rozwoju. Z tych to powodów istnieje pilna konieczność tworzenia skutecznych form komunikacji, współdziałania i dialogu pomiędzy konkretnymi środowiskami, ludźmi i organizacjami ponad rzekami konfliktów w świecie realnym, wirtualnym i duchowym.

Ta potrzeba budowania mostów ponad strumieniami wrogości, obcości i lęków, przełoży się na budowanie pomiędzy brzegami lądów, społeczności i wyobrażeń. Mosty te nie naruszają prawa do ich istnienia, ale przygotowują do wymiany tego, co w nich najlepsze, w nadziei, że możliwe jest odkrywanie wspólnot, czy choćby porozumienia ludzi twórczych, którzy odnajdują sens postrzegania wzajemnej godności i wspierania się w trudnej sztuce dialogu międzykulturowego dla pożytku obecnych i przyszłych animatorów dobra wspólnego. Reguła Andrzeja Kapiszewskiego wpisuje się doskonale w najbardziej kluczowe potrzeby współczesnej cywilizacji, która jeśli nawet wypracuje doskonale technologie produkcji, dystrybucji i konsumpcji wielorakich produktów społeczeństw ponowoczesnych, nie będzie w stanie ich spożytkować, jeśli żywić się będzie rozległymi i wielorakimi konfliktami na wszystkich kontynentach świata.

Andrzej Kapiszewski's „Bridging Cultural Boundaries”

The sentence, or “rule” created by Andrzej Kapiszewski, about building bridges over cultural barriers is an unusually interesting proposition in the world of global scope of cultural processes that cause many divisions, conflicts, but also create many opportunities for cooperation and mutual enrichment. “Bridging cultural boundaries” is a formula that can combine many sciences, including pedagogy of intercultural relations, which is focused on shaping attitudes, intercultural competences, stimulating perspective of cognitive openness, tolerance and crossing the barriers posed by cultural stereotypes. The postulate of “building bridges” may refer to the old perspective of Jagiellonian values, sensitizing towards cultural diversity, although in search of common and fundamental features of community, tolerance and cooperation. Three types of values seem to be the basis on which integration activities can be based, it is humanity, dialogue and development, which, taken as a whole, generate the axiological basis of Andrzej Kapiszewski's formula.

Key words: intercultural dialogue, intercultural competence, growth, cultural experience, cultural sociology

„Bridging cultural boundaries” Andrzeja Kapiszewskiego

Sentencja, lub „reguła” Andrzeja Kapiszewskiego, o budowaniu mostów ponad kulturowymi barierami jest niezwykle interesującą propozycją w świecie globalnego zasięgu procesów kulturowych, które powodują wiele podziałów, konfliktów, ale stwarzają też wiele możliwości współpracy i wzajemnego ubogacenia. „Bridging cultural boundaries”, to formuła, która łączyć może wiele nauk, w tym także pedagogikę relacji międzykulturowych, która nastawiona jest na kształtowanie postaw, kompetencji międzykulturowych, stymulowania na perspektywę poznawczej otwartości, tolerancji i przekraczania barier jakie niosą stereotypy kulturowe. Postulat „budowania mostów” nawiązywać może do starej perspektywy wartości jagiellońskich, uwrażliwiania na kulturową różnorodność, choć w poszukiwaniu fundamentalnych cech wspólnoty, tolerancji i współpracy. Trzy typy wartości wydają się być podstawą na jakiej opierać się mogą działania integracyjne, jest nim człowieczeństwo, dialog i rozwój, które ujęte całościowo wyznaczać mogą aksjologiczną bazę formuły Andrzeja Kapiszewskiego.

Słowa kluczowe: dialog międzykulturowy, kompetencje międzykulturowe, rozwój, doświadczenie kulturowe, socjologia kulturowa

Bogdan Szlachta

prof. dr hab., Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

CESARSTWO (ZACHODNIE?) KAROLA WIELKIEGO (KILKA KONTEKSTÓW I UWAG)

Wprowadzenie

Karol Wielki, zapewne świadom niejednoznaczności ujęć relacji władztwo-władca, ujęć Kościoła jako Ciała Chrystusa, Nawy, Oblubienicy i Matki, identyfikował *romanitas* i *christianitas*, nadając pierwszemu z pojęć sens religijny: „romańskość” pozbawiona więc była waloru historyczno-politycznego, a mając wyłącznie konotację religijną była antonimem „greckości”. „Romańskość” to „wiara zorientowana na Rzym”, utożsamiana z łacińskim chrześcijaństwem kojarzonym z Kościołem rzymskim, z „Rzymianami” w planie religijnym jedynie, a nie politycznym. Uznaje się często, że dzieło Bonifacego, który wiązał Franków z Rzymem, wydało owoce za panowania Pepina III i jego synów, doprowadzając do zatarcia w świadomości Franków różnicy między tym, co rzymskie, i tym, co chrześcijańskie. Po dwóch stuleciach od jego akcji misyjnej dwa pojęcia „zlały się” w jedno, w rezultacie czego Karol nie miał zastrzeżeń, gdy przyjmował tytuł „patrycjusza Rzymian” i stał się obrońcą Rzymian, czyli chrześcijan należących do wspólnoty wierzących w Chrystusa opartej na fundamencie Jego nauczania i na wskazanym przez Niego Apostole, który nauczanie to przekazuje stale za pośrednictwem jego „następców prawnych”, kolejnych „aktualnych św. Piotrów”¹. Karol nie tylko zatwierdził do-

¹ Zwracając uwagę na odmienne tendencje interpretacyjne występujące w pracach ściśle egzegetycznych i istotniejszych dla naszego tematu tekstach polemiczno-politycznych i prawni-

nację ojca, ale i dodał nowe obszary do określonych w niej terenów należących do św. Piotra jako ich prawego właściciela. Donacja Karola miała ten sam charakter, co wcześniejsza o 20 lat donacja ojca: w obu przypadkach chodziło o „restrytucję” ziem, które zostały zabrane prawowitemu właścicielowi przez Longobardów.

Karol zobowiązywał się jednak oddać papieżowi również Wenecję i Istrię, obszary podlegające cesarzowi bizantyjskiemu, zatem nie znajdujące się wcześniej w rękach Longobardów. Stało się to już za pontyfikatu papieża Hadrian I (772–795) pochodzącego z arystokratycznego rzymskiego rodu Colonnów, który wobec kolejnego najazdu Longobardów znów wezwał na pomoc Rzymowi Franków. Charakterystycznym rysem jego listów jest stałe przypominanie królów Franków, a następnie (od 5 VI 774 r.) także królów Longobardów, że Kościół jest jego matką duchową (*spiritualis mater*) i że jego powinnością jako obrońcy Kościoła-matki jest walka z przeciwnikami Rzymu. Kolejne akty papieży – od wydawanych przez Stefana II (III) aż po donację Karola i namaszczenie jego synów: Pepina i Ludwika na królów Longobardów (Italii) i Akwitanii – przygotowywały akt najważniejszy, który dokonał się dopiero za pontyfikatu Leona III (795–816) w Boże Narodzenie 800 r.; aktem tym biskup Rzymu czynił „patrycjusza Rzymian” cesarzem, „Imperatorem Rzymian”.

Patrycjusz Rzymian

Ten krótki opis mógłby sugerować, iż spełniły się marzenia papieży Zachariasza oraz Stefana II (III) i jego brata Pawła I o istotnym wspomaganiu przez obrońcę Rzymian sprawy głowy ich wspólnoty duchowej; iż świeckie ramię obrońcy wspierało „aktualnego św. Piotra” w każdym trudnym dla niego momencie i to tak przeciwko Longobardom, jak i przeciwko cesarzowi bizantyjskiemu, zatem przeciwko obu wrogom zagrażającym niezależności nie tylko papieża jako już władcy świeckiego, ale także jako dzierżącego prymat nauczycielski (doktrynal-

czych, K. Fröhlich dostrzega brak w pierwszych równoważności terminu „skała” (*petra*) i (św.) Piotra, tak mocno eksponowanej w drugich (*Formen der Auslegung von Mt 16, 13–18 in lateinischen Mittelalter*, Tübingen 1963, s. 123). Uwzględniając ten fakt i powołując się głównie na wypowiedzi Bedy Czcigodnego, J. Pelikan głosi tezę ważną dla naszego tematu, osobiście rozpatrywanego w związku ze stanowiskiem zajmowanym przez Karolingów: „Chociaż niechęć czasów patrystycznych do oddzielania prymatu Piotra od autorytetu kolegium apostołskiego jako całości utrzymywała się w VII i VIII stuleciu, to nauczanie zachodnie poszło już nieuchronnie w kierunku monarchii papieskiej, która miała osiągnąć swój punkt szczytowy [dopiero] w XIII wieku”. Już przecież wedle formuł wypracowanych przez św. Izydora z Sewilli na początku VII w., papież jako *pontifex maximus*, „najwyższy kapłan”, był zwierzchnikiem kapłanów, ładu sacerdotalnego, Kościoła instytucjonalno-hierarchicznego; on „był tym, który mianował wszystkich innych kapłanów w Kościele i miał wszystkie urzędy kościelne w swej dyspozycji” (J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. III: *Rozwój teologii średniowiecznej (600–1300)*, przeł. J. Pociąg, Kraków 2009, s. 55).

ny) przynajmniej w Kościele Zachodu². Niezwykła hojność patrycjusza Rzymian mogła radować papieża jako władcę dzierżącego świeckie zwierzchnictwo nad tak rozległymi terytoriami korzystając z pomocy swego obrońcy, który zgodnie z „ideą patrycjatu” winien być przychodzić w sukurs swemu mocodawcy. Papież, jak przekonuje m.in. Pierre Riché, nie mógł jednak przewidzieć, że kiedy Pawia zostanie zdobyta, a Dezyderiusz zesłany do klasztoru, Karol przejmie koronę króla Longobardów i roszczenia dawnych ich władców do Państwa Kościelnego³.

Zdaniem Dopierały, to wówczas Karol zaczął używać tytułu „*patricius Romanorum*”, którego nie traktował formalnie, ale na serio” i dlatego przekształcił sprawowaną już wcześniej „opiekę religijną” „w zwierzchnictwo nad papieżem i państwem papieskim”⁴. Sam tytuł „patrycjusza Rzymian”, przynajmniej

² Pamiętamy jednak, że Karol, wbrew sugestiom papieża Stefana III(IV), zawarł związek małżeński z córką króla Longobardów Dezyderiusza; rychło jednak władca Franków zerwał ten związek, co uraziło Dezyderiusza tym bardziej, że Karol już w 771 r. poślubił Szwabkę Hildegardę. Władca Longobardów udzielił schronienia wdowie po królu części Galii, zmarłym w 771 r. bracie Karola Karlomanie, którego dzieci pozbawił praw do tronu. Dezyderiusz idzie wówczas na Rzym, by doprowadzić do sakry królewskiej syna Karlomana przez nowego papieża Hadrian I, następcy na Stolicy Piotrowej zmarłego w 772 r. Stefana III(IV). Papież wysłał jednak wówczas posłańca do Karola z przypomnieniem, że jako patrycjusz Rzymian winien bronić papieństwa zagrożonego teraz przez Longobarda, który uzyskawszy pomoc ze strony Bawarów, podjął próbę opanowania Państwa Kościelnego. Król Franków, „niespokojny z powodu poparcia, jakiego Dezyderiusz udzielił synowi Karlomana i wyczerpawszy wszystkie możliwości dyplomatyczne, postanawia interweniować pomimo sprzeciwu paru frankijskich arystokratów wiernych porozumieniu z Longobardami”. Zmusza Dezyderiusza do ustąpienia spod Rzymu i udania się do Pawii, która „jest oblężona i stawia opór przez dziewięć miesięcy” (P. Riché, *Chrześcijaństwo na karolińskim Zachodzie (połowa VIII – koniec IX wieku)*, [w:] *Historia chrześcijaństwa*, red. J.-M. Mayer, C. Petri, L. Petri, A. Vauchez, M. Venard, t. IV: *Biskupi, mnisi i cesarze 610–1054*, przeł. A. Kuryś, Warszawa 1999, s. 567) aż do lata 774 r. Oczekując na upadek miasta, Karol wyrusza do Rzymu: po raz pierwszy frankijski władca wjeżdża do Wiecznego Miasta; choć czyni to jako pielgrzym, to zostaje przyjęty przez papieża zgodnie z ceremoniałem, jaki uprzednio był udziałem egzarchów rawenneńskich i patrycjuszy bizantyjskich. W trakcie rozmów papieża i patrycjusza Rzymian, na razie tylko króla Franków, zostaje ustalony status Italii, w szczególności zatwierdzona darowizna Pepina i ustalona granica dzieląca królestwo Longobardów od państwa papieskiego. „Poczynając od Luny koło La Spezia, przebiega ona na północ od Parmy, Mantui, obejmuje egzarchat Rawenny, Wenecję i Istrię. W nowym przymierzu wymienione zostają Korsyka oraz księstwa Spoleto i Benewentu, które właśnie przylączyły się do papieża” (*ibidem*).

³ *Ibidem*. Riché uzupełnia: „Łatwiej można było przewidzieć, że arcybiskup Rawenny uzna się za następcę egzarchy, skoro papież był następcą diuka Rzymu. Stara rywalizacja między Rawenną i Rzymem rozgorzała na nowo, kiedy arcybiskup Leon zdobył miasta, które w zasadzie należały do papieża: Bobbio, Commachio, Bolonię, Ferrarę. W tym samym czasie diuk Friulu ogłosił niezależność. To samo zrobił diuk Spoleto, a Arichis z Benewentu nie zamierzał godzić się na zwierzchność papieża”. Obietnice złożone przez Karola w porozumieniu zawartym w Rzymie w 774 r. wydawały się niemożliwe do spełnienia wobec oporu świeckich zwierzchników kilku terytoriów włączonych także jego decyzją do Państwa Kościelnego. Papież Hadrian I słał więc wiele listów, „aby wymusić realizację darowizny; musi jednak czekać do 781 roku”, gdy w towarzystwie Hildegardy oraz dzieci (Gizeli, Karlmana i Ludwika) Karol spędzać będzie po raz drugi Wielkanoc w papieskim Rzymie (*ibidem*).

⁴ K. Dopierała, *Księga papieży*, Poznań 1996, s. 94.

w takim jego rozumieniu, jakie papieże wyprowadzili z prawa rzymskiego, nie dawał podobnych możliwości; że nawet „traktowanie na serio” tego tytułu gwoili uzasadnienia zwierzchnictwa nad papieżem i państwem, którego był władcą świeckim, nie mogło nadawać Karolowi legitymacji do takich pretensji; że więc konieczna była reinterpretacja tego terminu przez świeckiego władcę Franków, nawet gdyby był on kojarzony z pomocą papieżowi jako władcy świeckiemu jedynie, a nie „aż duchowemu”. Zostawiając tymczasem szersze omówienie podstaw osobliwych niekiedy roszczeń króla Franków i Longobardów na boku, wskażmy, że w trakcie kolejnego pobytu w Rzymie wiosną 781 r. dołączył on do posiadłości papieskich Narni i Sabinę

oraz zagwarantował papieżowi posiadanie księstwa rzymskiego, egzarchatu Rawenny i Pentapolis, natomiast papież musiał zrezygnować z pretensji do księstwa Spoleto i Tuscji (choć jako odszkodowanie przyznano mu daniny z obu tych księstw. Wówczas Hadrian I ochrzcił i był ojcem chrzestnym Pepina (773–810) 8-letniego syna Karola Wielkiego [imieniem Karlmann, które zostało zmienione na chrzcie], a następnie namaścił go na króla Longobardów. [...] Młodszego syna królewskiego Ludwika (Ludwik I Pobożny, 778–840) namaścił na króla Akwitanii. W Rzymie doszło także do zaręczyn cesarza (780–797) Konstantyna VI, w którego imieniu rządziła (798–802) w Konstantynopolu matka, cesarzowa Irena (752? –803), z Rotrudą, córką Karola Wielkiego [jednak zaręczyny zerwano już w 787 r.]⁵. Hadrian I w trakcie trzeciej wizyty Karola Wielkiego w Rzymie (787) uzyskał zwrot posiadłości w Benewencie, Salerno, Neapolu, Kalabrii oraz znaczną część Toskanii z miastami Orvieto i Viterbo.

W ten sposób Hadrian I, pracowity prawodawca, który wydał zbiór dekretałów Dionysio-Hadriana (Dionysiana), „wydatnie rozszerzył granice Państwa Kościelnego”; Państwa, którego niezależność uznało także Bizancjum około 780 r.⁶.

⁵ *Ibidem*. Pierre Riché podaje, że Karloman-Pepin zostaje namaszczony na króla Italii, następnie osadzony w tej roli w Pawii, skąd – korzystając z pomocy frankijskich urzędników posłusznych Karolowi Wielkiemu – otwarcie działa nawet poza granicami królestwa longobardzkiego, tj. w Państwie Kościelnym. Papież mnoży protesty przeciwko tym poczynaniom, „sprzeciwia się tym uzurpacjom, ale nie może nic zdziałać przeciw temu protektorowi-najeźdźcy” (P. Riché, *op. cit.*, s. 567).

⁶ K. Dopierała, *op. cit.*, s. 94. W trakcie trzeciej swej wizyty w Rzymie Karol Wielki podporządkował sobie diuka Benewentu Arichisa, jednak – mimo sprzeciwu papieża – powierzył księstwo jego synowi, którego zmusił, by jego imię, a nie imię papieskie wpisywał do sporządzanych przez siebie dokumentów; znać, że ta część Państwa Kościelnego otrzymuje w ten sposób znak podległości nie tyle biskupowi Rzymu jako władcy świeckiemu w Państwie Kościelnym, ile patryjczuszowi Rzymian, a władcy Franków; skądinąd warto zaznaczyć, że wówczas księstwo Benewentu stało się swoistym terytorium buforowym między posiadłościami Franków i Cesarstwem Bizantyjskim, szczególnie jednak warto podnieść, że podporządkowując je sobie, Karol w istocie kontynuował dzieło podporządkowywania sobie Italii (P. Riché, *op. cit.*, s. 567–568). Przytoczone stwierdzenie Dopierały, iż papież Hadrian „wydatnie rozszerzył” granice Państwa Kościelnego, jest zbyt ogólne, by nie rzec problematyczne.

Sobór Nicejski II a ład feudalny

Wiadomości dotyczące wydarzeń rozgrywających się w Bizancjum skłaniają do sformułowania uwag o Soborze Nicejskim II (787 r.; Siódmy Sobór Powszechny), który wyznacza istotny kontekst dla naszych poszukiwań. Poprzedni Sobór, z lat 680–681, w jednym z dokumentów nazwał bowiem cesarza bizantyjskiego „nowym Dawidem”⁷; na Soborze odbywanym niemal sto lat później, który miał się zająć głównie ikonoklazmem (bronionym dotąd przez Bizancjum), zwołanym staraniem regentki Ireny, przeciwniczki obrazoburstwa, cesarz i jego matka, świadomi już, że pojawił się na Zachodzie nowy „patrycjusz Rzymian”, określani zostali mianem „pobożnych i miłujących chrześcijaństwo władców oraz cesarzy bardzo oddanych wierze”⁸. Teraz już jednak Bóg (a następnie dopiero cesarze) miał zwołać Sobór, a nie wesprzeć jedynie to, co uczynili władcy Bizancjum. To odwrócenie nie jest tak ważne, jak brak wzmianki o tym, co wydarzyło się po poprzednim Soborze na Zachodzie; nie jest też tak ważne, jak stwierdzenie potwierdzające istnienie dwóch ładów, skoro – zgodnie ze stwierdzeniem zawartym w I. kanonie – „dla tych, którzy przyjęli godność kapłańską wzorem do naśladowania mają być świadectwa i zalecenia zawarte w przepisach kanonicznych”; świadectwa te i zalecenia miały być przyjmowane z *radością* jako kanony Boskie, „całkowicie i bez żadnych zmian, gdyż to, co zostało ogłoszone trąbą Ducha Świętego przez najchwalebniejszych apostołów, to, co nakazało sześć świętych i ekumenicznych soborów oraz rozporządzenia synodów lokalnych, które zbierały się dla wyjaśnienia uchwał wielkich soborów, a także wszystkie zalecenia, które postanowili Ojcowie ustanowione zostało jako to, co ma służyć dla pożytku” duchowieństwa. Warto dostrzec, że enumeratywne wyliczenie źródeł kanonów nie zawiera żadnego z patriarchów, obejmuje natomiast i sobory, i synody, a także apostołów i Ojców, wszystkich oświecanych „przez jednego i tego samego Ducha”⁹. Ład oparty na kanonach, ład obowiązujący duchowieństwo nie miało ludzkiego źródła, nie dość bowiem, że pochodzić miało od zgromadzeń biskupów, apostołów i Ojców, to w każdym razie było „oświecane przez Ducha”, dzięki temu miało w jakimś zakresie Boską proveniencję. Dostrzec należy, że pojawia się tu istotny problem „zdolności epistemicznej”, tak istotny dla tradycji zachodniej i wschodniej i dla obu wariantów, które znajdujemy wcześniej u Kasjodora z jednej, Izydora z Sewilli z drugiej strony. Rozwiązanie przyjęte na Soborze Nicejskim II wyraźnie wskazuje nie tyle na potrzebę aktywnego poznawania treści objawianych przez Boga, ile na potrzebę uwzględniania „oświecenia” dokonywanego przez ducha. Enumeracja zastosowana w przywoływanym kanonie ma przy tym ten walor, że nie pozwala na uznawanie źródłowego waloru orzeczeń jakiejkolwiek instancji jako orzeczeń o walorze

⁷ *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. I: 325–787, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 315.

⁸ *Ibidem*, s. 331 i 333.

⁹ *Ibidem*, s. 343 i 345.

kanonicznym poza wymienionymi. Prymat legislacyjny w sprawach dotyczących duchowieństwa, wpływający na ustalanie treści ładu do niego się stosującego, nie może być więc z pewnością realizowany przez władców świeckich, których w zestawieniu nie ujęto (problem zasadności czy kanoniczności dokumentów w rodzaju *Henotikonu* czy *Ekthesis*, ale także dekretów wymuszających porzucenie kultu obrazów); zestawienie nie obejmuje jednak także żadnego z biskupów ani żadnego z patriarchów, nawet patriarchy Zachodu, wszak od wielu już wieków odwołującego się do bezpośrednio Boskiej proveniencji swego urzędu z racji powierzenia go Piotrowi i „następstwa prawnego” każdego z „aktualnego św. Piotra”.

Zatrzymujemy się nad tym zagadnieniem dłużej, bo odgrywa ono kapitalną rolę w okresie, w którym potęguje się znaczenie relacji prywatnoprawnych w tzw. ładzie feudalnym. Nie tylko w przywołanym już rozstrzygnięciu kanonicznym, ale i w kolejnych dostrzegamy coś, co kontrastuje ze zjawiskami charakteryzującymi „plan świecki”. Z wolna, ale coraz wyraźniej kanony stają się regułami określającymi ład normatywny, którego nie jest w stanie przełamać żadna instancja nie wspominana w zestawieniach w nich samych zawartych. Fakt, że kanony ustalają nadto, iż są one regułami o Boskiej proveniencji, które należy przyjąć i w pełni, „całkowicie, i bez żadnych zmian”, ukazują wagę, jaką przywiązywano do zbudowania i uczynienia stabilnym treści owego ładu. Jeśli znów wrócimy do naszych wcześniejszych poszukiwań dotyczących sposobów pojmowania sprawiedliwości, wskażemy, że miała one być kojarzona z pewnym „przedmiotem” nie poddającym się woli żadnego z podmiotów, lecz rozpoznawanym jedynie przez tych, którzy są „funkcjonalnie przygotowani” do ich poznania (jako duchowni lub jako władcy świeccy), to będziemy mogli dostrzec, że rozwiązanie przed chwilą rekonstruowane na podstawie dokumentu nicejskiego daje nam odpowiedź na pewne przynajmniej pytania. Wydaje się, że normy kanoniczne mają, także przez „oświecanie przez Ducha” walor sprawiedliwych, a jako takie są one miarami, wedle których zapewne można mierzyć normy ustalone przez człowieka, z pewnością zaś można mierzyć zachowania duchowieństwa. „Rządy prawa”, w tym przypadku kanonów, pojawiają się u schyłku VIII w. w odniesieniu do tych, którzy podlegają ładowi swoistemu, a nie są w stanie go odmienić, ale winni go strzec jedynie.

To twarde orzeczenie, jakże ważne dla dalszych naszych poszukiwań i zrozumienia złożoności problemu uczestnictwa władców świeckich w prawodawstwie regulowanym uprzednio przez kanony, które winny być przyjęte *całkowicie* i zachowywane *bez żadnych zmian*, potwierdzone zostaje równie mocno w kolejnych rozstrzygnięciach. Kanon II wart jest przytoczenia *in extenso*, byśmy mogli dostrzec stanowczość w tym zakresie zgromadzonych w Nicei:

Śpiewając psalm obiecujemy Bogu: „Będę się radował z Twoich ustaw, słów Twoich nie zapomnę”, bowiem dla wszystkich chrześcijan zbawienne jest przestrzeganie Bożych praw; szczególnie zaś dla tych, którzy zostali przyodziani w godność kapłańską.

Przerwijmy na chwilę, by zauważyć, po pierwsze, kolejny raz akcentowanie Boskiej proveniencji „praw” wskazywanych w kanonach, po drugie powiązanie „zbawienności” z ich przestrzeganiem przez wszystkich chrześcijan, po trzecie wskazanie tym samym miar, których honorowanie zdaje się być warunkiem osiągnięcia zbawienia, po czwarte wreszcie ukazanie szczególnej w tym zakresie powinności ciążyącej na duchowieństwie. Idźmy dalej:

Przeto rozporządzamy – czytamy w kanonie II – , by każdy, kto zechce zostać biskupem, znał cały psalterz, aby mógł z niego napominać i nauczać duchownych, swoich podwładnych. Metropolita powinien dokładnie przeegzaminować kandydata [na biskupstwo], czy okazuje zapal do dogłębnego, a nie pobieżnego przestudiowania świętych kanonów, świętej Ewangelii, księgi listów Bożego Apostoła i w ogóle całego Pisma świętego, oraz, czy postępuje zgodnie z Bożymi przykazaniami i uczy tego powierzony sobie lud.

Fragment ten, korespondując z naszymi poszukiwaniami dotyczącymi problemu sprawiedliwości, zdaje się odpowiadać jeszcze wyraźniej na pewne pytania wówczas stawiane: Boże prawo ujawniane w kanonach jest miarą sprawiedliwości, z którą nie mogą się rozmijać normy stanowione przez człowieka, i miarą prawości zachowań nade wszystko biskupów dających przykład powierzanemu sobie ludowi. I wreszcie:

Albowiem – jak stwierdza Dionizy [Areopagita w Hierarchii kościelnej I,4] – istotą naszej hierarchii są zasady przekazane przez Boga, to znaczy znajomość świętych Pism. Jeśli by się ktoś temu sprzeciwił i nie zgadzał się chętnie, aby tak właśnie postępować i tak nauczać, nie będzie konsekrowany, ponieważ Bóg powiedział przez usta proroka: „Ponieważ ty odrzuciłeś wiedzę, ja ciebie odrzucę od mego kapłaństwa”¹⁰.

Mówiliśmy o „zdolności epistemicznej” tych, którzy mieli być „funkcjonalnie przygotowani” do rozpoznawania treści sprawiedliwości; teraz widzimy, że wiedza zostaje wyjaskrawiona w szczególny sposób, lecz jest to wiedza o ładzie normatywnym mającym Boską proveniencję, a ujawnianym w treści kanonów. Ktoś, kto tej wiedzy nie posiada nie może zajmować miejsca w hierarchii tworzonej w ładzie sacerdotalnym, ładzie właściwym duchowieństwu, ale – znów przypomnijmy – ładzie będącym wzorcem dla wszystkich chrześcijan, wszystkich tych, którzy pragną osiągnąć zbawienie, także więc dla wszystkich władców-prawodawców. Ujęcie to, dodajmy, kieruje po raz kolejny ku jednemu z najciekawszych problemów w naszej analizie: ku problemowi relacji ładu znanego duchowieństwu do ładu ustanawianego arbitralną wszak ludzką wolą tak w warunkach umowy łączącego zwierzchnika feudalnego z wasalem, jak i obowiązujących ogólnie aktach normatywnych, których w tamtym okresie było jednak stosunkowo niewiele. Ale ujęcie to, zapowiedzmy również, będzie interesujące dla uczestników sporów z XI w., w pewnym zakresie zapowiada bowiem to, co niektórzy autorzy (np. Berman) skojarzą z „budową pierwszego nowożytnego

¹⁰ *Ibidem*, s. 345 i 347.

państwa” opartego na spójnym ładzie normatywnym i hierarchicznie uporządkowanych urzędach papieża św. Grzegorza VII.

Oprócz omówionego już, a nadzwyczaj ważnego projektu „jurydycznego”, zapewne w pewnym zakresie zapowiadającego swoistą „teologię jurydyczną” następnych wieków, w kanonach Soboru Nicejskiego II znajdujemy jednak inne ważne rozstrzygnięcia dla kolejnych stuleci, choć nie są to rozstrzygnięcia zupełnie nowe. Po pierwsze, wielokrotnie śledzone w tej pracy zmagania o odsunięcie od wpływu na wybór biskupów ludzi świeckich, znaczone przed ledwie kilkunastu laty imieniem papieża Stefana III(IV), za sprawą którego laikat miał już tylko potwierdzać dokonany przez duchowieństwo wybór biskupa Rzymu, są rozstrzygane przez II Sobór Nicejski jednoznacznie: „Każda nominacja na biskupa, kapłana czy diakona dokonana przez władcę świeckiego jest nieważna”, a biskupi winni być wybierani tylko przez biskupów, a zatwierdzane przez metropolitę (z powołaniem na kanon 4. Soboru Nicejskiego I)¹¹. Niezależność wyboru biskupów od wpływu ze strony władców świeckich została w ten sposób wpisana do zbioru kanonów, które miały być przyjęte „z radością” jako kanony Boskie, „całkowicie i bez żadnych zmian”. Drugi element, o którym wspomnimy, dopełnia w pewnym zakresie wizję odrębnego, a stanowiącego wzorzec godny naśladowania przez wszystkich chrześcijan, ładu bezinteresownych duchownych: biskupi mają się bowiem powstrzymywać od przyjmowania darów (kanon IV) i nie nosić drogocennych szat (kanon XVI), by wyzwać się od pożądlivosti powodującej innymi, głównie świeckimi ludźmi. Trzecie orzeczenie (kanon VI) nakazuje zwoływać synody lokalne przynajmniej jeden raz w roku (a nie dwa razy, jak nakazywano ongiś). Czwarte (kanon XII) ukazuje już regułę, która odegra poważną rolę w dalszej analizie: biskupi ani opaci nie mogą oddawać majątków ziemskich należących do Kościoła ani władzy świeckiej, ani żadnej innej osobie; gdyby dobra te przynosiły straty, zakaz ten również obowiązywał co do przekazywania „panom świeckim”, ale już nie innym „duchownym albo wieśniakom”. Wyjaśnienie dane w tym przypadku jest również interesujące: jeżeli złamie zakaz biskup lub opat, ma on zostać „zdeponowany ze stanowiska, ponieważ przewrotnie trwoni to, czego nie zbierał”¹².

Cesarz Rzymian

Wróćmy jednak na Zachód, by śledzić dalsze losy Karola Wielkiego i biskupów Rzymu, których pontyfikaty przypadają na długie jego panowanie, i zbliżyć do uogólnień mających wskazać ewentualne związki projektu ustalonego w Nicei oraz projektu bliskiego władcy Franków i Longobardów. Papież Hadrian I zaakceptował orzeczenia VII Soboru Powszechnego, w którym brali udział dwaj jego

¹¹ *Ibidem*, kanon III, s. 347.

¹² *Ibidem*, s. 365.

legaci; przedstawili oni traktat dogmatyczny i podpisali uchwały Soboru, choć nie przywracały one jurysdykcji Kościoła rzymskiego w Italii południowej i w Ilirii ani nie odczytano w jego trakcie całego listu papieża, w którym nie tylko potępił on ikonoklazm, ale także oprotestował jako niekanoniczny wybór Tarazjusza na patriarchę Konstantynopola i używanie przez biskupa stolicy cesarskiej tytułu „patriarchy ekumenicznego”. W 794 r., zatem kilka lat po zakończeniu obrad soborowych, Karol Wielki zwołał synod do Frankfurtu, na który wysłał swych legatów papież Hadrian I; podpisali oni wówczas uchwały potępiające postanowienia Soboru Nicejskiego II, jak sugeruje Dopierała dlatego, że solidaryzowali się z władcą Franków, który chciał przez ten protest zaznaczyć swe niezadowolenie z braku zaproszenia na Sobór Powszechny, a nawet swe zwierzchnictwo nad Kościołem zachodnim na podobieństwo wcześniejszych prób cesarzy bizantyjskich¹³. Papież Hadrian I bronił przed Karolem postanowień nicejskich, popadając w nim w spór również wówczas, gdy próbował namówić go do sprzeciwienia się próbom podejmowanym przez arcybiskupa Rawenny, który pragnął ustanowić własne państwo m.in. wyrzucając z niego papieskich urzędników. Już zatem za pontyfikatu Hadriana zaznaczało się napięcie między „aktualnym św. Piotrem”, głową Rzymian, i ich „patrycjuszem”, tym, który miał ochraniać Rzymian, a nie tylko Państwo Kościelne. Okazywało się, że żadnej z tych ról: obrońcy Rzymian (mających za wspólny fundament wiarę przekazywaną przez papieża) i obrońcy Rzymu, patrymonium św. Piotra, Karol nie chciał odgrywać z pełnym oddaniem; że w związku z obiema sceptycznie odnosił się do „wyłącznieści” czy „wyższości epistemicznej” biskupa Rzymu, który nie tylko jego, ale i jego synów namaścił na królów. Wydaje się, że dla władcy Franków papież nie był tym, który – nawet mając apostolskie źródło – odgrywa nadzwyczajną rolę poznawczą nie tylko w sferze świeckiej, ale także (z mniejszymi zastrzeżeniami) w sferze duchowej.

Kolejny papież, św. Leon III (pontyfikat 795–816), już jako konsekrowany biskup Rzymu przesłał zawiadomienie o elekcji nie cesarzowi bizantyjskiemu, lecz – podobnie jak jego bezpośredni poprzednicy – władcy Franków. Zimą 796 r. władca ten, król Karol, w piśmie do nowo obranego biskupa Rzymu pisał, że jak z jego poprzednikiem, tak i z nim pragnie

zawrzeć niewzruszone przymierze oparte na takim samym zaufaniu i uczuciu, tak aby w końcu dzięki boskiej przychylności waszej apostolskiej świątobliwości sprowadzone modlitwą apostolskie błogosławieństwo towarzyszyło autorowi listu w każdym miejscu i aby Święta Stolica Kościoła Rzymskiego dzięki Bożej łasce była zawsze chroniona przez nasze oddanie.

¹³ K. Dopierała, *op. cit.*, s. 94. Tenże autor podaje, że „żądanie Karola Wielkiego, by Hadrian I potwierdził poglądy obrazoburcze zawarte w tzw. Libri Carolini, i postanowienia frankfurckie, zostały przez papieża przemilczane. Bronił on w liście do Karola Wielkiego postanowień soborowych, ale w jego zakończeniu zapowiedział, że obłoży klątwą cesarzową Irenę i jej syna, jeśli mu nie zwróci patrymonium i jurysdykcji w Ilirii” (*ibidem*).

Znać wyraźnie uznanie ze strony władcy świeckiego apostolskiego waloru Stolicy Piotrowej i znać jego przywiązanie do niej jako tej, którą winien z oddaniem chronić. Kolejne zdanie uwyrażnia ten stosunek, pisze bowiem Karol, iż jego jest

rzeczą, z łaskawą pomocą Bożą, bronić zbrojnym ramieniem Świętego Kościoła Chrystusowego na każdym miejscu przed napadami ze strony pogan oraz złością niewiernych, a od wewnątrz umacniać go wyznawaniem katolickiej wiary¹⁴.

Temu, który oświadczał, że jest „zbrojnym ramieniem Świętego Kościoła Chrystusowego”, wyraźnie skojarzonego ze „Świątą Stolicą Kościoła Rzymskiego” o proveniencji apostolskiej, papież Leon III przekazał „na znak uznania [jego] władzy [...] nad Państwem Kościelnym [...] klucze do krat zamykających dostęp do grobu św. Piotra i sztandar Rzymu” (*decretalia cartula*). Zarazem jednak kazał on umieścić w pałacu laterańskim mozaikę, „na której św. Piotr prawą ręką wręcza klęczącemu papieżowi paliusz, jako znak władzy duchownej, lewą zaś podaje klęczącemu Karolowi Wielkiemu chorągiew, symbol władzy świeckiej”¹⁵. Mozaika miała zapewne przypominać schemat dualistyczny, wciąż przecie żywy w kurii rzymskiej, teraz widocznie już zagrożonej w jego realizacji nie tyle przez władców bizantyjskich, ile przez władcę Franków. Nie Chrystus jednak, lecz św. Piotr pojawiał się na niej jako ten, który przekazuje i paliusz, i chorągiew, co stanowić mogło istotny znak uzależnienia i zwierzchnika duchowego z Rzymu, i władcy świeckiego od św. Piotra; jeśli uwzględnimy, w jaki sposób od wielu już wieków „aktualny św. Piotr” był mocno związany z darczyńcą z mozaiki, dostrzeżemy, że mogła ona stanowić zapowiedź interpretacji ustalającej jednak pewną wyższość ze względu na źródło przynajmniej biskupa Rzymu względem „patrycjusza Rzymian”.

Jednak to nie mozaika, unaoczniająca zerwanie więzi między św. Piotrem i władcami bizantyjskimi, ale zdarzenie poprzedzające jej położenie miało istotniejszy wydźwięk i jak się wydaje wywołało poważniejsze skutki. Fakt odesłania

¹⁴ Cyt. za: W.H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, przeł. J. Przybył, t. II: *Budowanie chrześcijaństwa*, Wektory, Kobierzyce 2010, s. 323. Pierre Riché, zauważając, że Karol Wielki prowadził w Italii politykę sprzeczną z interesami formułowanymi przez papieża Hadrian I, dostrzegał (i szanował) „silną osobowość” tego biskupa; inaczej postępował już wobec papieża Leona III, niemającego ani arystokratycznego pochodzenia, ani inteligencji jak Hadrian. „Karol Wielki wie o tym i kreuje się na protektora papieża, któremu zagraża zmowa rzymskich arystokratów. Żąda od Angilberta, swego przedstawiciela w Rzymie, by przypomniał papieżowi o jego obowiązkach: podczas gdy król broni Kościoła przed heretykami, niewiernymi i poganami, papież jak Mojżesz musi wzniesć ręce do Boga i pomagać swymi modlitwami w zwycięstwach wojsk królewskich. W liście do papieża Karol radzi mu «we wszystkim podporządkować się świętym kanonom, skrupulatnie przestrzegać zasad określonych przez Ojców» itd., krótko mówiąc: ma postępować jak dobry chrześcijanin. Doprawdy, role się odwróciły”, konkluduje znacząco historyk Kościoła (P. Riché, *op. cit.*, s. 568).

¹⁵ Oba cytaty z: K. Dopierała, *op. cit.*, s. 95.

kluczy do grobu św. Piotra i sztandaru Rzymu przez Leona III nie dziedzicowi Imperium Rzymskiego, lecz nowemu „patrycjuszowi Rzymian” był nie tylko oznaką wierności Rzymian względem władcy Franków, ale także znakiem, że władca ten zaczął być postrzegany podobnie, jak dawniej postrzegani byli cesarze wschodni przynajmniej w planie świeckim, skoro przesłanie kluczy skojarzone było z tym właśnie planem, zaś mozaika umacniała „swoiście dualistyczne” myślenie o odrębności tego planu i sfery duchowej, której akt oddania wcale nie dotyczył. W jakimś jednak sensie pojawiał się „nowy cesarz”, który był informowany (miast władcy bizantyjskiego) o wyborze nowego papieża i jako zwierzchnika „Świętej Stolicy Kościoła Rzymskiego”, i jako władcy Państwa Kościelnego. Pozycja nowego cesarza znacznie się jednak różniła od zajmowanej przez cesarzy wschodnich, skoro Karol był traktowany jako obrońca i protektor papieża i wedle tradycyjnej wykładni nie mógł się „samodzielnie” powoływać na dziedzictwo rzymskie. Zgodnie z bliską mu, tzw. germańską doktryną monarchiczną, Karol gwarantował duchowieństwu nienaruszalność posiadanych przywilejów nie jako zajmującym wyjątkową pozycję prawną i korzystającym z „autonomicznego” ładu, lecz jako należącym do wspólnoty poddanej władztwu monarchy, którego obowiązkiem była ochrona uprawnień poddanych. Na Soborze Nicejskim II wyraźnie ustalono jednak, że duchowieństwo posiada ład własny, stanowiący normatywny wzorzec dla tych, którzy dążą do zbawienia, bezwzględnie obowiązujący bezinteresownych i nie zainteresowanych ładem świeckim biskupów i kapłanów. Spoglądając z perspektywy wyznaczanej przez monarchiczną zasadę Karol mógł jednak wnosić, że normy kanoniczne, wyznaczające treść tego „autonomicznego” ładu, nie powinny być traktowane jako pochodzące od Boga, niezmiennie, bo nie ustalone przez żadnego człowieka, lecz raczej jako rezultaty decyzji woli świeckiego władcy; nie tyle nawet również jako normy zwyczajowe lub należne całemu Kościołowi albo Kościołom lokalnym lub zakonom niejako *per se*, ile jako normy ustanowione swobodnym aktem przez świeckiego zwierzchnika¹⁶. Tymczasem mozaika położona na Lateranie, idąc wbrew zasadności podobnej interpretacji wykorzystującej „logikę” wpisaną w monarchiczną zasadę, wskazywała, że Karol nie otrzymuje paliusza, że nie jest biskupem, lecz że wręczana mu jest chorągiew; że więc nie powinien wkraczać w zakres, w którym zwierzchnikiem jest posiadacz paliusza, a nie chorągwi; nie powinien traktować siebie jako otrzymującego „wszystko” od św. Piotra, w tym pełną władzę wiązania i rozwiązywania w każdej sferze.

Wydaje się, że już w tej figuracji papież oprotestowywał interpretację, która mogła zostać wykorzystana, a nawet była już wykorzystywana wówczas, gdy Karol wymagał od poprzedniego „aktualnego św. Piotra”, by oprotestował przyjęte przez siebie uprzednio postanowienia nicejskie o wyraźnym „zabarwieniu jurydycznym”, umacniające istnienie odrębnego, niepodlegającego wpływowi

¹⁶ Por. I.S. Robinson, *Church and Papacy*, [w:] *The Cambridge History of Political Thought c. 350–c. 1450*, red. J.H. Burns, Cambridge 1988, s. 268.

władcy świeckiego ładu normatywnego właściwego nade wszystko duchowieństwu. Nawet ona jednak mogła być inaczej odczytana, skoro biskup Rzymu nie otrzymywał wszystkiego, i paliusza tedy, i chorągwi, od św. Piotra, skoro godził się jako „aktualny św. Piotr” być nim tylko w części, inną część znajdując już w rękach „patrycjusza Rzymian”. Odczytanie to mogło przecież prowadzić do wniosku, iż papież zrzeka się na władzy świeckiej nad Rzymem i pragnie pozostać jedynie zwierzchnikiem duchowym¹⁷. Odczytanie to, wzmocnione przez akt wręczenia kluczy do grobu św. Piotra, było chyba bliskie tym mieszkańcom Rzymu, którzy zawiązali sprzysiężenie przeciwko Leonowi III i nie tylko go zranili, ale i uwięzili. Papież jednak zdołał zbiec i udał się zrazu pod opiekę frankijskiego władcy do Spoleto, następnie zaś znalazł się w Paderborn, gdzie stacjonował sam Karol i gdzie wkrótce zjawili się rzymscy oskarżyciele Leona zarzucający mu czyny niemoralne. „Karol Wielki – podaje Dopierała – wahał się, czy uznać jego winę. Przeważyło [jednak] zdanie teologa Alkuina (735?–804), który stwierdził, że na podstawie starego prawa nikt nie może sądzić papieża. Leon III w towarzystwie biskupów i możnych królestwa Franków, otoczony przez hufiec zbrojny, wrócił 29 listopada 799 do Rzymu”, a niemal rok po nim przybył do Wiecznego Miasta także Karol Wielki¹⁸.

Przyjmuje się, że w Paderborn latem 799 r. papież Leon dowiedział się o Karolowej koncepcji ufundowania w Akwizgranie (Aachen) „drugiego Rzymu na Zachodzie”. Dwór w Akwizgranie wzorowany był na pałacu cesarzy wschodnich zamieszkujących „Nowy Rzym”. Przewidując zapewne również ewentualną rywalizację z nimi wobec wydarzeń, które były ich udziałem, a wskazywały na słabość władzy w Bizancjum, Karol myślał zapewne również o przeniesieniu „Starego Rzymu” w nowe miejsce. Podobnie jak Konstantynopol, Akwizgran miał więc odgrywać rolę „drugiego Rzymu” z woli władcy świeckiego, tym razem jedynie władcy części Zachodu, który nie był przecież spadkobiercą tradycji Imperium Romanum jak Konstantyn i jego następcy w Bizancjum; nie był „w roli” Konstantyna władnego przenieść stolicę „swego państwa” w inne miejsce, z Zachodu, z Rzymu, na Wschód, właśnie do Konstantynopola. W opinii papieża i jego zwolenników, konsekwencją tego „przeniesienia” mogło być przecież uznanie Lateranu tylko za „dom biskupa”, w którym miałby mieszkać zaledwie patriarcha Zachodu. Karolińska idea „drugiego Rzymu” była więc wyzwaniem dla papieskiej koncepcji zjednoczenia wszystkich chrześcijan zachodnich wokół

¹⁷ Z problemem skądinąd związanym z pytaniem, czy św. Piotr był kiedykolwiek zwierzchnikiem świeckim tego miasta, ale i z sugestią, że o ile poprzedni „aktualni” jego następcy nimi byli, Leon zaś wyrzeka się tego zwierzchnictwa.

¹⁸ K. Dopierała, *op. cit.*, s. 95. A.M. Piazzoni podaje, że Alkuin powołał się na opinie prawników i tradycję, wykazując, że „papież nie mógł być sądzony przez żaden trybunał ani nawet przez cesarza. Zasada ta była niezachwiana od wieków, usankcjonowana dokładnie co najmniej od czasów Gelazego I i sformalizowana w tzw. fałszerstwach Symmachusa z około 500 roku w wyrażeniu *prima sedes* (czyli rzymska Stolica Apostolska) *a nemine iudicatur* (nie może być sądzona przez nikogo)” – A.M. Piazzoni, *Historia wyboru papieży*, przeł. M. Lehnert, Kraków 2004, s. 110–111.

miasta dwóch apostołów, zwłaszcza jednak „Centrum św. Piotra”. Gdyby idea Karola została zrealizowana, rzymskie chrześcijaństwo, zakorzenione w nauczaniu Chrystusa kontynuowanym zwłaszcza w Rzymie przez apostołów, żyjące tradycją męczeństwa pierwszych wyznawców, mogło zostać pozbawione mocnego fundamentu. Realizacja planu przez Karola mogła doprowadzić do usunięcia podstaw, na których zbudowany był Kościół Rzymu, a nie ewentualny i nowy Kościół cesarski z Akwizgranu. Papież mógł przypuszczać, że jego realizacja wzbudzi spory podobne do tych, które biskupi Rzymu toczyli z władcami bizantyjskimi obstającymi przy budowie Kościoła cesarskiego i zasadzie akomodacji; że dawne wzorce zostaną przeniesione ze Wschodu na Zachód i ponownie rozgorzeje batalia, która zdawała się być zakończona po spełnieniu „idei wyjścia” w połowie VIII w. Donacja Konstantyna, będąca orężem w dziele emancypacji papieżstwa spod wpływu cesarzy wschodnich, mogła się stać w rękach Karola orężem skierowanym przeciwko biskupom Rzymu. Sam Karol mógł przecież próbować ustanowić nowe cesarstwo na Zachodzie, postępując jak Konstantyn, który przeniósł jedynie stolicę i – zgodnie z falsyfikatem przygotowanym w kurii Stefana II(III) – zostawił Rzym papieżowi Sylwestrowi; mógł naśladować imperatora dawnego Rzymu nawet wspierając się na monistycznej doktrynie cezaropapieskiej, podporządkowując sobie hierarchów Kościoła i mając ich za funkcjonariuszy jednego z dwóch porządków administracyjnych wspierających budowany przez Franków potężny gmach polityczny.

Być może właśnie ta obawa papieża Leona, choć zapewne nie tylko ten czynnik, była racją brzemiennej w skutki decyzji podjętej przez „aktualnego św. Piotra” zapewne dopiero po jego powrocie do Rzymu w 799 r., choć dojrzewającej znacznie wcześniej. Widzieliśmy już przecież, że bezskuteczne próby oparcia się na cesarzu bizantyjskim lub jego urzędniku rezydującym w Rawennie w VII i VIII w., by uniezależnić księstwo rzymskie i piastunów Stolicy Piotrowej od ingerencji ze strony Longobardów doprowadziły do przeniesienia nadziei na Franków; że mimo niepewności co do ich zachowania, biskup Rzymu mógł liczyć bardziej na nich niż na dawnych „patrycjuszy Rzymian”; że biskup ten dostrzegał jednak także próby rodzące się u Franków ustanowienia czegoś więcej niż tylko mocnego państwa chrześcijańskiego na Zachodzie i od początku swego pontyfikatu próbował wyraźniej wiązać podejmujących te próby ze św. Piotrem i jego prawnymi spadkobiercami, by zyskać możliwie skutecznego obrońcę dla Państwa Kościelnego, a być może również – w razie realizacji zamierzeń politycznych – nowego protektora w procesie utwierdzenia zwierzchnictwa Rzymu w Kościele powszechnym. Także ten kontekst należy uwzględnić, by w pełni pojąć znaczenie wydarzeń z 800 r., roku przełomowego dla dziejów Europy bardziej niż naszego tematu, choć rok ten stanowi wyraźną cezurę dla przeniesienia naszych zainteresowań ze Wschodu na Zachód.

Przybywszy w grudniu 800 r. do Rzymu Karol znów wysłuchiwał oskarżeń wysuwanych przeciwko papieżowi Leonowi III przez opozycję rzymską.

„Chociaż niektórzy utrzymywali, że nikt nie ma prawa osądzać papieża, Karol po trzech tygodniach pertraktacji zmusza Leona do poddania się oczyszczającej przysiędze na modłę germańską [na Ewangelię] i obwieszczenia swej niewinności. Ta bardzo upokarzająca papieża ceremonia odbyła się 23 grudnia 800 r.” w bazylice św. Piotra¹⁹. Władca Franków i „patrycjusz Rzymian” skazał wówczas przeciwników papieża

na karę śmierci zamienioną na wygnanie do Frankonii. 25 grudnia 800, w święto Bożego Narodzenia, Leon III [w tejże] bazylice św. Piotra koronował Karola Wielkiego na cesarza rzymskiego. Wzniósł okrzyk podchwycony przez lud: „Bardzo pobożnemu Karolowi, Augustowi, koronowanemu przez Boga, wielkiemu i pokojowemu cesarzowi, życie i zwycięstwo”. Następnie papież złożył hołd nowemu cesarzowi przez przyklęknienie²⁰.

Wbrew temu powiedzmy, że papież koronował „patrycjusza Rzymian” nie na cesarza rzymskiego, lecz na „cesarza Rzymian” (*Imperator Romanorum*), co rodziło nowy stan: aktem tym papież, spadkobierca tradycji Imperium Rzymskiego na podstawie donacji Konstantyna, zwracał się zarówno przeciwko cesarzom wschodnim, jak i w pewnym zakresie przeciwko królowi Franków, który stawał się teraz już nie „patrycjuszem” (jak dawniejsi cesarze bizantyjscy i ich rawenneńscy egzarchowie), lecz aż „cesarzem Rzymian”, identyfikowanych (podobnie jak w związku z „patrycjatem”) nie przez skojarzenia polityczne, ale przez skojarzenia religijne, przez centrum religijne, jakim miał pozostać „stary Rzym”, z którego uszedł ongiś Konstantyn i z którego zamierzał ujść także Karol. Tymczasem siedziba cesarstwa miała znajdować się tam, gdzie rezydował papież, nie w żadnym z dwóch „nowych Rzymów”, nie w Konstantynopolu (nazywanym już nawet w dokumentach soborowych Nowym Rzymem) ani w Akwizgranie, ale w dawnej stolicy Cesarstwa Rzymskiego, która stała się „stolicą chrześcijaństwa” za sprawą św. Piotra upęnomocnionego przez samego Chrystusa.

Ceremonia koronacji odbywała się według obrządku bizantyjskiego: papież włożył koronę na głowę króla, „tłum obwołał Karola Wielkiego cesarzem, a papież przed nim ukląkł”²¹. W literaturze dominuje przekonanie, że akt aklama-

¹⁹ P. Riché, *op. cit.*, s. 568. Wówczas, według *Roczników z Lorsch*, papież miał postanowić, że „nada cesarski tytuł temu, który przebywał w Rzymie i był panem Zachodu” (*ibidem*).

²⁰ K. Dopierała, *op. cit.*, s. 95. „Wydarzenie to – kontynuuje historyk dziejów papieżstwa – choć do dzisiaj trwają spory, kto był inicjatorem tej uroczystości – miało ogromne znaczenie dla ówczesnego chrześcijaństwa. Leon III zjednał sobie króla i wzmocnił swoją pozycję w Rzymie. Chciał sprawić wrażenie, że jest twórcą nowego imperium, i zapewnić sobie szczególnie stanowisko wśród biskupów frankońskich. Z chwilą koronacji, która zapoczątkowała tworzenie cesarstwa zachodniego, została całkowicie zerwana jakakolwiek zależność biskupów Rzymu od cesarstwa bizantyjskiego” (*ibidem*).

²¹ P. Riché, *op. cit.*, s. 569. „Interpretacje tej ceremonii różnią się między sobą, zależnie od tego, czy pochodzą od księży, czy od przyjaciół cesarza. Zdaniem pierwszych, inicjatywę koronacji podjął papież, i sporządzając notatkę do *Liber pontificalis*, unikają oni wzmianki o proskynesis, czyli hołdzie złożonym nowemu cesarzowi. Można przypuszczać, że Leon przygotował to wydarzenie, kiedy zlecił przedstawienie w atrium na Lateranie św. Piotra wręczającego sztandar królowi

cji przez lud wiązał się z tezą, że Karol został ukoronowany przez samego Boga (*a Deo coronatus*) i tylko przy pośrednictwie papieża i ludu. Z punktu widzenia biskupa Rzymu, koronacja ta nie zmieniała zasadniczo statusu przysługującego Karolowi: nadal wszak pozostawał on protektorem i obrońcą Kościoła rzymskiego, tyle że zyskiwał tytuł wyjątkowy, ale też zyskiwał go nie za sprawą decyzji jakiegokolwiek władcy świeckiego albo zgromadzenia biskupów, lecz za sprawą decyzji samego Boga działającego poprzez „aktualnego św. Piotra”. I *Liber Pontificalis*, i źródła frankijskie wyraźnie uznają, że Karol okrzyknięty został przez Rzymian cesarzem dla obrony Kościoła rzymskiego. Nie tyle jednak aklamacja Rzymian, ile akt koronacji dokonany przez papieża odgrywał w tym przypadku rolę konstytutywną: w tym akcie urząd „patrycjusza Rzymian” zamieniony został na godność „cesarza Rzymian”, „okrzyknięcie” było natomiast wtórne wobec niego i zasadzało się na akcie dokonanym uprzednio; Karol został więc „zatwierdzony” na „urzędzie”, gdy był już cesarzem. Z punktu widzenia prawnopolitycznego trudno więc mówić o zmianie. To akt koronacji miał znaczenie przełomowe, gdyż znamionował narodziny „drugiego (rzymskiego) cesarza”, rezydującego na Zachodzie, gdy wciąż inny cesarz pozostawał na Wschodzie; miał jednak znaczenie przełomowe dlatego, że tylko cesarz zachodni zyskiwał legitymizację za pośrednictwem biskupa, którego tytuł sięgał związku z samym Chrystusem.

Formuła dualistyczna?

Koronacja Karola z pewnością wieńczyła proces emancypowania papieństwa od niezwykle momentami mocnej zależności od cesarzy wschodnich; z drugiej strony była ona znakiem pozycji papieża jako swego rodzaju uniwersalnego władcy świata chrześcijańskiego. Jedynie pełniąc taką rolę mógł on posiadać legitymację do przyznawania komukolwiek tytułu cesarza Rzymian (rzymskich chrześcijan)²².

i palusz papieżowi. Zdaniem Karolingów [z kolei] Karol przybył do Rzymu, aby osądzić papieża i załatwić inne sprawy, czyli rozstrzygnąć sprawę koronacji. Z drugiej strony oczekiwał na przybycie wysłanników patriarchy Jerozolimy, jak gdyby chciał w postaci czcigodnego patriarchy Jerozolimy stworzyć przeciwwagę dla rzymskiego duchowieństwa. Wreszcie, jeśli wierzyć Einhardowi, Karol miał być niezadowolony z inicjatywy papieża. To udawane niezadowolenie miało jednak uśmierzyć prawdziwe niezadowolenie Bizantyńczyków, którzy byli zgorzeleni, że „barbarzyńca” otrzymuje z rąk papieża cesarską koronę” (*ibidem*, z powołaniem na prace P. Classena *Karl der Große, das Papsttum und Byzanz. Die Begründung des karolingischen Kaisertums*, Sigmaringen 1985, s. 62 i n., oraz F.L. Ganshofa *The Imperial Coronation of Charlemagne. Theories and Facts*, Glasgow 1949, *passim*).

²² Odwołajmy się raz jeszcze do wniosków formułowanych przez wybitnego znawcę dziejów Karolingów Pierre’a Riché: „Dla laterańskich duchownych [w następstwie koronacji dokonanej w 800 roku] Karol jest «cesarzem Rzymian» z woli papieża, panem Zachodu, dzięki «darowiźnie» Konstantyna”. Historyk wyjaskrawia zatem ten element, który wiąże się z politycznym uzasadnieniem ustanowienia nowego cesarza na Zachodzie, uzasadnieniem wspartym na sfabrykowanym dokumencie sporządzonym ledwie przed kilkudziesięcioma laty, wielce znaczącym jednak także dla dworu frankijskiego choćby w związku z zamiarem naśladowania czynu Konstantyna i ewentu-

Choć korona cesarska faktycznie pozostawała w Konstantynopolu, to przecież – zgodnie z treścią darowizny Konstantyna udzielonej biskupowi Sylwestrowi kilka wieków wcześniej – była to tylko „korona wschodnia”. Nie tylko obecny cesarz wschodni, ale także jego poprzednicy nie byli przecież prawdziwymi cesarzami Rzymsko-Chrześcijańskimi, lecz jedynie uzurpowali sobie ten tytuł, przecząc treści rozstrzygnięcia podjętego przez władcę, który był w istocie fundatorem ich ograniczonej wszak pozycji. Co więcej, władcy ci, znów wbrew Konstantynowi oddającemu sprawy doktrynalne pod dyspozycję biskupa, stale negowali najbardziej żywotną zasadę *pryncypatu* Kościoła rzymskiego. Usiłując zakwestionować treść donacji i próbując podporządkować sobie sprawy doktrynalne, cesarze wschodni sami „nakłaniali” zresztą do jakby „powrotnego” przeniesienia stolicy chrześcijaństwa, a może i cesarstwa z Konstantynopola do Rzymu.

Przypomnijmy, że w końcu V w. św. Gelazy I, twórca ostatecznej formuły schematu dualistycznego, głosił, że jedynie Chrystus jednoczył w Sobie obie władze jako król i kapłan (*Rex et Sacerdos*), że tylko On posiadał władzę regalną (*potestas regalis*) i „autorytet świętych biskupów” (*auctoritas sacrata pontificum*) i to On dokonał rozdziału sfer, a w konsekwencji, że w Nim ma swe źródło władztwo chrześcijańskiego cesarza. Wedle tej koncepcji papież nie mógł jednozczyć władzy regalnej i świętego autorytetu. Donacja osłabiała tę niedogodność występującą w schemacie dualistycznym, bowiem w jej następstwie papież dysponował już koroną cesarską, zewnętrznym symbolem władzy władców świeckich i w Rzymie, i na całym Zachodzie. W interpretacji dominującej w literaturze przedmiotu właśnie dzięki temu uzupełnieniu możliwy stał się akt dokonany przez Leona III w Boże Narodzenie 800 r. Dzięki depozytowi pozostawionemu przez poprzednich „aktualnych św. Piotrów” biskup Leon III mógł wyposażyć Karola Wielkiego jako chrześcijanina i syna *rymskiego* Kościoła będącego „Matką” w tytuł prawdziwie *rymskiego* cesarza, władającego światem (*mun-*

alnego przeniesienia stolicy nowego cesarstwa z Rzymu do Akwizgranu. Wbrew temu zamiarowi jednak, a być może z chęci zaznaczenia, iż dysponentem cesarskiej korony jest papież, będący zarazem (znów: za sprawą Konstantyna, jako spadkobierca papieża Sylwestra, a w ostatecznej instancji samego św. Piotra) „źródłowym” zwierzchnikiem cesarstwa, który ustanawia jedynie władcę dla bieżącego sprawowania zwierzchnictwa, „przez całe średniowiecze papieże twierdzili, że cesarzem można zostać tylko przyjeżdżając do Rzymu i otrzymując koronę z rąk biskupa rzymskiego”. Z kolei „dla Franków cesarz, nowy Konstantyn, rządzi Cesarstwem, które przede wszystkim jest chrześcijańskie, a nie rzymskie”. Jak zaznaczamy w tekście, zdają się oni wydobywać „moment religijny” niż – jak czynią zwolennicy papieża – „polityczny” związany z „rzymskością”. Potwierdzają ten wniosek nie tylko już przytoczone, ale i następne wywody Riché: „Inskrypcja *Renovatio romani* Imperii wskazuje, że jest to nowe Cesarstwo, odnowione przez religię chrześcijańską, całkowicie odmienne od dawnego, starożytnego Cesarstwa Rzymskiego, którego spadkobiercami są Bizantyńczycy. Co więcej, Karol pozostaje «z Bożego miłosierdzia królem Franków i Longobardów». Jego stolicą nie jest Rzym, do którego nigdy więcej nie przyjedzie, lecz Akwizgran. Kiedy w 813 roku postanawia dopuścić do władzy nad Cesarstwem swego syna Ludwika, sam dokonuje w Akwizgranie jego koronacji, bez udziału papieża. Ta sprzeczność postaw tkwi u źródeł wielu trudności w kontaktach między papieństwem a Cesarstwem” (P. Riché, *op. cit.*, s. 569).

dus) rzymskich chrześcijan, a w intencji nawet wszystkich chrześcijan, także tych, którzy wciąż pozostawali w Cesarstwie Bizantyjskim. Wprawdzie, zgodnie z donacją dawnego cesarza całego jeszcze Imperium Romanum, jego władztwo świeckie odnosiło się tylko do Rzymu i Zachodu, jednak Kościół rzymski, jako głowa (*caput*) chrześcijańskiego *universum*, za pośrednictwem papieża kreował swego uniwersalnego protektora, przydając mu jako jedynemu miano i godność „cesarza Rzymian”. *Pryncypat* Kościoła rzymskiego nad uniwersalnym ciałem chrześcijan miał się teraz realizować za pośrednictwem instytucji ucieleśniającej uniwersalną władzę tego cesarza, władzę intencjonalnie nie ograniczającą się do Rzymu i Zachodu. Tak oto religijna podstawa zwierzchnictwa papieskiego (podkreślmy raz jeszcze: powiązana z decyzją samego Boga wobec św. Piotra, z „podwójnie apostołskim” fundamentem pozycji biskupa Rzymu i z jego rolą „aktualnego św. Piotra”) uzasadniać mogła uniwersalistyczne pretensje nie tylko papieża, ale także (zachodniego) cesarstwa, początkującego wszak tzw. Święte Cesarstwo Rzymskie, które przeszło następnie w ręce Niemców, a upadło za Napoleona I Bonaparte dopiero w 1806 r., trwając zatem ponad tysiąc lat. Ale ta religijna podstawa zyskiwała w ten sposób ważne, polityczne w istocie dopełnienie. „Cesarz Rzymian”, korzystający z tytułu *augustus et imperator*²³, stał się zarazem tym, który mógł pretendować do miana „cesarza rzymskiego” kosztem władcy korzystającego z tytułu brzmiącego podobnie, ale rezydującego w Konstantynopolu. To Karol Wielki, zaczytujący się w wywodach św. Augustyna, miał być przynajmniej dla Alkuina spełnieniem Augustyńskiego ideału chrześcijańskiego władcy (*felix imperator*)²⁴; władcy, który mógł się pojawić na Zachodzie, na Wschodzie bowiem ideał ten nie został osiągnięty.

Koncepcja polityczna cesarza Karola

Zwykle przyjmuje się, że koncepcja polityczna Karola Wielkiego opierała się na tezie, że Cesarstwo Rzymskie i jego władca znajdują się na Wschodzie i niepodobna kwestionować ich istnienia; zgodnie z tym podejściem, nawet papież nie jest w stanie odebrać tytułu legitymowanemu cesarzowi pozostającemu w Bizancjum, może jedynie – w oparciu o swój wyjątkowy autorytet apostołski i donację Konstantyna – wyposażyć w tytuł tego, kto będzie aktywny jedynie na Zachodzie i nie będzie zgłaszać pretensji uniwersalistycznych. Jak się jednak wydaje, Karolowy sposób rozumienia wydarzeń z końca 800 r. był odmienny niż papieski, nie sądził on bowiem, jak przekonują liczni badacze, że jako cesarz Rzymian jest cesarzem uniwersalnym; nie sprzeciwiał się tytułowi cesarskiemu, nie pojmował go jednak jako tytułu cesarza rzymskiego głównie zresztą ze względów politycznych: Karol chciał zachowania równowagi ze Wschodem, który jego zdaniem dziedziczył

²³ A.M. Piazzoni, *op. cit.*, s. 112.

²⁴ J. Pelikan, *op. cit.*, s. 57.

tradycje historycznego Cesarstwa Rzymskiego. On chciał być jedynie cesarzem chrześcijańskim, cesarzem Rzymian; chciał być – jak przekonuje Ullmann – cesarzem Zachodu, cesarzem Europy, która wyłoniła się obok dziedziny pozostającej w granicach wschodniego cesarstwa kontynuującego rzymskie tradycje polityczno-historyczne. Dawny świat rzymski nie przemawiał do władcy Franków, pozbawiony był wartości, tym bardziej, że przeniesiony na Wschód nie tylko utracił więź z prawdziwym chrześcijaństwem, ale i stał się wykwitem próżności i zdegenerowanej megalomanii bizantyjskich władców. Dlatego po koronacji Karol nazywał siebie „cesarzem Europy, chrześcijańskiego imperium rzymskiego”, uznając się za równego cesarzom wschodnim władcę tej części świata, którą jednoczy wiara chrześcijańska wykładana przez Kościół rzymski. Jego cesarstwo było konkretną realizacją idei chrześcijańskiej, darem Boga, który w jego osobie ustanawiał rządcę królestwa Europy (*regnum Europae*).

Zauważmy więc, że pragnąc uprawomocnić swój nowy cesarski tytuł, Karol nawiązał kontakty z Bizancjum, gdzie akt papieski przyjęto z oburzeniem. Już w 802 r. posłowie jego i papieża Leona III podążyli do Konstantynopola,

by zaproponować cesarzowej Irenie małżeństwo z monarchą Zachodu. Zanim jednak zdołano przedstawić projekt cesarzowej, utraciła ona władzę (31 października 802). Bizancjum uznało [jednak] Karola Wielkiego za cesarza w 812 na mocy traktatu zawartego w Akwizgranie z Michałem I Rangabeuszem (zm. 843), cesarzem Wschodu (811–813)²⁵.

Istotnie, po koronacji Karol przyjął charakterystyczną inskrypcję: *Renovatio Romani Imperii*, która nie była zwrócona przeciwko wschodniemu cesarzowi, miała bowiem konotację głównie religijną. Podobne znaczenie przypisywał Karol aktowi koronacji, w którym dokonana została przez papieża „renowacja”, „restauracja” lub „odnowienie” cesarstwa rzymsko-chrześcijańskiego. Zgodnie z tym ujęciem Cesarstwo ze stolicą w Bizancjum zachowywało swą konotację polityczną, w drugim jedynie rządzie miało ono konotację religijną, tyle że odmienną – jak się wydaje – niż rzymsko-chrześcijańska, skoro tylko cesarstwo zachodnie miało być rzymskim w sensie religijnym. Interpretacja ta, choć rozchodząca się z wykładnią bliższą papieżowi, wyraźniej łączącą obie konotacje w związku z ustanowieniem cesarstwa na Zachodzie, w wielkiej mierze korespondowała z programem politycznym Karola, który zakładał zachowywanie równowagi między oboma cesarstwami. Cesarstwo zachodnie, okcydentalne, było jedynie *regnum Europae*, odrodzonym imperium Rzymian, a nie *Imperium Romanum*, i jako takie nie miało nic prócz brzmienia wspólnego z historyczno-polityczną koncepcją dawnego poddawanego dopiero chrystianizacji Cesarstwa Rzymskiego. Karol nigdy nie uznał się tedy cesarzem rzymskim, a jedynie

²⁵ K. Dopierała, *op. cit.*, s. 96. Wówczas Karol, w zamian za uznanie, odstąpił cesarzowi bizantyjskiemu „Wenecję oraz południowe wybrzeże Frinkli i Istrii, подарowane uprzednio (2 kwietnia 774) papieżowi Hadrianowi I” (*ibidem*).

panem *regnum Europae*, i – jak się wydaje – z tego powodu nie obnosił się z tytułem „cesarza Rzymian”, zamiast niego od 801 r. tytułując się „cesarzem Rzymian rządzącym imperium, dzięki miłosierdziu Bożemu królem Franków i Longobardów” (*imperator Romanum gubernans imperium, qui et per misericordiam Dei rex Francorum et Langobardorum*). Przyjmując taką interpretację, Karol nie wyprowadzał władzy monarchy Europy z papieskiej koronacji; wyprowadzał ją raczej z faktu, iż był z woli Boga królem Franków i Longobardów.

Początkowo cesarze wschodni uznali Karola za uzurpatora, który przywłaszczył sobie tytuł cesarza rzymskiego prawnie im się należący. I ich, i Leona III ogląd władzy Franka rozmiął się z jego własnym. Jego koncepcja, jak ongiś koncepcja jego ojca, który przedkładał ponad to, co *de jure*, to, co *de facto*, miała za punkt wyjścia realnie sprawowaną władzę nad pewnym terytorium, Franków i Longobardów, a nie wyobrażone zwierzchnictwo nad całym światem chrześcijańskim. Wykładnia papieska zmierzała w innym kierunku: papież, pragnąc emancypacji od cesarza wschodniego, uczynił króla Franków „cesarzem Rzymian”, jakby był władny – on, nie znający konkurencji w tym względzie reprezentant Jedyne Boga na ziemi aktywny w sferze duchowej, wieńczący zarazem hierarchiczną strukturę uniwersalnego chrześcijaństwa – ustanowić świeckiego władcę uniwersalnego. Punkt wyjścia Karola sięgał tego, co realne, co już podlegało jego zwierzchnictwu, z ewentualnym dążeniem do jego rozszerzania. Punkt wyjścia Leona III wiązał się z tym, co dopiero oczekiwane, mniejszą wagę przywiązywał zaś papież do tego, co już zaktualizowane, do terytorium, którym władał koronowany przez niego nowy cesarz. Punkt wyjścia Karola wiązał się przy tym z dziedziną Zachodu tylko, gdy punkt wyjścia Leona zdawał się wykraczać poza ten obszar. Oba te elementy: realne władania a władanie wyobrażone, cesarstwo zachodnie a uniwersalne i jedno cesarstwo w całym świecie chrześcijańskim, który miał wreszcie uznać prymat doktrynalny biskupa Rzymu mającego i Boski, i apostolski fundament, był niezwykle istotne; oba miały też wpływ na widzenie relacji ze Wschodem tak po stronie cesarza Karola, jak i po stronie papieża Leona. W związku z omówionymi już wydarzeniami związanymi ze staraniami, które podejmowali i cesarz, i papież wobec Bizancjum, wydaje się, że początkowo przeważał ten sposób myślenia, który proponował Karol Wielki, po kilkunastu latach od koronacji uznany w swej nowej stosunkowo roli nawet przez cesarza rezydującego w Konstantynopolu; cesarza, który uznając tytuł Karola, porzucał „rzymskie chrześcijaństwo”, choć przecież nie wyrzekał się rzymskiego dziedzictwa; ale porzucał to, co należało do wymiaru religijnego, zachowywał zaś to, co było treścią wymiaru politycznego w odniesieniu do Wschodu. Uniwersalistyczne pretensje wpisane w sposób myślenia papieża Leona nie były więc akceptowane przez cesarza wschodniego, nie były też jednak akceptowane przez innego od niego, ale już teraz uznanego, cesarza na Zachodzie.

Cesarstwo a papieństwo

W koncepcjach Karola i Leona nie było różnicy między *romanitas* i *christianitas*, ale pierwszy termin interpretowali oni odmiennie: wedle wykładni „czysto religijnej” oznaczał on, że nowe cesarstwo ma podbudowę w wierze rzymskiej ufundowanej na nauczycielskim prymacie papieństwa; wedle wykładni historyczno-politycznej podstawę tę stanowiła nie tyle wiara, ile dawna rzymska idea imperialna, której germański władca miał być spadkobiercą. Paradoksalnie, Karol odrzucił „moment świecki” na rzecz interpretacji religijnej. Racja była oczywista: w koncepcji papieskiej centralną rolę odgrywała korporacja wiernych, w której władcy mieli spełniać funkcje polityczne; Kościół rzymski uosabiał uniwersalne ciało działające za pośrednictwem papieża jako uniwersalnego zwierzchnika, który *musiał nadawać* wszelkie władztwo wszystkim organom uniwersalnej wspólnoty; żaden organ tylko z faktu bycia organem nie wyprowadzać tezy o swej autonomii. Zgodnie z nastawieniem papieskim, cesarz kreowany przez biskupa Rzymu wprowadzany był w teleologiczny plan i wpisywany w strukturę hierarchiczną uporządkowaną z punktu widzenia najwyższego celu istnienia wszelkich struktur widzialnych. Nie godząc się z takim ujęciem i nie myśląc w kategoriach uniwersalnego cesarstwa, ale identyfikując swe imperium z terytorium Europy pozostającym pod wpływem Kościoła rzymskiego, Karol rządził tylko tą połacią świata chrześcijańskiego, ale za to w oparciu o zasadę monarchiczną. W jego języku zakresy pojęć *Europa* i *Kościół rzymski* były identyczne i oznaczały wspólnotę wszystkich „Rzymian”. Tak zdefiniowanymi *Europą* i *Kościółem rzymskim* zarazem pragnął rządzić jako monarcha, a zarazem jako „rector ludu chrześcijańskiego”, jako rządcą wszystkich rzymskich chrześcijan tworzących teraz „państwo” (*civitas*).

Ale takie rozumienie władzy króla Franków nad Europą oznaczało, że w jakimś sensie uznaje się on za wikariusza i wiceregenta Chrystusa, wprost identyfikującego niekiedy swoje decyzje z wolą Boga; za władcę, który – jak mówił jego najbliższy doradca, znany nam już Alkuin – „w prawej ręce dzierży jeden miecz, w lewej zaś drugi”. Uczestnicy synodu z 813 r. deklarowali otwarcie, że cesarz Karol jest „nauczycielem (rector) prawdziwej religii”, a do dziedziny jego monarchicznej władzy należało rozstrzyganie kwestii ważnych dla ludu chrześcijańskiego, tak politycznych i społecznych, jak i religijnych. Traktowany był on bowiem jako ustawodawca w dziedzinie liturgii, dyscypliny kościelnej, sakramentów itd.; on desygnował arcybiskupów i biskupów, przewodniczył synodom, których rola była jedynie doradcza²⁶. Słowem, rządy monarchy, realizujące się za pośrednictwem prawa, odnosiły się do wszystkiego, co związane było

²⁶ K. Dopierała pisze o tym następująco: „Rządy Karola Wielkiego zaciążyły na losach Kościoła. Podlegała mu cała administracja kościelna; cesarz mianował biskupów, nadawał beneficja, ingerował w sprawy kościelne, występując jednak przeciwko mieszanii się osób duchownych w sprawy polityczne. Zwoływał synody, którym przewodniczył, narzucał swoje decyzje” (K. Dopierała, *op. cit.*, s. 96).

z właściwym funkcjonowaniem ciała politycznego, także do tego, co religijne, bowiem religia odgrywała główną rolę w dziele jednoczenia wspólnoty poddanej cesarskiemu władztwu. Zgodnie z „logiką” zasady monarchicznej, Karol nie mógł więc oddać papieżowi prymatu jurysdykcyjnego, gdyż jego monarchia (jako posiadająca dwie głowy) w istocie stawałaby się diarchią; dlatego w jakimś zakresie przyznał on papieżowi tylko „prymat nauczycielski”, jemu przekazując „wykład wiary chrześcijańskiej” określającej zbiór wiążących zasad jedynie za pośrednictwem prawa sankcjonowanego jednak przez monarchę²⁷.

Karol uznawał, że doktryna prawdziwie apostołska pochodzić może tylko z Kościoła rzymskiego²⁸, w żadnym zaś razie z Konstantynopola; konieczne dla rządzenia czynienie doktryny istotną częścią norm, wpisanie jej w kontekst prawa, nie mogło być jednak samodzielnym dziełem hierarchów Kościoła. Waler prawny mogły uzyskać tylko te jej elementy, które cesarz uznał mając na uwadze sprawne rządzenie wspólnotą polityczną. Karol przyznawał, że tylko jeden władca może rządzić chrześcijańskim ciałem politycznym, jako taki miał on jednak działać jako autonomiczny protektor Rzymian, niezależnie od wezwania ze strony mocodawcy, niejako więc z „własnego tytułu” (wbrew rozumieniu przydawanemu od starożytności aktywności „obrońcy”. On miał tedy strzec, by lud chrześcijański działał zgodnie z wymaganiami „ortodoksyjnej wiary” i by nie kaziły go herezje. Do niego, jako autonomicznego protektora, należała decyzja o tym, gdzie, kiedy i w jaki sposób działać, skoro był i protektorem, i „nauczycielem ludu chrześcijańskiego”.

Myśląc o cesarstwie zbudowanym na podstawie religijnej i wiążąc go z terytorium (stałe powiększanym) zajmowanym przez łacińskich chrześcijan, Karol antycypował znacznie późniejszą koncepcję *societas christiana*, nie pretendując

²⁷ A.M. Piazzoni pisze, że za Karola Wielkiego nie doszło „do rozwiązania – ani faktycznego, ani na płaszczyźnie teoretycznej – poważnego problemu granic kompetencji każdej z tych dwóch władz: religijnej i cywilnej. Z jednej strony Karol uważał, że do funkcji królewskiej należy również kapłańska, jak w przypadku biblijnego króla Dawida [znów znać byłoby w tym rolę tekstów starotestamentowych dla jego myślenia, mniejszą zaś rolę tradycji ustalającej się w poprzednich wiekach średnich], a niezbyt dobrze pojęta lektura *De civitate Dei* świętego Augustyna utrzymywała go w przekonaniu, że do niego właśnie należało przywództwo ludowi chrześcijańskiemu, który jest na ziemi i w historii. Z drugiej strony, z perspektywy papieża, nowe Święte Cesarstwo Rzymskie, w odróżnieniu od bizantyjskiego, które miało starożytny rodowód – poprzedzający nawet narodziny Kościoła – nie mogło stanąć ani u boku papieżstwa, ani ponad nim: było raczej tworem i dlatego zawierało się w oczach papieża wewnątrz pojęcia biskupstwa powszechnego, zbudowanego w ciągu wieków przez papieży” (A.M. Piazzoni, *op. cit.*, s. 113).

²⁸ Zauważmy jednak na marginesie, że „Leon III bezskutecznie protestował [nawet] przeciwko nakazowi wprowadzającemu do modlitw mszalnych śpiew Credo (Wierzę w Boga Ojca) różniącego się od nicejskiego wyznania wiary. Karol Wielki używał [bowiem] tekstu Credo odmawianego w diecezjach hiszpańskich, głoszącego, że Duch Święty «pochodzi od Ojca i Syna» (*Filioque*). Tekst ten nie był znany w Kościele rzymskim ani wschodnim. Takie Credo wprowadzono w Rzymie dopiero za czasów papieża Benedykta VIII (1012–1024). Do dzisiaj *Filioque* stanowi przedmiot sporu Kościoła wschodniego i zachodniego”, a wkrótce wspomnimy o tym także w naszych wywodach (K. Dopierała, *op. cit.*, s. 96).

do realizacji idei uniwersalnego *dominium*. Alkuin, mówiąc o dwóch mieczach posiadanych przez jego władcę, potwierdzał zasadę monarchiczną, w oparciu o którą Karol realizował zwierzchnictwo; kreślił jego obraz w rysach przypominających dawne rozważania Izydora z Sewilli wskazując, że miecz władzy świeckiej działa tylko negatywnie, kieruje się przeciw złu, znaczyć swe poczynania śmiercią występnych, natomiast władza sacerdotalna symbolizuje życie i stanowi klucz szczęśliwości wiecznej. Ale Alkuin właśnie uznawany jest niekiedy w literaturze za tego, który zbliżył się do rozstrzygnięcia napięcia znajdowanego przez nas nieco wcześniej między dwoma projektami teoretycznymi traktującymi o sprawiedliwości, między projektem Kasjodora i projektem Izydora właśnie; między projektami autora, który odpominał polityczne tradycje Rzymu, i autora, który trwał wśród chrystianizowanych barbarzyńców. Wydaje się, że Alkuin pamiętał oba projekty i zakładał, że – zgodnie z projektem Izydora – władca zwany teraz cesarzem miał działać w pierwszej kolejności negatywnie, ścigać występnych, konsekwentnie realizować zasadę monarchiczną wobec poddanych pozostających na terytoriach poddanych jego zwierzchnictwu. Tak myśląc mógł Karol usprawiedliwiać nawet akt z 813 r., dokonany w Akwizgranie (a nie w Rzymie) akt osobistej, pozbawionej udziału papieża, koronacji swego syna Ludwika na cesarza. Ale Alkuin, i chyba w ślad za nim Karol, rozpoznawał także drugi projekt, opisany przez Kasjodora, otwierający nowego cesarza na działania pozytywne, nie ograniczające się do powstrzymywania występnych przed złem, ale obejmujące także czyny wzmagające dążenie poddanych do zbawienia. Obok zmuszania (występnych) pojawiało się też nakłanianie czy kierunkowanie zasadniczo prawych, wzmacnianie ich dążeń, których treść była opisywana zasadniczo przez kanony soborowe, ale w ujęciu Karola krzewiącego reguły chrześcijańskie, także przez normy ustanawiane przez cesarza i bieżący zarząd terytoriami poddanymi zwierzchnictwu władcy świeckiego. Widzieliśmy już, że nawet w sprawach, które dotyczyły doktryny wiary, a nie tylko w sprawach dotyczących obsady urzędów biskupich i w sprawach szeroko pojętej dyscypliny Karol podejmował rozmaite przedsięwzięcia, które z punktu widzenia schematu dualistycznego były błędne.

W literaturze znajdujemy jednak często argumentację, która ma przekonywać o tym, że uznawał on prymat nauczycielski Kościoła rzymskiego i twierdził, iż bez jego uznania niepodobna było w ogóle myśleć o ufundowaniu nowego cesarstwa, różnego od noszącego pełnoprawnie nazwę Cesarstwa Rzymskiego ze stolicą w Bizancjum. Jest to jednak zagadnienie kierujące naszą uwagę ku „źródłu” czy zasadniczej treści pozwalającej na identyfikację „rzymkości” podnoszonej i przez papieża Leona III, i przez Karola wspieranego przez Alkuina. Inną kwestią jest jednak „plan realizacyjny”, w którym – jak się wydaje – Karol, używając germańskiej zasady monarchicznej, przyjmował, że winien sprawować prymat legislacyjny w sferze świeckiej i zapewne sankcjonować legislację w sferze duchowej, a także korzystać z wyłącznego jednak, znoszącego postulo-

waną odrębność ładu sacerdotalnego, prymatu jurysdykcyjnego (wszak, zgodnie z interpretacją Karola, nowe cesarstwo było frankijsko-germańskie, choć miało uzasadnienie religijno-romańskie). To „przemieszczenie” było ważne i problematyczne zarazem: domniemany prymat nauczycielski (doktrynalny) Kościoła rzymskiego nie łączył się przecież z jego prymatem jurysdykcyjnym, co ze strony walczącego o niezależność od wpływu władców świeckich Kościoła rzymskiego stanowiło zapewne zasadniczy problem. W krótkiej formule rozwiązanie bliskie Alkuinowi i Karolowi Wielkiemu, rozstrzygające w osobliwy sposób napięcie między dwoma projektami sformułowanymi ponad dwa wieki wcześniej przez Kasjodora i Izydora w związku z kwestią sprawiedliwości, można opisać tak, jak podaje Klaus Schatz. Godzi się on z tezą, że Karol Wielki „nigdy nie dozwolił na rzeczywisty centralizm rzymski w kierowaniu Kościołem”. Co jednak znacznie ważniejsze, uważał on również,

że papież jest swego rodzaju modlącym się arcykapłanem, który jak Mojżesz wznosi ręce do nieba, a kierownictwo Kościołem przynależy do króla. A najważniejsze jest to, że Rzym, bądź rzymska tradycja, stanowiła dla niego miarę, którą należało mierzyć, tym jednak, kto mierzy, a następnie właściwie przycina, jest król. Papież jako autentyczny świadek informuje [jedynie] o tradycji rzymskiej²⁹.

Formuła ta, choć skrywa wiele problemów z punktu widzenia historyka myśli politycznej, zdaje się wyrażać przekonanie występujące po stronie cesarza Rzymian, że nie ustala miary ani on, ani biskup Rzymu, zarazem jednak, że nie on, lecz właśnie biskup Rzymu podaje treść miary, dodajmy: treść miary sprawiedliwej, która skrywa się nie tyle w tradycji, lecz jest przez nią przenoszona jako od Boga ostatecznie pochodząca; wreszcie tym, który zaakceptowaną, a nie od niego pochodzącą miarę stosuje jest władca świecki, z którym w tym zakresie nie może konkurować żaden organ, nawet tak dystyngowany, jak „aktualny św. Piotr”.

Podsumowanie

Z punktu widzenia historyka myśli politycznej problemem równie ważnym, będącym nawet podstawą poprzedniego, jest złożenie koncepcji o rodowodzie germańskim z rzymsko-chrześcijańską „substancją” koncepcji Karola: korzenie nowego cesarstwa uniemożliwiały Karolowi uznanie jurysdykcyjnego prymatu Kościoła, bowiem prototypem rządu cesarskiego była zasada kontynuująca dawną monarchię teutońską, w której brak było miejsca dla władzy konkurencyjnej, roszczonej pretensje do sprawowania pewnego zakresu zwierzchnictwa nad tą samą społecznością. Niepodobna w niej było uzasadnić istnienia diarchii, jak niepodobna było

²⁹ K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, przeł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2004, s. 108.

tego uczynić, acz z innych powodów i mimo uwag Barkera, w Bizancjum. Jednak wprowadzenie elementu obcego do teutońskiej zasady monarchicznej, choćby w formie religijnej orientacji ku Rzymowi, mogło się stać zarzewiem konfliktu, który rzeczywiście przemienił się kiedyś w starcie między tym, co rzymskie i tym, co teutońskie³⁰. Jeśli więc nie tylko przypomnimy znacznie dawniejszą odrębność lokalnego Kościoła Franków i podkreślimy raz jeszcze znaczenie formuły, jak się wydaje bliskiej i Alkuinowi, i Karolowi Wielkiemu, o mierzeniu miarą nie ustalaną przez władcę świeckiego, dostrzeżemy wagę tego niezwykłego napięcia. Papież jako autentyczny świadek informujący o tradycji rzymskiej, która miała ujawniać miary stosowane przez Karola Wielkiego to rzeczywiście „autorytet niezwykły i jedyny w swoim rodzaju”, ale – zgodnie z ujęciem Franka – nie on rządzi w sferze politycznej i nie on rządzi w sferze duchowej, o ile, znów po teutońsku, by użyć formuły Ullmanna, w ogóle jest możliwe wydzielanie takich sfer (czego wymagał skądinąd tzw. schemat dualistyczny). Okazuje się w szczególności, że gdy Karol poleca papieżowi Hadrianowi I przysłać sobie rzymski mszał jako egzemplarz wzorcowy (785/786), traktuje siebie jednak, a nie biskupa Rzymu za władnego ujednolicić liturgię. „Podobnie rzecz się ma z prawem kościelnym, które również oparte jest na obowiązujących w Rzymie normach prawnych”³¹.

I jeszcze jedno, ale za to ważne zagadnienie dla spoglądających z perspektywy późniejszej. Już widzieliśmy, jak kolejne kanony przyjmowane na soborach wprowadzają zakazy udzielania się przez duchowieństwo w rozmaitych przedsięwzięciach świeckich, jak często zakazują np. pracy dla panów świeckich. Tymczasem za Karola Wielkiego to władca świecki mianował jednak biskupów i opatów wymagając często, by dzielili swój czas między obowiązki duszpasterskie i służbę jemu poświęcaną. Karol zwoływał wyznaczanych przez siebie hierarchów i opatów na dwór, obarczał ich obowiązkami administracyjnymi, a nawet dyplomatycznymi, uważając zresztą godność biskupa czy opata za podobnego rodzaju, jak godność hrabiego. Więcej:

Karol Wielki skłania nawet swych biskupów i opatów, by stawali się jego wasalami. Przyjmując pastorał muszą oni złożyć władcy przysięgę wierności, a później posyłać wojskowe kontyngenty na wyprawy wojenne (ost), uczestniczyć w posiedzeniach i spełniać wszelkie obowiązki wasali. Znajdujemy się tutaj u początków procesu, który wprowadza duchownych wyższej rangi na bardzo niebezpieczną drogę. Trzeba być świętym, żeby oprzeć się wszelkim pokusom, jakie kryły się w tych doczesnych zaangażowaniach. Władcy karolińscy nieświadomie zmusili biskupów i opatów do zeświecczenia i utraty z pola widzenia zadań życia duchowego³².

To ważne stwierdzenia, które przynajmniej w pewnym zakresie tłumaczy niezwykłą wprost troską, z jaką kolejni papieże czasów karolińskich powtarza-

³⁰ W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*, London 1955, s. 120 i n.

³¹ K. Schatz, *op. cit.*, s. 108. Zob. również (i szerzej) P. Riché, *op. cit.*, s. 553–555.

³² P. Riché, *op. cit.*, s. 552–553.

li wezwania do „zamykania ładu sacerdotalnego”; w nim przecież mieli pozostawać ci, którzy – jako „epistemicznie bardziej zdolni”, lepiej „funkcjonalnie przygotowani” – rozpoznawać mieli miary sprawiedliwości; miary, których niepodobna było uchwycić w empirycznie dostępnym porządku, wydobyć z reguł życia codziennego choćby uogólniając jego reguły, ustalać z innymi albo i dochodzić do konsensu z kimkolwiek. Zaangażowanie w codzienność, choćby przez służbę w administracji lub dyplomacji na rzecz władcy świeckiego nie pomagało w bezinteresownej realizacji tej wyjątkowej „zdolności epistemicznej”. Być może w apelach soborów, synodów i papieży jest coś naiwnego, naiwnością przypisywaną jakże często podobnym wezwaniom znajdowanym np. u Platona; są to jednak apele ważne, które mają przeciwdziałać uległości duchownych wobec świata świeckiego, a co jeszcze ważniejsze świadczyć o staraniach o utrzymanie tzw. projektu dualistycznego, któremu zagrażał już nie „imperialny model bizantyjski”, lecz „imperialny” już także „model frankijsko-monarchiczny” z elementem feudalnym w tle; elementem zresztą, który będzie potężnieć, aż okaże się kluczowym w XI w., w słynnym i jakże ważnym dla późniejszych dziejów Zachodu sporze o inwestyturę.

(Western?) Empire of Charlemagne or Charles the Great (Some Contexts and Remarks)

The article discusses the problems of determining the starting point of history of the Western Empire in 800 AC and Emperor Charlemagne position towards papacy. In the political (problems with kingship and feudal system) and ecclesiastical (Second Council of Nicaea) contexts are also present very important and more general debates of historians on monistic or dualistic conceptions which form interrelations between popes and emperors.

Key words: empire, papacy, feudal system, Roman Church, dualistic formula (doctrine)

Cesarstwo (zachodnie?) Karola Wielkiego (kilka kontekstów i uwag)

Artykuł omawia problemy związane z przyczynami pojawienia się i procesem kształtowania cesarstwa na Zachodzie, które pojawiło się w 800 r. po Chr., a także stosunek cesarza Karola względem papieństwa. Z uwzględnieniem kontekstów politycznego (problemy królestw i systemu feudalnego) oraz eklezjalnego (Sobór Nicejski II) omawiane są niezwykle istotne i ogólniejsze debaty historyków o koncepcjach monistycznej i dualistycznej określających relacje między papieżami i cesarzami.

Słowa kluczowe: cesarstwo, papieństwo, system feudalny, Kościół rzymski, formuła (doktryna) dualistyczna

Tadeusz Paleczny

prof. dr hab., Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

**PROCESY ASYMILACJI, TRANSKULTURACJI
I UNIWERSALIZACJI KULTUROWEJ:
PRZEGLĄD PROBLEMATYKI**

Asymilacja jako następstwo kontaktu kulturowego

Asymilacja należy do procesów złożonych. W jej trakcie i w wyniku dochodzi do częściowego albo całkowitego zmieszania bądź zlania się elementów składowych co najmniej dwóch, lub większej liczby grup kulturowych. Asymilacja jest nie tylko procesem scalania, nakładania się na siebie i zlewania dwóch kultur, lecz prowadzi także do uniwersalizacji tożsamości grupowej, od węższych, partykularnych, prenarodowych jej rodzajów do nowych, narodowych i postnarodowych form integracji¹. W wyniku asymilacji, w cyklu kilku generacji (najczęściej trzech pokoleń), dochodzi do łańcucha zmian konfiguracji kultur grup składowych uczestniczących w kontakcie kulturowym, powodujących tworzenie się nowego systemu wartości i ładu. Zmiany te zachodzą zarówno w strukturze społecznej, kulturze, jak i osobowości uczestników procesów asymilacji².

¹ Procesom asymilacji, ich uwarunkowaniom, modelom teoretycznym i ideologicznym, politycznym realizacjom oraz implikacjom poświęcił swoje pionierskie w Polsce studia i badania Andrzej Kapiszewski. Zob. A. Kapiszewski, *Ideologie i teorie procesów asymilacji w USA. Szkic problemu*, „Przegląd Polonijny” 1981, cz. I, z. 1, s. 5–24, cz. II, z. 3, s. 19–35, cz. III, z. 4, s. 5–15.

² Zob. M. Gordon, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*, Oxford University Press, New York 1964; I. Child, *Italian or American? The Second*

Asymilacja w zasadzie jednocześnie staje się procesem transkultuacji i uniwersalizacji, prowadząc w długich okresach czasu do scalania grup kulturowych w nowy, wielokulturowy system społeczny i kulturowy. W wyniku asymilacji powstaje i rozwija się nowy, międzykulturowy typ tożsamości, z biegiem czasu łączący i wchłaniający wszystkie uczestniczące w tym procesie elementy składowe; grupy i wchodzących w ich skład ludzi. Procesy narodotwórcze, amerykańskiej, europeizacji czy globalizacji są w pewnym sensie wariantami procesów asymilacji, podobnie jak zjawiska panindianizmu, skandynawizacji, chrystianizacji czy hinduizacji. Asymilacja polega na integracji różnorodnych społecznie i kulturowo, odmiennych rasowo i religijnie, odrębnych etnicznie i narodowo grup kulturowych, ich mieszanii się, tworzenia uniwersalnych, wspólnych dla wszystkich uczestników kodów komunikacyjnych, symboli i norm. Asymilacja obejmuje różnorodne zjawiska, w tym unifikacji i uniwersalizacji językowej, synkretyzacji religijnej i hybrydyzacji rasowej, etnicznej, prowadząc do wyłaniania i utrwalania nowych, transkulturowych rodzajów tożsamości.

Asymilacja obejmuje zarówno zjawiska strukturalne, ze sfery stosunków społecznych, tworząc dla wszystkich uczestników wspólne środowisko ideologiczne, polityczne i prawne, jak i kulturowe, i osobowościowe. W kulturowym wymiarze dochodzi do łączenia się, mieszanii i spajania w różnych relacjach międzykulturowych grup i ludzi w wyniku amalgamacji. Akulturacja prowadzi do łączenia ze sobą różnych wytworów kultury materialnej i duchowej w nowy system aksjonormatywny. Asymilacja nie oznacza jednak, jak twierdzi część krytyków, procesów westernizacji, amerykańskiej, europeizacji czy globalizacji, tendencji do homogenizowania kultur składowych, ich unifikowania i standaryzowania. Powstawaniu transkulturowych społeczeństw i odpowiadających im rodzajom tożsamości towarzyszą co prawda zjawiska uniwersalizacji i w niektórych wymiarach, na przykład języka, homogenizacji i unifikacji, ale jednocześnie są one równoważone przez wyłanianie się nowych, międzykulturowych rodzajów więzi, tożsamości i struktur społecznych³.

Generation in Conflict, Yale University Press, New Haven 1943; M.R. Fallows, *Irish Americans. Identity and Assimilation*, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs 1979; *Założenia teorii asymilacji*, red. H. Kubiak, A. Paluch, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980; G. Babiński, *Więź etniczna a procesy asymilacji. Przemiany społeczności etnicznych: zagadnienia teoretyczne i metodologiczne*, PWN, Kraków 1986.

³ Zob. H. Gans, *Toward a Reconciliation of „Assimilation” and „Pluralism”: The Interplay of Acculturation and Ethnic Retention*, „International Migration Review” 1997, Vol. 31, s. 875–892; M. Zhou, *Segmented Assimilation: Issues, Controversies, and Recent Research on the New Second Generation*, „International Migration Review” 1997, Vol. 31 (4), s. 825–858; N. Glazer, *Is Assimilation Dead?*, „Annals of the American Academy of Social and Political Sciences” 1993, Vol. 530, s. 122–136; N. Glazer, D. Moynihan, *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*, Cambridge University Press, Cambridge 1963; R. McI Harris, J.J. Smolicz, *Australijczycy polskiego pochodzenia. Studium adaptacji i asymilacji młodego pokolenia*, tłum. i oprac. G. Babiński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1984.

W wyniku asymilacji, która przybiera także postać kreolizacji, hybrydyzacji i synkretyzacji tworzą się nowe obszary odrębności i różnorodności kulturowej.

Według klasycznych koncepcji, asymilacja, także amerykańizacja, europeizacja czy globalizacja jest zjawiskiem nieodwracalnym i koniecznym w sytuacji zderzenia kulturowego różnorodnych i odrębnych grup kulturowych. Asymilacja przebiega według różnorodnych wzorów i wbrew wczesnym twierdzeniom⁴ teoretycznym nie jest wyłącznie jednokierunkowa, wyłączna, totalna czy nieuchronna⁵. Nie zawsze proces integracji kończy pełną asymilacją. Asymilacji towarzyszą także konflikty, proces scalania kultur napotyka na różne bariery i przeszkody natury ideologicznej, politycznej, ekonomicznej czy kulturowej. Istnieją różnorodne odstępstwa od jednokierunkowego, uniwersalizującego, transkulturowego modelu asymilacji⁶. Może ona prowadzić do częściowego jedynie uczestnictwa w nowym systemie społecznym bez pozbywania się i utraty własnego języka, religii i tożsamości. W wielu przypadkach część każdej grupy kulturowej stawia opór procesom asymilacyjnym, który przenosi się na kolejne pokolenia i trwa o wiele dłużej, niż zakładają modele teoretyczne i wymogi polityczne społeczeństwa przyjmującego.

W klasycznym ujęciu, asymilacja jest złożonym, wielopoziomowym i wielowymiarowym, długim, międzypokoleniowym procesem łączenia, spajania i wyłaniania nowej transkulturowego, złożonego, wielokulturowego społeczeństwa obywatelskiego⁷. Na asymilację składają się różnorodne zjawiska. Zawsze – bez względu na genezę, przebieg, ilość, wielkość i różnorodność wchodzących w nią grup i ludzi, dzieli się ona na takie trzy fazy i wymiary, jak:

- asymilacja strukturalna; obejmuje procesy integracji obywatelskiej i zawodowej (akomodacji). Ta faza asymilacji oznacza przystosowanie do warunków prawnych i społecznych państwa osiedlenia, adaptację do wymogów gospodarczych, wraz z zajęciem odpowiedniego w stosunku do kwalifikacji i możliwości miejsca w strukturze klasowo-warstwowej i zawodowej;
- asymilacja kulturowa bądź akulturacja. Na asymilację kulturową składają się zjawiska: amalgamacji (mieszania się grup etnicznych, rasowych czy wyznaniowych w wyniku zawieranych małżeństw międzyzręćcia wartości, w tym języka i często religii jednej, zwykle dominującej w kontakcie grupy społecznej). Akulturacja zachodzi w pełni, gdy językiem macierzystym staje się język społeczeństwa przyjmującego. W wielu przypadkach akulturacja przybiera postać dwujęzyczności i dwukulturowości, przy dominacji tożsamości ze społeczeństwem państwa osiedlenia. Akulturacja zachodzi przede wszystkim w drugim pokoleniu imigrantów;

⁴ Zob. M. Gordon, *op. cit.*

⁵ Zob. H. Gans, *op. cit.*

⁶ Zob. M. Zhou, *op. cit.*

⁷ M. Gordon, *op. cit.*

- asymilacja osobowościowa, przebiegająca w sferze tożsamości jednostek. Wymiar asymilacji osobowościowej obejmuje asymilację behawioralną (dostosowania wzorców zachowań do kanonów społeczeństwa asymilującego), symboliczną i identyfikacyjną. Asymilacja osobowościowa jest zwykle udziałem dopiero trzeciego pokolenia imigrantów.

Asymilacja może zachodzić w wyniku każdego kontaktu międzykulturowego, jednak w przeważającej mierze przypadków historycznych, podbój, dominacja kolonialna czy aneksja nie sprzyjają asymilacji i upodabnianiu się kultur grup uczestniczących w kontakcie, lecz raczej separacji i odrębności kulturowej.

Na temat asymilacji, przeciwstawianej często wielokulturowości i pluralizmowi nie tylko w warstwie teoretyczno-pojęciowej, wypowiadało się wielu, zwłaszcza amerykańskich socjologów, także teoretyków⁸. W klasycznych ujęciach, dominujących w socjologii stosunków etnicznych właściwie do końca lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku, asymilacja traktowana była jako międzykulturowa wersja wielokulturowości. Pluralizm i różnorodność kulturowa stanowiły zjawiska pozornie wykluczające się z procesem asymilacji, czyli upodabniania się i przenikania dwu lub większej liczby grup kulturowych – w tym języków i systemów wyznaniowych – prowadzącym do powstawania nowego układu aksjonormatywnego, zorganizowanego na bazie elementów grupy dominującej.

Struktury pluralistyczne wszakże również stanowią wynik zachodzącej asymilacji pomiędzy różnymi elementami składowymi złożonych rasowo, etnicznie i religijnie społeczeństw obywatelskich. Różne wersje teorii asymilacji zakładały jej jednokierunkowość i kumulatywność, oznaczające, że w krótszym lub dłuższym okresie czasu asymilacja i upodobnienie się kultur grup słabszych – czytaj imigracyjnych i etnicznych – musi nastąpić⁹.

Asymilacja miała redukować i znosić różnicowanie kulturowe, zwłaszcza językowe i religijne. Przekonanie takie okazało się fikcją. W społeczeństwach o imigracyjnym rodowodzie i wieloetnicznym składzie, takich jak amerykańskie w Stanach Zjednoczonych, kanadyjskie czy brazylijskie zachodzą zjawiska renesansu odrębności etnicznej, utrzymywania się separatyzmów językowych i braku pełnej asymilacji narodowej drugiego i kolejnych pokoleń w obrębie skupisk etnicznych. Również klasyczne teorie asymilacji nie były zdolne w pełni opisać

⁸ Zob. także: R.V. Nee, *Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration*, „International Migration Review” 1997, Vol. 31, No. 4, s. 826–874; G. Rumbaut, *Assimilation and Its Discontents: Between Rhetoric and Reality*, „International Migration Review” 1997, Vol. 31, s. 923–960; S. Lieberman, *Language Diversity and Language Contact*, Stanford University Press, Stanford 1981; J.J. Smolicz, *Współkultury Australii*, tłum. J. Lencznarowicz, L. Korporowicz, M. Boruta, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.

⁹ E.K. Francis, *Interethnic Relations. An Essay in Sociological Theory*, Elsevier, New York 1976; *Immigrant Adaptation and Native-born Responses in the Making of Americans*, „International Migration Review” 1997, Special Issue (120), Vol. 31, No. 4; A. Portes, *Immigration Theory for a New Century: Some Problems and Opportunities*, „International Migration Review” 1997, Vol. 31, s. 799–826.

i wyjaśnić przyczyn niedostosowania imigrantów muzułmańskich do państw europejskich. Procesy przystosowania, adaptacji i asymilacji imigrantów przybierają różne postaci i przebiegi. Generalnie prowadzą do jakiejś formy transkultuacji, ale rozciąga się ona skali od podwójnej tożsamości po złożoną, wielokrotną tożsamość cywilizacyjną.

Odrębność grup etnicznych o postkolonialnym bądź postimigracyjnym rodowodzie występuje szczególnie wyraźnie i trwale w obszarze zwyczajów i ceremonii, pełniących ważne funkcje integracyjne dzięki religii. Asymilacja nie prowadzi do zniesienia zróżnicowania i likwidacji odrębności, lecz do ich wzajemnego przystosowania i współistnienia w warunkach występowania innych dystynkcy grupowych, szczególnie rasowych i językowych.

Religia wyznacza granice nie tylko grupy wyznaniowej, ale nakłada się na obszar tożsamości narodowej, rasowej czy etnicznej. Wbrew przekonaniom zwolenników „potrójnego tygla religijnego”¹⁰, w Stanach Zjednoczonych nie doszło do redukcji liczby wyznań i zniesienia barier etnicznych w granicach trzech dominujących grup wyznaniowych: protestantyzmu, katolicyzmu i judaizmu.

Zjawiska pluralizacji i utrzymywania odrębności religijnych są jeszcze wyraźniejsze w przypadku nakładania się ich na zróżnicowanie rasowe. W konsekwencji takiego stanu rzeczy doszło do reorientacji teorii asymilacji w kierunku przyjęcia różnych wersji: „ograniczonej asymilacji”, „segmentowej asymilacji” lub „mozaiki kulturowej”. Pluralizm przestał stanowić ograniczenie czy nawet przeciwieństwo asymilacji. Reorientacja teorii nastąpiła na skutek konkretnych zjawisk utrzymywania się i odżywiania odrębności etnicznej, rasowej i religijnej w obu Amerykach, zwłaszcza w Meksyku czy Brazylii.

Dlatego za modelową uznać można relację, znajdującą potwierdzenie w zdecydowanej większości znanych przypadków, że podbój (np. katolickiej Irlandii przez protestancką Anglię), kolonizacja (np. Afryki Południowej przez białych) czy aneksja (np. części byłych ziem wschodnich II Rzeczypospolitej 17 września 1939 roku) nie tylko nie doprowadziły do pełnej asymilacji, lecz także do utrzymywania się odrębności kulturowej zbiorowości pozostających w stosunku podporządkowania wobec większości.

Przypadek ruchów separatystycznych na Ukrainie Wschodniej i w rejonie Nadniestrza dowodzi z zaawansowanych procesów sowietyzacji i rusyfikacji, zarazem stanowi także następstwo utrzymywania się macierzystej tożsamości kulturowej wśród członków terytorialnych mniejszości etnicznych i narodowych.

Takim samym zjawiskom przeciwstawiania się procesom asymilacji, przy transkultuacji części członków grupy, poddawane są wspólnoty etniczne – Qubekczyków w Kanadzie, Katalończyków w Hiszpanii, Flamandów w Belgii. Kaszubów, Ślązaków i Romów w Polsce. Zjawiska podtrzymywania tożsamości

¹⁰ W. Herberg, *Protestant – Catholic – Jew*, Anchor Books/Doubleday & Co, Garden City 1960.

rodzimej, rdzennej, macierzystej, nakładające się na procesy renesansu, rewitalizacji tradycyjnego dziedzictwa etnicznego i narodowego towarzyszą nieodmiennie asymilacji, stanowiąc nie tylko alternatywę, ale i dopełnienie tendencji transkulturowych.

Asymilacja, według klasycznych założeń ideologicznych i politycznych powinna prowadzić do homogenizacji kulturowej i zlewania się grup etnicznych w jedną spójną, względnie homogeniczną całość. Częściowo zjawisko takie ma miejsce w złożonych społeczeństwach wieloetnicznych, np. w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie czy Brazylii, jednak nie jest to proces ani jednokierunkowy ani bezwyjątkowy. Niezbywalnymi elementami struktury społecznej w państwach postkolonialnych i postmigracyjnych są grupy etniczne, wywodzące się z ludności autochtonicznej oraz imigracyjnej¹¹.

Etniczność jest przy tym rozumiana dwojako. W pierwszym rozumieniu termin ten służy do oznaczenia i wydzielenia autochtonicznych, terytorialnych wspólnot prenarodowych, głównie plemiennych. W drugim ujęciu mianem grup etnicznych określa się wszystkie uczestniczące w procesie asymilacji grupy zarówno autochtoniczne i terytorialne (w rodzaju mniejszości regionalnych i narodowych), jak i o rodowodzie imigracyjnym. Pierwsze rozumienie częściej jest stosowane na gruncie teorii i polityki integracyjnej, i asymilacyjnej w państwach europejskich, drugie – w państwach postkolonialnych i o imigracyjnym rodowodzie.

Zjawiska uniwersalizacji kulturowej w postaci procesów narodotwórczych mają o wiele dłuższą historię i skomplikowany przebieg, wynikający także z wzajemnych sprzeczności i konfliktów, także militarnych, towarzyszących podbojom, ekspansjom terytorialnym i aneksjom¹². Asymilacji i postępującej uniwersalizacji i transkulturowości towarzyszy utrzymywanie odrębności kulturowej, w tym językowej i religijnej. Z jednej strony większość amerykańskich czy kanadyjskich Indian uległo asymilacji językowej, z drugiej równie znacząca ich część podtrzymuje tradycje plemienne, przestrzegając obyczajów, religii czy stylu życia. Większość grup autochtonicznych uległa w znaczącym stopniu transkulturowości, łącząc w swojej nowej, postetnicznej tradycji i tożsamości elementy obyczajów, obrzędów i religii animistycznych z tymi, które wywodzą się z nowej, panetnicznej i wielokulturowej, zuniwersalizowanej amerykańskiej przestrzeni cywilizacyjnej. Wyznawcy pejotyizmu i natywistycznych religii synkretycznych stanowią dziś w Stanach Zjednoczonych większość, choć wciąż są stawiające opór amerykanizacji grupy plemienne, wybierające monokulturowość i plemienną tożsamość. Podobne zjawiska towarzyszą asymilacji członków innych grup

¹¹ A. Greeley, *Ethnicity in the United States: A Preliminary Reconnaissance*, John Wiley and Sons, New York–London–Sydney–Toronto 1974; O. Handlin, *Race and Nationality in American Life*, Doubleday & Co. Inc., Garden City 1957; M.L. Hansen, *The Problem of the Third Generation Immigrants*, Rock Island, Illinois 1938.

¹² S. Rokkan, D. Urwin, *Economy, Territory, Identity, Politics of West European Peripheries*, Sage Publications, London–Beverly Hills–New Delhi 1983.

rasowych, nie tylko latynoamerykańskich i afroamerykańskich, ale także białej ludności o rodowodzie europejskim.

Etniczność staje się ekwiwalentem trzeciego, poza homogeniczną, macierzystą kulturą i wielokulturowością, amerykańskiego typu więzi i poczucia przynależności. Etniczność w wersji trzeciej, transkulturowej, mieszanej więzi i tożsamości jest wytworem procesów scalania i mieszania uczestników asymilacji. Procesy te są niesymetryczne, nie zawsze dwukierunkowe i wzajemne. Asymilacja prowadzi także do inkulturacji, erozji tradycyjnych kultur, rozmywania tożsamości, ale i do separacji, segregacji, konfliktu etnicznego, rasowego czy religijnego. Amerykanizacja, podobnie jak procesy polonizacji czy rusyfikacji pełne były przymusu, sprzeczności interesów, antagonizmów religijnych, barier komunikacyjnych, w tym językowych, różnic interesów.

Asymilacja w ujęciu transkulturowym uniwersalizującym, w tym globalizacyjnym, wydaje się jedną z najważniejszych przemian współczesnych wspólnot kulturowych uczestniczących w konstruowaniu społeczeństw wielokulturowych. W wyniku asymilacji zwiększa się z jednej strony obszar jednorodności, wspólnoty wartości, interesów, kodów komunikacyjnych, poczucia solidarności i jedności obywatelskiej, lojalności wobec instytucji państwa, z drugiej – pojawiają się nowe wymiary odrębności międzykulturowej. Te dwa przeciwstawne jak się wydaje procesy wzajemnie się warunkują, przenikają i są ze sobą powiązane. Egzemplifikacją tej zależności są przemiany statusu społecznego i tożsamości kulturowej zarówno ludów podlegających podbojowi i kolonizacji, jak i tych o imigracyjnej genezie. Egzemplifikacją przenikania się tych dwóch przeciwstawnych sił: tendencji do „włączania” i amerykanizacji, oraz do „wykluczania” i obrony własnej kultury. Ludność indiańska tworzy wciąż zbiorowości o najwyższym stopniu odrębności, żyjące niejednokrotnie w izolacji przestrzennej i kulturowej w rezerwach terytorialnych Stanów Zjednoczonych, Kanady czy w trudno dostępnych rejonach dorzecza Amazonki w Brazylii¹³. Większość członków ludów autochtonicznych uległa wszakże w wyniku asymilacji daleko idącym przemianom tożsamości, przyjmując jej transkulturowe, zuniwersalizowane rodzaje.

Odrębne środowiska etniczne tworzą także liczne kategorie ludności mieszanej rasowo, szczególnie Metysów. Zjawisko to obserwowalne jest w całej Ameryce Łacińskiej¹⁴. Najbardziej zaawansowane procesy hybrydyzacji wy-

¹³ R. Benedict, *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1996; C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Seria „Kultura”, Kraków 2005; C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, tłum. A. Steinsberg, PWN, Warszawa 1964; A. Posern-Zieliński, *Między indygenizmem a indianizmem. Indyjcy Indianie na drodze do etnorozwoju*, Poznań 2005.

¹⁴ E. Florescano, *Kształtowanie się poczucia tożsamości zbiorowej w Meksyku: etnia, państwo, naród*, tłum. B. Bereza, „Ameryka Łacińska” 1996, nr 4, s. 13–21; A. Kaganiec, „Mexican, Mexican American, Chicano czy Latino”? *Tożsamość narodowa mniejszości meksykańskiej w wielokulturowym społeczeństwie USA*, [w:] *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*, red. K. Golemo, T. Paleczny, E. Wiącek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.

stępują w Paragwaju, Brazylii, Meksyku, Chile i innych krajach andyjskich, w których dominującymi grupami kulturowymi w sensie nie tylko demograficzno-statystycznym lecz kulturowym stają się mieszane rasowo, transkulturowe zbiorowości wysoce zhomogenizowane i zuniwersalizowane narodowo.

Chilijczycy czy Paragwajczycy tworzą transkulturowe wspólnoty narodowe, w Meksyku, Kolumbii czy Brazylii procesy te są w znaczącym stopniu zaawansowane. Kolejną kategorię zbiorowości etnicznych tworzą czarni potomkowie niewolników z Afryki, którzy stanowią znaczącą część populacji w Stanach Zjednoczonych, jak i państwach z rejonu Karaibów oraz Brazylii. W ostatnim czasie obserwujemy ożywienie aktywności etnicznej i rewitalizacji rdzennych plemiennych kultur afrykańskich. Tendencja ta jest szczególnie silna w obrębie afroamerykańskich grup kultowo-religijnych¹⁵.

Inną kategorię zbiorowości o charakterystykach wyraźnej odrębności etnicznej tworzą biali imigranci i ich potomkowie. Osobną podkategorię w ich obrębie tworzą skupiska imigrantów wywodzących się z państw Ameryki Łacińskiej, głównie z Meksyku i Kuby.

Zbiorowości etniczne mają kilka poziomów organizacyjnych, od sfery rodzinnej, sąsiedzkiej, lokalnej, konkretyzującej się czasem w postaci getta etnicznego i dzielnicy etnicznej, po przybierające ogólnokrajowy zasięg i globalny charakter instytucje o ideologicznym profilu narodowym, samopomocowym i kulturalnym, w tym religijnym i oświatowym.

Asymilacja imigrantów

Najczęstszym obecnie zjawiskiem i najważniejszym procesem jest integracja i asymilacja imigrantów. Imigracja stanowi we współczesnym świecie najważniejszy, skorelowany także z dyskursami; międzykulturowym, transkulturowym, postkolonialnym zespół zjawisk i procesów. Procesy asymilacji imigrantów i skupisk tworzonych przez nich są ważnymi problemami współczesnych relacji międzykulturowych – wyzwaniem zarówno teoretycznym, jak i ideologiczno-politycznym, przybierającym konkretne formy prawne i praktyczne sposoby włączania imigrantów do wielokulturowych społeczeństw przyjmujących. Inne strategie i polityki stosują państwa o postkolonialnym i postmigracyjnym rodowodzie, takie jak Stany Zjednoczone, inne zaś jednorodne, monocentryczne państwa narodowe, takie jak Polska czy Norwegia. Inny status mają imigranci

¹⁵ R. Bastide, *African Religions of Brazil: Towards a Sociology of the Interpenetration of Civilizations*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1987; D. Brown, *Umbanda: Religion and Politics in Brazil*, UMI Research Press, Ann Arbor 1986; H.F. Cardoso, *Państwo, wspólnota i społeczeństwo w rozwoju społecznym*, tłum. K. Dembicz, „Ameryka Łacińska” 1997, nr 4 (18), s. 7–13; C. Degler, *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*, Macmillan, New York 1971.

w europejskiej strefie Schengen, inny w wielokulturowej Szwajcarii, Wielkiej Brytanii, różny od modelu niemieckiego czy szwedzkiego. Procesy i zjawiska migracji w różnych cywilizacjach i kręgach kulturowych toczą się według uniwersalnych zasad i mechanizmów ich przebiegu a a zarazem dostosowują się do wymogów społecznych, politycznych, kulturowych i ekonomicznych państw przyjmujących, uwzględniając także i te specyficzne, odrębne uwarunkowania, wynikające z etnicznej, rasowej, religijnej odmienności uczestników¹⁶. Pośród wielu różnorodnych strategii, taktyk imigracyjnych, adaptacyjnych, integracyjnych bądź asymilacyjnych występują wspólne prawidłowości. Należą do nich mechanizmy adaptacji i przystosowania społecznego, wymogi stawiane przez systemy polityczno-prawne, funkcjonalna znajomość języka.

Asymilacja jako proces spajania i integrowania w jedno społeczeństwo różnych zbiorowości, uzgadniania systemów wartości i norm pomiędzy uczestniczącymi w niej grupami kulturowymi oraz ich członkami, tworzenia nowej ideologicznej, politycznej i subiektywnej jedności, prowadzi do różnych, także niepożądanych konsekwencji. Jedną z nich jest marginalizacja, alienacja i wykluczenie części imigrantów i „wypchnięcie” ich – z różnych przyczyn – poza przestrzeń asymilacyjną i za granice integracji społecznej. Zjawiska te wynikają częściowo z nastawienia i ideologii zbiorowości imigracyjnej oraz cech kulturowych, w tym religijnych a także cech osobowości imigrantów. Częściowo zaś stanowią rezultat niechęci społeczeństwa przyjmującego, barier komunikacyjnych, ekonomicznych, obyczajowych. Imigracji towarzyszą zjawiska dyskryminacji, uprzedzeń, nierówności, trudności w przystosowaniu do panujących wymogów. Jednoczesna ideologiczna orientacja na stawianie oporu asymilacji, traktowanej jako wykorzenianie, pozbawianie macierzystej tożsamości, prowadzi do pozostawiania „na uchodźctwie”, „na emigracji” także w drugim i kolejnych pokoleniach imigrantów.

Brak asymilacji prowadzi do tworzenia czegoś w rodzaju rezerwatów kulturowych, dzielnic i gett etnicznych czy rasowych, ekskluzywnych wspólnot religijnych. Poza procesem scalania, integrowania i asymilowania pozostają niektóre plemiona autochtoniczne, asymilacji z trudem podlegają Romowie, dalekie od pełnej asymilacji pozostają grupy religijne Amiszwów.

Emigracja jako sytuacja kontaktu oznacza początkowo pozostawanie „na obczyźnie”, dobrowolne lub przymusowe wyobcowanie, alienację i częstą marginalizację. Prowadzi do zjawisk dezorganizacji społecznej¹⁷, dezorientacji kulturowej¹⁸, rozmywania tożsamości kulturowej. Jest nie tylko procesem, polega-

¹⁶ Zob. m.in. A. Kapiszewski, *Native Arab Population and Foreign Workers in the Gulf States. Social, Economic and Security Issues*, Universitas, Kraków 1999.

¹⁷ W. Thomas i F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1–5, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1975.

¹⁸ E.P. Hutchinson, *Immigrants and Their Children 1850–1950*, John Wiley and Sons Inc., Chapman and Hall Limited, New York–London 1956; *Immigrant Adaptation and Native-born Responses in the Making of Americans*, „International Migration Review” 1997, Special Issue (120), Vol. 31, No. 4.

jącym na wycofaniu i ucieczce z jednego systemu społecznego i poszukiwaniu miejsca w innym, lecz także stanem ducha, rodzajem nastawienia i świadomości jednostek i grup decydujących się na transfer przestrzenny lub psychiczny.

Tabela 1. Fazy i rodzaje asymilacji imigrantów

	Monocentryzm	Transkulturowość	Uniwersalizm
Akomodacja	Zbiorowość imigracyjna, poziom organizacyjny na poziomie grup pierwotnych, przystosowanie i adaptacja, uczestnictwo w życiu zawodowym i politycznym, częściowa dwujęzyczność z dominacją macierzystego języka	Świadomość partycypacji w wielokulturowym społeczeństwie, rodzące się poczucie podwójnej przynależności	Pełne uczestnictwo w społeczeństwie obywatelskim
Akulturacja	Grupa etniczna, tożsamość dwukulturowa, amalgamacja, dwujęzyczność	Tożsamość transferu, poziom organizacji grup wtórnych i instytucji grupowych, hybrydyzacja, synkretyzacja, kreolizacja	Dojrzała tożsamość zuniwersalizowanego etnika
Asymilacja	Brak bądź jednorodna tożsamość zuniwersalizowana	Bi- i poliwalencja, etniczna tożsamość mieszana, łącznikowa, hybrydalna	Amerykanizacja, europeizacja, globalizacja
Odrębność	Separacja przestrzenna, dzielnice i getta etniczne, rezerwy kulturowe, monowalencja, eksluzywizm, marginalizacja, wykluczanie	Macierzysta tożsamość kulturowa, monowalencja	brak

Niemniej wyjazd i rezygnacja z uczestnictwa – niekoniecznie oznaczające utratę praw publicznych czy pozbawienie obywatelstwa – stwarzają konieczność reorientacji znanych i przyswojonych systemów wartości czy hierarchii norm. Emigracja oznacza utratę bezpieczeństwa, kryzys tożsamości, odcięcie od dotychczasowych związków.

W miejsce utraconych związków winny pojawić się nowe. Zanim jednak do tego dochodzi, przed tym, jak stworzona zostanie konstrukcja nowej sieci interakcji, emigranci muszą przestawić swoją świadomość na nowe otoczenie, dostosować się do wymogów społeczeństwa przyjmującego. Skoro nie

byli uczestnikami starego porządku społecznego, emigranci nie stają się także pełnoprawnymi członkami nowego. Wyrwani z jednego środowiska, znajdują się w drodze do nowego. Wyjawszy przypadki dwu- lub wielojęzyczności, wynikające z mieszanego pochodzenia etnicznego, emigranci skazani są na obcość i alienację w nowej rzeczywistości społecznej. Poddani marginalizacji jeszcze przed podjęciem emigracji w państwie pochodzenia, zmuszeni są do pozostawania w przestrzeni kulturowej, lokującej się gdzieś pomiędzy starym i nowym porządkiem społecznym¹⁹.

Porzucenie znanego miejsca w jednym systemie społecznym i emigracja do innego, nie oznacza automatycznie zajęcia wygodnego i aprobowanego położenia w państwie osiedlenia. Wręcz przeciwnie, położenie to bywa z trudem osiąmane, wymaga nakładu sił i czasu. Emigracja prowadzi do wyłonienia się pewnego szczególnego typu świadomości, polegającej na gotowości do podjęcia wyzwań, mobilizacji do walki z przeciwnościami, motywacji do uczenia się i przyswajania nowej wiedzy, ale zarazem determinuje ją niepewność, podzielona lub wielokrotna tożsamość, brak poczucia bezpieczeństwa²⁰. Emigracja stanowi zespół zjawisk, obejmujący zarówno obiektywne procesy i ruchy społeczne, dotyczący grup i jednostek, wraz z postawami i świadomością biorących w niej udział ludzi. Jest nie tylko dynamicznym procesem przechodzenia z jednego systemu społeczno-kulturowego do innego, ale także formą świadomości kształtującej postawy i tożsamość jej uczestników²¹.

Wielokulturowość emigrantów, ich podzielona tożsamość, znajomość kilku języków wyznaczają obiektywne podstawy przekształceń świadomości i tożsamości emigrantów, i tworzonych przez nich grup etnicznych.

Warunkiem zajścia asymilacji jest otwarcie na nową transkulturową, bardziej uniwersalną od własnej kultury przestrzeń wartości i zachowań, w której możliwe jest nawiązanie nie tylko współpracy, ale także komunikacji z członkami uczestniczących w tym procesie innych grup kulturowych. Najczęstszym efektem asymilacji jest transkulturowość, czyli zjawiska obejmujące zarówno akomodację, akulturację, jak i przemiany tożsamości oraz osobowości imigrantów.

Asymilacja nie zachodzi bez przyjęcia nowej tożsamości transkulturowej, przybierającej postać mieszanej identyfikacji międzyrasowej, międzyetnicznej, międzynarodowej i międzycywilizacyjnej. Następstwa asymilacji są o wiele głębsze i trwalsze niż efekty przystosowania, adaptacji i integracji społecznej, bez transformacji własnej identyfikacji oraz form organizacji grupowej.

¹⁹ Zob. J. Zubrzycki, *Żołnierze i chłopci. Socjologia emigracji polskiej*, „Przegląd Polonijny” 1989, z. 4.

²⁰ Z. Mach, *Niechciane miasta – migracje i tożsamość społeczna*, Universitas, Kraków 1998.

²¹ A. Portes, *Immigration Theory for a New Century: Some Problems and Opportunities*, „International Migration Review” 1997, Vol. 31, s. 799–826; W. Peterson, *A General Typology of Migration*, „American Sociological Review” 1958, Vol. 23, No. 2.

Emigracja pojmowana jako proces transferu z jednej przestrzeni kulturowej do drugiej, przechodzenia od macierzystej do nowej tożsamości narodowej, obejmuje wiele różnorodnych zjawisk i tendencji.

Emigracja prowadzi do wyłonienia się nowego układu społecznego, odrębnej od zbiorowości macierzystej i przyjmującej kategorii społecznej, stającej się na przeciąg życia co najmniej jednego pokolenia podstawową grupą odniesienia. Grupa etniczna złożona z emigrantów i ich potomków nie tworzy się z dnia na dzień. Formowanie jej składu i charakteru trwa znacznie dłużej, niż wynosi długość życia jednego pokolenia emigrantów. Grupa taka nie jest już elementem składowym macierzystego systemu społecznego i nie jest jeszcze w pełni zintegrowana ze zbiorowością przyjmującą. Opiera się na podzielonej, dwukulturowej tożsamości, na specyficznych więziach, wywodzących się tak z zasad organizacyjnych kraju pochodzenia, jak i osiedlenia.

Jednym z komponentów i wyznaczników etniczności – obok subiektywnie przeżywaney i artykułowanej wspólnoty pochodzenia, terytorialności, języka, podobieństwa losów życiowych wynikającego z jednakowego statusu emigracyjnego i tradycji – jest religia. W niektórych koncepcjach filozofów i antropologów kulturowych pojawia się twierdzenie o niezbywalnej i dominującej roli wierzeń religijnych w kształtowaniu więzi grupowej. Przybiera ono postać hierofanii, stanowiska utrzymującego, że życie społeczne nie byłoby możliwe bez obszaru wyznaczonego przez kategorię semantyczną należącą do sfery *sacrum*²².

Dystynkcje odrębności etnicznej nakładają się często na granice przynależności do grupy wyznaniowej, przy czym zjawisko to potęguje się w sytuacjach zagrażających trwałości i spistości grupy, takich jak porzucenie macierzystego terytorium i osiedlenie się w granicach obcej kulturowo i politycznie zbiorowości²³.

Ostatnią i rzadko osiąganą fazą i postacią asymilacji jest uniwersalizacja, prowadząca do wyłonienia nowego rodzaju tożsamości zuniwersalizowanego monisty. Zasadne w tym kontekście jest pytanie o to, czy w ogóle możliwe jest upowszechnienie tożsamości amerykańskiej czy europejskiej pozbawionej międzykulturowej genezy i charakterystyki. Procesy asymilacji prowadzą na razie, w większości znanych przypadków, do przyjmowania podwójnej bądź wielokrotnej identyfikacji kulturowej z dominacją jednej z nich, stosownie do odczuwanej oraz uznawanej więzi z pierwotną grupą odniesienia.

Uniwersalizacja jest następstwem wielopokoleniowych, także ideologicznych przemian nie tylko społeczeństwa przyjmującego, ale także kolejnych generacji potomków imigrantów w kierunku wyzbywania się związków z kulturą

²² M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tłum. S. Tokarski, t. 1, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1997.

²³ T. Shibutani, K.M. Kwan, *Ethnic Stratification*, Macmillan, New York 1965; *Ethnicity. Theory and Experiences*, eds. N. Glazer, D.P. Moynihan (with the assistance of C.S. Schelling), Harvard University Press, Cambridge–London 1975; A. Greeley, *op. cit.*

i tradycją przodków. Ten efekt asymilacji nie jest wszakże w większości stosowanych modeli politycznych narzucany ani wymagany, chociaż docelowo wydaje się być pożądanym i zakładanym. Większość społeczeństw przyjmujących, w tym szczególnie europejskie, stosują raczej ideologię i politykę „otwartych drzwi”, zachęcając do asymilacji strukturalnej, integracji społecznej i adaptacji do wymogów kulturowych, bez konieczności pozbywania się macierzystego języka, wierzeń religijnych i rodzimej tożsamości. Fazą przejściową od partykularyzmu etnicznego, rasowego czy religijnego do uniwersalnego społeczeństwa wielokulturowego, transkulturowego jest etniczność. W kontekście procesów asymilacji etniczność rozumiana jest jako faza transferu, okres przechodzenia od macierzystej więzi i tożsamości, poprzez transkulturowe, podwójne i międzykulturowe charakterystyki i osobowościowe, do zuniwersalizowanej identyfikacji z nowym typem społeczeństwa wielokulturowego.

Według klasycznego²⁴ już paradygmatu przemian grup etnicznych, każda zbiorowość imigrantów przechodzi w procesie asymilacji przez cztery fazy rozwojowe:

- 1) grupy-agregatu, zbioru jednostek połączonych wspólnotą pochodzenia narodowego i terytorialnego, języka, przynależności państwowej. Ludzie tacy reprezentują różne perspektywy ideologiczne oraz wywodzą się z odmiennych kategorii strukturalnych, w tym klasowych i warstwowych. Łączy ich jedna wspólna cecha – identyczne pochodzenie narodowe i związane z nim wyposażenie kulturowe.
Zbiorowość taka składa się z rozrzuconych na terytorium państwa osiedlenia małych grup i skupisk imigracyjnych, posiadających często rodzinno-sąsiedzkie podstawy integracji. W tej fazie istnienia imigranci nie są jeszcze świadomi istnienia zbiorowości nowego typu. Identyfikują się jedynie przez podobieństwo języka, tradycji i związek z ojczyzną „prywatną” – rzadziej zaś „ideologiczną”;
- 2) pierwotnej grupy etnicznej. W tym okresie kształtują się zręby organizacyjne grupy etnicznej na poziomie zbiorowości lokalnych, skupisk wielkomiejskich bądź kolonii wiejskich. W fazie tej dochodzi do wzrostu integracji zbiorowości lokalnych oraz powstawania pierwszych instytucji samopomocowych, oświatowych i religijnych. Tworzą się parafie etniczne, zakładane zostają pierwsze szkoły niedzielne;
- 3) wtórnej organizacji grupy, gdy wyłania się ideologia i poczucie tożsamości grupowej. Na tym etapie powstają organizacje o charakterze ponadlokalnym, tworzy się prasa etniczna i system instytucji kulturalnych oraz politycznych. Zwykle organizacje i instytucje te prowadzą do dalszej ewolucji ideologicznej grupy etnicznej i podziału na poszczególne orientacje. Główna linia podziału zasadza się przy tym przez pewien czas na rozróżnieniu tego, co związane jest z krajem macierzystym, z kulturą narodu pochodzenia

²⁴ E. Francis, *op. cit.*

oraz tego, co wiąże się z nabywaniem nowych dystynkcji kulturowych oraz procesem asymilacji;

- 4) stopniowego, ewolucyjnego i płynnego procesu utraty cech grupy-wspólnoty i nabierania charakteru kategorii etnicznej, wyodrębnionej bardziej ze względu na cechy statystyczne i kryteria pochodzenia, niż ze względu na rzeczywisty zakres odczuwanej więzi intersubiektywnej.

W miarę upływu czasu, zbiorowość imigrantów, tworzy grupę etniczną, która „rozmywa” się w strukturze społeczeństwa przyjmującego. Zjawisku asymilacji towarzyszy wszakże utrzymywanie się lokalnych enklaw monoetniczności bądź dwukulturowości.

Międzynarodowość czy transnarodowość?

W istniejących modelach wielokulturowości podmiotami są grupy o różnej wielkości, charakterystyce rasowej, etnicznej, religijnej, zasięgu terytorialnym, funkcjonujące w układach organizacyjnych zdominowanych przez państwa. Najważniejszymi podmiotami są wciąż narody. Relacje międzykulturowe bywają redukowane do stosunków międzynarodowych, szczególnie w ujęciach, w których są one regulowane i reprezentowane przez instytucje państwowe. Coraz częściej pojawiają się w modelach relacji międzynarodowych koncepcje transkulturowości, w szczególnych wersjach transnarodowości, w których ponadjednorodnymi, relatywnie wysoce homogenicznymi narodami wyłaniają się ponadnarodowe układy integracyjne. Integracja ta zachodzi w wymiarze politycznym, ekonomicznym i symbolicznym, analogicznie jak w wielokulturowych, wielonarodowych społeczeństwach takich jak brytyjskie (i wiele innych europejskich), amerykańskie czy australijskie.

Transnarodowość jest wytworem procesów przenikania się różnych kultur w następstwie podboju, kolonizacji i migracji. O ile konsekwencje kolonizacji należą do najczęściej krytykowanych odmian transkulturowości, w wersjach metyzacji, kreolizacji, synkretyzacji i hybrydyzacji, to najwięcej kontrowersji rodzą obecnie następstwa migracji. Tworzone w wyniku procesów migracyjnych diaspory i zbiorowości złożone z jednostek wywodzących się z jednej grupy kulturowej rozproszonych po całym świecie, ewoluują w kierunku globalnych wspólnot sieciowych. Integracja członków jednej grupy kulturowej z wieloma społeczeństwami przyjmującymi, procesy asymilacji i akulturacji jakim są poddawani, wyłania coraz bardziej złożone i transkulturowe przestrzenie transferu tożsamości. Zdaniem Stevena Vertoveca

Transnarodowość rozumiana jako sieć łącząca odległe miejsca z pewnością istniała zanim pojawił się „naród”. Jednak dzisiaj te systemy powiązań, interakcji, wymiany i mobilności są niezwykle gęste i funkcjonują w czasie rzeczywistym, szczególnie te związane z telekomunikacją, służą łączeniu takich sieci z coraz większą szybkością i skutecznością²⁵.

²⁵ S. Vertovec, *Transnarodowość*, tłum. I. Kolbon, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 3.

Transnarodowe społeczności tworzone są nie tylko przez członków jednej grupy rasowej, religijnej czy narodowej, jak globalne diaspory żydowska, romska czy polska. Połączone sieciami powiązań transkulturowych, funkcjonujące w wielu państwach świata zbiorowości imigranckie i postimigracyjne grupy etniczne o jednakowym, wspólnym pochodzeniu narodowym tworzą w istocie rzeczy złożone, globalne społeczności, których nie da się już zredukować wyłącznie do żydowskości, romskości czy polskości. Członkowie tych i wszystkich diaspor budują w procesach asymilacji nowe rodzaje więzi i formy organizacyjne. Towarzysza im nowe typy tożsamości międzykulturowej, tworzące, zależnie od orientacji ideologicznej, tempa asymilacji, przynależności generacyjnej rozmaite odmiany podwójnej albo potrójnej identyfikacji.

Transnarodowość, czy też transkulturowość wyłania się i ewoluuje także w przestrzeni międzykulturowej pomiędzy dwoma lub większą liczbą różnorodnych grup kulturowych. Kreolizacja jest procesem, w którym podlegający im w większości elity kolonizacyjne nabywały w pewnym, rosnącym stopniu elementów nowej identyfikacji, odpowiadającej wymogom nowego porządku społecznego i ładu kulturowego. Kolejne fazy transkulturacji prowadzą do wyłaniania odrębnych międzyrasowych czy międzyetnicznych kultur afroamerykańskich, latynoamerykańskich. Nie tylko afrobrazylijskość, ale sama tożsamość brazylijska ma charakter transkulturowy, podobnie jak chilijska czy paragwajska. Obywatele tych państw, członkowie narodowych wspólnot w Brazylii czy Chile mają w większości mieszane charakterystyki rasowe. Różne mieszanki międzyrasowe i międzyetniczne prowadzą w długich, międzypokoleniowych procesach transferu kulturowego do zjawisk „reprodukcji kulturowej”²⁶ wyłaniając nowe, międzykulturowe symbole, wartości, tożsamości, wzory komunikacji.

Transkulturowość przybiera różnorodne postaci, wyłaniające zarówno w układach lokalnych, wąskich wspólnotowych kręgach międzykulturowych tworzonych w wyniku amalgamacji, jak też w wielkich, globalnych, sieciowych społecznościach międzycywilizacyjnych, wyłaniających się w diasporach afroamerykańskich, latynoamerykańskich czy muzułmańskich w świecie. Transkulturowość bywa analizowana najczęściej w wymiarze międzynarodowym, jak u Ulfa Hannerza²⁷ czy Stevena Vertoveca²⁸, ale model ten jest znacznie rozleglejszy i wielowymiarowy w koncepcjach Wolfganga Welscha²⁹ czy Ajruna Appaduraja³⁰.

²⁶ *Ibidem*, s. 7–8.

²⁷ U. Hannerz, *op. cit.*

²⁸ S. Vertovec, *op. cit.*

²⁹ W. Welsch, *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, tłum. B. Susła, J. Wieteki, [w:] *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, red. R. Kubiczki, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998; idem, *Tożsamość w epoce globalizacji. Perspektywa transkulturowa*, tłum. K. Wilkoszewska, [w:] *Estetyka transkulturowa*, red. K. Wilkoszewska, Universitas, Kraków 2004.

³⁰ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005.

Transkulturowość prowadzi do heterogenizacji kultur, mieszania się „spinięcia i splatania” w sieć nowych powiązań różnorodnych elementów składowych uczestniczących w kontakcie kultur. Kontakt jest złożonym, długotrwałym, niekończącym się procesem uzgadniania symboli, wartości, tworzenia i stosowania kodów komunikacyjnych. Odpowiednikiem procesu kontaktu są zjawiska integracji, akulturacji, integracji, kreolizacji, hybrydyzacji, synkretyzacji. W zasadzie transkulturowa, wspólna dla wszystkich uczestników przestrzeń jest odpowiednikiem procesów asymilacji. Asymilacja prowadzi do spajania w jeden złożony system społeczno-kulturowy grup o różnym statusie i wielkości. W procesie asymilacji uczestniczą jednostki i zbiorowości, ludzie i kultury.

Transkulturowości odpowiadają różnorodne nowe typy i rodzaje tożsamości wielokrotnej, transferowej, przechodniej, łącznikowej, międzykulturowej. Transkulturowość jest z natury rzeczy międzykulturowa. W koncepcji Wolfganga Welscha tożsamość nie jest stanem świadomości, lecz instrumentem dostosowywania się do świata. Tożsamość transkulturowa wymaga odpowiednich kompetencji, predyspozycji, zdolności kształtowanej bądź nie przez środowisko społeczno-kulturowe. Nowe rodzaje transkulturowości, w tym transnarodowej więzi są jak kolorowe tkaniny, utkane z różnobarwnych nitów. Tożsamości jednostek i grup podlegających transkulturowości są z natury rzeczy hybrydalne, międzykulturowe³¹. Transkulturowość jest przeciwieństwem monokulturowości i monocentryzmu. Kultury i tożsamości transferu międzykulturowego są ze sobą przemieszane, same stając się mieszaną różnorodnych, ulegających stałej destrukuralizacji i rekompozycji elementów. Transkulturowość i konstruowane w jej wyniku rodzaje więzi i typy tożsamości są wielokrotne, ulegając nieustannej aktualizacji w rytm procesów asymilacji. W procesie asymilacji i transkulturowości uczestniczą kultury „przemieszane”, splecione, tworzące nowe konfiguracje połączonych elementów różnych kultur i tożsamości.

W ujęciu Wolfganga Welscha pojawia się koncepcja sieci kulturowych³². Koncepcja ta polega na przyjęciu odpowiednika asymilacji w postaci procesów transkulturowej hybrydyzacji i synkretyzacji, w których tworzy się dynamicznie sieciowa struktura elementów składowych kultur. Poruszanie się po polach i liniach je łączących jest rodzajem kompetencji, która nabywana jest w trakcie transkulturowości i asymilacji. Sieć powiązań transkulturowych, międzygrupowych, znajduje odzwierciedlenie w tożsamości uwikłanych w niej ludzi.

Transnarodowość koreluje się z wielokulturowością, międzykulturowością i ponowoczesnością. Jest jednym z wariantów, choć dominującym, transkulturowości, rozumianej jako sieć powiązań i splotów kultur, obiektywizujący się w nowym, „trzecim” typie więzi i świadomości. Transkulturowość prowadzi do policentryzmu, wielokrotnej tożsamości, płynności w przechodzeniu pomiędzy

³¹ W. Welsch, *Tożsamość w epoce globalizacji...*, op. cit., s. 35.

³² *Ibidem*.

różnymi poziomami i rodzajami więzi oraz identyfikacji. Transkulturowość łączy, choć nie zawsze płynnie i bezkonfliktowo przynależność do grupy krewniaczej, rodowej, plemiennej, wspólnoty lokalnej i regionalnej z więzią narodową i obywatelską, przenosząc się także w obszary ponadnarodowej, międzykulturowej przestrzeni cywilizacyjnej, w rodzaju amerykańskiej czy europejskiej.

Podsumowanie

Współczesny świat jest areną, na której rozgrywają się różnorakie, złożone, wielopoziomowe międzykulturowe zjawiska. Mają one charakter tak spontaniczny, niekontrolowany, indywidualny, jak i planowany, kierowany, zbiorowy. Wielokulturowość, różnokulturowość, międzykulturowość, transkulturowość to terminy stosowane w różnych kontekstach, odmianach, służąc do opisu, analizy i wyjaśniania wielu różnych form kontaktów międzykulturowych. Współczesne technologie komunikacyjne, przyczyniające się do wzrostu natężenia procesów migracji i transferów przestrzennych, nakładają się na wcześniejsze, historycznie wyłonione modele funkcjonowania społeczeństw obywatelskich. Transfery przestrzenne w postaci migracji dobrowolnych i przymusowych, masowych ruchów turystycznych, rodzą różnorodne konsekwencje. Do negatywnych zalicza się destabilizację i dezorganizację społeczną, konflikty etniczne, rasowe, religijne, uprzedzenia, wykluczenia, dyskryminację. Niepożądane następstwa migracji, w tym terroryzm, równoważone są w perspektywie makrostrukturalnej przez pozytywny wpływ na rozwój gospodarczy, potencjał ekonomiczny i kulturowy.

Migracje rozpatrywane są, analizowane i oceniane w różnych kategoriach, perspektywach, aspektach, na kilku poziomach życia społecznego. Kontrowersje i spory związane z napływem i obecnością imigrantów występują we wszystkich społeczeństwach. Różne stosuje się strategie i polityki migracyjne i adaptacyjne. Powszechny i uniwersalny jest we wszystkich ten sam problem, polegający na poszukiwaniu najwłaściwszych metod i technik włączania imigrantów do społeczeństw przyjmujących. Migracje są faktem. Nie da się we współczesnym świecie powstrzymać przepływu ludności z jednych obszarów do innych. Można co najwyżej podejmować próby reglamentowania liczebności, rodzaju, charakteru czy kierunków migracji. Niezależnie od tego, na ile one są skuteczne, obecność uciekinierów, uchodźców, migrantów zarobkowych, indywidualnych przybyszów korzystających z możliwości przemieszczeń, rodzą wyzwania, zjawiska i problemy, które wynikają z procesów wzajemnego przystosowania ludzi wywodzących się z odmiennych kultur.

Przystosowanie to ciągły, dynamiczny, długi proces, obejmujący zarówno osobowość, tożsamość, psychikę biorących w nim uczestników jak i organizacyjny, instytucjonalny, grupowy, społeczny sposób konstruowania modelu ich wzajemnych relacji. Przystosowanie oznacza bardzo wiele różnorodnych dzia-

łań, zachowań, przemian postaw, nastawień, oczekiwań. Ich różnorodność porządkowana jest przez ideologie, polityki, akty normatywne. Niezależnie od warunków prawno-administracyjnych, uwarunkowań politycznych, przystosowanie przybiera różne formy, tempo, zakres i efekt końcowy. W zasadzie trwa przez ciąg pokoleń i nie kończy się jednokierunkowym, prostym przejściem od kultury macierzystej do przyjętej. Asymilacja to wielopokoleniowy, niemal nigdy nie kończący się proces zbliżania i nakładania na siebie dwóch lub większej liczby kultur. Proces ten ma wymiar społeczny, grupowy, oraz indywidualny, psychiczny, tożsamościowy. Obejmuje substrat ludzki, organizacje i instytucje przez nich tworzone, ideologie, teorie, polityki, tożsamości. Jest to ciągły, dynamiczny ciąg interakcji, prowadzący do uniwersalizacji, transkultuacji, kreolizacji, hybrydyzacji. Kończyć się może także niepowodzeniem: izolacją, marginalizacją, wykluczeniem. Obejmuje zarówno zachowania, działania i modele strukturalne oparte na konflikcie, jak i na współpracy i integracji. W niniejszym tekście wskazuję jedynie na warunki i konteksty społeczno-kulturowe, ujęte w znanych teoriach i koncepcjach socjologicznych, w jakich przebiega złożony, niejednorodny i wielowariantowy w konkretnych, realnych przypadkach proces asymilacji. O jego złożoności świadczą także liczne kontrowersje teoretyczne, polityczne i wielość modeli oraz pojęć, jakie stosuje się do jego opisu i wyjaśniania.

Assimilation, Transculturation and Cultural Universalization: Overview of Issues

The text discusses the consequences of cultural encounter. The clash between groups of different cultures in the result of migration provoke a phenomenon of reciprocal interactions and social and cultural changes of a great complexity. The nature of these changes is mutual adaptation and integration of newcomers with the hosting society. This process takes sometimes several generations and not always means the complete assimilation. The adaptation has various stages and forms, but the adaptation and accommodation stimulates cultural universalization and transculturation. The move from native culture into the more universal culture of the country of the settlement proves to be more complex than structural adaptation. It requires changes in the identity of people exposed to the process of assimilation and changes of the structure of the group. The article refers to main theories and concepts of assimilation which are confronted with the current phenomenon in the world.

Key words: cultural encounter, intercultural communication, assimilation, transculturation

Procesy asymilacji, transkultuacji i uniwersalizacji kulturowej: przegląd problematyki

Tekst omawia problematykę następstw kontaktu kulturowego. W konsekwencji zderzenia grup kulturowych w wyniku migracji dochodzi do procesów i zjawisk wzajemnego ich oddziaływania oraz złożonych interakcji społecznych i przemian kulturowych. Przemiany przybierają charakter wzajemnego dostosowania się i integrowania przybyszów ze społeczeństwem przyjmującym. W wielu przypadkach proces ten trwa kilka pokoleń i nie zawsze kończy się pełną asymilacją. Przystosowanie przebiega przez różne fazy, przybierając rozmaite formy. Początkiem uniwersalizacji kulturo-

wej i transkultuacji, jako odpowiednika asymilacji, jest adaptacja i akomodacja. Przejście od kultury macierzystej do bardziej uniwersalnej kultury kraju osiedlenia jest o wiele bardziej złożonym procesem niż przystosowanie strukturalne. Wymaga przemian tożsamości uczestników asymilacji oraz przemian struktury grupowej. W tekście omówione są główne teorie i koncepcje asymilacji skonfrontowane z realnymi zjawiskami mającymi miejsce we współczesnym świecie.

Słowa kluczowe: kontakt kulturowy, relacje międzykulturowe, asymilacja, transkultuacja

Barbara Stoczewska

prof. dr hab., Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

JESZCZE RAZ O OBYWATELSKIM NIEPOŚLUSZEŃSTWIE – INTERPRETACJE, SPORY WOKÓŁ POJĘCIA

Wprowadzenie

Nieposłuszeństwo obywatelskie to pojęcie, którego historia sięga połowy XIX wieku. W zachodniej literaturze przedmiotu rozważane było już od dziesięcioleci. Natomiast w Polsce obecne jest stosunkowo niedawno. Wzorem wielu innych pojęć z obszaru nauk społecznych, termin *civil disobedience* może być wielorako interpretowany i trudno o sformułowanie zadowalającej definicji. Wśród licznych kontrowersji szczególne wątpliwości budzi między innymi wykluczenie stosowania przemocy, jako zasadniczej cechy konstytuującej tę ideę. Ponadto w rozważaniach związanych z różnymi interpretacjami oraz próbami zdefiniowania obywatelskiego nieposłuszeństwa, zwraca się też często uwagę na niebezpieczeństwo mylenia tego pojęcia z innymi zbliżonymi terminami, takimi jak przykładowo prawo do oporu, nieposłuszeństwo rewolucyjne, sprzeciw sumienia lub uczestnictwo nieporządku obywatelskiego. W tradycji polskiej obywatelskie nieposłuszeństwo ma swoją historię, której najbardziej reprezentatywnym przedstawicielem jest Tadeusz Rejtan. Jednak w ostatnich dziesięcioleciach wskazać można na liczne przykłady działań spełniających podstawowe elementy obywatelskiego nieposłuszeństwa. Nieposłuszeństwo obywatelskie jest instrumentem, który – przy uwzględnieniu wszystkich jego ograniczeń – może być wykorzystywane w państwach o ustroju demokratycz-

nym jako gwarant ochrony praw obywatelskich przed działaniem władzy, zmierzającej w kierunku naruszenia tych praw.

Stan badań

Problematyka obywatelskiego nieposłuszeństwa od długiego czasu obszernie omawiana w zachodniej (głównie amerykańskiej) literaturze naukowej, na gruncie polskim jest obecna stosunkowo niedawno. Co prawda pierwszą pracą podejmującą ten temat była książka Wiesława Langa i Jerzego Wróblewskiego *Sprawiedliwość społeczna i obywatelskie nieposłuszeństwo w doktrynie politycznej USA*, jednak data jej wydania (1984) wyjaśnia skupienie się autorów na Stanach Zjednoczonych, gdzie w latach sześćdziesiątych zjawisko *civil disobedience* nabrało szczególnej doniosłości w okresie walki Afroamerykanów o prawa obywatelskie, studenckiej rewolty, a także sprzeciwu wobec wojny w Wietnamie.

W Polsce, w warunkach państwa demokratycznego, wyrazem zainteresowania tą problematyką były publikacje z końca lat dziewięćdziesiątych XX w. i początków XXI w. W związku z pracami nad nową Konstytucją RP, problematyce obywatelskiego nieposłuszeństwa w relacji z polską ustawą zasadniczą, fragment książki *Po co ludziom konstytucja* (1994), poświęciła Ewa Łętowska. Andrzej Rzepliński pisał o związkach między prawem oporu, a cywilnym nieposłuszeństwem w zbiorowej pracy z 1994 roku pt. *Prawa człowieka, a policja*. W 2004 roku w KUL obroniona została praca doktorska Artura Szutty pt. *Obywatelskie nieposłuszeństwo. Próba określenia pojęcia*, wydana w 2011 roku. W tym samym roku przedmiotem obrony doktoratu w UJ stała się – niestety nieopublikowana dotąd – dysertacja Marcina Kociuby pt. *Obywatelskie nieposłuszeństwo, jako forma demokracji bezpośredniej*¹.

W tym czasie na polskim rynku wydawniczym ukazało się tłumaczenie kilku fundamentalnych dla tej problematyki pozycji, takich jak przede wszystkim Henry'ego Davida Thoreau *Obywatelskie nieposłuszeństwo* w przekładzie H. Cieplińskiej (2006) i Hannah Arendt *Nieposłuszeństwo obywatelskie [w:] O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie* (1998). Nakładem Biblioteki „Zielonych Brygad” w 1997 roku ukazało się tłumaczenie książki Pera Hergrena, szwedzkiego działacza pokojowego ruchu Lemieszy, nauczyciela zasad obywatelskiego nieposłuszeństwa *Path of Resistance. The Practice of Civil Disobedience*. Zagadnienie to było też poruszane na lamach takich niektórych opiniotwórczych czasopism, jak „Rzeczpospolita” i „Wprost”².

¹ Sygn. Dokt. 2011/117.

² B. Banaszak, *Obywatelski opór i cywilne nieposłuszeństwo*, „Rzeczpospolita”, 11.02.2006; A. Wilczyńska, *Obywatelskie nieposłuszeństwo w szlachetnym celu*, „Wprost”, 23–26.02.2006; D. Baliszewski, *Nieposłuszeństwo obywatelskie*, „Wprost” 2006, nr 6.

Jednak dopiero w ostatnim czasie daje się zauważyć znaczny wzrost zainteresowania omawianą tu problematyką, o czym świadczy ukazanie się nie tylko kilku obszernych monografii, takich jak m.in. M. R. Kaczmarczyka *Nieposłuszeństwo obywatelskie a pojęcie prawa* (2010) czy M. Rutkowskiego *Nieposłuszeństwo wobec prawa* (2011), ale też wielu artykułów naukowych³. Zagadnienie obywatelskiego sprzeciwu w warunkach demokracji staje się też problemem coraz szerzej podejmowanym w prasie⁴, jest tematem debaty politycznej⁵, znajduje odzwierciedlenie w sieci, gdzie na coraz większej liczbie stron internetowych omawia się jego podstawowe założenia⁶, a nawet wskazuje na konkretne zastosowania w praktyce.

Źródła

Też już ugruntowaną w literaturze przedmiotu jest wiązanie źródeł pojęcia nieposłuszeństwo obywatelskie z postacią Henry'ego Davida Thoreau, poety i filozofa, będącego symbolem amerykańskiego indywidualizmu⁷. Jego słynny, opublikowany w 1848 roku esej pt. *Resitance to Civil Government*, choć nie zawierał omawianego tu terminu (*Civil disobedience*), stał się inspiracją dla rozwoju współczesnej refleksji nad obywatelskim nieposłuszeństwem, a także źródłem nieustannych poszukiwań jego istoty. Thoreau analizując tę ideę w warunkach państwa demokratycznego, wskazał na kilka jej podstawowych cech. Przede wszystkim w jego po-

³ Np. M. Pieniążek, *Obywatelskie nieposłuszeństwo jako gwarancja praw podmiotowych*, „Studia Prawnicze. Rozprawy i Materiały” 2012, nr 1 (10), s. 9–26; M. Wenklar, *O prawie oporu i obywatelskim nieposłuszeństwie*, „Horyzonty Polityki” 2011, nr 2(3), s. 133–148; A. Szutta, *Przemoc a obywatelskie nieposłuszeństwo*, „Analiza i Egzystencja” 2013, nr 22, s. 172–187; E. Maj, *Obywatelskie nieposłuszeństwo w strategii politycznej Narodowej Demokracji 1893–1939*, „Polityka i Społeczeństwo” 2012, nr 10, s. 91–98; M. du Vall, *Nieposłuszeństwo obywatelskie w XXI wieku*, [w:] *Dylematy polskiej demokracji*, red. Ł. Danel, J. Kornaś, Kraków 2012; eadem, *Electronic Disobedience (ECD) jako jedna ze współczesnych form obywatelskiego nieposłuszeństwa*, „Państwo i Społeczeństwo” 2010, nr 2, s. 123–135; A. Gadkowski, K. Różański, Ł. Sokołowski, *Nieposłuszeństwo obywatelskie a państwo demokratyczne*, <http://pressto.amu.edu.pl/index.php/r/article/viewFile/654/574> [dostęp: 18.07.2017].

⁴ Por. np. K. Lubnauer, M. Gołaszewski, *Obywatelskie nieposłuszeństwo – prawo czy obojętność*, Liberte, 26.12.2016, www.lubnauer.liberte.pl [dostęp: 18.07.2017]; J. Dubois, M. Zacharski, *Nieposłuszeństwo obywatelskie – wydarzenia na Krakowskim Przedmieściu*, „Rzeczpospolita”, 29.06.2017; E. Siedlecka, *Bezprawie i niesprawiedliwość*, „Polityka”, nr 27, 5.07–11.07.2017, s. 8.

⁵ Por. np. dyskusja na Wydziale Prawa i Administracji UW 27.07.2017, https://oko.press/obywatelskie-nieposluszenstwo-polsce-kaczynskiego-blaszczaka-ziobry-da-sie-obronic-sadzie/?fb_comment_id=1402376313150098_1404389549615441#f2b285deec28198 [dostęp: 12.07.2017].

⁶ Dla przykładu: www.obserwatormapolityczny.pl; Obywatelskie Nieposłuszeństwo Libertarian – serwis imienia Murraya N. Rothbarda, www.libertarianin.org/tag/obywatelskie-nieposluszenstwo [dostęp: 16.07.2017]; Forum Libertarian, www.libertarianizm.net [dostęp: 16.07.2017].

⁷ Szerzej o tej postaci patrz m.in. B. i M. Sobolewscy, *Mysł polityczna XIX i XX wieku. Liberalizm*, Warszawa 1978, s. 170.

jęciu, postawa nosząca znamiona *Civil disobedience*, ma charakter indywidualny. Oznacza to, że decyzja o jej zastosowaniu wypływa wyłącznie z „sumienia” każdego człowieka, który w żaden sposób nie jest podporządkowany niesprawiedliwemu prawu; prawu ustanowionemu, co prawda, przez demokratyczny rząd, sprawujący jednak swoją władzę nie tylko dlatego, że przekonanie o słuszności swoich racji wyprowadza z „woli narodu”, ale dlatego, że dysponuje faktycznie silniejszą fizycznie większością.

Thoreau rozumiał nieposłuszeństwo obywatelskie również jako obowiązek każdego obywatela, wynikający wprost z jego funkcjonowania w społeczeństwie, bardzo ściśle związany z poczuciem odpowiedzialności za losy państwa. Człowiekowi przypisywał rolę swoistego „hamulca zatrzymującego maszynę” takiego prawa, które może stać się narzędziem niesprawiedliwości wobec innych. Dlatego też – dowodził – „obowiązkiem naszym jest upewnić się, czy nie spełniamy roli narzędzia niesprawiedliwości, którą potępiamy”⁸.

Koncepcję obywatelskiego nieposłuszeństwa rozwijała Hannah Arendt. Odmienne niż Thoreau idei tej nie nadawała indywidualnego, lecz szerszy, społeczny charakter. Za przyjęciem takiej perspektywy przemawiały względy pragmatyczne: albowiem tylko sprzeciw grupowy ma szanse powodzenia. Działająca w pojedynkę jednostka może być odbierana jako ekscentryk, a jej wysiłki skazane na fiasko. Co więcej twierdziła, że stosowanie tej instytucji jest przede wszystkim prawem całego społeczeństwa. Tezę tę wyprowadzała z rozumienia obywatelskiego nieposłuszeństwa jako jednej z form dobrowolnego stowarzyszenia, którego celem jest zmiana kwestionowanego prawa. W sposób zbliżony do interpretacji Thoreau dowodziła, że możliwość korzystania z nieposłuszeństwa obywatelskiego stanowi jeden ze sposobów legitymizacji władzy, zaś bierność może być postrzegana jako milcząca aprobata działań niewłaściwych. Wskazywała także na konieczność wykreślenia stosowania przemocy z katalogu cech znamionujących instytucję obywatelskiego nieposłuszeństwa.

Pogłębioną refleksję nad obywatelskim nieposłuszeństwem prowadzili w latach 70. XX w. John Rawls i Ronald Dworkin. Pierwszy z nich w swojej słynnej *Teorii sprawiedliwości* rozważał tę ideę w warunkach społeczeństwa „bliższego sprawiedliwemu”, tj. takiego, które funkcjonuje w oparciu o dwie fundamentalne zasady, czyli wolności jednostki możliwej do pogodzenia z wolnością innych oraz zgody na nierówności społeczne, pod warunkiem, że będą ułożone w sposób korzystny dla każdego⁹. W związku z tym pisał, że dokonując aktu nieposłuszeństwa poszczególni obywatele będą się odwoływać do „poczucia sprawiedliwości większości członków wspólnoty”, przy równoczesnym wykluczeniu osobistych kryteriów czerpanych z zasad moralności lub religii. Jednak taka

⁸ H.D. Thoreau, *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, przekład i oprac. H. Cieplińska, Poznań 2006, s. 33.

⁹ Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994, s. 87.

interpretacja spotkała się z zarzutem nadmiernego zawężania pojęcia. Tak ściśle osadzenie przez Rawlsa możliwości stosowania nieposłuszeństwa obywatelskiego w warunkach określonych jego specyficzną i zarazem bardzo kontrowersyjną koncepcją sprawiedliwości, uczyniło całą propozycję czysto normatywną i daleką od rzeczywistości¹⁰.

Z kolei Dworkin dowodził, że akty obywatelskiego nieposłuszeństwa pełnią rolę swoistego testu prawidłowości i skuteczności prawa, służąc poprawie jego jakości. Co prawda poszanowanie prawa jest obowiązkiem, jednak nie można go traktować w sposób absolutny. Zdarza się bowiem prawo wadliwe, a nawet niesprawiedliwe i nie ma powodu, aby je respektować bez zastrzeżeń. „Istnieje bowiem – pisał – niezbywalny, moralny wymiar działań prawnych, stąd ciągle ryzyko wyrządzenia niesprawiedliwości w sferze publicznej”¹¹. Ma to szczególne znaczenie w systemie *common law*, gdzie orzeczenia sądów wpływają na życie wielkiej liczby innych osób. Jednak Dworkin twierdził, że „obywatel winien jest posłuszeństwo prawu, a nie czyjejkolwiek jego interpretacji”¹². Wielką ufność pokładał w rozumnej naturze człowieka, twierdząc, że każdy obywatel powinien kierować się własnym rozeznaniem, jednak bez lekceważenia decyzji i argumentacji sądu. Uznawał ponadto gotowość poddania się karze przez korzystających z nieposłuszeństwa wobec prawa za warunek *sine qua non* tej instytucji¹³.

Najszerszą i zarazem najmniej restrykcyjną definicję obywatelskiego nieposłuszeństwa przedstawił Joseph Ratz. W jego ujęciu jest ono „motywowanym politycznie złamaniem prawa, które ma bezpośrednio służyć zmianie prawa lub polityki społecznej, albo wyrażać czyjś protest i brak uznania dla prawa lub polityki społecznej”¹⁴. W definicji Rata zabrakło takich cech, jak poddanie się karze, nie stosowanie przymusu oraz traktowanie obywatelskiego nieposłuszeństwa jako „ostatecznej instancji”. Ratz swoją definicję odwołał tylko i wyłącznie do racji na rzecz obywatelskiego nieposłuszeństwa, które w jego ujęciu jest po prostu jednym z typów działania politycznego i od innych takich działań różni się tym, że jako środka używa pogwałcenia prawa. Wyjątkowy charakter obywatelskiego nieposłuszeństwa polega na tym, że jest ono (w państwie liberalnym) jedynym typem działania politycznego, w stosunku do którego nikt nie dysponuje uprawnieniem¹⁵.

¹⁰ Krytykę tego wątku teorii sprawiedliwości J. Rawlsa szeroko zaprezentował M.R. Kaczmarczyk w książce *Nieposłuszeństwo obywatelskie wobec prawa*, Warszawa 2010, s. 27–34.

¹¹ R. Dworkin, *Imperium prawa*, tłum. J. Winczorek, Wolters Kluwer, Warszawa 2006, s. 1.

¹² Idem, *Biorąc prawa poważnie*, , tłum. T. Kowalski, PWN, Warszawa 1998, s. 385.

¹³ *Ibidem*, s. 337.

¹⁴ J. Ratz, *Autorytet prawa. Eseje o prawie i moralności*, , tłum. P. Maciejko, ABC, Warszawa 2000, s. 264.

¹⁵ *Ibidem*, s. 276.

Nieposłuszeństwo obywatelskie w perspektywie polskiej

Również uwagi polskich autorów przyczyniły się do uzupełnienia współczesnej refleksji nad zjawiskiem obywatelskiego nieposłuszeństwa. Fundamentalny wkład wnieśli niewątpliwie W. Lang i J. Wróblewski, konstruując katalog najważniejszych cech tej instytucji, jednak w odniesieniu wyłącznie do amerykańskiej doktryny prawa¹⁶. Za nieposłuszeństwo obywatelskie uznali zatem czyn bezprawny, stanowiący naruszenie obowiązującego w danym miejscu i czasie prawa, a także będący wyrazem zamierzonego protestu nie tylko przeciwko temu prawu, ale też oficjalnej polityce państwa lub zwyczajowi czy praktyce społecznej jednoznacznie popieranej przez to państwo. Zdaniem tych autorów to właśnie ta „moralno-polityczna motywacja czynu naruszającego prawo stanowi najważniejszą cechę cywilnego nieposłuszeństwa”¹⁷. Ponadto zwracali uwagę na takie cechy obywatelskiego sprzeciwu jak jego jawny i publiczny charakter, przejawiający się zwłaszcza poprzez realizację wymiaru edukacyjno-informacyjnego. Do cech konstytutywnych omawianej tu idei zaliczali także wykluczenie stosowania przemocy oraz gotowość poddania się wymiarowi sprawiedliwości, a nawet czynne manifestowanie tej gotowości.

W dyskusji nad ideą obywatelskiego nieposłuszeństwa, jaka prowadzona była w latach 90. głos zabrali także Ewa Łętowska oraz Andrzej Rzepliński. Pierwsza polska rzecznik praw obywatelskich (1987–1992) na czołowym miejscu proponowanego katalogu cech postawiła konieczność wyeliminowania przemocy. Pisała: „ten właśnie wymóg powoduje, że często mówi się o nieposłuszeństwie cywilnym, jako synonimie dozwolonego nieposłuszeństwa obywatelskiego”¹⁸. Ponadto twierdziła, że głównym motywem działania noszącego znamiona obywatelskiego nieposłuszeństwa powinno być „wykazanie niekonstytucyjnego charakteru praktyki lub prawa niższej niż konstytucja rangi”, co oznacza *de facto* działanie w obronie konstytucji. Jednak działanie to, będące bez wątpienia środkiem bardzo drastycznym, musi być traktowane jako ostateczność, poprzedzone wyczerpaniem środków pozostających do dyspozycji w ramach obowiązującego porządku prawnego. Równocześnie jednak autorka zwróciła uwagę na to, że w warunkach rozszerzania się zakresu gwarancji zabezpieczających demokratyczne instytucje, wzbogacania legalnych instrumentów ochrony praw i wolności obywatelskiej, a także rozwoju międzynarodowej ochrony praw człowieka, „kurczy się pole, gdzie można dopuścić działanie w ramach obywatelskiego nieposłuszeństwa”. Wskazywała na pewne zagrożenia tej instytucji, zwłaszcza podatność na nadużycia ze strony idei lub ruchów anarchistycznych i terrorystycznych. Tym bardziej więc, jej wykorzystanie uwarunkowane jest

¹⁶ W. Lang, J. Wróblewski, *Sprawiedliwość społeczna i nieposłuszeństwo obywatelskie w doktrynie politycznej USA*, Warszawa 1984, s. 24.

¹⁷ *Ibidem*, s. 125.

¹⁸ E. Łętowska, *Po co ludziom konstytucja*, Warszawa 1994, s. 138.

wysokim poziomem obywatelskiej odpowiedzialności i dyscypliny, a także znajomością własnej konstytucji. Łętowska podobnie jak Dworkin gotowość poniesienia konsekwencji za działanie związane z nieposłuszeństwem obywatelskim, traktowała jako jego niezbędny element.

Natomiast A. Rzepliński wskazywał na takie cechy nieposłuszeństwa obywatelskiego, jak przede wszystkim jego właśnie obywatelski, a nie kryminalny charakter, świadomość korzystających z tej formy sprzeciwu, że znajdują się na granicy prawa oraz są gotowi do poddania się karze oraz, że takie działanie nie ma na celu obalenia porządku prawnego lecz zmierza tylko i wyłącznie ku jego poprawie. Rzepliński – podobnie jak Łętowska – utożsamiał obywatelskie nieposłuszeństwo z obroną konstytucji. Za całkowicie uprawnione uznawał zatem prawo do wyrażania obywatelskiego sprzeciwu wobec takich zachowań władzy, które są niekonstytucyjne, ale również takich, które sprzeniewierzają się elementarnym normom moralnym. W ramach obywatelskiego nieposłuszeństwa mieści się też – jego zdaniem – protest przeciwko „zwyczajowi lub praktyce popieranej przez państwo”. Autor ten – trochę podobnie jak Thoreau – obywatelskiemu nieposłuszeństwu nadawał indywidualny wymiar przez związanie przekonania co do jego zastosowania z osobistym, ale też „szczerym, głębokim i racjonalnie uzasadnionym” stanowiskiem moralnym lub poglądem filozoficznym. Zalecał więc daleko idącą ostrożność przy sięganiu po ten instrument. Konieczne jest – pisał – upewnienie się czy „zachodzi w pełni uzasadniona, obiektywna wątpliwość co do konstytucyjności naruszanego prawa”¹⁹. Te wątpliwości powinny być rozstrzygane na podstawie stanowisk i opinii eksperckich środowisk prawniczych, a także znajdować odzwierciedlenie w szerokiej opinii publicznej. Protestując przeciwko prawu uznanemu za niekonstytucyjne, Rzepliński w swojej interpretacji instytucji obywatelskiego nieposłuszeństwa nie tylko podkreślał konieczność wyeliminowania przemocy, ale poszedł nieco dalej twierdząc, że „każdą przygotowaną akcją należy odpowiednio zabezpieczyć przed zaistnieniem niekontrolowanych zdarzeń”. Miało to w jego przekonaniu stanowić o „publicznej wiarygodności” tych działań. Granicą obywatelskiego nieposłuszeństwa są zatem zasady państwa prawnego oraz praw i wolności innych. Dopóki służy obu tym zasadom powinno – być zdaniem tego autora – nie tylko tolerowane, ale wręcz chronione.

Podobny katalog cech obywatelskiego nieposłuszeństwa stworzył kolejny z polskich badaczy tego zagadnienia Michał R. Kaczmarczyk w cytowanej już książce z 2010 roku. Swoją rekonstrukcję „idei nieposłuszeństwa”²⁰, autor ten oparł o metodę *case study*, wykorzystując przykład bojkotu autobusów w Montgomery w amerykańskim stanie Alabama. Przepisy stanowe regulowały zasady korzystania z miejskiej komunikacji autobusowej w taki sposób, że pierwszych dziesięć rzędów zarezerwowanych miało być dla białych, kolejne mogli zajmo-

¹⁹ A. Rzepliński, *Obowiązki obywatelskie. Cywilne nieposłuszeństwo*, [w:] *Prawa człowieka a policja. Problemy teorii i praktyki*, red. A. Rzepliński, Legionowo 1994, s. 176.

²⁰ M.R. Kaczmarczyk, *op. cit.*, s. 10.

wać czarnoskórzy, o ile nie wsiądzie żaden biały, bo wtedy należy ustąpić mu miejsca. Jak wiadomo nie uczyniła tego czarnoskóra Amerykanka Rosa Parks. Została aresztowana, a w wyniku tego incydentu oraz trwającego 381 dni bojkotu autobusów przez czarnoskórych mieszkańców Montgomery, w 1956 Sąd Okręgowy Stanów Zjednoczonych orzekł o zniesieniu segregacji rasowej w autobusach komunikacji miejskiej.

M.R. Kaczmarczyk dokonując analizy tego przypadku wskazał na cechy obywatelskiego nieposłuszeństwa jako instytucji funkcjonującej w zgodzie z ramami porządku demokratycznego państwa prawa. Zaliczył do nich:

- 1) dążenie nie do obalenia, a jedynie podważenia konstytucyjności i legitymizacji konkretnych uregulowań prawnych;
- 2) zakomunikowanie intencji aktu nieposłuszeństwa i uprzednie wykorzystanie legalnych sposobów działania;
- 3) naruszenie przepisów prawa w sposób jawny i symboliczny z równoczesną wyraźnie wyrażoną gotowością do poniesienia konsekwencji czynu bezprawnego;
- 4) gotowość ponoszenia odpowiedzialności za skutki aktów nieposłuszeństwa;
- 5) wyrzeczenie się przemocy²¹.

Zakaz stosowania przemocy

O ile większość cech wymienianych przez badaczy obywatelskiego nieposłuszeństwa, jako konstytuujących tę instytucję oraz uzasadniających jej wykorzystanie w warunkach państwa demokratycznego tworzy mniej więcej spójny i zbliżony do siebie katalog, o tyle co do jednej z nich: zakazu stosowania przemocy, pojawiają się pewne wątpliwości i rozbieżne stanowiska. Na gruncie zachodniej literatury przedmiotu przedstawicielem poglądu, że wyrzeczenie się przemocy nie może w sposób jednoznaczny przesądzać o możliwości posłużenia się nieposłuszeństwem obywatelskim jest cytowany wcześniej Joseph Ratz, który przekonywał, że ze względu na złożoność pewnych celów politycznych, w niektórych konkretnych sytuacjach sięgnięcie po przemoc może być uprawnione²².

Z kolei Hugo Adam Bedau dowodził, że odrzucenie przemocy w nieposłuszeństwie obywatelskim nie może być traktowane jako zasada, jest bowiem jedynie kwestią wyboru określonej taktyki przez korzystających z tego instrumentu²³.

Wśród autorów polskich stanowisko zbliżone do tego nurtu, zaprezentował Artur Szutta, przyznając, że „pewnych form przymusu nie da się całkowicie wykluczyć z definicji nieposłuszeństwa obywatelskiego”²⁴. Zdaniem tego autora,

²¹ *Ibidem*, s. 352–357.

²² Por. J. Raz, *op. cit.*, s. 266.

²³ Por. M. Wenklar, *op. cit.* s. 146.

²⁴ A. Szutta, *op. cit.* s. 185.

odwołanie się do przemocy niekoniecznie musi oznaczać wolę obalenia danego systemu polityczno-prawnego. Co więcej może być niekiedy jedynym sposobem zainicjowania dialogu. Oczywiście skala wątpliwości dotyczących samego terminu przemoc jest ogromna, wystarczy wspomnieć tu jedynie o wielkiej rozpiętości w zakresie różnych form przemocy, które mogą być stosowane w życiu publicznym²⁵. W większości działań noszących znamiona obywatelskiego sprzeciwu mamy przecież i tak do czynienia z jakąś mniej lub bardziej wyrazistą, mniej lub bardziej łagodną formą przemocy.

Cytowany tu autor na uzasadnienie swojej tezy o ewentualności dopuszczenia przemocy w aktach nieposłuszeństwa obywatelskiego przywołuje szereg konkretnych argumentów. Część z nich ma wymiar czysto pragmatyczny. Oczywiście, że pierwszorzędnym zadaniem obywatelskiego nieposłuszeństwa jest poruszenie umysłów, zwrócenie powszechnej uwagi, zainicjowanie problemu, jednak ograniczanie się tylko do takich form jak apel, czy moralna perswazja często nie przynosi oczekiwanych rezultatów, bo po prostu trwa zbyt długo i tylko szybka akcja może powstrzymać władzę przed zastosowaniem niesprawiedliwego prawa. Dopuszczalność przymusu została obwarowana kilkoma zasadniczymi warunkami. Przede wszystkim z aktów nieposłuszeństwa obywatelskiego należy wykluczyć użycie siły fizycznej skierowanej przeciwko życiu i zdrowiu ludzi, jak też przedmiotom materialnym stanowiącym własność prywatną lub publiczną. Przemoc może być zastosowana tylko i wyłącznie po to, aby po wykorzystaniu wszelkich innych sposobów, doprowadzić do stworzenia sytuacji, w której możliwe będzie zainicjowanie dialogu. „Stosowany przymus – pisze Szutta – ma jedynie dawać do zrozumienia, że strona przeciwna swoją postawą nie pozostawiła protestującym wyboru”²⁶. Uciekanie się do przymusu, jako niekiedy jedynej drogi inicjującej podjęcie dialogu, z całą pewnością nie może wyrażać nienawiści, nie powinno też wywoływać u strony przeciwnej poczucia upokorzenia lub krzywdy.

Wątpliwości co do jednoznacznego odrzucenia przemocy, jako akceptowalnej formy obywatelskiego nieposłuszeństwa wyrażał również w swojej książce *Nieposłuszeństwo wobec prawa*, Mirosław Rutkowski. Konstatował na wstępie, że „przemoc nigdy nie jest definiowana jako zjawisko jednorodne, a ci, którzy nie dostrzegają różnic występujących między jej poszczególnymi rodzajami, zazwyczaj mają nieprzepartą skłonność do potępienia wszystkiego co podpada pod to pojęcie”²⁷. A zatem zdaniem tego autora przekonanie, że użycia przemocy nie da się pogodzić z uzasadnionym nieposłuszeństwem wobec prawa, nie powinno obliżować w sposób bezwzględny. Rozsądniej byłoby założyć, że w obrębie życia społecznego mogą pojawić się okoliczności, w których „wyrządzenie krzywdy ludziom niewinnym w tego typu aktach sprzeciwu nie zostałoby

²⁵ Por. np. H. Zinn, *Disobedience and Democracy. Nine Fallacies on Law and Order*, New York 1968, s. 39–53.

²⁶ A. Szutta, *op. cit.*, s. 184.

²⁷ M. Rutkowski, *Nieposłuszeństwo wobec prawa*, PWN, Warszawa 2011, s. 95.

uznane za najgorsze z możliwych rozwiązań; w innych przypadkach przemoc jest oczywiście trudna do zaakceptowania”²⁸. Oczywiście wyrządzenie krzywdy jest w tej interpretacji konieczną ceną, jaką stosujący nieposłuszeństwo wobec prawa muszą zapłacić za skuteczność swoich działań. Jednak tę doznaną krzywdę powinni bezwzględnie minimalizować. Zdaniem autora mogą to uczynić na dwa sposoby: „wybierając taki rodzaj przemocy, który w danej sytuacji byłby uznany za najlepszy z punktu widzenia przyszłych ofiar, oraz stosując najbardziej im sprzyjający stopień nasilenia”²⁹.

Jak to już ustalono wcześniej, obywatelskie nieposłuszeństwo jest działaniem podejmowanym w słusznych intencjach i z zamiarem naruszenia prawa oraz gotowością poniesienia za to pełnej odpowiedzialności. W związku z tym rodzi się pytanie o to, czy łamanie prawa w ramach nieposłuszeństwa obywatelskiego powinno być traktowane analogicznie do innych przypadków łamania prawa oraz, czy możliwe jest wyłączenie odpowiedzialności za działanie, które jest zabronione prawem, jednak u jego podstaw leżała dokonana przez obywatela prawdopodobnie słuszną diagnoza jego wadliwości. Jeśli tak to z jakich instytucji powinien skorzystać sąd powszechny, aby osiągnąć takie cele?

Środowiska prawnicze w Polsce kreślą kilka możliwych scenariuszy. Jednym z nich jest sięganie do tzw. rozproszonej kontroli konstytucyjności, co oznacza, że sądy mogłyby brać pod uwagę nie tylko konkretne przepisy wątpliwego konstytucyjnie prawa, ale przede wszystkim postanowienia samej konstytucji. Drugą z dróg jest zasada kontratypu, czyli wyłączenia bezprawności z uwagi na okoliczności i intencje podejmującego działanie. Zdaniem niektórych prawników, takie okoliczności zachodzą w odniesieniu do obywatelskiego nieposłuszeństwa, które najczęściej jest definiowane jako działanie podejmowane bez przemocy oraz w słusznym i społecznie uzasadnionym celu³⁰. Wtedy sąd może obiektywizować motyw działania obywatela w celu obrony prawa przed jego niekonstytucyjnością i uznać, że było nie tylko co do zasady słuszne, ale prowadziło wręcz do ochrony zasad konstytucyjnych. Jednak takiego kontratypu nie ma ani w obowiązującej Konstytucji, ani też w innym akcie prawnym. Należy jednak pamiętać, że strażnikiem konstytucyjności prawa jest niezależny od władzy Trybunał Konstytucyjny, zaś nadanie takiemu kontratypowi rangi ustawowej mogłoby prowadzić do trudnych do przewidzenia, albo wręcz niebezpiecznych skutków.

Inną możliwością, z której mógłby skorzystać sąd wobec osób pociąganych do odpowiedzialności za działanie bezprawne, ale realizowane w ramach obywatelskiego nieposłuszeństwa, jest jego ocena przez pryzmat tzw. społecznej szkodliwości. Sądy mogłyby mieć prawo do stwierdzenia czy współmierne działania przeciwstawiające się złemu prawu w celu przywrócenia wartości wynika-

²⁸ *Ibidem*, s. 97.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Por. J. Dobojs, M. Zacharski, *op. cit.*, s. 4/6.

jących z konstytucji są nie tylko nieszkodliwe społecznie, ale wręcz przeciwnie mogą być ocenione jako słuszne z punktu widzenia społecznego interesu.

Nieposłuszeństwo obywatelskie a inne pojęcia

W rozważaniach związanych z różnymi interpretacjami oraz próbami zdefiniowania obywatelskiego nieposłuszeństwa, zwraca się też często uwagę na niebezpieczeństwo mylenia tego pojęcia z innymi zbliżonymi terminami, takimi jak np. prawo do oporu, nieposłuszeństwo rewolucyjne, sprzeciw sumienia lub uczestnictwo nieporządku obywatelskiego. Różnica między nieposłuszeństwem obywatelskim, a rewolucyjnym jest oczywista i najogólniej rzecz ujmując polega na tym, że to pierwsze nie dąży do obalenia ustroju prawno-politycznego.

Sprzeciw sumienia – według Ratz – to indywidualne złamanie prawa poddyktowane względami moralnymi. Klasyczne przykłady takiego działania to odmowa służby wojskowej uzasadniona ogólnymi względami pacyfistycznymi lub odmowa uznania eutanazji za morderstwo³¹.

Uczestnictwo nieporządku obywatelskiego można interpretować jako zbiór wszelkich możliwych i niezależnych od ich formy działań obywatelskich, które podejmowane być mogą na rzecz jakiegokolwiek zmiany społecznej, ale niekoniecznie mieszczącej się w granicach władzy państwowej, a skierowane są raczej wobec firm, koncernów etc.

Specjalne miejsce wśród tych pojęć zajmuje prawo do oporu, ponieważ w przeciwieństwie do obywatelskiego nieposłuszeństwa, ma ustawową gwarancję przekazania obywatelom możliwości podejmowania działań (w tym także użycia siły) wobec osób dążących do obalenia porządku opartego na rządach prawa. Jest to zatem instytucja prawna, która innymi słowy oznacza zwolnienie z obowiązku posłuszeństwa wobec funkcjonariuszy państwa, łamiących jego demokratyczne fundamenty.

Oczywiście idea prawa do oporu ma swoją długą tradycję. Jej korzenie sięgają starożytności, żeby wskazać tu na pozostającego pod wpływem sofistów Sofoklesa, którego *Antygona*, jest znanym przykładem tragizmu dokonania wyboru między posłuszeństwem wobec łamiącego prawo boskie władcy, a posłuszeństwem wobec bogów. Rozwój tej koncepcji pozostawał w związku z rozważaniami dotyczącymi takich zjawisk jak tyrania, uzurpatorstwo, łamanie prawa naturalnego lub boskiego³².

Ważne miejsce w rozwoju idei prawa do oporu zajmuje *Magna Charta Libertatum*, pochodzący z XIII wieku dokument Jana bez Ziemi, w którym zapisa-

³¹ Por. J. Ratz, *op. cit.*, s. 264.

³² Szerzej o tym patrz B. Szlachta, *Prawo oporu*, [w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 4, M–Q, red. M. Jaskólski, K. Chojnicka, Wyd. Sejmowe, Warszawa 2009, s. 746; I. Barwicka-Tylek, *Nieposłuszeństwo obywatelskie*, [w:] *ibidem*, s. 360.

no określonym grupom (duchowieństwu, mieszczaństwu i feudałom) uprawnienie do sprzeciwu w wypadku pogwałcenia zapisanych w przywileju zobowiązań. Z kolei w historii polskiej Rzeczypospolitej szlacheckiej, przykładem przywileju oporu wobec monarchy jest *ius resistendi*, czyli prawo do sprzeciwu wobec władzy króla zawarte w przywileju mielnickim z 1501 roku. Natomiast rangę normy konstytucyjnej uzyskało prawo do oporu (rokoszu) w *Artykułach henrykowskich*, spisanych na sejmie elekcyjnym w 1573 roku. Jak jednak wiadomo, przywilej ten nadmiernie wykorzystywany przez rosnącą w siłę magnaterię, stopniowo miał doprowadzić w Polsce do znacznego zanarchizowania życia publicznego³³. W czasach nowożytnych prawo do oporu mogło być rozumiane dwojako, z jednej strony jako wypowiedzenie posłuszeństwa władcy gwałcącemu prawa naturalne oraz nastającemu na ideę suwerenności ludu, z drugiej zaś, jako dążenie do obalenia obcego władcy stojącego na drodze do urzeczywistnienia zasady samostanowienia narodu³⁴.

Natomiast w najnowszej historii prawo do oporu rozumiane, jako instytucja prawa, występuje w ustawach zasadniczych Niemiec, Grecji oraz Portugalii. W każdym z tych państw, nadanie tej instytucji rangi konstytucyjnej, było podyktowane względami natury historycznej.

Uchwalenie 23 maja 1949 roku Ustawy Zasadniczej Republiki Federalnej Niemiec oznaczało powstanie nowego państwa niemieckiego, zaś jego tragiczna historia uzasadniała wprowadzenie do konstytucji instrumentu zabezpieczającego przed naruszeniem fundamentów państwa prawa. Chodziło w szczególności o to, aby przez nadanie instytucji prawa do oporu gwarancji ustawowej, unieвозмоwić powtórzenie się sytuacji z roku 1933. Znalazło to swój wyraz w art. 20.4 Ustawy, który głosi, że „wszyscy obywatele Niemiec mają prawo stawiania oporu przeciwko każdemu, kto podejmuje próbę obalenia tego porządku, jeśli nie jest możliwe zastosowanie innych środków”³⁵.

Pierwsza *Konstytucja Republiki Portugalskiej* została uchwalona w 1976 roku w wyniku obalenia dyktatury wojskowej Antonio de Oliveira Salazara. W ten sposób zapoczątkowano stopniową ewolucję ustroju państwa w kierunku liberalnej demokracji³⁶. Prawo do oporu zostało zawarte w art. 21, który głosi, że: „wszyscy mają prawo do oporu wobec wszelkich poleceń, które naruszają ich prawa, wolności i gwarancje, oraz do odparcia siłą wszelkich form agresji, jeżeli zwrócenie się do władz publicznych nie jest możliwe”³⁷. Prawo do obywatelskiego przeciwstawienia się próbom wprowadzenia innego porządku niż

³³ Por. P. Rzewuski, *Umowa społeczna w Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2013, R. 22, nr 3 (87), s. 33 i n.

³⁴ Por. M. Wenklar, *op. cit.*, s. 142.

³⁵ Patrz: por. też B. Banaszak, *System konstytucyjny Niemiec*, Wyd. Sejmowe, Warszawa 2005.

³⁶ Szerzej patrz: H. de Oliveira Marques, *Historia Portugalii*, tłum. W. Chabasiński, PWN, Warszawa 1987, t. 2, s. 340.

³⁷ <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/portugalia.html> [dostęp: 15.07.2017].

demokratyczny potwierdziły kolejne nowelizacje konstytucji z 1982, 1989, 1992 i 1997 roku³⁸.

W Grecji, po upadku rządów pułkowników i unieważnieniu w 1974 roku uchwalonej przez ich reżim konstytucji, nowa ustawa zasadnicza została ogłoszona 9 czerwca 1975 roku. Jej fundamentalne zasady ustrojowe gwarantują demokrację oraz ustrój republikański. Równocześnie jednak Grecy, doświadczeni wielokrotnymi przewrotami wewnętrznymi oraz rządami dyktatorskimi, wprowadzili do swojej konstytucji instytucję prawa do oporu, jako swoistego „straszaka”, zabezpieczającego przed próbami naruszenia norm państwa prawa. I tak w art. 120.4 czytamy: „Przestrzeganie Konstytucji zostaje powierzone patriotyzmowi Greków, którzy mają prawo i obowiązek przeciwstawiać się wszelkimi sposobami każdemu, kto zmierzałby do obalenia jej przy użyciu siły”³⁹.

Nieposłuszeństwo obywatelskie w tradycji polskiej

W tradycji i historii Polski również wskazać można na wiele przykładów obywatelskiego nieposłuszeństwa. Najczęściej przywoływaną postacią, symbolem takiego działania jest uczestnik konfederacji barskiej i poseł na sejm ziemi nowogrodzkiej – Tadeusz Rejtan (1742–1780). Jego protest przeciwko zawiązaniu się na sejmie konfederacji pod przewodnictwem księcia Ponińskiego, dzięki której możliwe stało się zatwierdzenie traktatu rozbiorowego, został uwieczniony przez Jana Matejkę, a w powszechnej pamięci Polaków utrwalony jako symbol tragicznych losów Rzeczypospolitej. Z pewnością zachowanie Rejtana – rzucenie się na próg w celu zagrozenia drogi wychodzącym posłom, spełniało znamiona obywatelskiego nieposłuszeństwa, takie chociażby jak brak przemocy, wcześniejsze wykorzystanie legalnych sposobów oddziaływania, czy też najpewniej gotowość poddania się karze.

W najnowszej historii Polski, a zwłaszcza w okresie PRL-u, wskazywać można na wiele przykładów zachowań w sposób ewidentny noszących znamiona obywatelskiego nieposłuszeństwa. Były to zarówno działania indywidualne, takie jak między innymi Jacka Kuronia (1934–2004), jednego z liderów demokratycznej opozycji, jak również podejmowane w skali masowej, przede wszystkim oczywiście w formie strajków, ale też w postaci symbolicznego protestu, wyrażającego się na przykład przez noszenie „oporników”, wystawianie w oknach odbiorników telewizyjnych w porze emisji znenawidzonego Dziennika etc. Nieposłuszeństwo obywatelskie w latach PRL zostało spenalizowane przez wprowadzenie do kodeksu karnego ustawą z 18 grudnia 1982 roku (Dz.U.

³⁸ Szerzej patrz: A. Łabno, *System konstytucyjny Portugalii*, Wyd. Sejmowe, Warszawa 2002.

³⁹ http://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2015/10/Grecja_pol_010711.pdf [dostęp: 15.07.2017].

nr 41, poz. 273) art. 282a, który przewidywał karę pozbawienia wolności do lat 3 dla każdego, „kto podejmuje działanie w celu wywołania niepokoju publicznego i rozruchów”. Przepis ten został w rok później ustawą z 28 lipca uzupełniony; dodany wówczas został § 2 w brzmieniu: „Tej samej karze podlega ten, kto organizuje lub kieruje akcją protestacyjną przeprowadzoną wbrew przepisom prawa”⁴⁰.

Przykładem indywidualnego działania noszącego znamiona obywatelskiego nieposłuszeństwa w okresie Polski już niepodległej może być zachowanie Bronisława Geremka (1932–2008), który w 2007 roku odmówił podpisania kolejnego oświadczenia lustracyjnego jako wyraz sprzeciwu wobec absurdalnemu obowiązowi składania takich oświadczeń ponownie. Pełniąc w tym czasie funkcję eurodeputowanego liczył się z pewnością w konsekwencji swojego postępowania, z możliwością utraty mandatu, co bez wątpienia uznać można za spełnienie jednej z przesłanek obywatelskiego sprzeciwu⁴¹.

Szczególnie charakterystycznymi przykładami działań mieszczących się w omawianym tu pojęciu, są akcje podejmowane w obronie środowiska naturalnego. W latach dziewięćdziesiątych były to protesty przeciwko budowie zapory wodnej na Dunajcu w okolicach Czorsztyna (1990–1993), w obronie zagrożonego budową autostrady A4 parku krajobrazowego na Górze św. Anny (1997), czy wreszcie najgłośniejszy protest przeciwko budowie obwodnicy Augustowa przez dolinę Rospudy (2007). O ile dwie pierwsze akcje nie zakończyły się sukcesem, to mająca niezwykle silne poparcie społeczne kampania na rzecz ocalenia doliny Rospudy odniosła sukces i do dziś pozostaje symbolem skutecznej walki przeciwko niszczeniu dobra narodowego, jakim jest unikatowa przyroda.

Kolejnym, mieszczącym się w tej grupie przykładem obywatelskiego nieposłuszeństwa, była wielomiesięczna akcja protestacyjna przeciwko wycince Puszczy Białowieskiej. Opracowany w Ministerstwie Środowiska *Program dla Puszczy Białowieskiej jako dziedzictwa kulturowo-przyrodniczego UNESCO oraz obszaru sieci Natura 2000*⁴², a także aneks do *Planu Urządzenia Lasu Nadleśnictwa Białowieża na lata 2012–2021* z marca 2016 roku⁴³, w wyniku których podjęto kontrowersyjną wycinkę wielu tysięcy drzew, wywołał niezwykle silny protest organizacji ekologicznych. Protestujący sięgali po wielokrotnie już wcześniej wykorzystywane formy, czerpane z bogatych doświadczeń Greenpeace, takie jak : przywiązywanie się łańcuchami do maszyn, budowanie domków na drzewach, rozkładanie namiotów na terenie wycinki, wywieszanie hasel

⁴⁰ Szerzej patrz: L. Falandysz, *Nieposłuszeństwo obywatelskie a oceny prawnekarne*, „Studia Iuridica” 1992, t. 19, s. 53–62.

⁴¹ Por. też J. Dobojs, M. Zacharski, *Nieposłuszeństwo wobec prawa*, „Rzeczpospolita”, 14.12.2015.

⁴² http://www.polskiwilk.org.pl/download/Program_dla_Puszczy_Bialowieskiej_PL.pdf [dostęp: 16.07.2017].

⁴³ <http://www.bialowieza.bialystok.lasy.gov.pl/documents/62676/539400/Decyzja+wraz+z+aneksem+PUL+2012-2021.pdf/421c39b7-dba7-49d4-ad7c-bd01c25feb56> [dostęp: 16.07.2017].

nawołujących do jej zaprzestania. Akcje te miały całkowicie pokojowy charakter, a ich wykonawcy liczyli się z konsekwencjami łamania prawa.

W ostatnim czasie przykładem obywatelskiego nieposłuszeństwa zdaje się być aktywność Obywateli RP, chodzi o grupę obywateli uczestniczących w „demokratycznym ruchu protestu przeciw bezprawnym działaniom dzisiejszej władzy i łamaniu konstytucji”⁴⁴. Ich działalność związana jest w szczególności ze sprzeciwem wobec nowelizacji *Prawo o zgromadzeniach*, regulującej zasady ich organizowania między innymi przez określenie odległości między poszczególnymi zgromadzeniami, a także wprowadzenie możliwości otrzymania na trzy lata zgody władz na cykliczne organizowanie zgromadzeń oraz brak możliwości organizowania konkurencyjnego zgromadzenia w tym samym miejscu i czasie⁴⁵.

Wydaje się, że przy całej złożoności tej specyficznej formy protestu w warunkach dojrzewającego jeszcze społeczeństwa obywatelskiego i niskiego poziomu kultury politycznej oraz wątlej tradycji demokracji, akcje podejmowane przez Obywateli RP, spełniają większość przesłanek znamionujących obywatelskie nieposłuszeństwo w rozumieniu przedstawionym powyżej. Po pierwsze, aktywność Obywateli RP ma charakter pokojowy (protestują kładąc się na ziemi) i uzbrojeni są w symbolizujące opór przeciwko faszyzmowi białe róże. Na głównej stronie ruchu zawarta jest jednoznaczna deklaracja, że „obywatele RP protestują bez przemocy”⁴⁶. Po drugie, uznają podjęcie nieposłuszeństwa obywatelskiego za jedną z form społecznej kontroli władzy realizowanych w warunkach demokracji, takich jak „gra parlamentarna i procesy sądowe”⁴⁷. Po trzecie, od swoich członków oczekują pełnej świadomości o konsekwencjach wynikających z łamania prawa⁴⁸. Piszą: „my swoje zarzuty wypowiadamy otwarcie, wiedząc, że zaprowadzi nas to przed sąd i że nie unikniemy wyroku. Nie chcemy go unikać”⁴⁹.

Podsumowanie

Nieposłuszeństwo obywatelskie jest instrumentem, który – przy uwzględnieniu wszystkich jego ograniczeń – może być wykorzystywane w państwach o ustroju demokratycznym jako gwarant ochrony praw obywatelskich przed działaniem

⁴⁴ <https://konstytucjarp.org/o-nas-i-o-naszych-celach/deklaracja-obywatelska> [dostęp: 18.07.2017]

⁴⁵ Dz.U. 18 marca 2017, poz. 579, patrz: <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20170000579/O/D20170579.pdf>

⁴⁶ <https://konstytucjarp.org> [dostęp: 20.07.2017].

⁴⁷ <https://konstytucjarp.org/o-nas-i-o-naszych-celach/deklaracja-obywatelska> [dostęp: 18.07.2017].

⁴⁸ <https://konstytucjarp.org/o-nas-i-o-naszych-celach/deklaracja-nieposluszenstwa> [dostęp: 20.07.2017].

⁴⁹ <https://konstytucjarp.org/zwolennikow-obecnej-wladzy-przepraszamy> [dostęp: 20.07.2017].

władzy, zmierzającej w kierunku naruszenia tych praw. W tym sensie instytucja ta ma do spełnienia szereg bardzo pozytywnych ról. Poprzez zwrócenie społecznej uwagi na problem, pozwala na zainicjowanie niezależnej, niekontrolowanej przez władzę dyskusji. Zapewnia partycypację polityczną oraz stwarza warunki sprzyjające możliwości oddziaływania na władzę; ma też niebagatelną funkcję informacyjną. Jednak przede wszystkim przyczynia się do rozwoju społeczeństwa obywatelskiego.

On Civil Disobedience – Interpretation and Disputes on the Subject

Over the past few decades, civil disobedience has become one of the most widely studied subjects in jurisprudence. The name which is widely recognized and associated with the term is that of Henry David Thoreau for it was his essay, published in 1849 under the title "*Resistance to Civil Government*" and later renamed "*Essay on Civil Disobedience*" that first brought this idea to the public attention. After his landmark lectures were published in 1866, the term began to appear in numerous sermons and lectures relating to civil or social oppression in its many forms. In 1866, four years after his death, the term had achieved fairly widespread usage. Among Thoreau's numerous followers were Hannah Arendt, John Rawls, Joseph Ratz and Ronald Dworkin who all, in their own way and method, contributed to the catalog of features associated with the term as we know it today: the active, professed refusal to obey certain laws, demands or commands of a government, or of an occupying international power. Civil disobedience is relatively often defined as essentially and profoundly nonviolent. Actions or undertakings which strive to be labelled as such will, therefore, have to be equated with nonviolent resistance and prepared to suffer the penalties set out in the law. In Poland civil disobedience has been discussed in the works of Andrzej Rzepliński, Ewa Łętowska and, most recently, by Artur Szuta and Michał Roch Kaczmarczyk. The most symbolic depiction of the issue held dear in the sentiments of Polish patriots will be the 18th century Polish parliamentary Tadeusz Rejtan. Today, Polish civil disobedients have chosen a variety of different methods to manifest their discontent. Civil disobedience is often mistaken for the right of resistance, conscientious objection, revolutionary disobedience. But, regardless the confusion those terms might cause, their social standing and significance remain undisputed. It gives rise to independent and spontaneous public debate, free of authoritarian intrusion or imposition. It acts as a free and independent public platform. And, last but not least, it helps to build civil society in its own right.

Key words: civil disobedience, right of resistance, principle of nonviolence, civil society

Jeszcze raz o obywatelskim nieposłuszeństwie – interpretacje, spory wokół pojęcia

Pojęcie obywatelskiego nieposłuszeństwa wiąże się tradycyjnie z postacią Henry'ego Davida Thoreau, którego słynny esej z 1848 roku pt. *Resistance to Civil Government*, stał się inspiracją dla rozwoju współczesnej refleksji nad obywatelskim nieposłuszeństwem, a także źródłem nieustannych poszukiwań jego istoty. Rozważania nad nieposłuszeństwem obywatelskim prowadzili też Hannah Arendt, a także John Rawls, Joseph Ratz oraz Ronald Dworkin. Stworzone przez tych autorów definicje obywatelskiego nieposłuszeństwa zawierają pewien katalog cech składających się na to pojęcie. Najważniejszymi spośród nich są zakaz stosowania przemocy oraz gotowość poddania się karze. Na gruncie polskim problematyka ta omawiana była przez Andrzeja Rzeplińskiego, Ewę Łętowską, a ostatnio przez Artura Szutę i Michała Rocha Kaczmarczyka. W historii Polski symbolem obywatelskiego nieposłuszeństwa jest Tadeusz Rejtan. Ostatnio działania wykazujące cechy

obywatelskiego nieposłuszeństwa podejmują Obywatele RP. Obywatelskie nieposłuszeństwo może być mylone z takimi pojęciami jak prawo do oporu, sprzeciw sumienia lub nieposłuszeństwo rewolucyjne. Niezależnie od wielu kontrowersji związanych z samym pojęciem, nie ma wątpliwości, że instytucja ta ma do spełnienia szereg bardzo pozytywnych ról. Pozwala na zainicjowanie niezależnej, niekontrolowanej przez władzę dyskusji. Zapewnia partycypację polityczną oraz stwarza warunki sprzyjające możliwości oddziaływania na władzę. Odgrywa też niebagatelną funkcję informacyjną. Ale przede wszystkim przyczynia się do rozwoju społeczeństwa obywatelskiego.

Słowa kluczowe: obywatelskie nieposłuszeństwo, prawo do oporu, zakaz stosowania przemocy, społeczeństwo obywatelskie

Roman Kuźniar

prof. dr hab., Uniwersytet Warszawski

CZTERY ROLE AMERYKI*

*Andrzejowi,
aby jego Ameryka stała się kiedyś znowu wielka*

Nie, to nie będzie rzecz napisana z perspektywy teorii ról. To będzie rzecz o roli, jaką Ameryka odgrywała w ciągu ostatnich trzydziestu lat, w kolejnych odsłonach ewolucji współczesnego porządku międzynarodowego. Odgrywała lub próbowała odgrywać. Będą to zatem kolejne cztery role wyznaczone jej przez historię lub podejmowane z jej inicjatywy. Chodzi o role, w które Stany Zjednoczone faktycznie się wcielały w stosunku do różnych komponentów czy problemów życia międzynarodowego ostatnich dekad.

Na te zaledwie trzydzieści lat przypadają niezwykle, zaskakujące, nie-
rzadko dramatyczne zmiany międzynarodowe, które są jednocześnie cezurami
oddzielającymi poszczególne fazy tego okresu. Chodzi o lata 1987–2016. Ta
cezura jest dosyć sztuczna, ale umożliwia objęcie polem analizy i prezentacji
właśnie tych tytułowych czterech ról. Najpierw, to już właściwie końcówka zim-
nej wojny, Stany Zjednoczone jako lider i protektor wolnego świata. Następnie,
po rozpadzie układu Wschód–Zachód, był czas jednobiegunowego, globalnego

* Tytuł artykułu nawiązuje do tytułu mojego wykładu w ramach Andrzej Kapiszewski Distinguished Lecture Series w 2011 roku. Notatki z wykładu zaginęły, ale idea tekstu pozostała ta sama.

przywództwa (czas Billa Clintona). Potem krótki okres marzenia o globalnej hegemonii (prezydentura George'a W. Busha), i wreszcie, przywództwo powściągliwe Baracka Obamy.

USA jako lider wolnego świata

Pierwsza z prezentowanych tu ról zostaje pokazana jedynie „dla porządku”, czyli po to, aby zobaczyć jak różnym formom przywództwa Stany Zjednoczone (jako globalne mocarstwo) musiały czy chciały sprostać w stosunkowo krótkim czasie (trzech dekad). Pierwsza postać przywództwa trwała niemal pół wieku, ograniczę się tu do jej końcowego okresu, aby nie zachwiać proporcji w ramach zamierzonej prezentacji. Warto w tym miejscu jedynie przypomnieć, że Amerykanie wyciągnęli właściwe wnioski z doświadczenia II wojny światowej. Zrozumieli, jak wielkim błędem był ich izolacjonizm w okresie międzywojennym. Ich udział w tej wojnie był swoistym przejściem mocarstwa przez „smugę cienia”, czyli przyspieszonym dojrzewaniem do przywództwa przynajmniej w skali „wolnego świata” oraz do udziału w ich części odpowiedzialności za kształt porządku międzynarodowego.

Potrąfili się dobrze w tej roli znaleźć i z tej odpowiedzialności wywiązać. Rolą główną była obrona Zachodu (który geopolitycznie właśnie pod ich przywództwem powstał) w obliczu ofensywy międzynarodowego komunizmu. Cele Związku Sowieckiego i utworzonego przezeń bloku były wszak, z uwagi na uniwersalistyczną naturę tej ideologii, globalne. Ale z globalnego charakteru antagonizmu Wschód–Zachód oraz USA–ZSRR wynikała także odpowiedzialność za pokój światowy. Było to zarazem pochodną wprowadzenia, najpierw przez same Stany Zjednoczone, broni atomowej do arsenału militarnego wielkich mocarstw. Podkreśleniem potencjału i odpowiedzialności dwójki globalnych antagonistów był przysługujący tylko im tytuł pierwszych w historii „supermocarstw”.

W praktyce nie obyło się oczywiście bez błędów, które brały się nie tylko z tego, co oczywiste, czyli uprawiania polityki przez ludzi, ze wszystkim znanymi słabościami i ograniczeniami wynikającymi z ich natury. Chodziło tu również o realizację ich własnych, mocarstwowych (narodowych, głównie ekonomicznych) interesów, które niekiedy wchodziły w kolizję z rolą przywódcy wolnego świata. Przykładem może być wojna w Wietnamie czy interwencje w Ameryce Łacińskiej.

Strategia powstrzymywania, która była operacyjnym wyrazem roli przywódcy Zachodu zdała egzamin, aczkolwiek George Kennan, dyplomata, który zainspirował administrację Trumana do jej sformułowania narzekał później na jej nadmierne zmilitaryzowanie¹. Mylił się w tym sensie, że to właśnie wzmocnienie jej komponentu militarnego w latach 80., a przy tym zachowanie jej powstrzymu-

¹ X, *Sources of Soviet Conduct*, „Foreign Affairs”, lipiec 1947 (X był pseudonimem Kennana, który nadal wtedy przebywał w ambasadzie USA w Moskwie).

jącej istoty, doprowadziło do załamania komunistycznego Związku Sowieckiego. Stany Zjednoczone administracji Ronalda Reagana trafnie zidentyfikowały moment słabości czy może raczej strukturalny kryzys przeciwnika i narzucając mu wyścig zbrojeń, któremu nie mógł sprostać przyspieszyły łagodną agonię ZSRR i całego bloku. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na rzadki moment roztropności zwycięskiego mocarstwa. Ani prezydent Reagan, ani jego republikański następca George H. Bush, asystując przy tej agonii, nie kierowali się poczuciem tryumfu i chęcią maksymalnego wykorzystania historycznego zwycięstwa nad systemowym adwersarzem, lecz uważnie czuwali, aby proces upadku komunizmu nie przekształcił się w jakiś wojenny kataklizm na obszarze jego dotychczasowego władania, a państwom, które wychodziły z komunizmu zaoferowali rozległą pomoc.

Szczególną wielkoduszość, choć nie jest to zapewne słowo odpowiednie dla opisu relacji między mocarstwami, Ameryka okazała upadającemu Związkowi Sowieckiemu, a następnie Rosji, która była jego sukcesorem. Spotkania prezydenta Busha jeszcze z Gorbaczowem, a następnie z Jelcynem wskazywały, że Waszyngton zamierza respektować interesy Moskwy na obszarze byłego Związku Sowieckiego, a być może także w Europie Środkowej oraz traktować ją jak mocarstwo, które jest nadal ważnym partnerem Stanów Zjednoczonych.

Stany Zjednoczone starały się także poprzez kanały rządowe, niezależnie od aktywności podmiotów prywatnych, wspierać procesy transformacji byłego Związku Sowieckiego, a zwłaszcza Rosji, w kierunku demokracji i gospodarki wolnorynkowej. Poziom empatii wobec Związku Sowieckiego w ostatnich 2–3 latach istnienia (a następnie Rosji) – mocarstwa odpowiedzialnego za ogromne krzywdy wyrządzone narodom poddanym wcześniej jego dominacji – budził niekiedy krytykę i obawy w państwach, które się wyzwalały spod tej dominacji, ale Waszyngton kierował się względami bezpieczeństwa². Był w tym niewątpliwie przejaw dojrzałości amerykańskiego przywództwa, choć można zapewne również postawić hipotezę, że brało się to z mocarstwowego przyzwyczajenia do traktowania innych mocarstw w sposób, który uwzględnia ich „większe prawa i roszczenia”. Można ją nieco złagodzić interpretacją, że chodziło o swego rodzaju inwestycję w partnerstwo z Moskwą, które będzie ją cywilizować w sensie odpowiedzialności za utrzymanie pokoju i bezpieczeństwa światowego.

Było to widoczne zwłaszcza w ogłoszonej na forum ONZ (1 października 1990) przez G.H. Busha koncepcji „nowego porządku światowego”, którego fundamentem będzie „nowe partnerstwo narodów przekraczające zimnowojenne podziały”. Jego celem miałyby być „rozwój demokracji wzrost dobrobytu, umacnianie pokoju i ograniczanie zbrojeń”. Pierwszym praktycznym testem tej

² W Waszyngtonie silna była obawa, że zbyt daleko idąca destabilizacja czy dekompozycja polityczna na obszarze byłego ZSRR mogłaby doprowadzić do utraty kontroli nad (post-) sowieckim arsenałem nuklearnym.

koncepcji był problem reakcji na agresję Iraku na Kuwejt a następnie ogłoszenie przez Bagdad aneksji tego państwa. To był akt sprzeczny z fundamentalnymi zasadami porządku międzynarodowego i Stany Zjednoczone wzorowo wywiązały się z roli jaka im przypadła. Zainicjowały stosowną rezolucję w Radzie Bezpieczeństwa NZ, współpracując z pozostałymi mocarstwami z P-5 uzyskały mandat Rady, a następnie sformowały pod swoim dowództwem militarną „coalition of willing”, która wyzwoliła Kuwejt (operacja „Pustynna Burza”, styczeń-luty 1991). Prezydent Bush podjął w ten sposób próbę położenia podstaw pod pozimnowojenną odmianę porządku międzynarodowego³.

W układzie czysto atlantyckim, czyli w roli przywódcy „wolnego świata” Stany Zjednoczone zaczęły się już za G.H. Busha przygotowywać do rozszerzenia Zachodu. Było to widoczne w zdecydowanym wsparciu dla reform podjętych w państwach Europy Środkowej, które od początku deklarowały systemowy zwrot ku Zachodowi (m.in. wizyta G.H. Busha w Polsce już w lipcu 1989). W Waszyngtonie od początku miano świadomość historycznego znaczenia przemian tam zachodzących. Przejawem tego zrozumienia w wymiarze czysto strategicznym była pamiętna konkluzja szczytu NATO w Londynie, w lipcu 1990 roku, która zapowiadała wejście Sojuszu w fazę głębokiej transformacji. Jej efektem było przyjęcie na kolejnym szczycie NATO, w Rzymie (listopad 1991 roku) nowej Koncepcji Strategicznej, w której państwa byłego Układu Warszawskiego nie były już uważane za przeciwnika. Jeszcze ważniejsza była decyzja o powołaniu Północnoatlantyckiej Rady Współpracy, której celem było włączenie wszystkich państw byłego UW, także tych, które miały się wkrótce wyłonić z byłego ZSRR, do współpracy na rzecz bezpieczeństwa w całej strefie euroatlantyckiej⁴.

Jeśli Stany Zjednoczone okazały się skuteczne w przywódczej roli w czasach zimnej wojny a następnie w krótkim i nieoczekiwanym przejściu do nowej fazy w polityce światowej, to przede wszystkim dlatego, że działały zgodnie z kierunkiem ewolucji i prawidłowościami rozwoju porządku międzynarodowego. Mam tu na myśli ewolucję odzwierciedlającą tendencje rozwojowe w gospodarce, życiu społecznym oraz zgodną z aspiracjami narodów pragnących żyć we własnych państwach.

Jednobiegunowe przywództwo USA w latach 90.

Z problemem globalnego przywództwa Stany Zjednoczone zostały skonfrontowane dopiero wraz z nastaniem demokratycznej administracji Billa Clintona. G.H. Bush udanie zmagał się wprawdzie z „masą spadkową” po zimnej wojnie,

³ Szerzej B. Russett, J.S. Sutterlin, *The U.N. in a new world order*, „Foreign Affairs”, wiosna 1991.

⁴ R. Kupiecki, *NATO a operacje pokojowe. Studium Sojuszu w transformacji*, Wyd. Adam Marszałek, Warszawa–Toruń 1998, zwłaszcza s. 80–89.

ale pierwszym prezydentem USA w całkowicie nowej sytuacji międzynarodowej stał się jego następca. Bill Clinton posługiwał się w kampanii wyborczej hasłem „It’s economy, stupid!”, co mogło sugerować prymat dla wewnętrznych spraw gospodarczych, jednak bardzo szybko musiał stać się „prezydentem globalizacji”. Chodziło tu o to, że procesy globalizacji, które ruszyły żywiołowo od przełomu lat 80. i 90. szybko zaczęły przenikać cały świat oraz wszystkie ważne dziedziny życia gospodarczego i rozwoju cywilizacji. Ameryce raczej słusznie przypisywano odpowiedzialność za ich generowanie, z korzyściami i negatywnymi konsekwencjami dla różnych państw i regionów świata. Ponadto, rząd Clintona musiał się zmierzyć z jeszcze jedną nieoczekiwaną okolicznością, a mianowicie z tym, co znany konserwatywny komentator Charles Krauthammer nazwał błyskawicznie po zakończeniu zimnej wojny „the unipolar moment”, jednobiegunową chwilą⁵. Chodziło o bezprecedensową w czasach nowożytnych supremację jednego mocarstwa w skali całego świata. Nigdy do tej pory tak nie było. Takie mocarstwo stoi wobec sprzecznych nierzadko wyzwań i oczekiwań, odpowiedzialności ponad możliwości, ale także krytyk za to, co robi i czego nie robi. Jak się miało później okazać, tą „chwilą” była jedynie ostatnia dekada XX wieku.

Problemy, w które uwikłane było amerykańskie przywództwo nowego czasu zostały trafnie uchwycone przez Zbigniewa Brzezińskiego w wydanej w roku obejmowania władzy przez Billa Clintona (1993) pracy zatytułowanej *Bezląd. Polityka światowa na progu XXI wieku*:

W konsekwencji, Stany Zjednoczone nie mogą pełnić funkcji stróża światowego porządku, ani światowego bankiera, ani nawet światowego moralisty. Pierwsza wymaga legitymizacji, druga musi opierać się na pieniądzu, a trzecia na własnym przykładzie⁶.

A jednak, Brzeziński uważał, że Ameryka nie ma wyboru – musi przewodzić. Bo taka jest natura jej systemu i to właśnie ona dysponuje niezrównanie największym potencjałem. Przez naturę systemu, miał na myśli jego innowacyjny charakter, co czyniło ze Stanów Zjednoczonych nieuchronnie katalizator przemian światowych, który jednak będzie działać na resztę świata destabilizująco. I dlatego będzie także pełnić rolę gwaranta bezpieczeństwa międzynarodowego, zwłaszcza że nie ma nikogo innego, kto mógłby to robić.

W pełnieniu nowej, do końca globalnej, roli Ameryka postawiła na dwa wehikuły (lepiej mówić o wehikułach niż filarach, ponieważ te pierwsze implikują dynamikę). Po pierwsze, na globalizację. Procesy globalizacji ruszyły po likwidacji zimnowojennych barier i podziałów według wzorca zwanego konsensem waszyngtońskim. Był to „przepis” na rozwój gospodarczy wypracowany

⁵ Ch. Krauthammer, *The unipolar moment*, „Foreign Affairs”, wydanie specjalne 1990/91, No. 70 (1).

⁶ Z. Brzeziński, *Bezląd. Polityka światowa na progu XXI wieku*, Warszawa 1994, s. 131. Tytuł oryginału brzmi dla kandydata do przywództwa jeszcze bardziej zniechęcająco: *Out of control. Global Turmoil on the Eve of the Twenty-First Century*.

w końcu lat 80. w kręgach eksperckich zajmujących się finansami i rozwojem gospodarczym w federalnych instytucjach USA oraz Banku Światowego i Międzynarodowego Funduszu Walutowego (czyli w Waszyngtonie). Jego sedno to ogólna liberalizacja, a bardziej konkretnie deregulacja i otwarte rynki. Szybko został uznany za receptę uniwersalną i jako taka był promowany przez rząd USA, międzynarodowe instytucje finansowe, środowiska akademickie, media⁷. Z pewną przesadą można powiedzieć, że amerykański establishment polityczny oraz finansowo-gospodarczy uważał globalizację za drogę do „zbawienia” świata, w sensie uruchomienia procesów rozwojowych w różnych, do tej pory tkwiących w stagnacji i zapóźnieniu, państwach i regionach.

Jednocześnie, w Stanach Zjednoczonych panowało przeświadczenie, że globalizacja świetnie służy Ameryce i Ameryka jako pewien wzorzec społeczny, gospodarczy i kulturowy jest stworzona do tego, aby zwyciężać w tych procesach. Jeden z największych piewców globalizacji Thomas Friedman, główny publicysta „The New York Timesa” w tamtym czasie triumfalnie ogłaszał, że „globalizacja to my”. Zbigniew Brzeziński pisał później, że utożsamianie globalizacji z amerykanizacją było szkodliwe, bo jej negatywne efekty uboczne przypisywane były Ameryce, a problemy tożsamościowe, które wywoływała, budziły krytykę, a nierzadko – wrogość wobec USA⁸.

Jednak ten pierwszy okres, lata 90. XX w. uchodzi za dobry czas dla globalizacji i to pomimo narodzin w końcu tej dekady ruchów antyglobalistycznych. Błędem neoliberalnych promotorów globalizacji okaże się za jakiś czas ignorowanie jej negatywnych konsekwencji nie tylko w innych częściach świata, ale w samych Stanach Zjednoczonych, czego pośrednim, ale niewątpliwym efektem będzie wybór Donalda Trumpa na prezydenta USA, który w kampanii wyborczej obiecywał Amerykanom zatrzymanie procesów globalizacji.

Ideowym wehikułem amerykańskiego, globalnego przywództwa w latach 90. było szerzenie demokracji i podstawowych wolności. „Enlarging democracy” znalazło się na sztandarach programu administracji Clintona. Stany Zjednoczone były w tej dziedzinie bardzo aktywne i miały w odniesieniu do tego obszaru legitymizację w postaci upadku komunizmu. Komunizm upadł, ponieważ systemy totalitarne czy autorytarne nie odzwierciedlają ludzkich aspiracji a poza tym są mniej efektywne pod względem zdolności do zaspokajania potrzeb społecznych. Tak można najkrócej przedstawić ten tok myślenia, który znajdował silne wsparcie w postaci głośnych publikacji znanych amerykańskich badaczy. Zawojowały one w tamtym czasie umysły osób działających w sferze publicznej w USA, na Zachodzie i poza nim. Warto tu przede wszystkim wymienić *Czy koniec historii?* Francis Fukuyamy oraz *Trzecią falę demokratyzacji* Samuela P. Huntingtona. Zwłaszcza ta druga praca była bardzo rzetelnym, ale też ideowym manifestem

⁷ R. Kuźniar, *Globalizacja bez alternatywy*, „Rocznik Strategiczny” 1997/1998.

⁸ Z. Brzeziński, *The Choice: Global Domination or Global Leadership*, New York 2004, s. 139.

na rzecz demokracji. Z kolei według Fukuyamy ustrojowa przyszłość ludzkości miała należeć do modelu będącego syntezą otwartej gospodarki rynkowej i liberalnej demokracji⁹. Amerykańska dyplomacja była na tym obszarze aktywna zarówno w stosunkach dwustronnych, jak i na forum organizacji międzynarodowych. Za finał tych zabiegów można uznać inicjatywę powołania do życia międzynarodowej koalicji 107 państw – „The Community of Democracies”, co stało się faktem w Warszawie, w czerwcu 2000 r.

Niewątpliwie specjalna rola USA w polityce światowej dekady lat 90. skłaniała amerykańskie elity do poszukiwania jakiegoś sposobu jej legitymizacji w ramach powstającego w tamtym czasie „global governance”, które miało dość amorficzny, nieczytelny sieciowy charakter. Chodziło o stricte polityczne potwierdzenie globalnego przywództwa i odpowiedzialności Stanów Zjednoczonych. Najbardziej poręcznym i „twardym” instrumentem wydawał się wtedy Sojusz Atlantycki. W świetle ocenionej jako sukces interwencji militarnej w Bośni i Hercegowinie (1995) oraz skutecznie przeprowadzonej operacji rozszerzenia NATO – w obu przypadkach główną rolę odegrały USA, które miały wsparcie pozostałych państw członkowskich – w Waszyngtonie pojawił się pomysł „globalnego Sojuszu” (global NATO). Chodziło o Sojusz, który mógłby interweniować poza mandatowym obszarem określonym w Traktacie waszyngtońskim oraz – jeśli trzeba – także bez zgody RB NZ. W łonie Sojuszu ujawniły się jednak w tej kwestii różnice i ostatecznie nie było zgody na ten kierunek jego ewolucji.

Z pewnością nie pomogła w tym interwencja militarna NATO przeciwko Federalnej Republice Jugosławii na tle konfliktu o Kosowo (wiosną 1999). Interwencja prezentowana przez państwa Sojuszu, głównie przez USA, jako humanitarna, została podjęta bez zgody Rady Bezpieczeństwa. Ponadto została źle poprowadzona pod względem operacyjnym i spotkała się z silną krytyką społeczności międzynarodowej, także części państw Sojuszu¹⁰. Podobnie źle były przyjmowane na świecie wyraźnie tryumfalistyczne tony, które zaczęły się pojawiać pod sam koniec lat 90. w dyskursie politycznomiędzynarodowym administracji Clintona (retoryka „indispensable nation”). W reakcji na nie francuska dyplomacja zaczęła lansować termin „hyperpuissance” (w domyśle aroganckiej) w odniesieniu do USA. Pojawiły się obawy, czy Stany Zjednoczone nie zmierzają do hegemonii, która jest rodzajem przywództwa kompulsywnego, nieliczącego się ze zdaniem tych, którym chce się przewodzić.

Wprawdzie w teorii ono mogło wyglądać przekonująco, ale w praktyce, która jest dziełem osób, grup i interesów, a przy tym napotyka na wrażliwość, interesy, tożsamość, niekiedy podejrzenia innych społeczeństw, innych kultur czy doświadczeń, mogło to budzić sprzeciw i reakcje przeciwdziałające. Zbigniew

⁹ *The end of history?*, „The National Interest”, lato 1989; S.P. Huntington, *Trzecia fala demokratyzacji*, tłum. A. Dziurdzik, PWN, Warszawa 1994.

¹⁰ J. Gajewski, R. Kuźniar *et al.*, *Kosowo: audiatur et altera pars*, „Rocznik Strategiczny” 1999/2000, s. 327–343.

Brzeziński był krytyczny wobec naturalnego utożsamiania globalizacji a amerykańizacją, lecz przecież już w 1997 roku, w swojej *Wielkiej szachownicy* pisał o „amerykańskim systemie światowym”, który dla niego był równoznaczny ze „światową hegemonią Ameryki”. Dzieje się to, jak dowodził, za sprawą „absolutnej przewagi Ameryki” w czterech dziedzinach: militarnej, gospodarczej, technologicznej oraz kulturowej (choć jak zaznaczał, w tej ostatniej, „pomimo pewnego prymitywizmu”)¹¹. To, co w języku Brzezińskiego mogło być tylko opisem, w politycznym odbiorze mogło świadczyć o arogancji amerykańskiego myślenia o roli USA w świecie. Również amerykańskie wizje porządku międzynarodowego wytwarzane przez społeczność uniwersytecką i reprezentującą wpływe na świecie think tanki głosiły jednobiegunowość świata, jego amerykanocentryczność, mówiły o amerykańskim imperium, Pax Americana lub nowej globalnej hegemonii¹². Moment przejścia od przywództwa do hegemonii jest trudno uchwytny, jednak są podstawy, aby sądzić, że w końcu tamtej dekady – amerykańska klasa polityczna i jej zaplecze koncepcyjne dojrzewały do takiej zmiany.

Niezależnie od tego, trzeba podkreślić, że w tym okresie świat miał do czynienia ze szczodłą i otwartą Ameryką, głoszącą dobrą nowinę wolnego rynku, demokracji, a także globalizacji jako pasa transmisyjnego tej „ewangelii”. Owszem, i w tych latach nie brakło dramatów na świecie (np. ludobójstwo w rejonie Wielkich Jezior Afrykańskich) czy zachowań niezrozumiałych w polityce USA (odrzućenie ratyfikacji traktatu CTBT); ta lista mogłaby być dłuższa. Lecz przecież Ameryka nie mogła być „lekiem na całe zło” istniejące na świecie, choć czasem miała pokusę tak o sobie myśleć i czasem tego od niej oczekiwano. Jednak była to najlepsza dekada w polityce USA wobec świata od wielu dziesięcioleci. Na podobną przyjdzie nam długo czekać. Jeśli Stany Zjednoczone mogły w tym czasie całkiem udanie odegrać rolę światowego przywódcy, to dlatego, że wpisywały się zarówno w cywilizacyjne tendencje rozwojowe, jak i logikę ewolucji stosunków międzynarodowych (internacjonalizacja i współzależność rozwoju). Niekiedy jednak próbując ów ruch przyspieszać, ignorując przy tym kulturowo-polityczne zróżnicowanie świata i wywołując w ten sposób niepożądane konsekwencje czy reakcje.

Próba militarnej hegemonii: 2001–2008

Po nieoczekiwanej porażce demokratycznego kandydata na urząd prezydenta (dostał więcej głosów, ale przegrał wybory), nowa, republikańska administracja podjęła próbę przekształcenia światowego przywództwa Ameryki w globalną he-

¹¹ Z. Brzeziński, *Wielka szachownica*, Świat Książki, Warszawa 1999, s. 21–29.

¹² A. Jarczewska-Romaniuk, *Amerykańskie wizje ładu międzynarodowego po zakończeniu zimnej wojny*, [w:] *Porządek międzynarodowy u progu XXI wieku*, red. R. Kuźniar, UW, Warszawa 2005.

gemonię. Nic tego wcześniej zdawało się nie zapowiadać. Republikański kandydat George W. Bush i jego otoczenie wręcz krytykowali Billa Clintona za nadmierne angażowanie USA w sprawy międzynarodowe i deklarowali – w razie zwycięstwa – większy umiar w tej dziedzinie. Stało się zupełnie inaczej. Niektórzy wiążą to z zamachami 11 września 2001, ale tej tezy nie da się obronić.

Już w kilka miesięcy po objęciu urzędu G.W. Bush, w maju 2001, zadeklarował przystąpienie Stanów Zjednoczonych do budowy globalnego systemu antyrakietowego. Wiązało się to, co również wtedy uczynił, z jednostronnym wyjściem USA z zawartego w 1972 roku ze Związkiem Sowieckim Układu ABM. Układ ten miał służyć utrzymaniu równowagi strategicznej między oboma mocarstwami¹³. Proklamowany przez Busha projekt BMD był rozszerzoną na cały świat wersją NMD z czasów Reagana, która obejmowała jedynie terytorium USA. Nowa wersja, gdyby miała się okazać skuteczna oznaczałaby strategiczne obezwładnienie reszty świata. Jednak przede wszystkim, wywoływałyby reakcję innych mocarstw (zwłaszcza Rosji i Chin), czyli niosłaby destabilizację i wyścig zbrojeń¹⁴.

Dramatyczne wydarzenia z 11 września 2001 roku wymagały zdecydowanej odpowiedzi Ameryki, i świat w pełni to prawo akceptował, czego przejawem były m.in. rezolucja RB NZ czy ogłoszenie przez Sojusz Atlantycki sytuacji z art. 5 (choć przecież taką ona nie była). Dla administracji G.W. Busha, a zwłaszcza skupionych wokół niego neokonserwatystów¹⁵, którzy od dawna snuli projekty globalnej dominacji Stanów Zjednoczonych był to idealny pretekst do przejścia do działania w tym kierunku. Wehikułem budowy hegemonicznej wersji przywództwa miała być ogłoszona przez Waszyngton „globalna wojna z terroryzmem”, inaczej GWOT (Global War on Terror). Operacja w Afganistanie, której celem było rozbięcie kwatery głównej Al-Kaidy, stała się w jej ramach zaledwie skromnym preludium. Już w kilka miesięcy po obaleniu rządu talibów w Afganistanie ogłoszono kolejny cel: obalenie władzy Saddama Husajna w Iraku, co miało być wstępem do politycznej transformacji na całym „Szerszym Bliskim Wschodzie”¹⁶.

Plan globalnej hegemonii został wyłożony ze zdumiewającą otwartością w Strategii Bezpieczeństwa Narodowego podpisanej przez G.W. Busha we wrześniu 2002 r. Było w niej wszystko, co pozwala tak właśnie odczytać zamiar tej

¹³ Chodziło o ograniczenie systemów obrony przed rakietami balistycznymi zdolnymi do przenoszenia głowic nuklearnych. Zapewniało to obu mocarstwom zdolność do skutecznego odstraszania, czyli właściwie eliminowało zagrożenie w postaci pierwszego uderzenia jednego z nich, bowiem odwet byłby równie niszczycielski. B. Clinton, pomimo presji ze strony Kongresu, gdzie większość mieli republikanie, nie zdecydował się na przejście od fazy badawczej do fazy realizacyjnej ówczesnej wersji NMD.

¹⁴ J. Deutch, H. Brown, J.P. White, *National missile defense: Is there another way?*, „Foreign Policy”, lato 2000.

¹⁵ *The shadow men*, „The Economist”, 26.01.2003.

¹⁶ Zob. zwłaszcza *Wojny Zachodu. Interwencje zbrojne państw zachodnich po zimnej wojnie*, red. M. Madej, Scholar, Warszawa 2017.

administracji. Po pierwsze, ten dokument wyraża bezgraniczną radość Ameryki z powodu jej „bezprecedensowego i nieporównywalnego” potencjału zbrojnego. Po drugie, mamy tam zapowiedź niedopuszczenia do tego, aby ktokolwiek zbliżył się wielkością swego potencjału do USA. Po trzecie, administracja Busha deklaruje w nim używać siły zbrojnej nie tylko w obronie własnej, ale też jej globalnych interesów bezpieczeństwa. Po czwarte, w użyciu siły zbrojnej Waszyngton nie zamierza uznawać ograniczeń ze strony prawa międzynarodowego. Dotyczy to samej decyzji o jej użyciu, co oznacza odrzucenie kompetencji Rady Bezpieczeństwa i zasad Karty NZ, jak również sposobu jej użycia. W tej drugiej sprawie oznaczało to odrzucenie wcześniejszego zamiaru przyłączenia się USA do Międzynarodowego Trybunału Karnego (uznania jego kompetencji)¹⁷. Chodziło oczywiście o to, aby amerykańskie wojsko mogło prowadzić działania zbrojne z naruszeniem konwencji genewskich czy haskich, bez ryzyka, że osoby odpowiedzialne staną przed trybunałem haskim. W przeciwieństwie do narodowych strategii bezpieczeństwa z lat 90. ten dokument małą rolę przypisywał dyplomacji. Całość wskazywała wyraźnie na zamiar militaryzacji amerykańskiej polityki zagranicznej i bezpieczeństwa¹⁸. Sam tekst oficjalny, ale także towarzysząca mu narracja przedstawicieli administracji i jej zaplecza intelektualnego przeniknięty był nieco mesjanistyczną wizją Ameryki jako „miasta na wzgórzu”. Wybór instrumentów okazał się jednak chybiony, a co gorsza przyspieszył koniec dotychczasowej roli Ameryki jako światowego przywódcy.

Strategia z września 2002 roku dopuszczała m.in. tak zwane uderzenia wyprzedzające („pre-emptive strikes”), choć były one sprzeczne z prawem międzynarodowym. Na pierwszą ofiarę tej doktryny został wybrany Irak, jako państwo słabe, a jednocześnie po I wojnie w Zatoce obłożone sankcjami i mające zdecydowanie złą opinię z uwagi na represyjny sposób rządzenia przez Husajna i jego klan. Agresja na Irak (marzec 2003) była, z definicji, ciężkim naruszeniem podstawowych zapisów prawa międzynarodowego (Karty NZ), a ponadto, jak się szybko okazało, ale co łatwo można było wiedzieć wcześniej, została dokonana pod fałszywym pretekstem. Ku zaskoczeniu Busha i jego rządu, społeczność międzynarodowa silnie potępiła amerykańską interwencję, także ze względu na całkowite zignorowanie przez Busha roli ONZ w rozwiązywaniu problemu irackiego. Kryzys międzynarodowy spowodowany wojną iracką objął także Europę (spory i pęknięcia na tym tle w łonie UE). Co gorsza, Waszyngton podjął świadomą próbę dzielenia swych sojuszników na lepszych i gorszych – „starą” i „nową” Europę. Na domiar złego, wprowadzie G.W. Bush już kilka tygodni po rozpoczęciu inwazji ogłosił „mission accomplished”, lecz konflikt wkrótce rozgorzał na nowo ze wzmożoną intensywnością, powodując w kolejnych latach ogromne

¹⁷ B. Clinton podpisał statut ICC, ale nie rozpoczął procesu ratyfikacji. G.W. Bush wycofał podpis swego poprzednika.

¹⁸ W. Pfaff, *A radical rethink of international relations*, „International Herald Tribune”, 3.10.2003.

ofiary, destabilizując tamten region świata oraz przyczyniając się do wzmożenia aktywności terrorystycznej.

Problemem nie była tylko wojna, ale również arogancki, często sięgający do kłamstwa i propagandy przypominającej inne czasy oraz inne mocarstwo styl prowadzenia polityki zagranicznej przez Amerykę G.W. Busha. Jednym z eufemistycznych terminów, jakimi posługiwano się na określenie tej polityki był unilateralizm, czyli działanie w pojedynkę bez liczenia się z czyimkolwiek głosem czy interesami, łącznie z naruszaniem prawa międzynarodowego, do czego ta administracja jednostronnie przyznała sobie „prawo”. Warto w tym kontekście przypomnieć silną operację propagandową ekipy Busha skierowaną przeciwko Organizacji Narodów Zjednoczonych, w tym zwłaszcza Radzie Bezpieczeństwa, oraz sugestie powołania nowej organizacji międzynarodowej, która byłaby bardziej zgodna z hegemoniczną rolą USA. Niepokojący był również dla społeczności międzynarodowej wzrost amerykańskich wydatków na zbrojenia, który sięgał 45–50% światowych wydatków na ten cel, co było sytuacją bez precedensu. Jak pisał znany historyk Paul Kennedy, „Nigdy wcześniej w historii świata nie było takiej dysproporcji sił, nigdy!”¹⁹.

Arogancja, egoizm, unilateralizm, militarizm stały się znakami rozpoznawczymi Stanów Zjednoczonych podwójnej kadencji G.W. Busha. Widoczny był przy tym brak zainteresowania czy zrozumienia dla takich ważnych zagadnień jak prawa człowieka czy ochrona ziemskiego klimatu. To właśnie wtedy Rosja i Chiny przeszły do otwartej opozycji wobec międzynarodowej roli USA. Gdy wojna w Iraku okazała się katastrofą pod każdym względem, gdy konflikt w Afganistanie przeciągał się powodując coraz większe straty ludzkie, do bilansu „przywództwa” doszło jeszcze jedno nieszczęście, choć w innym wymiarze. To była katastrofa finansowo-gospodarcza, która została zapoczątkowana we wrześniu 2008 roku upadkiem Lehman Brothers. Po nim upadły lub weszły w głęboki kryzys inne instytucje finansowe w Ameryce. Konieczne były specjalne, rządowe programy ratunkowe na koszt podatnika. Stany Zjednoczone, a wraz z nimi znaczna część Zachodu, weszły w najpoważniejszy kryzys finansowo-gospodarczy od czasów Wielkiego Kryzysu z końca lat 20. i początku lat 30. poprzedniego stulecia. Efektem kryzysu było nie tylko osłabienie gospodarczego potencjału oraz pozycji USA i Zachodu w gospodarce światowej, ale również osłabienie globalnej legitymizacji neoliberalnego paradygmatu gospodarczego²⁰. To są sprawy dobrze znane, których szersze przypomnianie tutaj nie jest konieczne. Są jednak cechy wspólne kryzysu Ameryki w obu tych sferach: chciwość, samowola, brak odpowiedzialności, przekonanie o jedynej i wyłącznej słuszności własnej polityki. W jednym i drugim przypadku były to słabe listy uwierzytelniające do przywódczej roli Ameryki.

¹⁹ P. Kennedy, *The eagle has landed*, „Financial Times”, 2–3.02.2002.

²⁰ *Kryzys 2008 a pozycja międzynarodowa Zachodu*, red. R. Kuźniar, Warszawa 2011.

Próba administracji George'a W. Busha dążenia do globalnej hegemonii była przejawem mocarstwowości atawistycznej. Takiej mocarstwowości, która jest skierowana przeciwko innym, nie uwzględnia racji i interesów innych. Wzięła się nie tylko z anachronizmu tej koncepcji przywództwa, jego oparcia na nagiej sile, ale też z błędnego odczytania świata. Ameryka G.W. Busha działała przeciwko naturalnej ewolucji porządku międzynarodowego, która polega na wzmacnianiu współzależności i współdziałania między narodami oraz roli norm i instytucji, czyli zmniejsza znaczenie i pożytek z jednostronnego stosowania siły militarnej. Błąd w odczytaniu świata był tym większy, że ignorował powrót „reszty świata” na scenę międzynarodową, powrót który nieuchronnie implikował nadejście Post-American World. Książka Fareeda Zakarii pod takim właśnie tytułem ukazała się w ostatnim roku prezydentury G.W. Busha, którego polityka przyspieszyła kres dotychczasowej roli Stanów Zjednoczonych²¹. Symbolem ostatecznego fiaska tej formuły przywództwa była lekcja udzielona Ameryce przez Rosję w sierpniu 2008 roku na Kaukazie; wobec pacyfikacji Gruzji niedawny kandydat na hegemoną okazał się całkowicie bezradny.

Przywództwo powściągliwe w Post-American World

Czwarta rola Ameryki w omawianym tu okresie była próbą jej odnalezienia się po przywódczej katastrofie zafundowanej przez butną i żądną globalnej dominacji administrację G.W. Busha. Zadanie było tym trudniejsze, że w ciągu zaledwie kilku lat doszło do znaczących zmian w środowisku międzynarodowym Stanów Zjednoczonych. Chiny stały się drugim gospodarczym mocarstwem świata i w regularnym szybkim tempie odrabiały straty do Ameryki na wielu polach. Szybko rosła także ich pozycja międzynarodowa. Na awanturnictwie Busha skorzystała także Rosja. Spowodowany wojną w Iraku ogromny wzrost cen ropy dał Moskwie środki na konsolidację wewnętrzną i zbrojenia, co wyraziło się w jej bardzo asertywnej polityce zagranicznej. Pojawiły się mocarstwa średniej wielkości, od Turcji po Brazylię, którym Stany Zjednoczone przestawały być potrzebne. Ameryki można się było czasem bać, ale pożytek z niej żaden. W miejsce „indispensable nation” z końca lat 90. pojawiło się mocarstwo, bez którego właściwie można się było obejść. Oczywiście, jej potencjał i wpływy były nadal największe w świecie, ale mogła się liczyć i być potrzebna jedynie wtedy, gdyby chciała przewodzić na rzecz wspólnego dobra społeczności międzynarodowej, gdyby chciała brać pod uwagę interesy i wrażliwość różnych regionów i narodów świata. W roku odejścia G.W. Busha świat raczej chciał od Ameryki odpocząć niż oczekiwał jej przywództwa.

W Stanach Zjednoczonych stała się jednak rzecz nieoczekiwana. Nowym prezydentem został polityczny maverick, kilka lat wcześniej mało znany, czarno-

²¹ F. Zakaria, *The Post-American World*, New York 2008; wyd. polskie: *Koniec hegemonii Ameryki*, tłum. S. Kroszczyński, Wyd. Media Lazar, Warszawa 2009.

skóry senator z Illinois. Jego wyborcze hasło „zmiana” brzmiało o wiele bardziej wiarygodnie, niż gdy było wypowiedziane przez wielu białych, „konwencjonalnych” polityków. Barack Obama, bo o nim mowa, poważnie traktował swoje słowa i dotyczyło to w szczególności polityki zagranicznej USA, w której doszło do jednoznacznego odcięcia się od linii poprzednika. Jej credo odnajdujemy już w przemówieniu inauguracyjnym nowego prezydenta (styczeń 2009):

Sama nasza potęga nie jest w stanie nas ochronić, ani nie upoważnia nas do robienia tego, co chcemy. Przeciwnie. Nasza potęga rośnie dzięki temu, że jest wykorzystywana rozsądnie. Nasze bezpieczeństwo wynika zaś ze słuszności naszej sprawy, siły naszego przykładu oraz pokory i powściągliwości, które nas ograniczają”. Praktyka kolejnych ośmiu lat to potwierdzi. Czwartą rolę Ameryki możemy więc nazwać „przywództwem powściągliwym”²².

I tylko takie mogło być zaakceptowane na świecie przez tych, którzy nadal chcieli liczyć na amerykańskie przywództwo w rozwiązywaniu problemów globalnych czy regionalnych. Zresztą, ze względu na ojca Kenijczyka, a także miejsce urodzenia – na Hawajach, gdzie pomimo purytańskiego wychowania przez białych dziadków, Obama czuł się bardziej predystynowany do aktywności wobec spraw globalnych czy problemów ważnych dla poszczególnych regionów niż do przewodzenia Zachodowi; można powiedzieć, że uniwersalizm miał w genach. Bush, choć w Europie budził sprzeciw, chciał ją mieć po swojej stronie, a zjednoczony Zachód miał być atutem Ameryki. Obama przeciwnie, uważał, że pomimo kryzysu (od 2009) Europa jest bezpieczna i dostatnia i nie potrzebuje amerykańskiego „matkowania”. Stanowiło to pewien zawód dla Europy, zwłaszcza tam, gdzie jego wybór został przyjęty z entuzjazmem. Europejczycy nie potrafili docenić ani skorzystać ze swobody, jaką im zostawiła Ameryka, aby nareszcie, bez jej kontroli czy przeciwdziałania „wybić się na niepodległość” wobec swego dotychczasowego patrona zza oceanu²³.

To się zmieniło dopiero wtedy, gdy Europie znowu zaczęła zagrażać Rosja. Rosyjska agresja na Ukrainę i konfrontacyjna postawa Moskwy wobec Zachodu wywołały należytą reakcję Waszyngtonu. Wprawdzie Obamie wypominano cały czas próbę resetu w stosunkach z Rosją, lecz gdy Putin w siłowej formie ujawnił neoimperialną naturę swej polityki, prezydent USA zareagował prawidłowo. Na Rosję zostały nałożone sankcje, Ukraina otrzymała wsparcie materialowe i polityczne i wzmocniona została wschodnia flanką NATO, czyli pas państw stanowiących wschodnią granicę z Rosją czy byłym ZSRR. W tym kontekście Barack Obama sprawdził się jako przywódca Zachodu. A przecież mógłby zastosować politykę zbliżoną do appeasementu, co preferowały niektóre ważne państwa Europy Zachodniej (m.in. Niemcy, Francja, Włochy). W czasie szczytów Sojuszu

²² R. Kuźniar, *Barack Obama: dziedzictwo powściągliwości*, „Polski Przegląd Dyplomatyczny”, styczeń–marzec 2017.

²³ Z. Brzeziński, *From Hope to Audacity: Appraising Obama's Foreign Policy*, „Foreign Affairs”, styczeń–luty 2010 r.

w Newport i Warszawie Ameryka wystąpiła w roli stanowczego, choć nie wojowniczego przywódcy wolnego świata, w dobrym stylu przypominającym okres od szczytu w Londynie (1990) do Waszyngtonu (szczyt rozszerzenia, 1999). Fiaszem natomiast zakończyła się inicjatywa zawarcia z Europą Transatlantyckiego Porozumienia w sferze Inwestycji i Handlu (TTIP). Sensem TTIP miało być nie tylko utworzenie „gospodarczego NATO” wzmacniającego spoistość Zachodu. Ustanowienie największego na świecie bloku gospodarczo-handlowego miało mieć globalne implikacje. To była szansa na dyktowanie Chinom i innym gospodarkom wschodzącym standardów w WTO²⁴.

Krytykowany przez wielu, zwłaszcza w takich państwach jak Polska, „reset” z Rosją nie brał się, jak to było w przypadku Clintona, z naiwności czy pewnej rusofilii niektórych jego doradców (zwłaszcza S. Talbotta), lecz właśnie z jego uniwersalistycznego rozumienia obowiązków i polityki zagranicznej USA. Obama miał świadomość, że za zły stan stosunków USA–Rosja w poprzednich ośmiu latach odpowiedzialność ponosiła w dużym stopniu również konfrontacyjna polityka G.W. Busha (Obama jako senator był przeciwny agresji na Irak). Motywy „resetu” nie mogły budzić zastrzeżeń: po pierwsze, powrót do względnie normalnych stosunków z Rosją (jak za Clintona), co wydawało się możliwe w czasie, gdy prezydentem był Miedwiediew. Po drugie, Obamie zależało na redukcji zbrojeń strategicznych, co było pochodną jego idei świata wolnego od broni nuklearnej. To drugie udało się szybko osiągnąć w postaci porozumienia START III podpisanego przez obu prezydentów w kwietniu 2010 r. w Pradze. Powrót Putina i jego zachowanie wobec opozycji politycznej, a także wojownicze, antyzachodnie tony w jego polityce zagranicznej spotkały się z adekwatną reakcją Obamy, który zwłaszcza po rosyjskiej aneksji Krymu, przestał traktować gospodarza Kremla jako odpowiedzialnego partnera i m.in. relegował Rosję z G-8.

Jednym z ważnych aspektów globalnej roli Stanów Zjednoczonych była od kilku dekad ich silna obecność na Bliskim Wschodzie. Były dwa główne powody angażowania się USA w sprawy bliskowschodnie: bezpieczeństwo dostaw ropy naftowej oraz bezpieczeństwo Izraela. W okresie prezydentury Obamy mapa bliskowschodnich problemów Ameryki uległa zasadniczej zmianie, a przy tym te zmiany pokazały jej malejący wpływ w regionie. To właśnie być może tam było najsilniej widać malejący popyt na amerykańską mocarstwowość (poza regionami i państwami, gdzie nigdy go nie było). Był to jednak przede wszystkim efekt błędnych poczynań poprzedników Obamy, który starał się mniej lub bardziej skutecznie te skutki niwelować, co było trudne nawet pomimo dobrze przyjętego w świecie arabskim przemówienia Obamy w Kairze, uważanego za

²⁴ A. Jarczevska, *Transatlantyckie Partnerstwo Handlowo-Inwestycyjne (TTIP) – szansa na nowe otwarcie w stosunkach USA-UE?*, „Rocznik Strategiczny” 2013/2014. Niedotrzymanie terminu zakończenia negocjacji było jednak nie tyle zasługą USA, co oporów po stronie UE.

nowe otwarcie w stosunkach z tą częścią świata (czerwiec 2009)²⁵. Potem już jednak było tylko gorzej. Owszem, doszło do zakończenia militarnej interwencji w Iraku (wycofanie wojsk USA w 2010), lecz pozostawiono tam parasol nad skorumpowanym i nepotycznym rządem, który był otwarcie wrogi wobec sunnickiej części kraju. Brak konsekwencji wobec konfliktu w Syrii prowadził do jego przedłużania. Zdevastowane wojnami oba państwa padły łupem rakowatego tworu w postaci tak zwanego Państwa Islamskiego, co jednak zmusiło USA do ponownego militarnego zaangażowania w tej części Bliskiego Wschodu. Za zupełnie nieudane trzeba uznać reakcje USA wobec arabskiej wiosny (2011). Katastrofą okazała się zwłaszcza interwencja mocarstw zachodnich przeciwko Libii Kadafigo. Sprawiedliwość nakazuje przyznać, że prezydent Obama z wielką niechęcią dał się wciągnąć w tę interwencję, lecz bez udziału USA zapewne nie doszłoby do obalenia rządów Kadafigo i obrócenia tego dotąd stabilnego i względnie dostatniego państwa w perzynę²⁶.

Aby lista bliskowschodnich porażek Ameryki Obamy była reprezentatywna, należy wspomnieć i o tym, że premier Izraela Benjamin Netanyahu, który nie krył swej niechęci do tego prezydenta USA, nie pozwolił Waszyngtonowi na najmniejsze nawet włączenie się w rozwiązywanie konfliktu izraelsko-palestyńskiego. Sukces w postaci zabicia przez amerykańskie komando Osamy bin Ladena oraz zakończenia operacji ISAF w Afganistanie, nie zmienia tego bilansu, bowiem nie kończyło to konfliktu, a Amerykanie zostawili tam znaczący kontyngent wojskowy. Islamistyczny terroryzm jako zjawisko i zagrożenie dla Zachodu raczej w tym okresie się nasilił niż zmalał. Pozytywnie należy ocenić podjętą przez rząd Obamy próbę uzdrowienia relacji Ameryki z Arabią Saudyjską prowadzącą od lat wobec Zachodu podwójną grę²⁷. Niestety, jego następca, kierujący się jedynie względami biznesowymi, tę próbę natychmiast unieważnił.

Być może najbardziej ambitnym w aspekcie geopolitycznym, globalnym wyzwaniem, które podjęła Ameryka Obamy było sprostanie wzrostowi potęgi i roli Chin. Państwa Wschodniej Azji, w tym tradycyjni sojusznicy USA zaczęli odczuwać rosnące ambicje i presję, także militarną, Państwa Środka. Pochłonięty „globalną walką z terroryzmem” G.W. Bush zupełnie to przeoczył. Obama przeciwnie: już w pierwszym roku urzędowania ogłosił „zwrot ku Azji” (*Asian*

²⁵ Obama z jednej strony zadeklarował respekt dla odmienności świata islamu i gotowość do dialogu (w miejsce militarnych interwencji), a z drugiej wezwał społeczeństwa islamu do odważnego otwarcia się na wyzwania nowoczesności, co zostało dobrze przyjęte w regionie, zwłaszcza przez ludzi młodych.

²⁶ *Wojny Zachodu...*, op. cit., zwłaszcza s. 178–204.

²⁷ Było to w pewnym stopniu możliwe dzięki efektom rewolucji łupkowej uniezależniającej USA od dostaw ropy z tego kraju. Dwór Saudów z jednej strony był sojusznikiem Zachodu w sprawach regionu (także dla własnego bezpieczeństwa), a z drugiej – z saudyjskich pieniędzy finansowano działalność radykalnych ruchów islamistycznych w państwach Zachodu, które były wylęgarnią terroryzmu. S. Shane, *Saudis and extremism: Both the arsonists and the firefighters*, „New York Times”, 25.08.2016.

pivot). Barack Obama miał świadomość, że stawką jest nie tylko układ sił, ale także aksjologiczny wymiar porządku międzynarodowego. Jak można sądzić na podstawie poczyniń USA amerykańska strategia na tym kierunku była tyleż prosta i oczywista, co trudna, a mianowicie dwutorowa. Po pierwsze, otwarty dialog z Pekinem, w którym oba mocarstwa mogły sobie wzajemnie tłumaczyć swoje interesy i obawy. A równolegle, dyskretne montowanie koalicji państw Azji Wschodniej²⁸, która mogłaby wspólnie prowadzić domyslną strategię powstrzymywania według wzorca zaproponowanego jeszcze w czasie II wojny światowej przez Nicholasa Spykmana: nowy Rimland, od Indii po Japonię, miał otoczyć ekspansywne mocarstwo Heartlandu, którym u progu XXI wieku stały się Chiny.

Miękka charyzma Baracka Obamy, rozumienie i szacunek dla świata w całej jego różnorodności, takt i uwaga oraz dialogowy sposób prowadzenia rozmów ze swymi zagranicznymi partnerami, znaczenie jakie przywiązywał do dóbr globalnych (np. klimat) i zasad uniwersalnych (w tym do demokracji, praw człowieka) pozwoliły Ameryce odzyskać status *primus inter pares*. To była rola przez inicjatywę, przykład, rozagę, uwzględnianie racji szerszej społeczności. Można krytykować ten rodzaj przywództwa za nierzadko brak skuteczności. Nie wydaje się jednak, aby moment, w którym objął swój urząd – dziedzictwo po poprzedniku oraz stan Ameryki i świata – dawały szansę na inne.

* * *

O ile wybór Baracka Obamy na prezydenta mógł być zaskoczeniem ze względu na osobę, lecz nie ze względu na jego program i styl (mieszczący się w tradycji amerykańskiej prezydentury, np. Kennedy, G.H. Bush, Clinton), o tyle jego następcą jest zaskoczeniem całkowitym. Populistyczny arywista, kwestionujący wszystkie wcześniejsze podstawy amerykańskiej polityki zagranicznej, traktujący swój urząd i politykę zagraniczną jak biznes, wykazujący obojętność wobec tradycyjnych wartości i norm (właśnie prawa człowieka czy demokracja), dóbr globalnych (właśnie ochrona środowiska), budził wśród jednych szok i niedowierzanie, wśród innych – autokratów – radość. Jednak jest zbyt wcześnie, aby prognozować o jakości, treści czy tym bardziej o efektach roli, jaką Ameryka będzie pełnić wobec świata w najbliższych latach. Nie wydaje się, aby miała to być rola podobna do tej, odgrywanej przez Amerykę G.H. Busha, Clintona i Obamy. Zbigniew Brzeziński opisywał ją afirmatywnie w swej *Wielkiej szachownicy* jako rolę „obecnego «regenta» naszej planety, który tymczasowo wziął na siebie ciężar odpowiedzialności za pokój i stabilność świata”²⁹. Drastyczny regres w rozumieniu przez Waszyngton swojej odpowiedzialności w tej sferze będzie mieć negatywne konsekwencje dla świata i dla samej Ameryki.

²⁸ R.D. Kaplan, *Obama Takes Asia by Sea*, „International Herald Tribune”, 11.11.2010.

²⁹ Z. Brzeziński, *Wielka szachownica...*, *op. cit.*, s. 217.

Podsumowanie

Stany Zjednoczone radziły sobie zupełnie dobrze, a nierzadko zaskakująco dobrze w roli globalnego przywódcy od ostatnich lat zimnej wojny do roku 2016. Było to przywództwo niewolne od błędów czy niekiedy arogancji, ale łatwo sobie wyobrazić performance w tej roli w wydaniu jakiegoś innego wielkiego mocarstwa. W sumie USA odgrywały pozytywną rolę w porządku międzynarodowym. Wyjątkiem była katastrofalna pierwsza kadencja G.W. Busha. Jego następca B. Obama potrafił przywrócić Ameryce sporo z poprzedniej przywódczej roli, choć znaczące zmiany w jej środowisku międzynarodowym definitywnie ograniczyły globalne możliwości Ameryki. Rozwijając myśl Krauthammera można powiedzieć „unipolar moment is definitely over”. Przyjście do władzy Donalda Trumpa pokazuje zapewne jeszcze jedną rzecz: Ameryka jest zmęczona. Stany Zjednoczone wyczerpały się, bardziej może nawet moralnie niż materialnie, jako światowy przywódca. Wymagają naprawy od wewnątrz. D. Trump tego nie dokona. Zatem przyszłość USA w którejkolwiek z ich wcześniejszych ról (lub ich odmian) pozostaje wielką niewiadomą.

Four Roles of America

Article presents an international role of the United States during the last thirty years. More specifically, we can talk about four subsequent roles of America in this period. First, as a leader of free world and a rival of the Soviet Union at the end of Cold War (G.H. Bush). Second, as a global leader in the 90s: time of the „unipolar moment” (B. Clinton). Third, a failed hegemon after unsuccessful bid for hegemony during the double term of G.W. Bush. And fourth, restraint leadership of the US exercised by B. Obama. Thirty years of global leadership seems to have exhausted morally America as it has been shown by the election of D. Trump. This choice puts under question future of the U.S. as a global leader.

Key words: United States, international order, global leadership, China, Middle East, Russia, globalization, Global war on terror

Cztery role Ameryki

Artykuł przedstawia międzynarodową rolę Stanów Zjednoczonych w ciągu ostatnich trzydziestu lat. Bardziej precyzyjnie możemy mówić o czterech następujących po sobie rolach Ameryki w tym czasie. Najpierw jako lidera wolnego świata i rywala Związku Sowieckiego w końcówce zimnej wojny (G.H. Bush). Po drugie, jako globalnego przywódcy w latach 90., w czasie uważanym za „jednobiegunowy moment” (B. Clinton). Po trzecie, upadłego hegemonu po fiasku narzucenia światu globalnej hegemonii w czasie podwójnej kadencji G.W. Busha. Wreszcie, powściągliwego przywództwa USA sprawowanego przez B. Obamę. Trzydziestoletnie globalne przywództwo jak się zdaje wyczerpało moralnie Amerykę, co pokazała elekcja D. Trumpa. Ten wybór stawia pod znakiem zapytania przyszłość USA jako globalnego przywódcy.

Słowa kluczowe: Stany Zjednoczone, porządek międzynarodowy, globalne przywództwo, Chiny, Bliski Wschód, Rosja, globalizacja, globalna wojna z terroryzmem

Andrzej Mania

prof. dr hab., Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

ANALIZY WYWIADU – DYSCYPLINA NAUKOWA IN STATU NASCENDI

Wprowadzenie

Wywiad jest przedmiotem studiów w nauce w każdej z form jego aktywności. W niniejszym artykule koncentrujemy uwagę na kwestii analiz wywiadowczych, a przede wszystkim na profesjonalizacji procesu tworzenia analiz wywiadowczych. Te osiągnęły już w większości wysoki poziom, prowadząc do powstania tak w środowiskach wywiadowczych, jak i u niektórych badaczy przekonania o tym, że jest to specjalna dyscyplina naukowa. To, czy jest to możliwe jest przedmiotem poniższych rozważań.

Początki systematycznego tworzenia analiz wywiadowczych

Analiza wywiadowcza powstaje w efekcie skomplikowanego procesu wynikającego w znacznej mierze z charakteru różnorodnego materiału będącego do dyspozycji analityka¹. Proces tworzenia analizy opiera się na metodach naukowych.

¹ *Intelligence and National Security. The Secret World of Spies. An Anthology*, eds. L.K. Johnson, J.J. Wirtz, Oxford University Press, New York 2008. Szerzej patrz: A. Mania, *Analizy wywiadu jako źródło do badań polityki zagranicznej i bezpieczeństwa USA*, [w:] *Badanie polityki zagranicznej państwa. Stany Zjednoczone, Azja Wschodnia, Bliski Wschód & Ameryka Łacińska*, red. P. Matera, M. Pietrasiak, R. Bania, M. Stelmach, Rambler, Warszawa 2017; idem, *Wywiad*

Pierwszym analitykiem wskazującym na taki charakter analizy był prof. historii z Yale Univ. Sherman Kent². Rozpoczął on karierę w Biurze Służb Strategicznych (Office of Strategic Services, OSS) w 1942 r. a szczególnie w Biurze Badań i Analiz (Office of Research and Analysis) OSS³. To biuro z szefem prof. Williamem L. Langerem historykiem z Harvard Univ. przyciągnęło do współpracy wielu uczonych z różnych dyscyplin⁴. W 1947 r. na podstawie the National Security Act of 1947 powstała Rada Bezpieczeństwa Narodowego (National Security Council, NSC)⁵ i Departament Obrony (Department of Defence, DoD) oraz Centralna Agencja Wywiadowcza (Central Intelligence Agency – CIA). Tam kontynuował swoją analityczną działalność prof. Kent, przyczyniając się do rozwoju Office of National Estimate, kierując zespołami analitycznymi w latach 1952–1967⁶.

W poszukiwaniu modelu przekształcania analizy z poziomu profesji do dyscypliny

Wokół kwestii charakteru działalności analitycznej toczy się wielowątkowa debata koncentrująca się w dużej mierze na prezentacji procesu rodzenia się profesji analityka i przekształcania jej w dyscyplinę oraz na kwestii kształcenia pracowników w strukturach wywiadu (w zakresie tworzenia analiz, a nie w prowadzeniu tajnych operacji mających inny charakter). Podejmujący badania w tym zakresie starają się

i politycy. Rywalizacja i współdziałanie w procesie formowania polityki bezpieczeństwa w USA, [w:] *Księga Jubileuszowa dedykowana Profesorowi Michałowi Chorośnickiemu z okazji czterdziestolecia pracy naukowej*, red. R. Kłosowicz, B. Szlachta, J. Węc, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013, s. 119–133; R. Hilsman, *Does the CIA Still Have a Role*, „Foreign Affairs” 74, September/October 1995, s. 104–116; H.P. Ford, *Estimate Intelligence. The Purposes and Problems of National Intelligence Estimating*, University Press of America, Lanham–New York–London 1993.

² S. Kent, *Strategic Intelligence for American World Policy*, Princeton Univ. Press, Princeton 1949; idem, *The Need for an Intelligence Literature*, „Studies in Intelligence” 1, Fall 1955; J. Davis, *Sherman Kent and the Profession of Intelligence Analysis*, „The Sherman Kent Center for Intelligence Analysis Occasional Papers”, November 2002, Vol. 1, No. 5.

³ B.M. Katz, *Foreign Intelligence: Research and Analysis in the Office of Strategic Services, 1942–1945*, Harvard Univ. Press, Cambridge 1989.

⁴ J.H. Hedley, *The Evolution of Intelligence Analysis in the US Intelligence Community*, [w:] *Analyzing Intelligence. National Security Practitioners’ Perspectives*. Second Editions, eds. R.Z. George, J.B. Bruce, Georgetown University Press, Washington 2014, s. 24. O analitycznej aktywności OSS patrz: A. Mania, *Związek Radziecki w studiach Office of Strategic Services w latach II wojny światowej*, [w:] A. Mania, *Studia z dziejów stosunków amerykańsko-radzieckich w okresie II wojny światowej*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace z Nauk Politycznych”, z. 38, Kraków 1989; B.M. Katz, *op. cit.*

⁵ O NSC patrz: A. Mania, *The National Security Council i amerykańska polityka wobec Europy Wschodniej w latach 1945–1960*, Kraków 1994.

⁶ NIE (National Intelligence Estimates, oficjalna analiza wywiadu) należy traktować jako opinie wywiadu na temat tego, co może się zdarzyć. Tu bywa zsumowana wiedza różnych raportów i agencji. Pierwszym szefem biura ONE był prof. Langer. *Assessing the Soviet Threat: The Early Cold War Years*, ed. W.J. Kuhns, CIA, Washington 1997, s. 12.

prześledzić proces profesjonalizacji pracy analityka do poziomu osiągania przez tę profesję statusu odrębnej dyscypliny naukowej odróżniającej ją od rzemiosła. Sumarycznie te procesy określić można jako: „Turning a Craft Into a Profession”. Dla Allena Dullesa wywiad był rzemiosłem jak pisał w 1963 roku w swej pracy: *The Craft of Intelligence*. Od tego czasu wiele się zmieniło, nawet jeżeli elementy rzemiosła były i są nadal przydatne, procesy profesjonalizacji przekształcały i tworzyły tę profesję. Jak pisał George Allen analityk z CIA, profesjonalizacja definiowana jest jako „proces, rather than an end; it is the process through which occupations take on characteristics which set them part from less specialised and structured activities”⁷. Choć rezultaty tych badań nie spełniają w pełni oczekiwań zwolenników koncepcji o dochodzeniu do poziomu dyscypliny przez profesjonalizację, to droga tych poszukiwań jest godna uwagi. Spełnianie wymogów dyscypliny stawia określone problemy, ale nie jest to niemożliwe⁸. Autorzy prowadzący takie poszukiwania definiują dyscyplinę jako typ profesji, w którym wyspecjalizowana wiedza i rygorystyczne reguły określają sposób prowadzenia analizy i standardy. Są jednak i tacy autorzy dla których, działalność wywiadowca, w tym analizy, nigdy nie były rzemiosłem, są bowiem „sztuką”.

Formowanie dyscypliny prawniczej – model przekształcania analizy wywiadu

Wielu badaczy koncentruje swe rozważania na procesie formowania dyscypliny prawniczej, medycznej, w czym widzą swego rodzaju model drogi, którą może podążać proces profesjonalizacji analizy do poziomu dyscypliny⁹. Rzecz bardziej dotyczy spodziewanych i dziejących się procesów niż stanu obecnego.

Profesja prawnicza w nowoczesnym modelu ukształtowała się w USA po 1870 r. Wtedy wykształciły się pierwsze standardy i zdefiniowanie kompetencji. W 1878 r. powołano American Bar Association w Nowym Jorku. Do końca XIX powstało 176 lokalnych stowarzyszeń o takim charakterze. Wypracowywały one reguły funkcjonowania tej profesji i edukacji. Zbudowany został system magazynowania wiedzy i jej porządkowania, czego symbolem jest John B. West. Przyczynił się on do usystematyzowania wiedzy prawniczej gromadzonej w wielu

⁷ G. Allen, *The Professionalisation of Intelligence*, „Studies in Intelligence”, Spring 1985, Vol. 26, No. 1, s. 23–31. On odwołuje się w swej analizie do modelu Samuela Huntingtona, który w pracy *The Soldier and the State* definiuje kryteria profesjonalizacji jako: expertise, responsibility, and corporateness.

⁸ S. Marrin, J.D. Clemente, *Modeling an Intelligence Analysis Profession on Medicine*, „International Journal of Intelligence and Counter Intelligence” 2006, Vol. 19, No. 4, s. 642–665, DOI: 10.1080/088550600600829882; S. Marrin, *Improving Intelligence Analysis: Bridging the Gap between Scholarship and Practice*, Routledge, London 2012.

⁹ R. Fisher, B. Johnston, P. Clement, *Is Intelligence Analysis a Discipline?*, [w:] *Analyzing Intelligence. National Security Practitioners’ Perspectives...*, op. cit., s. 57–77.

miejscach, czemu służyć miał tzw. West's Key Number system. To szczególnie ważne dla systemu prawa opartego na *case law*. Dzięki systematyzacji wiedzy i rozwojowi metod zdobywania wiedzy można zaobserwować proces transformacji profesji prawniczej od dyletantyzmu do dyscypliny. Dla badaczy wywiadu, zwolenników tezy o formowaniu się dyscypliny analizy wywiadowczej na wzór prawniczej dostrzegalna jest jakby oczywista paralelność rozwoju, co jest w znacznym sensie przesadą, czy przykładem *wishful thinking*.

W rozwoju profesji prawniczej prowadzącej do wytworzenia dyscypliny podstawowe znaczenie miały: zorganizowanie zasobów źródeł, stosowanie w ich analizie właściwych metod badawczych, utworzenie instytucji zarządzającej funkcjonowaniem profesji i ustanawiającej standardy profesjonalne oraz etyczne wskazania, a także definiujące poziomy edukacji czy zasady włączenia do zawodu ukształtowały profesję na współczesnym poziomie.

Formowanie dyscypliny medycznej – model przekształcania analizy wywiadu

Te same rozważania prowadzono dla rozwoju medycyny jako profesji i dyscypliny, wskazując na podobieństwa pewnych działań (w diagnozowaniu i zdobywaniu tajnych informacji i tworzeniu analizy) a także podobnych źródeł błędów¹⁰. Podnoszono, że z racji potrzeby pilnego działania w nagłym wypadku medycznym jak i tworzenia analizy wywiadowczej pod presją wydarzeń w świecie tu istnieje nawet większy związek doświadczenia płynącego z tworzenia się dyscypliny jaką jest medycyna niż z prawem (! – A.M.). Medycyna jako praktyczna działalność, a potem jako dyscyplina istnieje od dawna. Jednak zasady zbierania danych, książek, czasopism ustanowił w 1818 r. Joseph Lovell naczelny chirurg armii w USA, który stworzył bibliotekę referencyjną. To początek National Library of Medicine (NLM). Ten krok zmusił środowisko do uporządkowania swojej wiedzy. Jeszcze w 1875 r. każdy mógł studiować medycynę i po dwóch latach stawał się lekarzem. Stopniowo od 1901 r. wykształcił się model stażu dzięki istniejącej od 1847 r. American Medical Association (AMA) a w niej Council on Medical Education¹¹. Oni dopracowali się standardów nauczania m.in. w tzw. *Flexner Report*. W efekcie profesja przekształcała się w dyscyplinę. Ten model, tak jak było z prawem, uznaje się za taki, który przystaje do przekształcania się profesji analityka w dyscyplinę¹².

¹⁰ W. Laqueur, *The Question of Judgement: Intelligence and Medicine*, „The Journal of Contemporary History” 1983, Vol. 18, s. 533–548 oraz idem, *A World of Secrets: The Uses and Limits of Intelligence*, Basic Books, New York 1985, s. 302–305.

¹¹ S. Marrin, J.D. Clemente, *Modeling an Intelligence...*, *op. cit.*, s. 642–665.

¹² Eidem, *Improving Intelligence Analysis by Looking to the Medical Profession*, „International Journal of Intelligence and Counterintelligence” 2005, Vol. 18, No. 4, s. 707–729, DOI: 10.1080/08850600590945434.

Ważne refleksje na temat funkcjonowania profesji medyka ciekawie podjął w 1973 r. Brytyjczyk Archie Cochrane w pracy *Effectiveness and Efficiency: Random Reflections on Health Services*. Można je uznać za źródło powstania Evidence – Based Medicine (EBM).

Formowanie dyscypliny „informacja naukowa” – model przekształcania analizy wywiadu?

Rozważania o tworzeniu się profesji i przekształcaniu jej w dyscyplinę odnosiły się także do „library services”, co współcześnie odpowiada „informacji naukowej”. Główne pole aktywności i kompetencja koncentrowały się na umiejętności porządkowania i przekazywania informacji potrzebującym jej. Ważnym momentem było wprowadzenie w 1873 r. Dewey Decimal Classification (DDC) – systemu, którego twórcą był Malvin Dewey.

Te procesy dziejące się w wyżej wymienionych profesjach i dyscyplinach mają jeden wspólny bardzo ważny etap, jakim jest umiejętność zebrania, uporządkowania i udostępnienia oraz oceny wartości informacji. Dla analityków wywiadu jest to źródłem sukcesu, gdyż materiał, z którym pracują jest różnorodny, tajny i świadomie poddany działaniom na rzecz jego zafałszowania – o błąd nie jest trudno.

„Learning organization” – element formujący dyscyplinę

Inną drogą definiowania dyscypliny, widoczną także w prawie, medycynie, informacji naukowej i być może w analizie wywiadowczej jest potwierdzanie się instytucji prowadzącej daną działalność jako *learning organization*. Tu kilka słów wyjaśnienia. Dyscyplina musi posiadać zdolność zarządzania akumulowaną przez nią wiedzą. *Knowledge management* to podstawa współczesnego funkcjonowania dyscyplin¹³. Peter Senge rozwinął koncepcję *knowledge management* od poziomu zwykłego zbierania, organizowania informacji w pojęcie tzw. *learning organizations*¹⁴. Tak określa się organizacje, które mają zdolności do osiągania rezultatów, jakie chcą osiągnąć bazując na zgromadzonej i uporządkowanej wiedzy, w których ludzie działają na rzecz rozwoju, kooperują ze sobą rozwijając wiedzę i zdolność działania. Tak dzieje się w wielu dziedzinach życia i organizacji, w biznesie i w dużej mierze jest już widoczne we współczesnym wywiadzie. To jest jakby warunek skutecznego funkcjonowania wywiadu, jest bowiem obroną przed stagnacją i błędami, takimi jak np. formowaniem ocen przy wstępnych założeniach bazu-

¹³ K.E. Sveiby, *The New Organizational Wealth: Managing and Measuring Knowledge Based Assets*, Barrett Koehler, San Francisco 1997.

¹⁴ P.M. Senge, *The Fifth Discipline: Mastering the Five Practices of the Learning Organization*, Doubleday, New York 1990.

jących na zastanej wiedzy. To nie jest tylko lepsze zarządzanie wiedzą właściwe poszczególnym analitykom, ale także instytucjonalna zachęta do stałego kształcenia, otwarcia na nowe idee i korzystania z elastycznych biznesowych praktyk, które połączą, dostosują niekonwencjonalne style myślenia i formy współpracy wewnątrz organizacji, czy nawet wspólnoty wywiadowczej¹⁵. Doskonalenie pracy analityków i instytucji wywiadowczych uznano za priorytet w studiach nad przyszłością wywiadu (*Global Trends 2025: A Transformed World*, Washington D.C., GPO, Nov. 2008 – raport National Intelligence Council).

Analiza rozwoju prawa, medycyny czy informacji naukowej (zwraca się także czasem uwagę na model kształtowania się profesji dziennikarza jako możliwy do zastosowania) ukazuje, że na drodze do tworzenia dyscypliny mają miejsce podobne procesy:

- a) powstają ciała zarządzające funkcjonowaniem profesji (the ABA, the AMA), ustanawiające standardy jakości;
- b) wypracowywany jest rygorystyczny system kształcenia praktyków i stały system kontynuowania kształcenia w czasie wykonywania zawodu;
- c) zostają zdefiniowane zasady wydawania certyfikatów uprawniających do wykonywania zawodu oparte na kwalifikacjach;
- d) sprecyzowana jest konieczność znajomości systemów zarządzania wiedzą w celu organizowania wiedzy w podejmowanym działaniu (np. West, NLM, MeSH, czy Dewey) i dla ułatwienia wydobywania informacji i ekspansji systemu.

Jak z tego wynika podstawowym elementem wspominanych tu profesji i dyscyplin jest uporządkowana wiedza (*knowledge*). Ta zebrana w dokumentach i na stronach CIA charakteryzowana jest na potrzeby wywiadu jako przydatna cywilnym i wojskowym do rozważania różnorodnych opcji działania i ich następstw oraz do podejmowania decyzji.

Akademickość czasopism naukowych dotyczących wywiadu

Dotychczasowa argumentacja wsparta na ocenach amerykańskich badaczy zmierzających do wykazania procesu przekształcania się profesji analizy wywiadowczej w dyscyplinę nie jest przyjmowana przez wszystkich nawet wewnątrz wspólnoty wywiadowczej. Wskazuje się, że opisane tu dla kilku dyscyplin standardy dotyczące metod zbierania i wykorzystywania danych, informacji i wiedzy występują w klasycznej formie i w innych dyscyplinach, a wywiad z racji swej specyfiki nie w pełni przystaje do ich doświadczenia¹⁶. Przede wszystkim podnoszono, że wy-

¹⁵ R. Fisher, B. Johnston, P. Clement, *op. cit.*, s. 65.

¹⁶ E. Waltz, *Knowledge Management in the Intelligence Enterprise*, Artech House, Boston 2003 oraz idem, *Information Warfare: Principles and Operations*, Artech, Boston 1998 podejmuje wątki interpretacji kwestii występowania tych elementów w wywiadzie i wojsku.

wiad jako związany z polityką nie poddaje się rygorom dyscypliny naukowej. Ponadto badacze wskazują na konieczność sprostania metodologicznym standardom badań naukowych, zwiększenia poziomu wymiany informacji oraz dostępu do informacji innych agencji i większej przejrzystości¹⁷. *Nihil novi*, pisał już o tym m.in. Sherman Kent promujący działania na rzecz zapewnienia wysokiej jakości pracy analityków jak i na rzecz naukowej debaty na temat wywiadu. I tak się stało, dziś mamy tysiące prac o wywiadzie¹⁸ i dobre profesjonalne czasopisma, takie jak np.: czasem publicznie dostępne wydawane przez CIA „Studies in Intelligence. Journal of the American Intelligence Professional”, przez DIA „Defense Intelligence Journal” oraz „Journal of Strategic Intelligence” wydawany przez National Intelligence University, a także wydawany przez Association of Former Intelligence Officers „The Intelligence”; a także takie akademickie czasopisma jak: „The Intelligence and National Security”, „The International Journal of Intelligence and CounterIntelligence” wydawany przez Taylor & Francis. Sprawom analiz poświęcony jest „The Journal of Intelligence Analysis” wydawany przez International Association of Law Enforcement Intelligence Analysts czy „Intelligence Analysis” wydawany przez Rand Corporation. Ponadto konferencje i panele w International Studies Association podejmują te wątki w studiach poświęconych historii, case studies, aktywności praktyków, analitycznych artykułach, recenzjach itd.

Wiele zrobiono w zakresie badań nad wywiadem, jego działaniami, zbieraniem materiałów, sposobem postępowania z danymi o innych państwach, także tymi z tajnych źródeł. Analizowanie tego powinno pomóc w zrozumieniu sposobu tworzenia kolekcji danych i przeciwstawnych im metodom działania wywiadów przeciwnika.

Formy działania wywiadu

Dane zbierane przez wywiad mają różnorodny charakter ze względu na to jak i z jakich zasobów są pozyskiwane. Różniące się formy działania określonych agend wywiadowczych dostarczają odmiennego materiału wymagającego odmiennych kompetencji do jego analizy. Pod terminem wywiad USA kryją się różnorod-

¹⁷ Podnosił to wielokrotnie wybitny badacz wywiadu Rob Johnston, m.in. w pracy: *Analytic Culture in the U.S. Intelligence Community: An Ethnographic Study*, Center for the Study of Intelligence, CIA, Washington 2005; to podniesiono także w raporcie Commission on the Intelligence Capabilities of the United States Regarding Weapon of Mass Destruction (*Report to the President of the United States, March 31, 2005 – WMD Commission Report, Washington DCGPO 2005*) a tam rozdział 8; patrz też T. Rieber, Neil Thomason, *Toward Improving Intelligence Analysis: Creation of a National Institute for Analytic Methods*, „Studies in Intelligence” 2005, Vol. 49.

¹⁸ Do listy wyróżniających się autorów piszących na temat wywiadu należą m.in. R. Johnston, S. Marrin, T. Fingar, J.B. Bruce, M.M. Lowenthal, L.K. Johnston, W. Laqueur, S.H. Campbell, R.J. Heuer Jr., *Psychology of Intelligence Analysis*, Center for the Study of Intelligence, CIA, Washington 1999.

ne struktury organizacyjne¹⁹. Różnią się one pod względem obszarów działania i materiałów jakie pozyskują. Wyróżnia się następujące formy działania wywiadu:

- HUMINT – *Human-Source Intelligence*, gdzie dane zdobywane są dzięki klasycznym metodom szpiegowskim, acz nowoczesnym w formie działań, przez pracowników wywiadu. Zajmuje się tym szczególnie CIA, DoD, Department of State i inne. Wartość danych tu zdobytych zależy od wartości źródła;
- SIGNIT – *Signals Intelligence*, gdzie dane uzyskiwane są z elektronicznego komunikowania się ludzi i urządzeń jak np. z telefonów i komputerów. Zajmuje się tym powstała w 1952 r. the National Security Agency. W ramach tego funkcjonują: COMINT czyli communications intelligence do przechwytywania porozumiewania się oraz ELINT czyli electronic intelligence przechwytyjący informacje z obcych radarów systemów przeciwrakietowych dla penetrowania przestrzeni przeciwnika. Jest tam także FISINT – foreign instrumentation intelligence dla przechwytywania danych z przemieszczania się rakiet pocisków;
- IMINT – *Imagery Intelligence* (nazywany także *GEOINT – Geospatial Intelligence*, gdyż prowadzi to The National Geospatial-Intelligence Agency uzyskująca dane na podstawie integracji wizualnych materiałów z satelitów wojskowych i komercyjnych, samolotów a także z baz danych), gdzie dane pozyskiwane są z fotografii, z obiektów elektronicznie przetworzonych;
- MASINT – *Measurement and Signature Intelligence* zbierający dane z monitorowania prób z bronią masowego rażenia, głównie realizowane jest przez Departament Obrony;
- OSINT – *Open-Source intelligence*, gdzie materiały pochodzą z publicznie dostępnych źródeł, w tym z Internetu;
- procesy profesjonalizacji analizy przebiegają odmiennie dla każdej z form działania wywiadu. Jednak analitycy mający dostęp do wielu danych (co nie zawsze było praktyką, gdyż proces wymiany informacji między agencjami, jak wykazano m.in. w analizie przyczyn klęski wywiadu 11 IX 2001, źle działał) w swojej analizie dokonują oceny wiarygodności materiału przedstawiając np. oceny wydarzeń lub alternatywne scenariusze.

¹⁹ Wspólnotę wywiadowczą istniejącą od 1981 r. stanowi dzisiaj 16 organizacji. Patrz: www.dni.gov i www.intelligence.gov. O wywiadzie patrz: M.M. Lowenthal, *Intelligence From Secrets to Policy*, CQ Press, Washington 2009; A. Mania, *Rozwój wspólnoty wywiadowczej USA*, [w:] *Studia nad współczesnymi systemami politycznym. Instytucje i mechanizmy rywalizacji politycznej*, t. II, Księga dedykowana Profesorowi Andrzejowi Antoszewskiemu, red. R. Alberski, W. Jednaka, D. Skrzypiński, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2014, s. 130–145; R.M. Clark's, *The Technical Collection of Intelligence*, CQ Press, Washington 2010.

Instytucje ustanawiające standardy dla wywiadu

Studia nad wywiadem jako profesją osiągającą status dyscypliny uzasadniają odniesienia się do czterech elementów definiujących status tejże. Pierwszy element, to posiadanie ciał wpływających na rozwój dyscypliny m.in. przez ustanowienie standardów. Wywiad nie ma w swoich strukturach instytucji porównywalnych do tych w ABA czy w AMA, choć w działaniach Biura Dyrektora Wywiadu Narodowego (Office of the Director of National Intelligence – ODNI), czy w CIA można odnotować w ostatnich latach aktywności o takim charakterze. ODNI ustanowił standardy dla analityków²⁰. Kwestie te zostały podjęte w Ustawie o reformie wywiadu i zapobiegania terroryzmowi (the Intelligence Reform and Terrorism Prevention Act of 2004 – IRTPA) i w dyrektywie z 2007 (Intelligence Community Directive – ICD) 2032007 dotyczącej analityków²¹. To miały być standardy dla wszystkich 16 agencji wchodzących w skład Intelligence Community oraz dla the National Intelligence Council działającej przy ODNI. Ponadto ODNI stworzyło Biuro Integralności Analitycznej i Standardów (the Office of Analytic Integrity and Standards – AIS). Ich głównym zadaniem było przygotowywanie corocznej oceny jakości analiz (quality review) i dzielenie się opiniami na temat zalet i wad ocenianych analiz z całą wspólnotą wywiadowczą.

Te działania przydały instytucjom wywiadowczym w pewnym stopniu charakter *learning organization*. Potwierdziło to szczególnie utworzenie dodatkowo *lessons-learned centers* w ODNI. Istotą funkcjonowania ODNI jest to, że nie stało się ono w pełni ciałem nakierowanym na zarządzanie tymi procesami (*governing body*), ale prowadziło działania na rzecz przekształcenia wywiadu w oparciu o zasady *learning organization*. Są widoczne efekty tego działania, a procedury oceny jakości analiz, mimo różnic między organizacjami, były bardzo wymagające i porównywane z *peer review* w świecie akademickim a nawet uznawane są za bardziej rygorystyczne.

Instytucje akademickie i wewnętrzne systemy kształcenia analityków wywiadu

Drugim kryterium oceny stopnia rozwoju profesji do poziomu dyscypliny był system kształcenia nowych kandydatów do uprawiania tego zawodu w praktyce i kształcenie na kursach analityków z doświadczeniem. Na tym polu dokonania rzeczywiście były znaczne. Doświadczenie wojska w zakresie szkoleń było wyjąt-

²⁰ Hypothetical Professional Standards for US Intelligence Analyst zawarty w App. 3 – M. Kreuzer, *Professionalizing Intelligence Analysis: An Expertize and Responsibility Centered Approach*, „Intelligence and National Security” 2016, Vol. 31, No. 4, s. 579–597, DOI: 10.1080/02684527.2015.1039228, tu s. 596–597.

²¹ Dyrektywa analizowana w tekście T. Fingar, *Building a Community of Analysts*, [w:] *Analyzing Intelligence. National Security Practitioners' Perspectives...*, op. cit., s. 287–303.

kowe. Przypomnijmy takie instytucje edukacyjne jak: West Point od 1802 r.; Naval Academy w Annapolis od 1845 r., w Naval War College od 1884 r. i Army War College od 1901 roku²². Szeroko zakrojony program kształcenia wypracowała właśnie wojskowa instytucja działająca od października 1962 r. tj. Defense Intelligence School – DIS unifikując dwie instytucje: Naval Intelligence School i Army Strategic Intelligence School. Ta szkoła rozwijała zakres działania, aż objęła wszystkie rodzaje sił zbrojnych. Na początku lat 80. została przemianowana na Defense Intelligence College a od 1980 roku (PL 96-450) uzyskała prawo, aby nadawać tytuł zawodowy Master of Science of Strategic Intelligence (MSSI). Uzyskali akredytację cywilnych instytucji akredytacyjnych. Potem college przyjął nazwę Joint Military Intelligence College. W 1997 r. instytucja ta zyskała decyzją Kongresu prawo nadawania stopnia Bachelor of Science in Intelligence (BSI). Nadawali certificate of intelligence studies (CIS). Oferowali także zaawansowane kursy w ramach „studies in foreign denial and deception”. W 2006 roku JMIC został przemianowany na the National Defense Intelligence College – NDIC, zwiększając zakres oferty o charakterze akademickim.

Z czasem College miał dorobek godny uniwersytetu z poważnymi publikacjami i badaniami; w lutym 2011 r. na bazie NDIC został utworzony, pierwotnie jako wirtualny, National Intelligence University jednoczący aktywności edukacyjne różnych instytucji²³. Podjął budowę kampusu, w Bethesda (stan Maryland) w miejscu, gdzie dawniej ulokowana była National Geospatial-Intelligence Agency. Będzie to uniwersytet dla całej wspólnoty wywiadowczej. Z NIU wyłoniła się The Anthony G. Oettinger School of Science and Technology Intelligence, która uzyskała w 2012 r. prawo do nadawania stopnia Master of Science and Technology Intelligence (MST).

Ważną rolę w kształceniu analityków ma utworzona w maju 2000 r. przez zastępcę dyrektora ds. wywiadu (DDI) Johna McLaughlina w CIA Sherman Kent School of Intelligence Analysis (SKS), która wprowadziła szeroki program CIA’s Office of Training and Education²⁴. Wkrótce stała się częścią powstałego w 2002 r. CIA University.

O edukacji analityków na rzecz poprawy jakości ich pracy prowadzonej przez wiele instytucji pisało szereg autorów, w tym Ron Johnson, Stephen Marrin i inni²⁵. Dodajmy, że jeszcze przed utworzeniem SKS DDI Douglas MacEachin

²² C. Watson, *Military Education: A Reference Handbook*, Praeger, Westport 2007.

²³ Patrz: www.ni-u.edu; S. Marrin, *Training and Educating U.S. Intelligence Analysts*, „Journal of Intelligence and Counterintelligence” 2009, Vol. 22, No. 1, s. 131–146, DOI: 10.108/08850600802486968.

²⁴ Szerzej o szkole patrz: S. Marrin, *CIA’s Kent School: Improving Training for New Analysts*, „Journal of Intelligence and Counterintelligence”, Winter 2003/2004, Vol. 16, No. 4, s. 609–637.

²⁵ S.H. Campbell, *A Survey of the U.S. Market for Intelligence Education*, „International Journal of Intelligence and Counterintelligence” 2011, Vol. 24, No. 2, 307–337; R. Johnson, *Analytic Culture in the US Intelligence Community: An Ethnographic Study*, Center for the Stu-

wprowadził obowiązkowy 2-tygodniowy kurs *Tradecraft 2000*. W SKS oferowano ponad 200 kursów poświęconych analizie ekonomicznej, politycznej i militarnej. Najważniejszym stał się 17-tygodniowy obowiązkowy program Career Analyst Program (CAP) dla rozpoczynających karierę analityka. Przyjęto założenie, że nowi analitycy mają najczęściej wiedzę na wysokim poziomie wyniesioną ze studiów czy innej pracy. Muszą się jednak nauczyć funkcjonowania wywiadu, który w większości ma tajny charakter. Nauka rzemiosła musi zacząć się od podstaw, co różniło się nieco od doświadczeń zaczynających pracę w zawodzie prawnika czy lekarza. Na kursach CAP uczono rzemiosła analityka w tym analitycznego pisanie, kolekcjonowania danych, radzenie sobie z działaniami przeciwnika w zakresie „denial and deception”, jak i sposobu budowania relacji z politykami. Ponadto prowadzony był Essential Skills, program przeznaczony dla osób po roku lub dwóch latach od ukończenia kursu CAP. Natomiast the Advanced Analyst Program z kilkunastoma kursami przeznaczono dla analityków na średnim i wysokim poziomie zawodowym, po czterech lub więcej latach praktyki. Jego odmianą był Senior Analytic Service (SAS) zapoczątkowany 2000 roku. W SKS oferowano the Expert Level Program dla analityków z doświadczeniem co najmniej dziesięcioletnim.

Nieco inny charakter miał kurs dla menadżerów wywiadu, którzy mieli podnieść swoje kwalifikacje, aby stać się partnerem młodszych analityków. Był to tzw. Tradecraft Training for Managers Program. Największy wpływ na rozwój metod działania systemu kształcenia wywołała krytyczna ocena systemu analizowania zagadnienia posiadania broni masowego rażenia przez Saddama Husajna przed inwazją na Irak w 2003 roku²⁶.

W 2001 r. już dwa dni po ataku na Nowy Jork DCI George Tennen utworzył w ramach Wspólnoty Wywiadów USA (Community Intelligence, CI) tzw. czerwoną komórkę (Red Cell). Był to zespół działający poza strukturą, powołany w celu krytycznej oceny raportów.

Były także inne szkoły kształcące w zakresie umiejętności analitycznych²⁷. Mowa tu o takich instytucjach jak np.: The National Cryptologic School (NCS) będąca częścią NSA i ulokowaną na północ od Waszyngtonu. Prowadzi ona szko-

dy of Intelligence, CIA, Washington 2005; J. Davis, *op. cit.*; M.M. Lowenthal, *US Intelligence: Evaluation and Anatomy*, 2nd ed., Praeger, Westport 1992; M.M. Lowenthal, *Intelligence: From Secrets to Policy*, 5th ed., Sage Publications, Los Angeles 2012; W.M. Nolte, *Intelligence Analysis in an Uncertain Environment*, [w:] *The Oxford Handbook of National Security Intelligence*, ed. L.K. Johnson, Oxford Univ. Press, New York 2010.

²⁶ Patrz szerzej: National Commission on Terrorist Attacks upon the United States, *The 9/11 Commission Report* oraz *The WMD Commission Report. Final Report of the Commission on the Intelligence Capabilities of the United States Regarding Weapon of Mass Destruction*, March 31, 2005, The Paul R. Pilar, *Intelligence and U.S. Foreign Policy. Iraq, 9/11, and Misguided Reform*, Columbia Univ. Press, New York 2014.

²⁷ W.C. Spracher, *National Intelligence University: a half century educating the next generation of U.S. Intelligence Community Leaders*, „Intelligence and National Security” 2017, Vol. 32, No. 2, s. 231–243, DOI: 10.1080/02684527.2016.1248316.

lenia Cryptologic Training System; The FBI Academy w Quantico w Virginia, która realizuje 16 tygodniowy Intelligence Basic Course (IBC) o nauce wywiadu i kontrwywiadu, w tym tworzenia analiz. Temu dedykowany jest utworzony przez FBI College of Analytical Studies; Geospatial-Intelligence College (NGC) kształcący w zakresie geospatial intelligence (GEOINT) pracowników wielu agencji w tym NGA, DoD i IC.

W uniwersytetach amerykańskich powstają programy w zakresie intelligence studies np. w University of Maryland at College Park, Mercyhurst College in Pennsylvania (od 2004 nadają tytuł Master of Science in Applied Intelligence Program), Notre Damme College in Ohio, John Hopkins University in Maryland, James Madison University in Virginia, School of Foreign Service at Georgetown University. Zazwyczaj współpracują one w zakresie programów ze wspólnotą wywiadowczą. W ramach International Studies Association działa Intelligence Studies Section, ISA/ISS włączająca do swoich badań i konferencji badaczy z wielu państw oraz zbierająca wiedzę na temat programów w ramach tzw. *Compendium Project*²⁸. Ta rozbudowana sieć instytucji podejmujących się kształcenia analityków czy ludzi wywiadu spowodowała utworzenie Intelligence Community Centers of Academic Excellence (IC/CAE) w celu współdziałania i wsparcia tych programów. Ważne znaczenie w procesie rozwoju współpracy akademii i wywiadu ma istniejąca od 2004 r. the International Association for Intelligence Education (IAFIE).

Te wszystkie szkoły i ich programy koncentrowały się wokół profesji analitycznej, definiowanej jako:

the principle and tools used by analysts to instill rigor in their thinking and prevent cognitive biases analysts challenge their own assumption and data, be more creative in order to anticipate the unanticipated, and improve the diagnosticity and rigor of the analysis²⁹.

Takie rozumienie tego terminu funkcjonowało najwcześniej w DIA, potem w FBI, a dopiero w końcu 90. w CIA.

Metody analizy wywiadowczej

CIA zaangażowała się w rozwój oferty szkoleniowej w zakresie analiz wzbogacając programy treściami metodologicznymi wypracowanymi w wielu dyscyplinach naukowych, co miało zwiększyć potencjał kreatywny analityków wywiadu. Szkolenie szeroko odwoływało się do SAT (Structured analytic techniques), co zaowocowało ustanowieniem *tradecraft cells* we wszystkich działach CIA, a od 2007 r.

²⁸ Szerzej patrz: www.isanet.org.

²⁹ Cyt. za R.H. Pherson, R.J. Heuer Jr, *Structured Analytic Techniques: A New Approach to Analysis*, [w:] *Analyzing Intelligence. National Security Practitioners' Perspectives...*, op. cit., s. 246, przypis 2.

tw. *production cells* dla promowania techniki, podnoszenia na wyższy poziom wiedzy technicznej i zdolności korzystania z materiałów pozyskiwanych w coraz bardziej technicyzowany sposób. Ponadto zorganizowano nowe specjalistyczne trzydniowe kursy wsparte na SAT i nakierowane na rozwijanie umiejętności analitycznych. Najczęściej oferowane były kursy takie jak: „Analysis of Competing Hypothesis”, „Key Assumptions Check” i „Structured Brainstorming”. Współcześnie w działania na rzecz rozwoju kompetencji analitycznych zaangażowało się – jak pisano – Biuro Dyrektora Wywiadu Narodowego (ODNI) organizując np. kursy „Argument Mapping” i „Competing Alternatives”, będące częścią szerszego programu Analysis 101.

Współczesne studia nad wywiadem i analizami bogate są w refleksje na temat różnic w podejściu do sposobów prowadzenia analiz, np. przeciwstawianie podejścia jakościowego ilościowemu, czy ujęcia intuicyjnego empirycznemu, a wreszcie intuicyjnego naukowemu³⁰. Jednak stosowanie SAT porządkuje badania i pozwala korzystać z wielu metod potrzebnych do analizy skomplikowanej materii materiałów wywiadowczych. Badacze tej tematyki wskazują, że jest mniej więcej 50 metod badawczych SAT przydatnych do analiz wywiadowczych³¹. Jeden z autorów wskazuje na osiem punktów najważniejszych dla procesu kształcenia analityków: Decomposition and Visualization, Idea Generating Techniques, Scenario and Indicators, Hypothesis Generation and Testing, Assessment of Cause and Effect, Challenge Analysis Techniques, Conflict of Management Techniques, Decision-Support Analysis³². Działania na rzecz podnoszenia kompetencji i rozwoju potencjału analitycznego są prowadzone na wysokim poziomie, co prowadzi do tworzenia się dyscypliny.

Ważne dla stwierdzenia przekształcania się profesji w dyscyplinę jest także zdefiniowanie warunków dopuszczenia do wykonywania zawodu analityka określone w literaturze jako certyfikacja³³. Jest to ściśle związane ze wskazanym wyżej elementem definiowania standardów. One wpływają na określenie warunków przyjęcia do służby. W poszczególnych agencjach wywiadowczych potrzebne są różne certyfikaty, często wsparte badaniem z wykorzystaniem wykrywacza kłamstw. Wśród warunków przyjęcia są dyplomy z uczelni i dokumenty potwierdzające zdobycie ważnych kompetencji w różnych systemach kształcenia. Na dalszych etapach kariery analityków dodatkowe certyfikaty nie są wymagane, choć osiągnięcia w pracy, wewnętrzne testy dotyczące kompetencji analitycznych i rozmowy stają się mechanizmem wyłaniania kandydatów na kursy SAS dla osób na średnim i wyższym poziomie kariery analityka. Wreszcie czwarty

³⁰ S. Marrin, *Intelligence Analysis: Structured Methods or Intuition?*, „American Intelligence Journal”, Summer 2007, Vol. 25, No. 1, s. 7–16.

³¹ Bogata analiza patrz: R.J. Heuer Jr., R.H. Pherson, *Structured Analytic Techniques for Intelligence Analysis*, CQ Press, Washington 2011.

³² Randolph Pherson, *ibidem*, s. 239

³³ S. Marrin, J.D. Clemente, *Modeling an Intelligence...*, *op. cit.*, s. 651.

element pozwalający na stwierdzanie osiągania etapu przekształcenia profesji w dyscyplinę dotyczy posiadania systemu zarządzania wiedzą dla zbierania danych, porządkowania ich i udostępniania. Te procesy w ograniczonej i właściwej dla danej agencji formie były od dawna, ale na poziomie nieodpowiadającym wymogom współczesności. W ostatnich latach skorzystano tu z doświadczeń dyscyplin pozwalających zarządzać informacją. Ważną rolę w tym procesie a także w pewnej unifikacji działań ma stworzenie Library of National Intelligence (LNI), która zapewni dostęp do wielu analiz wszystkich agencji, przy pewnych oczywistych ograniczeniach³⁴. Ułatwiło to osiąganie wyższego stopnia współpracy agencji i jej rozwoju opartego na wiedzy.

Podsumowanie

Droga prawa, medycyny i *library services* do dyscypliny była długa dla osiągnięcia wymaganego poziomu w modelu zarządzania, treningu, certyfikacji i *knowledge culture*. Analiza wywiadowcza jest w pewnych elementach na zaawansowanym etapie tworzenia dyscypliny. Stosowanie zasad *knowledge management* bardzo podniosło jakość analiz wywiadowczych i samego wywiadu, a zaczynano prawie od zera. Dyscyplina raczej wyłania się z połączenia doświadczenia profesjonalistów, kształcenia się w uniwersytetach i college'ach, ustanawiania i przestrzegania standardów oraz posiadania dobrze działającego repozytorium zagregowanej wiedzy. Nawet jeżeli zamiar osiągnięcia statusu dyscypliny nie jest możliwy natychmiast do wdrożenia, to działania na rzecz doskonalenia pracy wywarły olbrzymi pozytywny wpływ na jakość pracy. Odwoływanie się do najnowszych metod i technik badawczych uwiarygodniło wartość analiz, które docierają do decydentów. Podstawowym zadaniem analityków jest ostrzeganie decydentów. To w pełni uświadomiono sobie po ataku na USA we wrześniu 2001 r. Badania *9/11 Commission* potwierdziły, że wywiad ostrzegał o możliwości porwania samolotów i zaatakowania USA. Nie umiano wykorzystać tych danych w celu skutecznego poinformowania władz. Należy pamiętać, że analitycy mogą tylko zredukować niepewności, ale nie wyeliminować ich, choć czasem oczekuje się tego od nich³⁵. Stoi temu na przeszkodzie szereg potencjalnych błędów analityków i nie jest to istotne, czy czynią to profesjonaliści, czy reprezentanci szacownej dyscypliny naukowej – analizy wywiadowczej. Należą do nich: słabości w zbieraniu materiałów; skuteczność działania przeciwnika w zakresie zaprzeczenia i oszukiwanie, zwodzenie przeciwników (Denial & Deception – D&D); błędne interpretacje; ograniczone dzielenie się informacjami z innymi agencjami; mało profesjonalne przygotowanie informacji

³⁴ B. Johnston, *Analytic Culture...*, *op. cit.*, rozdział 3.

³⁵ T. Fingar, *Reducing Uncertainty: Intelligence Analysis and National Security*, Stanford University Press, Stanford 2011; P.R. Pillar, *Think Again Intelligence*, „Foreign Policy”, January/February 2012.

dla polityków, które ich nie przekonują szczególnie w kwestii akceptacji najmniej oczekiwanych ostrzeżeń tzw. czarne scenariusze³⁶.

Analitycy wykorzystujący nowoczesne metody badawcze stają się intelektualnym wymiarem działania wywiadu, co prowadzi procesy profesjonalizacji ku tworzeniu nowej dyscypliny. Proces doskonalenia ma olbrzymie znaczenie dla jakości działania wywiadu. Tocząca się dyskusja w sprawach profesjonalizacji obciążona jest dawnym sporem o potrzebach kształcenia ludzi wywiadu (training v. education) jednak procesy profesjonalizacji są postrzegane jako służące wywiadowi i traktowane są jako pożądany kierunek zmian. Nie dla wszystkich ten proces musi zakończyć się powstaniem dyscypliny naukowej ale wszystko, co dzieje się w obszarze profesjonalizacji podnosi poziom kompetencji i skuteczności IC. Wybitni analitycy spraw wywiadu, w tym były analityk CIA, a obecnie badacz tej problematyki dr Stephen Marrin z James Madison University wskazuje na potrzebę pewnego poziomu unifikacji w funkcjonowaniu profesji analityka wywiadu; służyć temu mogłaby the American Intelligence Association, spełniając taką rolę w procesie profesjonalizacji jak stowarzyszenia w obrębie medycyny czy prawa³⁷. W procesach profesjonalizacji on i inni rzecznicy tej idei widzą szansę przekształcenia wywiadu w instytucję zdolną do mierzenia się z nowymi zagrożeniami. Można powiedzieć, że *craft* przekształciła się w znacznym stopniu w *profession* zyskując wiele elementów właściwych dla *scientific discipline*³⁸.

Powstanie dyscypliny jest przedmiotem poważnych analiz konfrontujących jej stan z międzynarodowymi standardami³⁹. Sięga się przy tym do współczesnych baz danych jak np. SCOPUS czy Web of Science dla odnalezienia informacji o dorobku w sprawach pola badawczego tej dyscypliny, nawet jeżeli to pole nie jest precyzyjnie wyznaczone i „odgrozione” od tradycyjnych dyscyplin. Wynik tych poszukiwań jak i fakt nadawania stopniu naukowych w tym zakresie oraz posiadanie czasopism i wydawnictw stały się potwierdzeniem istnienia nowej dyscypliny, choć znajduje się ona w stanie początkowym.

³⁶ Zestaw ważnych porażek wywiadu i działań na rzecz ich eliminacji od 1990 patrz: J.A. Gentry, *The Profesionalization of Intelligence Analysis: A Skeptical Perspective*, „International Journal of Intelligence and Counterintelligence” 2016, Vol. 29, No. 4, s. 643–676, DOI: 10.1080/08850607.2016.1177393 tu s. 649–651.

³⁷ S. Marrin, J.D. Clemente, *Modeling an Intelligence...*, *op. cit.*, s. 642–665.

³⁸ Pełna analiza procesu profesjonalizacji – S. Marrin, *Improving Intelligence Studies as an Academic Discipline*, „Intelligence and National Security” 2016, Vol. 31, No. 2, s. 266–279, DOI: 10.1080.02684527.2014.952932; edem, *Understanding and improving intelligence analysis by learning from other disciplines*, „Intelligence and National Security” 2017, Vol. 32, No. 5, s. 539–547, DOI: 10.1080/02684527.2017.1310913.

³⁹ K. Solberg Soilen, *A place for intelligence studies as a scientific discipline*, „Journal of Intelligence Studies in Business” 2015, Vol. 5, No. 3, s. 35–46. Bogaty krytyczny obraz idei profesjonalizacji patrz: J.A. Gentry, *op. cit.*, s. 649–651.

Intelligences Analysis – Academic Discipline *in statu nascendi*

This paper focuses on the issue of the transformation of professional intelligence analysis into an academic discipline. Such an approach is not shared by all scholars, but those, following this attitude, refer to legal studies, medicine or information science having had gone through similar process. In order to prove their approach, they point out introduction of the so called ‘learning organization’ rules into intelligence community, as well as clear system of certification implemented. Moreover, they accentuate the fact of a development of academic institutions and internal system of education, created in order to improve the quality of work of intelligence analysts. The scholarly of intelligence studies may be also confirmed by application of the most recent research methods and the recognition of publications by the scientific community, including granting of both professional and scholarly degrees on the basis of intelligence activity and analyses. Based on the arguments presented, the paper is concluded with a statement confirming the hypothesis that the process of a creation of a new academic discipline: intelligence analysis, has been ongoing, even though still in a nascent stage. Not only the process of intelligence professionalization as a scholarly phenomenon is being discussed in the text, but also its ramifications for intelligence operation. Out of those ramifications, an increase of the quality of analysts’ work seems crucial, as it can result in enhancing of prospects for rational decisions making for politicians.

Key words: intelligence, intelligence analysis, academic discipline

Analizy wywiadu – dyscyplina naukowa *in statu nascendi*

Artykuł koncentruje się na kwestii procesu przekształcania się profesjonalnej analizy wywiadu w dyscyplinę naukową. Teza o istnieniu takowego procesu nie jest podzielana przez wszystkich badaczy. Jednak zwolennicy tego stanowiska odwołują się do przykładów formowania dyscypliny prawniczej, medycznej oraz informacji naukowej. Wskazują także na wprowadzenie do praktyki wywiadu reguł „learning organization” jasnego systemu certyfikacji jak i wykształcenie się instytucji akademickich i wewnętrznego systemu kształcenia zapewniających podnoszenie jakości pracy. Ważnym potwierdzeniem akademickości tych działań jest korzystanie z najnowszych metod badawczych właściwych dla tradycyjnych dyscyplin jak i fakt pojawiania w publicznym obiegu tekstów zauważanych i docenianych przez świat nauki jak i to, że działalność analityczna jest podstawą nadawaniu tytułów zawodowych i naukowych. Konkluzje tekstu wskazują na to, że mamy do czynienia procesem, który potwierdza w znacznym stopniu trafność założenia o tworzeniu się dyscypliny naukowej: analizy wywiadu. To jednak proces w stadium początkowym. To nie jest tylko debata o zjawisku w nauce ale o konsekwencjach tych procesów. Najważniejszym jest podniesienie jakości pracy analityków, co może zwiększać możliwość podejmowania przez polityków racjonalnych decyzji.

Słowa kluczowe: wywiad, analiza wywiadu, dyscyplina naukowa

Adam W. Jelonek

prof. dr hab., Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

**„SPÓŹNIENI PRZYBYSZE” ERY NACJONALIZMÓW.
PRZYCZYNEK DO DYSKURSU
NA TEMAT PROCESÓW NARODOWOTWÓRCZYCH W AZJI**

Wprowadzenie

Jak słusznie zauważył w swej klasycznej pracy poświęconej nacjonalizmom Anthony Smith, nowoczesny porządek światowy związany jest nierozłącznie z instytucją państwa narodowego. Jak jednak również wielokrotnie podkreślał, państwo narodowe nie zawsze i nie wszędzie stanowiło podstawowy byt polityczny. Problem transformacji od bardziej zróżnicowanych form życia społecznego i politycznego ku tej, w której wszystkie części składowe światowego porządku, podporządkowały się jednolitej formule, od lat wzbudzał zainteresowanie historyków, politologów, socjologów i antropologów, którzy badali przypadki rozwoju ideologii nacjonalistycznej, ewolucji bytów etnicznych i narodowych, czy formuł politycznych przez nie konstruowanych. Choć przez większą część XX wieku nauki społeczne, zrodzone i ukształtowane w zachodnim kręgu cywilizacyjnym, były skoncentrowane przede wszystkim na analizie bliskiego im pola badawczego, to z czasem sytuacja zaczęła ulegać zmianie. Wraz ze wzrostem znaczenia gospodarczego i politycznego Azji w światowym porządku, coraz częściej zadawano sobie pytanie, w jakim stopniu zachodnie modele i paradygmaty odpowiadają doświadczeniom Wschodu. Niewątpliwie przemiany w sferze świadomości narodowej i politycznej

w państwach regionu stanowiły wyzwanie nie tylko dla polityków, ale dla samych intelektualistów i badaczy.

Przyjrzenie się problematyce dynamiki rozwoju państw narodowych w Azji powinno przyczynić się tak do lepszego zrozumienia zjawiska nacjonalizmu w ogóle, i lepszego zrozumienia procesów społecznych i politycznych zachodzących na kontynencie. Jednak powinno się również pamiętać o tym, że traktowanie Azji jako jednolitej przestrzeni polityczno-kulturowej, choć niekiedy użyteczne, niesie ze sobą poważną groźbę nieuzasadnionych uproszczeń. Nawet w węższej perspektywie – porównania pomiędzy Wietnamem i Japonią, Chinami i Tajlandią, Koreą i Indonezją, podobnie jak porównania między nimi a Francją czy Niemcami, bywają użyteczne, są jednak równocześnie najeżone rozlicznymi pułapkami¹.

Ery nacjonalizmów

O ile według Gellnera era nacjonalizmów w Europie przypadła na wiek XIX, to w historii Azji Wschodniej czas masowych narodzin narodów przypada na wiek XX. Po drugiej wojnie światowej w zasadzie wszystkie azjatyckie imperia zostały ostatecznie przekształcone w państwa narodowe – jedyny w pełni uznany i usankcjonowany zasadą „suwerennej równości” zawartą w karcie Narodów Zjednoczonych, model nowoczesnej konstrukcji politycznej. System teoretycznie równych suwerennych państw, nazywany w niezbyt adekwatny sposób „systemem westfalskim”, kształtował się w Azji jednak znacznie dłużej². Zachodnie pojęcie suwerenności terytorialnej, traktującej państwo jako źródło autonomicznego prawa i przedmiot relacji z innymi suwerennymi państwami, przez wiele stuleci nie było tu wcale takie oczywiste. Oczywiście dla nikogo nie wydawała się też zasada wewnętrznej suwerenności – która w lokalnych warunkach gubiła się w rozlicznych sieciach zależności feudalnych oraz złożonych relacjach patronażu i klientelizmu. Społeczeństwa definiowane były tu tradycyjnie jako wspólnoty elit – książąt, a nie poddanych.

Zachodnie koncepcje suwerenności przejmowano na Wschodzie z trudem, na gruncie upowszechnianego przez zachodnie mocarstwa kolonialne przekonania, że jedynie „cywilizowane” państwa mogą być członkami wspólnoty międzynarodowej. Po roku 1945 zasadę tę wzbogacono o kolejną ideę, wedle której naturalnymi spadkobiercami upadłych kolonialnych imperiów mogą i powinny się stać

¹ H. Sutherland, *Southeast Asian History and the Mediterranean Analogy*, „Journal of Southeast Asian Studies” 2003, Vol. 34, s. 9; V. Lieberman, *Transcending East-West Dichotomies*, „Modern Asian Studies” 1997, Vol. 31, s. 463–546.

² S. Krasner, *Organized Hypocrisy in 19th Century East Asia*, „International Relations in Asia Pacific” 2001, Vol. 1, s. 173–197; C.-I. Moon, C. Chun, *Sovereignty, Dominance of the Westphalian Concept and Implications for the Regional Security*, [w:] B. Alagappa, *Asian Security Order. Instrumental and Normative Features*, Stanford University Press, Stanford 2003, s. 115–117.

wyłącznie państwa narodowe. Stanowiło to arbitralną próbę skopiowania procesów, które dokonały się w Europie w następstwie I wojny światowej³.

Po dziś dzień w Azji budowa względnie jednorodnych państw narodowych, które wyłoniły się w Europie i Ameryce głównie pod presją procesów uprzemysłowienia, przyniosła bardzo ograniczone skutki. W większości przypadków konstruowanie nowej suwerenności państwowej w Azji opierało się na sankcjonowaniu starych granic imperialnych, czy to odziedziczonych po europejskich mocarstwach kolonialnych, czy będących spuścizną po historycznych monarchiach. Tak stało się w przypadku Chin, Indii, Indonezji, Birmy czy Filipin. Próby przebudowy wielokulturowych społeczeństw w jednolite wspólnoty narodowe odbywało się też niemal bez wyjątku w ramach dawnych imperialnych granic.

XX wieczna historia Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej stanowi dowód tego, jak trudno poszczególnym państwom regionu przychodziło porzucenie historycznych i ideologicznych roszczeń terytorialnych na rzecz zamknięcia się państwa w granicach jednorodnej przestrzeni kulturowej czy językowej. Jednak wszelkie próby zakwestionowania imperialnych granic przez regionalne rebelie etniczne w Indonezji, Birmie czy na Filipinach zakończyły się niepowodzeniem. Budowa państw narodowych w zdekolonizowanych i częściowo zdemokratyzowanych państwach azjatyckich, opierała się, siłą rzeczy, na serii federalnych czy konsocjonalnych kompromisów (Indie, Malezja) lub konsekwentnej wewnętrznej kolonizacji peryferyjnych obszarów dawnego imperium przez dominującą *etnię* (Chiny, Tajlandia, Indonezja).

Nacjonalizmy państwowe vs. nacjonalizmy etniczne

Część literatury poświęconej nacjonalizmowi odwołuje się do starego rozróżnienia pomiędzy inkluzywnym, terytorialnym, „obywatelskim” nacjonalizmem państwowym oraz ekskluzywnym i potencjalnie generującym konflikty nacjonalizmem etnicznym⁴. Liah Greenfeld starannie analizując kontekst historyczny kształtowania się narodów w Europie, widzi początki nacjonalizmu państwowego w XVI wiecznej Anglii, wiążąc go z procesami demokratyzacji i „otwartym i woluntarystycznym” charakterem narodu. Wprowadzona przez nią typologia „pięciu dróg” ku narodowi wskazuje, że w miarę przemieszczania się ku wschodowi, nacjonalizm przybierał formę coraz bardziej „unikalną i przypisaną”⁵. Według jej „pięciu dróg” Anglia i Stany Zjednoczone podążały drogą nacjonalizmu państwowego. Niemcy i Rosja

³ S. Krasner, *Sovereignty, Organized Hypocrisy*, Princeton University Press, Princeton 1999; N. Schrijver, *The Changing Nature of State Sovereignty*, [w:] *British Yearbook of International Law*, Clarendon Press, Oxford 2000, s. 70.

⁴ H. Kohn, *The Idea of Nationalism*, Macmillan, New York 1944, s. 572–573.

⁵ L. Greenfeld, *Nationalism – Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, Cambridge 1992, s. 11; A. Kłosowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 42.

wybrały opcję etniczną. Francja zaś reprezentowała model pośredni, ostatecznie przychylając się ku wersji woluntarystycznej. Uniwersalizm modelu zaproponowanego przez Greenfeld budzi jednak poważne wątpliwości, mimo że sama autorka utrzymuje, iż inkluzywny model nacjonalizmu angielskiego, amerykańskiego czy francuskiego z powodzeniem znajduje zastosowanie w ogromnej większości przypadków narodów azjatyckich. Partha Chatterjee zwraca uwagę na historyczną i kulturową specyfikę Europy i Azji: zachodni nacjonalizm w swych idealnych formach – może zostać „wyeksportowany” z Europy i ożywiony w sprzyjających warunkach w Azji; jednak jego ostateczny kształt zawsze uwzględniać powinien lokalne uwarunkowania⁶.

Po nawet dość pobieżnym przyjrzeniu się historii państw Azji Wschodniej na przestrzeni ostatnich dwóch stuleci, z łatwością odnaleźć można zarówno pewne podobieństwa, jak i ogromne różnice w odniesieniu do procesów narodotwórczych toczących się w Europie. Należy się zgodzić z Chatterjee, że tak narodziny ideologii nacjonalistycznych, jak i późniejsze próby budowy państw narodowych podejmowane były w zasadniczo odmiennych warunkach społecznych, kulturowych i geopolitycznych. W istocie indyjskie, indonezyjskie, filipińskie, lankijskie czy birmańskie „nacjonalizmy” były najczęściej przejawem pluralnej i wieloetnicznej solidarności skierowanej przeciwko obcym.

Powstawanie nowoczesnych narodów w azjatyckiej „erze nacjonalizmu” pokrywało się ze szczytowym okresem europejskiej ekspansji kolonialnej w krajach regionu. Nawet w nielicznych przypadkach, gdzie tradycyjnym państwom udało się zachować swą suwerenność, proces kształtowania się wspólnot narodowych znalazł się pod silną presją bieżącej sytuacji geopolitycznej. Tak jak w przypadku Tajlandii, lęk przed obcymi stanowił zawsze niezmiennie ważny element w rodzącej się ideologii narodowej. W tym sensie nacjonalizmy wschodnioazjatyckie nie miały i nie mają odpowiednika w Europie Zachodniej czy Amerykach. Z racji historycznych uwarunkowań, ten typ nacjonalizmu można byłoby określić mianem nacjonalizmu antyimperialistycznego.

W wielu państwach pozaeuropejskich, antyimperialistyczny nacjonalizm odniósł sukcesy w mobilizowaniu solidarnych działań wieloetnicznego „narodu” skierowanych przeciwko metropolii kolonialnej. Po odzyskaniu niepodległości można uznać, że antyimperialistyczny nacjonalizm stopniowo przekształcał się w nacjonalizm państwowy, jednak na długo jeszcze udawało mu się zachować siłę oddziaływania w sferze emocjonalnej. W poważnym stopniu wynikało to z resentymentów generowanych na wspomnienie bolesnych upokorzeń z czasów kolonialnych. Ten typ nacjonalizmu miał niewątpliwie znaczne większe pole

⁶ P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Zed Books for the United Nations, London 1986, s. 86–98; idem, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, Princeton 1993, s. 35–84; idem, *Anderson's Utopia*, [w:] *Grounds of Comparison: Around the Work of Benedict Anderson*, eds. J.D. Culler, C. Pheng, Routledge, New York 2003, s. 161–171.

oddziaływania w państwach azjatyckich niż sugeruje to Smith, charakteryzując zjawisko nazywane przez niego „kolonialnym nacjonalizmem” jako statyczne, czysto odtwórcze i niemal całkowicie elitystyczne pod względem siły swego oddziaływania⁷.

Wyróżnianie takiej właśnie specyficznej formuły odnoszącej się do konstruowania narodu i budowy państwa narodowego w społeczeństwach Azji i Afryki towarzyszy dyskursowi badaczy problematyki narodowej od lat. Tonneson i Antlov obok kategorii nacjonalizmu etnicznego i oficjalnego (państwowego), wyróżniają formę pluralistyczną – odpowiadającą treściowo procesom narodotwórczym typowym dla państw azjatyckich⁸. Anthony Reid w swej *Imperial Alchemy: Nationalism and Political Identity* wprowadza bardziej precyzyjne określenie, mając na myśli przede wszystkim uchwycenie ciągłości budowy narodu w państwach azjatyckich, zarówno w okresie kolonialnej dominacji, jak i bezpośrednio po uzyskaniu przez nie suwerenności. Kategorię tę Reid nazywa nacjonalizmem OSH (od *outrage at state humiliation*)⁹. Zauważa, że koresponduje ona z typologią zaproponowaną przez Liah Greenfeld czy Hansa Kohna, rozróżniającą ekskluzywny nacjonalizm etniczny i inkluzywny, państwowy nacjonalizm obywatelski¹⁰. W sposób oczywisty pod względem technicznym – twierdzi Reid – to druga, obywatelska wersja nacjonalizmu, obejmująca wszelkie grupy etniczne, kulturowe i językowe pluralnych społeczeństw azjatyckich, stanowi tam jedyną efektywną strategię dla zbudowania względnie sprawnie funkcjonujących państw narodowych. Równocześnie jednak zwraca uwagę, że najwyższy poziom mobilizacji narodowej w państwach Azji Wschodniej był wynikiem odwoływania się do argumentów nacjonalizmu etnicznego, często w zróżnicowanych społeczeństwach regionu, trafiających jedynie do jednej dominującej *etni*.

Odtwarzanie procesów narodotwórczych

Wielka różnorodność przypadków nacjonalizmów w Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej dostarcza też przykładów niemal każdego typu zjawiska, które odnaleźć można w świecie Zachodu. W tym duchu starał się interpretować azjatycką rzeczywistość narodową Benedict Anderson¹¹, wykorzystując wschodnie doświad-

⁷ A. Smith, *National Identity*, Penguin, London 1991, s. 24; S. Tonneson, H. Antlov, *Asian Forms of the Nation*, Routledge, London 1996, s. 11; J. Eddy, D. Schreuder, *The Rise of Colonial Nationalism*, Allen and Unwin, Sydney 1988, s. 18; patrz też: H. Kubiak, *Rodowód narodu amerykańskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975; T. Paleczny, *Procesy narodotwórcze w Ameryce Łacińskiej – czy nowy model integracji?*, „Kultura – Historia – Globalizacja” 2009, nr 4, s. 36–37.

⁸ S. Tonneson, H. Antlov, *op. cit.*, s. 20–22.

⁹ A. Reid, *Imperial Alchemy: Nationalism and Political Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 12–13.

¹⁰ P. Majewski, *Na wschód od Edenu*, „Sprawy Narodowościowe” 2007, nr 30, s. 165–180.

¹¹ B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationa-*

czenia do ilustrowania ogólniejszych i bardziej uniwersalnych procesów. W wielu przypadkach obydwie światy pozostawały jednak tak dalece nieprzystające do siebie, że niemal niepoddające się jakimkolwiek porównaniom. Tworzenie narodów przez społeczności imigrantów na zachodniej półkuli nie znajdowało oczywiście swych odpowiedników w Azji. Ale nawet europejski system rywalizujących ze sobą państw narodowych, ukształtowany w XVII i XVIII wieku, pozostawiał niewiele przestrzeni do porównań z Azją. O ile zachodnie kategorie narodu, nacjonalizmu czy państwa narodowego, wygenerowane z europejskich przykładów, mogą być pomocne do analizy ich azjatyckich odpowiedników, o tyle nie jest wcale rzeczą celową proste przenoszenie zachodniego aparatu pojęciowego i modeli do wschodniej rzeczywistości. Nie zwalnia to jednak badacza od próby ich adaptacji do wyjaśniania procesów narodowych w Azji.

W wielu przypadkach także w Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej, pomocne okazują się kategorie z kręgu myśli etnonacjonalistycznej. Jej kluczowe pojęcie *etni*, Smith stara się zdefiniować jako wspólnotowe poczucie podobieństwa znajdujące swe oparcie w sferze symbolicznej – wspólnej nazwy, mitologii, historii i tradycji, obejmującej język i religię kulturze, związków z terytorium (rozumianym jako uświęcona przestrzeń) i wytwarzającym silne poczucie solidarności¹². W Azji *etnie* rzadko kiedy odnoszone są do europejskiego pojęcia narodu, a częściej do nacechowanego emocjonalnie (a na Zachodzie dodatkowo niepoprawnego politycznie) pojęcia „rasy”. Nierzadko w prowadzonym dyskursie nacjonalistycznym narody ustępują ponadnarodowym wspólnotom rasowym, etnicznym lub związkom cywilizacyjnym. W wielu językach azjatyckich pojęcia te zresztą pokrywają się i mieszają ze sobą. Chińskie określenie narodu – *minzu*, jego koreański odpowiednik *min-jok*, tajskie słowo *chat*, czy malajskie *bangsa*, zostały wprowadzone do języków azjatyckich na przełomie wieku XIX i XX, jako wyraz dążenia ku utożsamianemu z nowoczesnością państwu narodowemu, i po dziś dzień wszystkie mogą być z powodzeniem bardzo rozmaicie tłumaczone. Wszystkie konotują poczucie lojalności i oddania. Wszystkie oznaczają zarówno naród i rasę. I o ile w zachodniej przestrzeni symbolicznej obydwie pojęcia oddaliły się od siebie znacznie, o tyle dla współczesnych Malajów, Tajów czy Khmerów oznaczają niemal to samo.

Narody w krajach Azji Wschodniej w znacznej mierze zawdzięczają swój byt różnym formom państwowego nacjonalizmu. Królewskie dynastie, które zdominowały historię państw poprzedzającą epokę nowoczesności, tak w Europie jak i w Azji miały niewiele wspólnego z nacjonalizmem. Ich rządy sprawowane w imię boskiego prawa nie musiały i nie odwoływały się do woli poddanych. Co więcej społeczeństwo, w interesie samych rządzących nie powinno być nadmiernie

lism, Verso, London 1991; eadem, *Introduction*, [w:] G. McTurnan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Southeast Asia Program, Cornell University, Ithaca 2003; eadem, *The Spectre of Comparisons*, Verso, London 2002; patrz też: J. Kiliyas, *Wspólnota abstrakcyjna. Zarys socjologii narodu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 89–95.

¹² A. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, Oxford 1986, s. 22–31.

zintegrowane, a boski monarcha ostatecznie uzurpował sobie prawo do symbolicznego monopolu gwarantującego jedność poddanych.

Państwowy nacjonalizm stał się dopiero nieodłączną cechą poświeceniowych systemów władzy na Zachodzie, aby zostać przejętym przez XX-wiecznych polityków azjatyckich, którym przyszło rządzić w imię ludu. Budowie jednolitej tkanki społecznej służyły różnorodne nacjonalistyczne mechanizmy. Nowoczesne reżimy budowały narody tworząc scentralizowany system nauczania, upowszechniając jedną narodową kulturę i język za pomocą scentralizowanych mediów i przekonując obywateli, że warto walczyć i ginąć za narodową sprawę.

Jednak tak w Europie, jak i w Azji występują znacznie starsze przykłady utożsamiania się poddanych z władcą, dynastią lub terytorium, które noszą znamiona państwowego nacjonalizmu. W przednowoczesnych Chinach zbiorowa tożsamość wyrażała się przez odniesienie do rządzącej dynastii – której poddani uważali się za lud Han, Tang czy Qing. W scentralizowanym państwie chińskim, urzędnicy powoływani na podstawie egzaminów ze znajomości klasycznych tekstów, przyczyniali się do wytworzenia niespotykanej społecznej jedności i zuniformizowania kultury wysokiej¹³. Choć system egzaminów państwowych w Wietnamie czy Korei opierał się w znacznym stopniu na tekstach chińskich klasyków, włożono wiele wysiłku w to, aby wydobyć i podkreślić odmiennność swych krajów od wielkiego sąsiada. W świątyni Konfucjusza w Hanoi, egzaminy urzędnicze przeprowadzano odwołując się do znajomości historii panowania cesarzy, którym udało się z powodzeniem stawiać opór chińskiej ekspansji. Bohaterscy władcy z przeszłości stawiali się tym samym ucieleśnieniem „wietnamskości”¹⁴.

W Azji Południowej i Południowo-Wschodniej, władza monarchów miała na ogół charakter bardziej duchowy i charyzmatyczny niż doczesny i biurokratyczny. Stąd miejscowi władcy często posługiwali się religią w budowaniu iluzji wspólnej tożsamości poddanych. Tajscy władcy czy sułtani malajscy przywiązywali szczególne znaczenie do wznoszenia świątyń i patronowania różnorodnym świętym przybytkom, które z czasem stawały się symbolami państwa. Religia mogła być użyta jako niezmiernie ważny instrument legitymizacji władzy. Islam odgrywał tę rolę w czasach tzw. „imperiiów prochu strzelniczego”, jednocześnie w wieku XVII głównym poddanych wokół sułtanów Acehu, Bantenu, Makassaru i Mataramu¹⁵.

Buddyzm *theravada* okazał się użyteczny w dłuższym horyzoncie czasowym w budowaniu wspólnej tożsamości poddanych władców tajskich, laotańskich, khmerskich i birmańskich. Miejscowe duchowieństwo buddyjskie – *sangha*, od stuleci stanowiło kluczową instytucję konstruującą coś na kształt wspólnej

¹³ Z. Suisheng, *A Nation-state by Construction: Dynamics of Modern Chinese Nationalism*, Stanford University Press, Stanford 2004, s. 37–79.

¹⁴ A. Woodside, *Community and Revolution in Modern Vietnam*, Houghton Mifflin, Boston 1976, s. 16.

¹⁵ T. Widlok, W. Gossa Tadesse, *Property and Equality*, Berghahn Books, New York 2005, s. 236–237; Mattulada, *Menyusuri jejak kehadiran Makassar dalam sejarah, 1510–1700*, Hasanudin University Press, Ujung Pandang 1991, s. 47.

społecznej mentalności. Równocześnie buddyzm *theravada*, ze swej natury, tworzył nieskończoną różnorodność rozmaitych lokalnych, wiejskich form. Władcy szybko przekonali się, że jedynie objęcie centralnym patronatem wszystkich klasztorów buddyjskich i gruntowna reforma uczynić może z buddyzmu efektywny instrument integracji poddanych wokół monarchii. W większości krajów buddyjskiej Azji Południowo-Wschodniej jako uniwersalny wzorzec ujednolicania rytuałów religijnych, przyjęto praktykowaną na Sri Lance szkołę *mahavihara*, zaś *sangkhę* usilnie podporządkowywano kontrolowanym przez dwór patriarchom¹⁶.

Można zatem dowodzić, że elementy państwowego nacjonalizmu występowały już w niektórych przednowoczesnych państwach azjatyckich. Jednakże państwowy nacjonalizm na szerszą skalę pojawił się w państwach regionu dopiero w latach 20., aby osiągnąć apogeum na przełomie lat 50. i 60., poprzez masową edukację, państwowe rytuały i rewolucyjną retorykę, zdołano ostatecznie zmienić charakter tradycyjnych azjatyckich imperiów i nadać im cechy państw narodowych. W XX-wiecznej Azji, praktyka państwowego nacjonalizmu stała się na tyle dominująca, że część badaczy wprost zupełnie niesłusznie, widziało w nim jedyny model tłumaczący powstawanie narodów i budowę państw narodowych. W istocie wszystkie azjatyckie nacjonalizmy, pozostawały zasadniczo odmienne w swej naturze od jakiegokolwiek europejskiego wzorca, łącząc w sobie nadal, w różnych proporcjach nacjonalizm państwowy i etniczny. Dotyczyło to zresztą tak państw z przeszłością kolonialną, jak Indonezji, Malezji czy Wietnamu jak i tych, które nigdy nie doświadczyły bezpośrednio obcej dominacji, tak jak Japonia, Tajlandia czy Chiny.

Antykolonialne odreagowanie

Wspomnianemu antyimperialistycznemu nacjonalizmowi można z pewnością przypisywać kluczową rolę w procesie przekształcania azjatyckich imperiów w nowoczesne państwa narodowe. Radykalny kalendarz modernizacyjny, towarzyszący przyspieszonej budowie państw narodowych, nakazywał na ogół potępienie tradycyjnych monarchii jako „feudalnych” i sztucznie podtrzymywanych przez instytucje kolonialne. Równocześnie jednak następowała gloryfikacja jednego lub kilku ważnych okresów z historii, swoistego „złotego wieku” stanowiącego symbol narodowej chwały i wielkości, zanim została ona złamana przez obcych lub zapomniana. Odreagowaniu bolesnej przeszłości służyły też głębokie przekształcenia w hierarchii rasowej późnego imperializmu, w której najwyższe pozycje piastowali Europejczycy, Amerykanie lub Japończycy. Należy miejsce odzyskać

¹⁶ S. Somboon *Political Patronage and Control over the Sangha*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 1981, s. 30; I. Friedrich-Silber, *Virtuosity, Charisma, and Social Order: A Comparative Sociological Study of Monasticism in Theravada Buddhism and Medieval Catholicism*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 83–85.

mieli autochtoni, przy równoczesnej marginalizacji uprzywilejowanych przez kolonialistów grup azjatyckich imigrantów – Chińczyków i Hindusów. Wzrost wykształcenia części społeczeństwa zapewniał otwartość na rozmaite postkolonialne resentymenty. Szczególną popularnością cieszyć się też zaczęła marksistowska formuła antyimperialistycznego nacjonalizmu, oparta przede wszystkim na argumentach wysuwanych przez Hobsona i Lenina, wskazujących na imperializm jako ostateczny etap rozwoju, skazanego na zagładę kapitalizmu¹⁷.

Załamanie się systemu kolonialnego stwarzało sprzyjające warunki do emocjonalnego odreagowania upokorzeń z czasów kolonialnej dominacji, na gruncie tego, co Reid nazwał nacjonalizmem OSH. Typ ten, choć ma wyraźnie wiele cech wspólnych z nacjonalizmem etnicznym, państwowym czy kolonialnym, trudno jednoznacznie przyporządkować jednemu z nich¹⁸. Wyróżnia się z głównego nurtu etnicznego nacjonalizmu tym, że koncentruje się na subiektywnym poczuciu upokorzenia raczej państwa niż *etni*. Nie stanowi formuły antyimperialistycznego nacjonalizmu, ponieważ odnosi się głównie do państw, które wywalczyły już sobie niepodległość, która jednak z różnych przyczyn nie przystaje do aspiracji ich obywateli. Nie jest to też nacjonalizm państwowy w swej najczystszej formie, ponieważ opiera się na nieustannych kompromisach podejmowanych przez instytucje państwa narodowego na rzecz jego peryferyjnych *etni* i samych obywateli, które jednak prowadzą nieuchronnie do jego wewnętrznej destabilizacji¹⁹. Powstanie Bokserów (1899–1900) i Ruch Czwartego Maja (1917–1921) są najbardziej spektakularnymi manifestacjami nacjonalizmu opartego na odreagowaniu kolonialnych upokorzeń przez Chiny²⁰.

Upokorzenia odczuwane przez mieszkańców Chin związane z upadkiem potężnej cywilizacji i rozkładem instytucji państwowych czy frustracja wywołana naruszeniem przez obcych tradycyjnych struktur religijnych w Indonezji, czy na Malajach, stawały się źródłem nieustannych antykolonialnych resentymentów mieszkańców tych państw. Powstawanie narodów w Azji Wschodniej w licznych

¹⁷ J.A. Hobson, *Imperialism. A Study*, Gaur Publishers & Distributors, London 2006 (I wyd. London 1902); W. Lenin, *Imperializm jako najwyższe stadium kapitalizmu*, Książka i Wiedza, Warszawa 1947.

¹⁸ A. Reid, *Imperial Alchemy, Nationalism and Political Identity in Southeast Asia*, Cambridge University Press, New York 2010, s. 10–11.

¹⁹ T. Jing, *Failure, Nationalism, and Literature: the Making of Modern Chinese Identity: 1895–1937*, Stanford University Press, Stanford 2005, s. 222.

²⁰ Przyjęcie przez rząd Yuan Shikaia 25 maja 1915 r. „dwudziestu jeden żądań”, zawierających postulaty secedowania na Japonię niemieckich koncesji oraz nadanie jej przywilejów handlowych w Chinach i zawarcie sojuszu wojskowego, szybko doprowadziło do wybuchu ogólnokrajowych protestów przeciwko „narodowemu upokorzeniu”. Wystąpienia doprowadziły ostatecznie do „przebudzenia” nurtu nacjonalistycznego skierowanego przeciwko postanowieniom traktatu wersalskiego i działającego pod hasłami „przywrócenia krajowi należnego miejsca w świecie”. P.A. Cohen, *China Unbound: Evolving Perspectives on the Chinese Past*, Routledge, London 2003, s. 148–160.

przypadkach stanowiło zatem anty- lub postkolonialną reakcję na fakt przemocy politycznej, religijnej i kulturowej ze strony europejskich metropolii.

Po części do krystalizowania się świadomości narodowej przyczyniały się też próby politycznej dominacji peryferyjnych obszarów kontynentu ze strony azjatyckich metropolii (Japonia, Tajlandia)²¹. Antykolonialny nacjonalizm służył niewątpliwie społecznej mobilizacji w Malesji, Indonezji, czy Birmie w latach 40. i 50., wspierając wysiłki elit w drodze ku niepodległości. Jego zdolności mobilizacyjne utrzymywały się jednak i później – w latach 60. i 70. – z trwającym w tle konfliktem indochińskim i zimną wojną. Wykorzystanie antykolonialnych resentymentów pozwalało nie tylko na wzmocnienie legitymizacji miejscowych władz i podejmowanie skutecznych prób budowy „wspólnoty wyobrażonej” wokół struktur państwowych, ale także umożliwiało przeciwstawianie się lokalnym nacjonalizmom i separatyzmom etnicznym – w Aceh, Pattani czy na Molukach.

Badacze zwracają uwagę, że w ostatnich latach siła oddziaływania antykolonialnego nacjonalizmu w regionie wyraźnie słabnie. Wynika to nie tylko z tego, że doświadczenia kolonialne stanowią dla współczesnych mieszkańców Azji coraz bardziej odległą przeszłość; jest też rezultatem procesów globalizacyjnych, a zwłaszcza większej mobilności przestrzennej ludności i postępującej transgresji kulturowej²².

Jednak, czy na pewno narody w Azji Południowo-Wschodniej stanowią wyłącznie konstrukcję będącą dziełem rodzimych ruchów nacjonalistycznych. Partha Chatterjee zadaje przewrotne pytanie nawiązujące do klasycznej pracy Andersona – przez kogo wyobrażoną wspólnotą są narody w tej części świata? Chatterjee zwraca uwagę, że klasyczne koncepcje nacjonalizmu wychodzą z błędnego założenia, że procesy zachodzące w Europie, można w pewnym przybliżeniu odtworzyć w innych obszarach świata²³. Po głębszym zastanowieniu do tego błędu przyznaje się też sam Anderson:

w pierwotnej edycji *Imagined Communities* napisałem, że budowę narodu w nowych państwach można widzieć [...] jako systematyczny, a nawet machiawelistyczny proces instalowania nacjonalistycznej ideologii poprzez system mass mediów, powszechnego szkolnictwa czy regulacje administracyjne. Nie wziąłem pod uwagę tego, że oficjalny nacjonalizm w nowych państwach Azji i Afryki był kreowany wedle [...] wzorców zaczerpniętych z XIX wiecznej Europy [...] nie uwzględniłem natomiast istotnych wyobrażeń samego skolonizowanego państwa. Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że konkluzja ta jest

²¹ Czego najbardziej dobitnym (choć nie jedynym) przykładem jest polityka Cesarstwa Japonii uprawiana w latach 30. i 40. XX w.

²² B. Chakrabarty, *Radicalism in Modern Indian Social and Political Thought. Nationalist Creativity in the Colonial Era*, [w:] T. Pantham, V.R. Mehta, *Political Ideas in Modern India: Thematic Explorations* (t. X, *Towards Independence*), Sage Publications, Thousands Oaks 2006, s. 3–26.

²³ C. Partha, *Nationalist Thought and the Colonial World: a Derivative Discourse*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2001, s. 17; A. Parker, *Benedict Anderson's Derivative Discourse*, [w:] *Grounds of Comparison...*, op. cit., s. 53–75.

zadziwiająca – wszak państwa te ostro występowały przeciwko kolonializmowi. Lecz gdy spojrzy się na to głębiej – poza postkolonialną ideologię i retorykę, można dojść do zupełnie innych wniosków²⁴.

Anderson zaznacza dalej, że obowiązkiem badacza jest dociekanie, skąd zostały „zapożyczone lub skradzione” poszczególne elementy konstrukcyjne służące do budowy narodu i w jaki sposób zostały one następnie adaptowane za pośrednictwem „reżimów autentyzacji” i przedstawione jako „odwieczny” fundament narodowej kultury²⁵.

Kenneth Minogue zwraca uwagę na podobny aspekt wpływu kolonializmu na budowę struktur narodowych. Opresja ze strony mocarstw kolonialnych jest jej zdaniem tylko częścią historii. „Obcy” lub ci, „których postrzegano jako obcych” nie mieli jedynie „negatywnego” oddziaływania na kształtowanie się peryferyjnych narodów – w sensie bycia źródłem wspólnie przeżywanych upokorzeń i resentymentów. Większość imperiów starała się, aby ich peryferie stanowiły w mniejszym lub większym zakresie projekcję metropolii. Przybyli z Europy administratorzy, przyczyniali się do rozwoju sieci komunikacyjnej i mediów, które integrowały przestrzeń kolonialnego państwa. Metropolie kolonialne dostarczały też społeczno-gospodarczego kontekstu do kształtowania się ruchów nacjonalistycznych. Za ich pośrednictwem Azja integrowała się ze światową gospodarką, a transformacja ekonomiczna prowadziła do zupełnej zmiany jej charakteru społecznego. Nadawały one nierzadko lokalnym nacjonalizmom kompleksowy kształt ideologiczny poprzez oferowanie wzorców dla ostatecznego celu rewolucyjnej walki i struktur nowoczesnego państwa kolonialnego jako fundamentu budowy przyszłego państwa narodowego.

Panowanie kolonialne w Azji Południowo-Wschodniej pod wieloma względami opierało się na wcześniejszych europejskich doświadczeniach, przeciwstawionych lokalnej rzeczywistości, wynikających z przekonania, że wyłącznie amalgram etnicznego i państwowego nacjonalizmu stanowi „jedyną pewną i sprawdzoną formułę osiągnięcia i zachowania władzy”²⁶. Metropolie eksportowały do kolonii struktury nowoczesnego systemu edukacji – potężnego narzędzia ideologicznego, które zresztą dość szybko wymykało się spod kolonialnej kontroli. Przedstawiciele władz kolonialnych oferowali też samych siebie jako symbolicznego wroga, w konfrontacji z którym, miejscowe ruchy nacjonalistyczne mogły się zmierzyć, zjednoczyć i pociągnąć za sobą masy²⁷.

W gruncie rzeczy kolonizatorzy poza kontrolą przestrzeni gospodarczej i politycznej, rzadko ingerowali nazbyt głęboko w sferę kultury podbitych państw.

²⁴ B. Anderson, *Imagined Communities...*, op. cit., s. 163.

²⁵ P. Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, University of Chicago Press, Chicago 2003.

²⁶ W.H. McNeill, *Poly-ethnicity and National Unity in World History: The Donald G. Creighton Lectures*, University of Toronto Press, Toronto 1985, s. 56.

²⁷ K.R. Minogue, *Nationalism*, Batsford, London 1967, s. 20–25.

Jedyny wyjątek stanowi polityka Hiszpanii wobec mieszkańców Filipin, prowadzona w latach 1571–1898. Na ogół jednak Europejczycy izolowali swoje „nowoczesne” struktury państwa kolonialnego od jego „zacofanych” poddanych. W miarę upływu czasu taki stan rzeczy jedynie się pogłębiał, a kolonizatorzy byli coraz bardziej zdeterminowani, aby go utrzymać. Nigdy nie było intencją administracji kolonialnej generowanie etnonacjonalizmów w swych imperialnych granicach, ale sam fakt izolacji mimowolnie przyczyniał się także do stwarzania sytuacji bardzo sprzyjającej nacjonalistycznej mobilizacji podporządkowanych społeczeństw.

Z perspektywy historycznej azjatyckie formy powstawania narodów, stanowią po dziś dzień znaczące wyzwanie dla wszelkich prób generalizacji na temat rozwoju nacjonalizmu i budowy państwa narodowego. W Azji Wschodniej wynika to nie tyle z występowania tam ugruntowanych *etni*, ile raczej z silnej tradycji państwowej Chin, Korei, Japonii czy Wietnamu. Wielowiekowa historia każdego z tych państw przyczyniła się do wypracowania ogromnego wspólnego dorobku kulturalnego, wspólnych legend i pamięci zbiorowej o minionych wiekach. Nie wielkim zmianom uległy też w ciągu ostatniego tysiąclecia granice polityczne pomiędzy nimi²⁸. Chińskie imperium, w przeciwieństwie do współczesnego mu Imperium Rzymskiego w Europie, nigdy nie uległo głębokiej dezintegracji. Wiele czynników legło u podstaw zapewniających jego względną kulturową jedność. Ideograficzny a nie fonetyczny zapis języka umożliwiał powstanie wspólnego dziedzictwa literackiego, niezależnego od regionalnych dialektów.

W podobny sposób upowszechnienie druku służyło umocnieniu języka literackiego i kultury dworskiej we wspólnotach peryferyjnych, a nie autonomizacji języków narodowych, tak jak miało to miejsce w Europie. Od czasu panowania pierwszego cesarza dynastii Qin, a więc od III stulecia przed Chrystusem, w państwie postępowały procesy biurokratycznej centralizacji²⁹. Ujednolicono system wag i miar. Wprowadzono jedną monetę. Na wzór chiński skonstruowano wspólną przestrzeń administracyjną i polityczną w Korei (ok. VIII w.n.e.) i Wietnamie (ok. XI w.n.e.). Zasadniczo odmienny przebieg miał proces budowy struktur jednolitego państwa w wyspiarskiej Japonii. Tu ostateczne zjednoczenie polityczne kraju przez Tokugawę Ieyasu stanowiło ukoronowanie wielowiekowego procesu integracji kulturalnej i religijnej społeczeństwa.

W historii europejskiego nacjonalizmu, mimo wyraźnego rozróżnienia, mieliśmy do czynienia ze współwystępowaniem i wzajemnym wzmacnianiem się czynników etnosymbolicznych z oddziaływaniem instytucji państwowych. Istnienie zaś jednolitej przestrzeni politycznej pomagało konstruować jednolitą przestrzeń kulturową. W wielu państwach azjatyckich mieliśmy do czynienia

²⁸ Mimo że Chiny i Wietnam rozszerzyły znacznie swe granice na zachodzie i południu kosztem „barbarzyńców”. D. Prasennjit, *Rescuing History from the Nation Questioning Narratives of Modern China*, The University of Chicago Press, Chicago 1997, s. 51–56.

²⁹ W.A. Jenner, *The Tyranny of History: the Roots of China's Crisis*, Penguin Books, London 1992, s. 18.

nia z podobnym procesem, choć rozdział pomiędzy sferą polityczną i kulturową wydawał się tu znacznie bardziej przejrzysty, a dominacja sfery politycznej nad kulturową wyraźniejsza. W chińskim dyskursie narodowym nacjonalizm państwowy (*guojiazhu yi*) był i jest zawsze wyraźnie odróżniany od nacjonalizmu etnicznego (*minzuzhu yi*)³⁰.

W Azji Południowo-Wschodniej podobne rozróżnienie dotyczyło Wietnamu. Przejęte od północnego sąsiada wzorce biurokratyczne, były następnie rozwijane w celu przeciwstawienia się ekspansji Chin. W ślad za wietnamskimi podbojami w regionie, postępowały rzesze urzędników. Na podbitych obszarach tworzono własny aparat administracyjny i podatkowy. Przenoszono własne instytucje religijne i edukacyjne. W ten sposób wielu wystawionych na ich działanie etnicznych Chamów, Khmerów czy Tajów stało się Wietnamczykami. Wietnam stanowił jednak wyjątek w regionie³¹.

Nacjonalizm w Azji Południowo-Wschodniej

O ile Azja Północno-Wschodnia stanowiła jedno ekstremum w budowie silnych struktur państwowych i ich zaangażowaniu w procesy narodotwórcze, o tyle przez długi czas większość krajów Azji Południowo-Wschodniej bliska była przeciwstawnemu krańcowi. Jej górzyste tereny i wyspy porośnięte dżunglą nigdy nie sprzyjały rozwojowi scentralizowanych struktur władzy. Dodatkowo osadnictwo koncentrowało się w odizolowanych od siebie przez pasma górskie dolinach. Wiele grup, takich jak Minangkabau na Sumatrze, Visayan na Filipinach, czy Szanowie w Birmie, po dziś dzień utrzymuje strukturę plemienną. Ale nawet przedkolonialne państwa na Jawie, czy na Malajach, a nawet w Kambodży czy Tajlandii wydawały się mieć, aby użyć słów Clifforda Geertza „alternatywną wizję tego, co oznacza polityka”³². Jeszcze na początku w XIX wieku część struktur państwowych w regionie opierało się na mniej lub bardziej luźno ze sobą powiązanych, niewielkich księstwach i sułtanatach obejmujących swą kontrolą najwyżej kilkanaście sąsiednich wsi³³. Jak zauważa Liberman, o ile w XIX-wiecznej historii Azji Południowo-Wschodniej można znaleźć trzy suwerenne państwa (Birmę, Syjam i Wietnam), o tyle w połowie XIV stulecia było ich tam aż 23³⁴. Przez większą część historii,

³⁰ P. Harris, *Chinese Nationalism: the State of the Nation*, „The Chinese Journal” 1997, Vol. 38, s. 125.

³¹ D. Chandler, *A History of Cambodia*, Westview Press, Boulder 2007, s. 124.

³² C. Geertz, *Negara: the Theatre State in Nineteenth-century Bali*, Princeton University Press, Princeton 1980, s. 135.

³³ S. Raffles, *Memoir of the Life and Public Services of Sir Thomas Stamford Raffles*, James Duncan, London 1835, s. 142; G. Wade, *The Ming Shi-lu as a Source for a Southeast Asian History: Fourteenth to Seventeenth Centuries*, Hongkong University, mimeo, Hongkong 1994, s. 61.

³⁴ V. Lieberman, *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, c. 800–1830*, Vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 41.

mimo postępującej centralizacji, instytucje polityczne regionu pozostawały jednak nazbyt słabe, aby stanowić w XIX wieku oparcie dla powstających narodów. Poza tym i tu, żeby znów posłużyć się słowami Geertza „to co wydawało się bardzo scentralizowane pod względem reprezentacji, było nieprawdopodobnie rozproszone instytucjonalnie”³⁵.

Birma i Syjam stosunkowo wcześniej podjęły próby promowania języka dominującej grupy etnicznej, przez wprowadzenie powszechnego systemu szkolnego i budowy jednorodnej przestrzeni religijnej. Obydwa państwa starały się tym samym umocnić identyfikację poddanych z rodziną panującą. Jednak skuteczność tych działań ze względu na fatalne warunki komunikacyjne była bardzo ograniczona. Stąd jeszcze w XIX wieku państwa musiały uciekać się do zapożyczania koncepcji legitymizacji władzy opartej na kosmologicznych modelach hinduistycznych czy rodzimych ponadnaturalnych rytuałach³⁶. Inne niż u północnych sąsiadów były też mechanizmy zapewniające społeczną spójność. Geertz widział je w teatralnym rytuale państwowym, Jane Drakard w spuściźnie literackiej, zaś Luc Nagtegaal w konkurujących ze sobą sieciach pokrewieństwa i patronażu³⁷. Niezależnie od wszystkiego, państwo w Azji Południowo-Wschodniej, jak twierdzi Tony Day, „nawet w swych najbardziej autorytarnych i totalitarnych formach [...] bliższe było anarchii niż weberowskiej biurokracji”³⁸.

Większość koncepcji państwowości i tych historycznych, i tych współczesnych, trafiło do regionu z zewnątrz. Hinduskie kosmologiczne modele władzy politycznej, upowszechnione za sprawą księstw Monów i Khmerów, stopniowo ustępowały miejsca nowszym koncepcjom. Z Chin za pośrednictwem Wietnamu, z trudem przedzierały się wizje scentralizowanego i hierarchicznego państwa. Idee te zyskały jednak dodatkowe wsparcie, wraz z ekspansją w regionie mocarstw europejskich. Nowy, zachodni porządek polityczno-administracyjny pojawił się w ślad za hiszpańską kolonizacją Filipin (XVI w.) i holenderską Jawy (XVII w.). Zaledwie w trzy stulecia później, na przełomie XIX i XX wieku, europejskie modele polityczne stanowiły w regionie już standard, w którym lokalne, wykształcone elity widziały jeden z symboli nowoczesności. Mimo to, model scentralizowanego, silnego państwa pojawił się w regionie dość późno, a po dziś dzień rzeczywistość polityczna jest od niego niezmiernie odległa.

Antykolonialny nacjonalizm stanowił więc oś kształtowania się narodów w Azji Południowo-Wschodniej ze względu na ewidentną słabość tak instytucji politycznych i nacjonalizmu państwowego, jak i złożoną sytuację etniczno-kultu-

³⁵ C. Geertz, *Negara...*, *op. cit.*, s. 132.

³⁶ T. Day, *Fluid Iron: State Formation in Southeast Asia*, Honolulu 2002, University of Hawaii Press, s. 288.

³⁷ J. Drakard, *A Kingdom of Words: Language and Power in Sumatra*, Oxford 1999, Oxford University Press, s. 32–46; L. Nagtegaal, *Riding the Dutch Tiger: The Dutch East Indies Company and the Northeast Coast of Java, 1680–1743*, Leiden 1996, KITLV Press, s. 65–73.

³⁸ T. Day, *Fluid Iron...*, *op. cit.*, s. 282.

rową w regionie. Władcy w Birmie, Syjamie czy Kambodży, starali się wprowadzić konstruować pewne formy wspólnotowości wśród poddanych, najczęściej odwołując się do symboliki religijnej, jednak kultura dworska utrzymywała przez stulecia swój elitarny charakter, a kontakty grup rządzących z poddanymi były najczęściej bardzo ograniczone. Budowa narodu filipińskiego opierała się na strukturach odziedziczonych po trzech stuleciach hiszpańskiej dominacji. Jeden z prekursorów filipińskiej myśli narodowej Jose Rizal, odwoływał się wszak w swych pisanych po hiszpańsku pracach, do wytworzonej przez metropolię wspólnej, filipińskiej przestrzeni religijnej i politycznej. Lokalne etnosymboliczne nacjonalizmy kształtujące się wokół poszczególnych grup językowych, takich jak *tagalog*, *cebuano* czy *ilocano*, nigdy nie były w stanie stać się poważnymi konkurentami głównego postkolonialnego nurtu.

Indonezyjski nacjonalizm początkowo współlistniał z embrionalnymi, etnicznymi nacjonalizmami Jawajczyków, Minangkabau, Bataków czy Minahasan. Jednak słabe strukturalnie i instytucjonalnie lokalne ruchy antykolonialne nie miały żadnych szans na odniesienie sukcesu. Dlatego też w latach 20. XX wieku ich przywódcy postawili na jednolity model walki z metropolią, odwołujący się do haseł wspólnej panindonezyjskiej ojczyzny, narodu i języka. Przy tej okazji język dominującej grupy etnicznej – Jawajczyków – został zarzucony na rzecz *lingua franca* rodzimych miejskich elit *bahasa*.

Rewolucyjna walka z obcymi – Japończykami, Amerykanami, Francuzami czy Brytyjczykami dostarczała doskonałego podłoża do kształtowania się nowego poczucia wspólnoty i powstawania nowych narodowych tożsamości. Antyimperialistyczna ideologia, rewolucyjni bohaterowie i nowe mity stanowiły podstawę kreowania szczególnego poczucia państwowo-narodowej solidarności. Część przywódców, na wzór europejski, starało się wprowadzić odwoływać do tradycji państwowego nacjonalizmu. Jednak poza Kambodżą, Wietnamem czy Laosem z trudem przychodziła prosta gloryfikacja przedkolonialnej przeszłości. Tradycja dawnej państwowości nie dawała wystarczającego oparcia w konstruowaniu nowych wspólnot narodowych. Wykorzystywana była raczej wyłącznie w celu dodatkowej legitymizacji omnipotencji władzy. Już w niepodległej Birmie czy Indonezji znalazło to wyraz w brutalnych represjach wobec każdego, kto tylko buntował się przeciwko państwu.

Częściowo odmienne niż w Europie były też mechanizmy działania języka jako narzędzia konstruowania wspólnej narodowej świadomości³⁹. Podobnie jak na Starym Kontynencie uprzywilejowane języki „rdzenia” – czy to dominującej *etni*, czy miejskiej elity – szybciej i łatwiej upowszechniane były w wersji drukowanej. Służyło to efektywnej peryferyalizacji i marginalizacji ich dalszych kuzy-nów. Jednak o ile Europa i Azja Wschodnia pochwalić się mogły długą tradycją słowa drukowanego, o tyle na południu doświadczenia z nim były o wiele krótsze.

³⁹ B. Anderson, *Imagined Communities...*, *op. cit.*, s. 43–45.

Druk docierał tu początkowo głównie z Chin i Europy. Chińskie ideogramy i alfabet łaciński z łatwością mogłyby zdominować i wypreć używane tu od stuleci w języku pisanym znaki arabskie czy systemy oparte na sanskrycie. Do XIX wieku monopolistyczną pozycję na rynku drukarskim zajmowali chrześcijańscy misjonarze. Nawet jeśli zdarzało im się powielać teksty w lokalnych językach i dialektach, wykorzystywano do tego niemal wyłącznie ich zromanizowane transkrypcje. Odmienne niż w Europie czy w Chinach nie przyczyniało się to do umacniania pozycji „narodowego” języka.

Pierwsze drukowane książki religijne w łacińskim zapisie *tagalogu* ukazały się jeszcze pod koniec XVI wieku na Filipinach. Jednak lokalne elity, które posiadały umiejętność czytania i pisanie w alfabecie łacińskim częściej sięgały po teksty po hiszpańsku. Poznanie tego ostatniego stawało się wyrazem aspiracji miejscowej ludności, zaś znajomość *tagalogu* symbolem zacofania i ciemnoty. Popularyzacja łacińskiej, drukowanej wersji miejscowego języka, wywierała więc odwrotny skutek niż w Europie i zamiast integrować miejscową ludność przyczyniała się do jej polaryzacji. Do połowy XIX wieku rola druku w upowszechnianiu narodowych języków w skali całego regionu była jednak i tak marginalna. Stworzony jeszcze w połowie XVII wieku, przez jezuickiego misjonarza Alexandre de Rhodesa zromanizowany system zapisu języka wietnamskiego (*quoc ngu*), został upowszechniony dopiero w latach 20. ubiegłego stulecia. Podobnie jak zromanizowana wersja *bahasa Malaysia* i *bahasa Indonesia* istotnie przyczynił się on do kształtowania wspólnych narodowych przestrzeni językowych. Jednak przyznać należy, że znacznie druku, który odegrał kluczową rolę w powstawaniu europejskich narodów, w Azji jest co najmniej dwuznaczne. Wydaje się, że częściej niż w budowaniu odrębnych tożsamości, stanowiła ona medium dla obcej politycznej i religijnej propagandy⁴⁰.

Pod koniec XIX wieku na kontynencie pojawiły się pierwsze książki i czasopisma drukowane w alfabecie tajskim i birmańskim, które w tych krajach miały istotną rolę w kształtowaniu wspólnot etnonarodowych na wzór europejski. Jednak sukces odniesiony przez te dwa języki, którym udało się zachować w pełni swoją historyczną tożsamość jest w skali regionu wyjątkiem. Na początku wieku XX na rynku wydawniczym przetrwały już jedynie książki i czasopisma wydawane w alfabecie jawańskim, sundajskim oraz arabskim zapisie *bahasa*. Przez lata musiały one toczyć, ze zmiennym szczęściem, walkę o przetrwanie, przeciwko swym zromanizowanym wersjom.

Jak już wspomniałem, religia w Azji Południowo-Wschodniej od wieków stanowiła podstawowe źródło tożsamości. Podobnie jak w innych częściach świata, religia miała bardzo różnicowany wpływ na powstawanie wspólnot narodowych. W niektórych państwach regionu znacząco przyczyniła się do rozwoju ruchów nacjonalistycznych, podczas gdy w innych stanowiła dla nich poważnego

⁴⁰ D. Marr, *Vietnamese Tradition on Trial, 1920–1945*, Berkeley 1981, University of California Press, s. 145.

konkurenta. Na obszarze Półwyspu Indochińskiego od lat dominował buddyzm – głęboko osadzony w lokalnej kulturze. Buddyzm miał jednak na tyle wewnętrznie zróżnicowane oblicze, że z trudem wspomagał panującego w integrowaniu swych poddanych. Inkluzywny charakter buddyzmu sprawiał, że przybysze z innych części buddyjskiego i hinduistycznego świata nie mieli trudności we wnikaniu w miejscową wspólnotę. Z łatwością wnosili też do lokalnej przestrzeni religijnej swych własnych, oryginalnych wierzeń i obrzędowości (chińskich świąt, birmańskiego kultu *nat*, czy rytuałów braministycznych). Do drugiej połowy XIX wieku religia była zatem raczej źródłem różnorodności niż czynnikiem jednoczącym większość społeczeństw Azji Południowo-Wschodniej. Ruchynacjonalistyczne rzadko kiedy znajdowały zatem racjonalne uzasadnienie do czerpania swych bezpośrednich inspiracji ze sfery religijnej – choć z czasem starano się wkomponować jej elementy w krąg symboliki narodowej.

Chrześcijaństwo i islam przez wprowadzanie rygorystycznych norm etycznych i obyczajowych wyznaczały ostre granice wokół grup wyznawców⁴¹. Obydwie religie w regionie przyjmowały często bardzo upolitycznioną formę. Portugalczycy w swych koloniach traktowali wstąpienie do kościoła jako znak lojalności wobec metropolii. Pod koniec XVI wieku Holendrzy w tym samym duchu prowadzili w zdominowanych przez siebie prowincjach wielką akcję przymusowego nawracania katolików na protestantyzm. Konfrontacja z Portugalczykami w XVI wieku przyniosła z kolei znaczne upolitycznienie islamu w sułtanacie Acehu, który rozpoczął ostrą walkę ze wszystkimi wspólnotami chrześcijańskimi⁴². To z kolei przyniosło odrodzenie lokalnych tożsamości Bataków na Sumatrze i Balijszyków walczących z przymusową islamizacją.

Rywalizacja islamu i różnych odłamów chrześcijaństwa w Azji Południowo-Wschodniej odegrała zatem, jak widać, pewną rolę w kształtowaniu się etnicznych tożsamości. Islamskie wspólnoty mieszkańców Acehu czy Minangkabau zbudowały nawet swoje własne państwa. Jednak dla muzułmanów religia reprezentowała zasadniczo alternatywną, szerszą opcję wyboru tożsamości wobec tych bardziej partykularnych, wynikających z przynależności do odrębnej grupy plemiennej, językowej czy politycznej. Solidarność religijna w wielu przypadkach, chociażby na Malajach, stanowiła poważnego konkurenta wobec prób konsolidacji narodowej. Z kolei masowy ruch polityczny, jakim był *Sarekat Islam*, w roku 1912 jednocząc rzesze indonezyjskich muzułmanów niewątpliwie przyczynił się do ożywiania nacjonalistycznych uczuć⁴³.

⁴¹ A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce*, Yale University Press, t. II, New Haven 1988–1993, s. 140–143.

⁴² Sułtan Acehu zwracał się o pomoc do Ottomańskiej Turcji w konflikcie z Portugalczykami o kontrolę szlaków handlowych – powołując się otwarcie na „wspólnotę wiernych” i „konieczność walki z wrogami islamu”, *ibidem*, s. 147; M. Missala, *Perspektywy samostanowienia Acehu*, „Stosunki Międzynarodowe – International Relations” 2006, nr 3–4, s. 197–214.

⁴³ P.M. Holt, A.K.S. Lambton, B. Lewis, *The Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, s. 191–192.

W Malezji podobny ruch, znany jako *Kaum Muda* (Młoda Frakcja) skupiony wokół religijnego czasopisma *Al-Imam* (Przywódcą) początkowo również stanowił główny ośrodek ruchu narodowego. Jednak wkrótce okazało się, że ugrupowanie zaczęło zmierzać ku coraz bardziej radykalnemu fundamentalizmowi religijnemu. Podobnie jego polityczny spadkobierca – Panmalajska Partia Islamska (PAS) – po dziś dzień plasuje się w ostrej opozycji wobec świeckich ugrupowań nacjonalistycznych⁴⁴.

Naturalnym konkurentem nacjonalizmu państwowego i nacjonalizmu antykolonialnego w całej Azji Południowo-Wschodniej stały się też odradzające się nacjonalizmy etniczne i etnoregionalizmy. Jeszcze Clifford Geertz, zwracał uwagę, na występowanie w „nowych narodach” potężnych odśrodkowych sił – etnokulturowych, religijnych czy nawet prymordialnych⁴⁵. Wskazując między innymi na przykłady Birmy, Malajów czy Indonezji, sceptycznie wyrażał się o szansach na sukces „integracyjnych rewolucji”, które miałyby podporządkować lokalne *etnie* szerszej świadomości państw narodowych. Jedyną szansę na przetrwanie i integralność terytorialną owych „nowych państw”, widział w eskalacji brutalnej przemocy ze strony władz oraz odwoływaniu się przez rządzących do coraz bardziej skrajnych i radykalnych ideologii⁴⁶. Alternatywę stanowiło skuteczne unieszkodliwienie etnicznych nacjonalizmów i podporządkowanie sobie peryferyjnych wspólnot.

Działo się tak na przykład w Myanmarze, gdzie dominująca grupa Birmańczyków, zamieszkująca równiny w środkowym biegu rzeki Irrawady od lat dążyła do całkowitego zdominowania licznych wspólnot peryferyjnych – Arakanów, Karenów, Kaczinów, Szanów czy Monów, co powodowało wzmacnianie się pośród nich etnicznej tożsamości i narastanie tendencji separatystycznych. Podobnych form konfliktu można wymieniać bez liku – czy to w przypadku buntu mieszkańców Sumatry czy Irianu Zachodniego przeciwko próbom ich zdominowania przez elity jawajskie, czy w przypadku odrodzenia się motywowanego religijnie odrodzenia w południowych, zamieszkałych przez ludność muzułmańską, prowincjach Tajlandii, czy w końcu w postaci zderzenia się nacjonalizmu malajskiego, chińskiego i tamilskiego w Malezji⁴⁷.

⁴⁴ W. Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, University of Malaya Press, Kuala Lumpur 1967, s. 126.

⁴⁵ C. Geertz, *Pedlars and Princes: Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns*, University of Chicago Press, Chicago 1963, s. 23–31; idem, *The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States*, [w:] *Old Societies and New States*, ed. C. Geertz, Free Press, New York 1963, s. 16–23.

⁴⁶ A.R. Kahin, G.McT. Kahin, *Subversion as Foreign Policy: The Secret Eisenhower and Dulles Debacle in Indonesia*, New Press, New York 1995, s. 75; E. Aspinall, M.T. Berger, *The Breakup of Indonesia? Nationalisms After Decolonization and the Limits of the Nation-State in Post-Cold War Southeast Asia*, „Third World Quarterly: Journal of Emerging Areas” 2001, Vol. 22, s. 1006.

⁴⁷ A.W. Jelonek, *Polityka rzędu tajskiego wobec mniejszości muzułmańskiej*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2006, nr 2; R.F. Zimmerman, *Insurgency in Thailand*, „Problems

Podsumowanie

Nowoczesne formy nacjonalizmów pojawiły się w Azji Południowo-Wschodniej stosunkowo późno, a ich rodowód niedwuznacznie wskazuje na europejskie pochodzenie. Niezależnie od tego, czy uznamy, że budowa państw narodowych stanowiła efekt modernizacyjnego odtwarzania zachodnich wzorców, czy że była rezultatem kolonialnej przemocy ideologicznej, pojawienie się w regionie nacjonalizmu, było brzemienne w skutkach.

Przyjęcie przez państwa regionu peryferyjnej pozycji „spóźnionego przybysza” w konstruowaniu własnych narodów, prowadziło jednak, w przeciwieństwie do podobnego procesu w Europie do napotykania na równolegle rodzące się etnoregionalizmy i nacjonalizmy własnych wspólnot peryferyjnych. Można się zasadniczo zgodzić z Geertzem, i niech to stanowi podsumowanie, że nowo powstające, niepodległe państwa w Azji Wschodniej dalekie były od stabilności, a ich integralności terytorialnej zagrażały chroniczne konflikty na gruncie rodzącej się w niekontrolowany sposób świadomości etnoregionalnej.

Era of Nationalism.

A Contribution to the Discourse of Nation-Building Process

As Anthony Smith notes in his classic work on nationalism, the modern world order is inseparable from the institution of the nation-state. However, as he repeatedly emphasized, the nation-state was not always and not everywhere a basic political entity. While according to Gellner, the era of nationalism in Europe has come in the 19th century, the 20th century in the history of East Asia was the time of mass process of emerging nations. Shaping of the system of theoretically equal sovereign states, described in not very adequate way as a „Westphalian system”, lasted in Asia much longer than in Europe. The Western concept of territorial sovereignty, considering the state as a source of autonomous law and the subject of relations with other sovereign states, for many centuries was not so obvious. The rule of internal sovereignty - which in local conditions was lost in various networks of feudal dependencies and complex relations of patronage and clientelism- seemed to be not obvious to anyone. This text is devoted to the complexities of nation-building process in East Asia from the perspective of classical (Western) theories of nationalism.

Key words: nationalism, nation-state, nation-building, nation, dependency theory, political identity, Gellner, colonialism, ethnic separatism, symbolic violence, ethnoregionalism

„Spóźnieni przybysze” ery nacjonalizmów.

Przyczynek do dyskursu na temat procesów narodotwórczych w Azji

Jak zauważa w swej klasycznej pracy poświęconej nacjonalizmom Anthony Smith, nowoczesny porządek światowy związany jest nierozłącznie z instytucją państwa narodowego. Jak jednak również wielokrotnie podkreślał, państwo narodowe nie zawsze i nie wszędzie stanowiło podstawowy byt polityczny. O ile według Gellnera era nacjonalizmów w Europie przypadła na wiek

XIX, to wiek XX stanowił w historii Azji Wschodniej czas masowych narodzin narodów. System teoretycznie równych suwerennych państw, nazywany w niezbyt adekwatny sposób „systemem westfalskim”, kształtował się w Azji jednak znacznie dłużej. Zachodnie pojęcie suwerenności terytorialnej, traktującej państwo jako źródło autonomicznego prawa i przedmiot relacji z innymi suwerennymi państwami, przez wiele stuleci nie było tu wcale takie oczywiste. Oczywista dla nikogo nie wydawała się też zasada wewnętrznej suwerenności – która w lokalnych warunkach gubiła się w rozlicznych sieciach zależności feudalnych oraz złożonych relacjach patronażu i klientelizmu. Niniejszy tekst poświęcony jest zawiłościom procesów narodowotwórczych w Azji Wschodniej z perspektywy klasycznych (zachodnich) teorii nacjonalizmu.

Słowa kluczowe: nacjonalizm, państwo narodowe, procesy narodowotwórcze, naród, teoria zależności, tożsamość polityczna, Gellner, kolonializm, separatyzm etniczny, przemoc symboliczna, etnoregionalizm

Abdulrahman al-Salimi

Dr., Editor-in-chief of the magazine *Al-Tamasooh* (Tolerance),
the Ministry of Awqaf and Religious Affairs, Sultanate of Oman

THE NEW SILK ROAD AND THE COMMUNICATION BETWEEN THE MIDDLE EAST AND CHINA

The Old Silk Road and New Silk Road

The term “Silk Road” is used in two senses – literal and metaphorical. When talking about it in its original sense economic historians tell us that the Arab world was a centre of global trade that straddled three continents and that Arab traders trafficked in goods they bought and sold as they travelled overland and across the seas between Asia, Africa and Europe. Later, however, the centre of global commerce shifted gradually westwards, driven by the disasters and calamities that afflicted the Arab world, and consequently the silk caravans linking Asia with Europe all but disappeared, striking the death knell for a highly significant era in the history of world trade.

Much later, however, the fortunes of the world trade began to revive, particularly starting from the Far East to the Arabian/Persian Gulf and the Red Sea. International banks opened branches over the old routes while business zones and cargo ports have been established in place of the caravans of former times. Just as was the case with the area in general, it was accompanied by a strong economic revival throughout. It explains why some economists today are talking about “a revival of the Silk Road” – in its literal rather than metaphorical sense. Nowadays the economic focus on the Silk Road has never been stronger.

However, the new Silk Road also has a cultural side and this is reflected in numerous ways. TV satellite channels are springing up and a communications revolution is taking place, along the new Silk Road. In 1991, H.M Sultan Qaboos sponsored the UNESCO journey for re-exploring the Silk Road between Venice to Osaka. Later he sponsored the UNESCO website of the Silk Road website (named 'The Silk Road online Platform for Dialogue, Diversity & Development'). Certainly, this type of involvement encourages co-operation and understanding between the different religions and nations along the route¹.

Towards a New Mutual Understanding Between Religions and Cultures

We live in an age of multi-culturalism, ethnic pluralism and globalisation and this raises the question of how we should communicate and interact with others, or what we might call the "different other".

Intercommunication along the new Silk Road involves mutual contacts among followers of the great religions of Islam, Christianity, Judaism, Hinduism, Buddhism, and Taoism. Today we shall re-evaluate the recent view which presupposes a clash of civilizations and the inevitability of conflict between religions. Instead we will pick up on the often marginalised conversation where people are talking of a religion, ethics or values "encounter", and the "shared" or "common" Silk Road. Indeed, with a history of mutual contacts going back over a thousand years all sides can benefit from "mutual understanding" among a diverse plurality of religion and cultures. Certainly we should mull over the issues and seek new insights through encountering together both our shared and our separate heritages.

Hearing in the Arab world the expression "interfaith dialogue" we immediately think of it as being a dialogue amid the Abrahamic faiths, either between Islam and Christianity or Islam and Judaism. In both these cases the primary reference would be dialogue among the Muslim East and the Judaeo-Christian West.

However, the idea of a West-East or East-East Silk Road dialogue rarely enters our minds, despite the fact that West-East Christian-Buddhist or Hinduism dialogues have been going on for some time and are seen by both sides as moving in a positive direction. Meanwhile, dialogue between Islam and the Eastern religions is still in its early stages².

In this context we are reminded of about initiative by Catholic philosopher Hans Kung entitled "Global Ethics", which was globally welcomed. Certainly, it is an important initiative the post-Cold War instead of clashes among civilizations". Kung's initiative has brought recognition to role of religious ethics

¹ <http://en.unesco.org/silkroad>.

² J. Elverskog, *Buddhism and Islam on the Silk Road*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2010, p. 53.

whether Abrahamic or non-Abrahamic in order to confront global developments in the 21 century³.

Similarly, in Oman we also have an Arabic-Islamic initiative by Shaykh Abdullah b. Muhammad al-Salmi, the Minister of Endowments and Religious Affairs. This initiative is based on the recognition of values among religions and humanities by reasons, ethics and justice. This gives a different approach than those mainly used amid Abrahamic religions⁴.

In the old days the relationships between different faiths were defined by rivalry, conquest and military campaigns, and it was sometimes in this context that mutual antipathy developed among the religions. Today, however, in the age of the communications revolution, that kind of attitude is unproductive. Where religions are concerned, the communications revolution has now opened a door that had long been closed; and while that door used to be opened by force and coercion on those rare occasions selves today all religions can write their own “books” about themselves and present, them to whomsoever they please.

From an Islamic point of view, we can bridge the “mutual understanding gap” between Islam and the religions of the East by recognizing the following principles:

1. Islam and the Eastern religions – whether Buddhist, Hindu or Shinto – all share a deep respect for the environment and the natural world. Thus Islam finds itself in total harmony with all the religions of the East. For example, where the attitude to plants is concerned, Muslim can cite numerous verses from the Qur’an and Sayings of the Prophet which urge mankind to conserve the environment and accord plants special treatment, even in times of war, as a part of the ethics and “etiquette” of war in Islam. Nevertheless, I should prefer to give you some actual examples of Muslim behaviour towards plants and the environment.

The Sufi Ibn ‘Arabi (1164–1240) has given us a wonderful concept of “companionship” between man and plants, based on a principle which he described as “companionship with other forms and other species (other than humans)”. What he meant by this was that “companionship” did not just represent ties among a person and others of his or her kind (i.e. a human-human relationship). It also covered relationships between man and other species – human-plant, human-animal etc. This was what had in mind when he spoke about humans and their “companionship with the animals and trees they possess, as well as with those with which they come into contact, even if they do not own them”. In other words, ownership of a thing or a living creature was not a precondition for a “companionable relationship”. Rather, “companionship” merely required that

³ H. Kung, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, Oxford University Press, Oxford 1998.

⁴ Abdullah Bin Mohammed Al Salmi, *Religious Tolerance: A Vision for a New World*, ed. A. Ziaka, Olms Verlag, Hildesheim–Zurich–New York 2016.

other, non-human species – such as plants, animals – should be treated with gentleness, mercy and kindness. It was incumbent upon every human being

if [he] should see a tree withering for lack of water, even if its owner is present, and if he is able to water it [in his capacity] as its ‘companion of that hour’ (seeing that he has benefited from its shade or leant against it to rest, or stood near it for some purpose or other), then considering that all these actions represent companionship and he is capable of providing water, it is his duty to respect the claim of companionship and water it accordingly... not for the sake of its owner, nor out of a desire to benefit from its fruit, whether or not it should bear fruit and whether or not it is someone’s private property⁵.

Something similar is reported about the Omani Imam Ahmed bin Sa‘id al Sa‘idi al ‘Azdi (r. 1741–1782). The historian Ibn Ruzaiq (d.1873) records that Imam Ahmad’s high moral character was such that one day before he left Muscat he wanted to go to Sumail for some purpose. When he was near Wadi Halfain he found that the sun was blazing brightly, so he retreated to the shade of a large tree. Then after the sunset he continued his journey to Sumail. Years later he set off from Rustaq to go to Nizwa accompanied by a large number of people on camels and horses. When he arrived in Wadi Halfain he looked to the right and the left and did not see that large tree. So he said to himself: “Perhaps it has died”. Then he set off in its direction on his camel and found it was no more than a dried-up stump, and the sun was blazing hot. So he dismounted his camel and made the camel sit with him, and he ordered that a carpet should be laid near the dried-up stump of the tree. Then dismissed his riding companions in that intense heat. So the riders were astounded by him.

When he arrived in Nizwa one of the *qadis* (judges) who had accompanied him on the journey asked him why he had stayed by the dried-up stump of the tree, so he told him that he had sat in the shade of its branches in the days when it was green. The judge said to him: “Do you honour something that cannot understand and is dead?” He replied: “A free man is one who does not forget an act of kindness. A person who forgets an act of kindness is not a free man. A free man should not forget about an act of kindness either from something that speaks or from something that is dumb”. So the justice said: “Let it suffice for me. These are indeed words of wisdom that an intelligent free man should not forget”⁶.

Likewise the Prophetic Tradition says: “Plant trees, even if the Angel of Death should find you in the farm”⁷.

⁵ Muhiyi al-Din Ibn Arabi, *Alfutuhāt Almakkiya* (in Arabic), Dar Sadir, Vol. 3, Beyrouth 2004, p. 334.

⁶ Muhammad b. Humayd Ibn Ruzayk, *Alfath Almoubin Fi Sirat Al-Sada Al-Bu Sa‘idiyin* (in Arabic), ed., Abd al-Mun‘im, Amir and Muhammad Murci Abdallah, Ministry of National Heritage and Culture, Muscat 2001, p. 311–312. See the translation of the text on: G.P. Badger, *The History of Imams and Seyyid of Oman by Salil Ibn Ruzayq from A.D 661–1856*, Hackluyt, London 1871.

⁷ Abu Rabi’ Al-Wissyani, *Siyar Al-Wissyani* (in Arabic), ed. Umar Luqman Asbana, Vol. 1, p. 369, Ministry of Heritage and Culture, Muscat 2009.

So this is the first principle of the Silk Road interfaith dialogue.

The second principle concerns the attitudes to animals. One reported that example of Imam Sultan bin Sayf al Ya‘rubi’s high moral character was his love of horses. He did not like his horse to be fed unless he was there, because he was afraid it might be not given enough to eat. In the month of Ramadhan, after praying the *Maghrib* (Sunset) Prayer he would feed his horse himself; he would stand feeding the horse until it had had enough, then he would return to his fort with his wife and the members of his household⁸.

2. Another common basis for dialogue between Islam and the Eastern religions is the fact that they all expect man to hold himself to account and blame himself when appropriate for the sake of his own peace of mind and spirit. In both Islam and the Eastern religions a person seeks solace through “internalised spiritual prayer”. *Tasawwuf* (Sufism/mysticism) is a journey which man makes into his innermost self in order to discover its well-springs that never run dry. The Eastern religions, too, have a tendency to “inward-lookingness” in which man looks into his essential self in order to find, spiritual solace.

Surprisingly people are seeking a third yardstick for defining worldly success (other than money and power), and are beginning to look to “meditation”, “wonder at the world around them” and “wisdom”, according to the most widely-sold book in America: *Thrive: The Third Metric to Redefining Success and Creating a Life of Well-Being, Wisdom and Wonder*, by the American thinker Arianna Huffington. Today in particular, Islam and the Eastern religions offer a secure, sound and practicable way to achieve success – that is to say, true success, not mere toilsome, wearisome material success with its uncertain results and consequences⁹.

For example, between Islam and Buddhism, Johan Elversorg (2010) – argues this understanding can only be achieved by a re-examination of the narratives that reinforce prejudices and plant the seeds of mutual suspicion amid the two cultures. He notes that it is the function of the objective historian to overcome and discredit prejudices. Otherwise, how will Buddhists and Muslims be able to understand each other?

Will the two sides develop a new hybrid culture containing both Islamic and Buddhist elements? Are we on the threshold of a new era of Buddhist-Islamic cultural exchange? Or will the dissimilarities between them lead to their opposite, and to open conflict? The author’s response to these questions is that nobody can guess what will happen. However, he adds that one thing is

⁸ Nur al-Din Abdullah b. Humayd Al-Salimi, *Tuhfat Al- Ayyan Bi-Sirat Ahl Oman*, Vol. 1, p. 154–155, Ministry of National Heritage and Culture, Muscat 1981.

⁹ A. Huffington, *Thrive: The Third Metric to Redefining Success and Creating a Life of Well-Being, Wisdom and Wonder*, New York 2014.

certain – that is, that interaction between the Buddhist and Islamic cultures is still at its early stages¹⁰.

3. Silk was not the only factor that determined the Silk Road's identity. Ideas also played a part. The Silk Road is a network of historic trading routes linking the Far East with South Asia and South-East Asia with Europe and the Mediterranean. Nevertheless, what we almost forget is that silk was not the only substance that was transported between the countries along the way, since there were also exchanges of other products which travelled along those roads, including religions and philosophies. Cultural exchanges have invariably included the adoption of – and adaptation to – different ways of life and behaviour. If we appreciate this fact we will be better able to understand the connotations that the term “Silk Road” enjoys today and why there is still a certain mystique associated with it.

The New Silk's Road: the Future of Trade and the Future of Human Intercommunication

Robert Kaplan 2010 hypothesis on the new global strategic has occurred due the political and economic developments in the Indian Ocean in the last decades. However, these developments would shift the centre of international trade from north Atlantic to the Indian Ocean. This hypothesis gives a new dimension for understanding on the global political situation the post-Cold War¹¹.

Hillary Clinton put forward a vision of “the New Silk Road” from the Near East to the Far East based on co-operation and collaboration in areas of trade, research and intellectual development. Speaking on 9th July 2012, her Deputy Assistant Secretary Geoffrey Pyatt described a strategy for “reconnecting” those countries which had been “torn apart by decades of war and rivalry – for example, the USA, India, Japan and Afghanistan” – and he stressed that co-operation could be achieved through increased trade flow and dialogue between opinion-formers at every level, whether industrial, diplomatic or educational. He observed that the word “geography” was “problematic” and was generally used to prevent, rather than promote, dialogue between representatives of different countries. Hence it was necessary to construct an “open and integrated” framework for dialogue.

Robert O. Blake Jr, Assistant Secretary of State at the US State Department, gave a speech on 13th March 2013 in which he said that the “Silk Road Strategy” was largely dependent on the active participation of the states concerned. He stressed the need for better cultural understanding, since along with

¹⁰ J. Elversorg, *Buddhism and Islam on the Silk Road*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2010.

¹¹ R. Kaplan, *Monsoon. The Indian Ocean and The Future American Power*, Random House, New York 2010.

the exchange of basic commodities there was another kind of exchange that was no less important – the exchange of ideas.

In parallel to this, in 2013, the Chinese President Xi Jinping launched the widely publicized “Belt and Road” or “New Silk Road” initiative – an idea clearly inspired by the old Silk Road that flourished until the dawn of the modern age and was only brought to an end by the violence and wars that afflicted maritime trade in the Indian Ocean and its neighbouring regions after the sixteenth century. His motive was not mere nostalgia for the past, since the project, which marked a major new cultural departure, was essentially forward-looking and designed to promote a better future for a mankind yearning for closer mutual relations, prosperity and peace.

There has been talk of a new Silk Road for more than a hundred years. Throughout that time there have been ideas and initiatives aimed at reviving its old commercial and economic role as part of a strategy to promote peace and co-operation across those vast continents and oceans which in recent centuries have suffered the effects of hostile relations, wars and embargoes. While travellers by land and sea have tried to explore those parts of it which still exist. This is a praiseworthy aim, particularly for the area covered by it extends over half the surface of the globe (around sixty percent, to be more precise!).

Following the launch of the ‘Belt of and Road’ initiative, in March 2014 the Chinese government issued a booklet on the project entitled *Vision and Actions on Jointly Building the Silk Road Economic Belt*, which described in detail the steps that had already been taken and called upon all interested parties to join up and take part. According to the booklet, the Silk Road Economic Belt aims to establish three main routes: the first route would link China with Europe through Central Asia and Russia; the second would extend from China to the Gulf region and the Mediterranean through Central and West Asia; and the third would run from China and through South Asia and the Indian Ocean. In complicate with the plan, much of the twenty-first century maritime Silk Roads will be based on the old sea lanes. It would follow two routes: the first will extend from the Chinese coastal ports to the Indian Ocean via the South China Sea, then on to the shores of Europe, while the second will link China’s ports with the South Pacific. This means that the ways of the new Silk Road will run through and link over sixty countries in Asia, Africa and Europe, while connecting some four and a half billion people with economies totalling up to a trillion US Dollars – i.e. around thirty percent of the current volume of the global economy.

The first stage of the plan entails a series of road and railway’s construction projects in the regions along the new Silk Road’s overland routes. These will be essential in order to guarantee the smooth passage of air, sea and land freight moreover, ensure that the countries located on and within these giant communication networks work together in laying oil and gas pipelines and establishing cross-border power supply connections, as well as telecommunications cables for

what the Chinese booklet calls the “Information Silk Road”¹². The huge range of exciting – and massive – development projects requires massive financial support which can only be made available through international co-operation. China’s response to this situation has been twofold. It set up the Silk Road Fund to channel investment into specific projects, and established the Asian Infrastructure Investment Bank (AIIB). So far around sixty countries from the five continents have signed up as founder members of the AIIB, including most major industrial nations apart from the United States, Japan and Canada. Among the Arab states that have joined are Oman, Saudi Arabia, Kuwait, the United Arab Emirates, Qatar, Jordan, and Egypt. According to Xue Qingguo, Dean of the Department of Arabic Studies at Beijing Foreign Studies University, the participation of countries with opposing political views in this global project is clear evidence of a “meeting of interests” and shows that it is possible to overcome differences for the sake of a more prosperous, secure and co-operative world.

Of course, the most obvious aspects of the Chinese initiative are economic and trade-related. However, its human and interactive/cultural/intellectual aspects are no less important, since it will foster cultural, intellectual, academic and media exchanges. With this aim in mind, China has offered ten thousand scholarships for students from across the world – or, more specifically, from those countries located along the initiative’s routes – to study at Chinese universities specialising in technology, economics, cultural disciplines, the media and communications. China has also started running a series of cultural programmes in collaboration with the countries that are involved in the project.

Professor Xue Qingguo has posed the following questions on the project and attempted to answer them:

1. Why is the initiative happening now?
2. What is the initiative’s significance for Arab countries in the light of the upheavals currently being faced by the region?
3. Why are the United States and some of its allies not signing up to the initiative, and does this indicate a new polarisation?
4. Is this initiative different from the untamed globalisation process that many countries are complaining about; in other words, will the initiative be gentler and more humane?

With its financial and monetary resources and high levels of productivity, China today is the world’s second economy after the United States. Having leapt from one world to another, its economic development has encountered some problems, such as a productivity glut that has cut demand for new goods and commodities in the local markets. It also faces difficulties in its trade with Western countries because of their protective counter-measures. All these factors mean that there is a need for a new impetus for sustainable growth, and this in

¹² J.A. Millward, *The Silk Road: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2013, p. 82–86.

turn requires a high level of interaction, unhampered by disputes (or at least with an ability to overcome them). All problems and difficulties, however as great they may be, can be overcome by a rational, broad-minded approach. In the Chinese view, the initiative is not a project to be imposed by force of arms, or even by the devices of economic globalization. Countries should join it voluntarily and benefit by doing so – rather than suffer harm for this reason. It is true that it is an association initiated by China, but it creates links between countries near and far, during respecting local cultures, conditions and customs. Indeed, it propagates different languages and cultures just as the old Silk Road did in the past.

Moreover, in addition to its important role of promoting human contacts and interaction, the initiative has also given a boost to the advanced economies while helping to resolve the problem of capital shortfalls in the economies of those developing countries along its routes that have signed up to it. One consequence of this is that the countries whose economies are thus interlinked will lay their disputes and conflicts to one side and set their sights on a new world of mutual understanding through interaction and exchange, in the interests of prosperity and a better future for mankind.

In the view of Arab experts, the Arab countries which have joined the initiative – or intend to join – are not aligning themselves with China or against America, because the New Silk Road is inclusive and represents a new model for economic and human relations. Indeed, it may well turn out to be a new and constructive model in a more optimistic world of dwindling conflicts in which political and strategic polarisation can become a thing of the past. Where the Arabs are concerned, it may represent a historic revival of an era in which they travelled overland to the Far East through Central Asia and Turkestan, or plied the Indian Ocean, establishing states and civilizations along its shores and developing relations with East and South-East Asia and the Indian sub-continent in a region free from conflicts and wars. Even if it is not an answer to the mentioned above question about polarisation, it does at least point to other possibilities for the Arab states and the peoples of Asia, Africa and Europe. At the very least, it offers an example of “freedom from polarisation”, even if this does not mean “freedom from competition”, since it is based upon the principle of mutual dependence and a recognition that the world shares a common destiny.

Today the Arab countries are suffering from internal strife as well as conflicts with their neighbours and the outside world. At the same time, the New Silk Road offers great prospects for economic growth that will lead to lower levels of conflict, as well as opportunities for the kinds of exchanges that are conducive to better relations. The developing Arab states will benefit from the modern communications systems, the free economic zones, the oil and gas transportation networks and the water supply channels. And above all, they will benefit from the huge opportunities for cultural co-operation and human contacts. In such a situation there will be no room for “conflict for the sake of conflict”; in fact, everyone

can be a winner in a world – and a region – of waning conflicts. The Arabs – and the wider world – need to embrace the principles of co-operation, exchanges of benefits and common interests. Those were the values and practices that defined the spirit of the old Silk Road and enabled it to function as a channel for the transport of goods between the Far East, China, the Levant and the Mediterranean. In its modern incarnation, today's Chinese initiative offers a shared spiritual element that – in our view – can add a new dimension to Chinese and Asian-Arab relationship. Here I am referring not to the volume of goods traded, which is massive, but to the spirit of development – that is to say, the resolution of problems through material and human development. This is the distinctive quality of the Chinese Renaissance – a quality that can also help revive the Arabs' fortunes if they co-operate and collaborate with the great human community created by the Chinese initiative.

China and East Asia – not surprisingly – are benefiting from the initiative. After all, it provides an additional channel for the transport and marketing of Eastern goods. However, the Arabs and Africans are also benefiting enormously; or rather, they can benefit enormously if they agree to work together and co-operate in the interests of growth, development and an end to backwardness and strife, and seize the excellent opportunities for cultural and human interaction with China and the Far East.

Why did the Silk Road never die?

First and foremost, the Silk Road is a cultural phenomenon and people look back to it nostalgically because throughout the years of its existence it was always a road of cultural intercommunication par excellence. The worlds of Ibn Battutah, Sulaiman al Tajir al Omani and Mahmud al Kashgari were not fantasy worlds; nor were there any conflicts in their day between the countries along the Silk Road. If the will and commitment are there, our present-day New Silk Road will help create a world of peace, progress, co-operation and solidarity.

Countries along the Silk Road have generally learnt how to co-operate with each other through a process of "adaptation". In 2003 the President of the International Black Sea University in Tbilisi noted that adaptation was "the only way for people to learn to tolerate different opinions and ideas". He added: "The main cause of current conflicts is due to the fact that human beings fail to get to know each other".

By "getting to know each other" we can revive the spirit of the Great Silk Road and generate "cultural richness through positive interaction". If we understand this, it will come as no surprise to us to learn that the academic Victoria Bledsloe sees the history of the Silk Road as one involving both cultural and commercial negotiation.

In this connection another scholar is quoted as saying:

The history of the Silk Road's religions is part of a broader history – the history of intercultural dialogue. That dialogue became possible thanks to the development of a strong network of ties between individuals who possessed enough commercial skills and a sufficient spirit of adventure to enable them to overcome the difficulties of intercommunication and the perils of travel through the great Eurasian continent.

At the end of his book James A. Millward wonders: “Why did the Silk Road never die?” One answer he suggests is that the Silk Road was never just a trade route; it was also an “ideas route”. So it was not merely a road for transporting goods and this was the reason why it never died. Even if we were to suppose that in one sense it died from the end of the fifteenth century, religions still travelled along it during the sixteenth, seventeenth and eighteenth centuries and there was a lively spiritual scene along its entire length¹³.

Nowy Jedwabny Szlak a powiązania między Bliskim Wschodem i Chinami

Termin „Jedwabny Szlak” ma dwa znaczenia: dosłowne i metaforyczne. W czasach, kiedy termin ten został wprowadzony do obiegu, centrum handlowym ówczesnego globalnego świata był świat arabski. Później centrum to przesunęło się na zachód, w dużym stopniu ze względu na chaos i zaburzenia, które zaczęły wstrząsać Bliskim Wschodem. W kolejnym okresie handel światowy zaczął intensywnie rozwijać się na Dalekim Wschodzie, z którym ściśle powiązana jest Zatoka Arabska/Perska oraz basen Morza Czerwonego. Dzisiaj gospodarcze znaczenie Jedwabnego Szlaku staje się ważniejsze niż kiedykolwiek. W artykule analizowane są kulturowe aspekty idei Jedwabnego Szlaku oraz formy, w jakich ta idea zaczyna się wyrażać.

Słowa kluczowe: Jedwabny Szlak, współpraca, Bliski Wschód, Chiny

The New Silk Road and the Communication Between the Middle East and China

The term “Silk Road” is used in two senses – literal and metaphorical. At the time of the original sense of this term the Arab world was a centre of global trade. Later, however, the centre of global commerce shifted gradually westwards, driven by the disasters and calamities that afflicted the Arab world. Much later, however, the fortunes of the world trade began to revive, particularly starting from the Far East to the Arabian/Persian Gulf and the Red Sea. Some economists today are talking about “a revival of the Silk Road” – in its literal rather than metaphorical sense. Today the economic focus on the Silk Road has never been stronger. This article stresses that the new Silk Road also has a cultural side and discusses numerous ways of its reflection.

Key words: Silk Road, Communication, Middle East, China

¹³ *Ibidem*, p. 94.

Ewa Trojnar

dr hab., Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

**BEZPIECZEŃSTWO ENERGETYCZNE JAPONII
W KONTEKŚCIE STOSUNKÓW
Z PAŃSTWAMI ZATOKI PERSKIEJ W LATACH 2007–2016**

Wprowadzenie

Współcześnie Japonia jest trzecią gospodarką świata pod względem PKB, którego wartość oszacowano na 4,9 bln USD w 2016 r. Przoduje także w handlu zagranicznym, będąc czwartym eksporterem i importerem na świecie o obrotach ponad 1,2 bln USD w 2016 r.¹ Utrzymanie potęgi gospodarczej wymaga stałego zabezpieczania potrzeb energetycznych, szczególnie że państwo to cechuje się bardzo niską samowystarczalnością energetyczną w gronie rozwiniętych gospodarek, na poziomie 7,7% w 2015 r. Japonia pozostaje czwartym z największych w świecie państwowych importerów surowców energetycznych. Przykładowo w 2016 r. zakupiła ponad 4,1 mln baryłek ropy naftowej, co stanowiło 6,4% światowego importu². Gros japońskiego importu paliw pochodziło z odległego regionu Bliskiego Wschodu, w tym z obszaru Zatoki Perskiej – około 80% ropy naftowej i 25% gazu ziemnego.

¹ *Yearly and Monthly Data for Total Value of Exports and Imports*, [w:] *Trade Statistics of Japan*, Ministry of Finance, Japan, <http://www.customs.go.jp/toukei/srch/indexe.htm> [dostęp: 15.06.2017].

² *BP Statistical Review of World Energy June 2017*, BP, <http://www.bp.com/statisticalreview> [dostęp: 15.06.2017].

Jednocześnie warto zaznaczyć, że jedynie państwa członkowskie Rady Współpracy Arabskich Państw Zatoki (Perskiej) (Gulf Cooperation Council, GCC) tj.: Arabia Saudyjska, Bahrajn, Katar, Kuwejt, Oman i Zjednoczone Emiraty Arabskie (ZEA) w 2016 r. odpowiadały za 24,4% światowej produkcji ropy naftowej przy poziomie rezerw wynoszących blisko 29,1% oraz 11,8% światowej produkcji gazu ziemnego, przy rezerwach na poziomie 22,1%³. Utrzymanie dobrych stosunków z tak kluczowymi na rynkach paliwowych państwami kształtuje bezpieczeństwo energetyczne Japonii.

Artykuł ma na celu identyfikację czynników determinujących bezpieczeństwo energetyczne Japonii w kontekście stosunków z państwami GCC w latach 2007–2016. W artykule analizowano zmianę stosunków między partnerami na skutek katastrofy elektrowni jądrowej w Fukushima w marcu 2011 r. Uwzględniono przy tym wpływ zjawisk o charakterze globalnym, takich jak zmiany cen ropy naftowej.

Problem badawczy, do którego odnosi się artykuł, stanowi rozwinięcie opublikowanej przez autorkę monografii *Japonia a monarchie Zatoki Perskiej*⁴, której podstawą była rozprawa doktorska, obroniona w 2008 r.⁵ W pracy tej argumentowano, że stosunki Japonii z państwami GCC warunkowane były nie tylko potrzebami energetycznymi Japonii, ale wklewały je również wydarzenia międzynarodowe, których partnerzy albo byli stroną, tak jak podczas wojen na Bliskim Wschodzie, albo zostali w nie pośrednio zaangażowani poprzez zobowiązania sojusznicze – jak w przypadku Japonii i Stanów Zjednoczonych. Ekstrapolacja wyników badań na kolejne dziesięć lat nieobjętych w monografii, a więc od 2007 do 2016 r. wskazuje, że czynników determinujących stosunki Japonii z państwami GCC należy szukać przede wszystkim w przemianach zainicjowanych tzw. arabską wiosną 2010–2013, która zburzyła nie tylko dotychczasowy porządek polityczny na Bliskim Wschodzie, ale stała się również zjawiskiem o szerszej skali, z którym przyszło się zmierzyć reżimom autorytarnym znad Zatoki Perskiej. Od czasu wybuchu wojny domowej w Syrii w 2011 r. Japonia potępiając używanie siły przez władze syryjskie zaangażowała się w niesienie pomocy humanitarnej jej obywatelom i uchodźcom przebywającym w sąsiednich państwach. Ze względu na ograniczenia wynikające z pacyfistycznej konstytucji⁶,

³ *Ibidem*.

⁴ E. Trojnar, *Japonia a monarchie Zatoki Perskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

⁵ Pierwszym promotorem pracy doktorskiej *Stosunki Japonii z krajami Rady Współpracy Arabskich Państw Zatoki (Perskiej) (od połowy XX wieku)* był prof. dr hab. Andrzej Kapiszewski, została ona ukończona i obroniona w 2008 r. pod kierunkiem prof. dra hab. Adama Jelonka. Po dziesięciu latach, autorka podjęła się rewizji wyciągniętych wówczas wniosków.

⁶ Pacyfistyczny charakter konstytucji wynika z przyjętych w niej przepisów, a szczególnie art. 9, zgodnie z którym: „Naród japoński, dążąc szczerze do międzynarodowego pokoju opartego na sprawiedliwości i porządku, wyrzeka się na zawsze wojny jako suwerennego prawa narodu, jak również użycia lub groźby użycia siły jako środka rozwiązywania sporów międzynarodowych. Dla

Japonia nie uczestniczyła w operacjach militarnych prowadzonych na Bliskim Wschodzie przez sojuszników.

Bezpieczeństwo energetyczne Japonii

Bezpieczeństwo energetyczne Japonii warunkuje zapewnianie dostępu do surowców energetycznych w celu utrzymania stabilnego rozwoju gospodarki. Należy przez nie także rozumieć bezpieczeństwo transportu i infrastruktury, produkcji energii i jej przesyłu, a także zapewnienie rezerw. U podstaw polityki bezpieczeństwa energetycznego Japonii leży troska o dywersyfikację surowców i rynków dostaw. Zdaniem Jane Nakano z Centrum Studiów Strategicznych i Międzynarodowych w wyniku tragedii w Fukushima w 2011 r., kwestia bezpieczeństwa energetycznego Japonii znalazła odzwierciedlenie w polityce zagranicznej⁷. Państwu Bliskiego Wschodu udzielano pomocy zagranicznej w postaci pożyczek, subwencji i współpracy technicznej, starając się w ten sposób wzmacniać gospodarczą i polityczną stabilność w regionie. Nakano zwróciła również uwagę na kwestie związane z transportem morskimi surowcami, gdyż dwie trzecie importowanego przez Japonię gazu i ropy przepływa przez Morze Południowochińskie⁸, które ze względu na strategiczne położenie stało się przedmiotem sporów terytorialnych wielu sąsiednich państw, co implikuje jego militaryzację i stwarza zagrożenie dla bezpieczeństwa ciągłości dostaw.

W okresie poprzedzającym tragedię w Fukushima, Japonia ustabilizowała swoją sytuację energetyczną na poziomie, na którym paliwa kopalne stanowiły 84% źródeł energii, a energetyka jądrowa 10% (zob. tabela 1, dla porównania podano także dane historyczne). Od czasu arabskiego embarga naftowego z 1973 r., którego skutki dotkliwie uderzyły w Japończyków, dokładano starań na rzecz dywersyfikacji źródeł i dostawców, a także rozbudowy infrastruktury wytwarzania alternatywnych źródeł energii⁹.

W ostatnich latach udało się zwiększyć udział szczególnie gazu ziemnego, energii jądrowej i odnawialnej, LPG, a także węgla, kosztem ropy naftowej. Niemniej jednak zależność energetyki od paliw kopalnych kształtowała się na bardzo wysokim poziomie, w konsekwencji kryzysów zawsze przekraczała 90%. Wykluczenie paliw płynnych było tam po prostu niemożliwe zarówno w latach 70.

osiągnięcia celu określonego w poprzednim ustępie nie będą nigdy utrzymywane siły zbrojne lądowe, morskie i powietrzne ani inne środki mogące służyć wojnie. Nie uznaje się prawa państwa do prowadzenia wojny". *Konstytucja Japonii z 3 listopada 1946*, tłum. T. Suzuki, Ambasada Japonii w Polsce, <http://www.pl.emb-japan.go.jp/relations/konstytucja.htm> [dostęp: 15.06.2017].

⁷ M. Pollmann, *Japan: How Energy Security Shapes Foreign Policy*, Jane Nakano on Japan's energy policy and its approach to the Middle East, Russia, and the South China Sea, „The Diplomat”, 16.03.2016, <http://thediplomat.com/2016/03/japan-how-energy-security-shapes-foreign-policy> [dostęp: 15.06.2017].

⁸ *Ibidem*.

⁹ Szerzej zob. E. Trojnar, *op. cit.*, *passim*.

XX w., gdy Japonię dotknęły konsekwencje kryzysów naftowych, jak w XXI w. po katastrofie w Fukushima gdy zwiększono import ropy naftowej i gazu ziemnego, aby skompensować niedobory wynikające z wyłączenia elektrowni jądrowych. Surowce te pochodziły w znakomitej większości z Bliskiego Wschodu. Większość ropy naftowej w 2015 r. transportowano z państw GCC (aż 81%), głównie z Arabii Saudyjskiej (33%) i Zjednoczonych Emiratów Arabskich (25%). Podobnie w przypadku gazu ziemnego (w sumie 26%), najwięcej z Kataru (17%) i Zjednoczonych Emiratów Arabskich (6%) (por. tabela 2).

Tabela 1. Źródła podaży energii pierwotnej w Japonii (udział w proc.)

Rodzaje źródeł	1973	1979	1990	2000	2007	2016
Węgiel	15%	14%	16%	18%	21%	27%
Ropa naftowa	75%	68%	54%	48%	44%	41%
Gaz ziemny	2%	5%	10%	13%	16%	23%
LPG	2%	3%	4%	3%	3%	(.)
Energia jądrowa	1%	4%	9%	12%	10%	1%
Źródła odnawialne	5%	6%	7%	6%	6%	8%

Źródło: lata 1973–2007 [za:] *Energy in Japan 2010*, Agency for Natural Resources and Energy, Ministry of Economy, Trade and Industry, Japan, http://www.enecho.meti.go.jp/category/others/tyousakouhou/kyouiku/panhu/pdf/en_energy2010.pdf [dostęp: 26.05.2013]; 2016 r. [za:] *BP Statistical Review of World Energy June 2017*, BP, <http://www.bp.com/statisticalreview> [dostęp: 15.06.2017].

Tabela 2. Import ropy naftowej i gazu ziemnego do Japonii według państw pochodzenia w 2015 r. (udział w proc.)

Import ropy naftowej			Import gazu ziemnego		
Lp.	Państwo	Udział	Lp.	Państwo	Udział
1.	Arabia Saudyjska	33%	1.	Australia	22%
2.	ZEA	25%	2.	Malezja	18%
3.	Federacja Rosyjska	9%	3.	Katar	17%
4.	Katar	8%	4.	Federacja Rosyjska	9%
5.	Kuwejt	8%	5.	Indonezja	7%
6.	Iran	5%	6.	ZEA	6%
7.	Indonezja	2%	7.	Nigeria	5%
8.	Irak	2%	8.	Brunei	5%
9.	Meksyk	1%	9.	Papua-Nowa Gwinea	5%
10.	Ekwador	1%	10.	Oman	3%
11.	Inne	6%	11.	Inne	3%
Razem		100%	Razem		100%
(w tym państwa GCC)		81%	(w tym państwa GCC)		26%

Źródło: *Japan's Energy: 20 Questions to understand the current energy situation*, Agency for Natural Resources and Energy, Ministry of Economy, Trade and Industry, Japan, http://www.enecho.meti.go.jp/en/category/brochures/pdf/japan_energy_2016.pdf, s. 5 [dostęp: 15.06.2017].

Katastrofa w elektrowni jądrowej w Fukushima w marcu 2011 r., którą wywołało trzęsienie ziemi i tsunami na wschodnim wybrzeżu Wysp Japońskich, wypuściła przede wszystkim niedostatki infrastrukturalne, dlatego jedną z pierwszych decyzji były kontrole w pozostałych elektrowniach, a później wstrzymanie pracy wszystkich jednostek. Niemniej jednak to dzięki dynamicznemu rozwojowi sektora jądrowego w ostatnich dekadach XX w., większość elektryczności pochodziła właśnie z tego sektora. W 2010 r. było to aż 28%, niemal tyle, co z elektrowni gazowych (30%). Decyzja o zawieszeniu pracy elektrowni jądrowych wymusiła konieczność uruchomienia dodatkowych mocy we wszystkich sektorach, szczególnie w elektrowniach gazowych, które w 2014 r. odpowiadały za produkcję ponad 46% elektryczności (zob. tabela 3).

Tabela 3. Źródła energii elektrycznej w Japonii (udział w proc.)

Rodzaje źródeł/rok	1973	2010	2014
Ropa naftowa	71,4%	6,6%	10,6%
Energia z elektrowni szczytowo-pompowych	17,2%	8,5%	9%
Węgiel	4,7%	25%	31%
Energia jądrowa	2,6%	28,6%	(.)
Gaz ziemny i inny	2,4% i 1,8%	29,3% i 0,9%	46,2%
Źródła odnawialne	0,03%	1,1%	3,2%

Źródło: *Japan's Energy: 20 Questions...*, s. 4.

Tragedia w Fukushima doprowadziła do rewizji polityki w zakresie bezpieczeństwa energetycznego państwa. W 2012 r. przyjęto stosowną strategię *Innovative Strategy for Energy and the Environment*, w której ogłoszono zamiar uwolnienia Japonii od energetyki jądrowej do 2030 r.¹⁰ Na tej podstawie w 2013 r. wstrzymano pracę wszystkich reaktorów i poddano je kontroli. Po kilkuletniej przerwie władze zdecydowały na stopniowe uruchamianie reaktorów w 2015 r. Według danych World Nuclear Association z 1 maja 2017 r., w Japonii funkcjonowały 42 reaktory, dwa były w budowie i dziewięć planowano¹¹. Statystyka ta sytuowała Japonię w światowej czołówce, gdyż posiadała wtedy trzeci w świecie potencjał, co do liczby reaktorów, po Stanach Zjednoczonych (99) i Francji (58)¹².

W nowych planach rządu Japonii pozostaje osiągnięcie do 2030 r. pułapu pozyskania 20–22% energii elektrycznej przez elektrownie jądrowe, 22–24% ma pochodzić ze źródeł odnawialnych w podziale na: słoneczne 7%, wiatrowe 1,7%, biomasę 3,7–4,6%, geotermię 1,0–1,1% i wodną 8,8–9,2%, a energetyka oparta

¹⁰ *The Innovative Strategy for Energy and Environment and its future*, Citizens' Nuclear Information Center, http://www.cnici.jp/english/newsletter/nit151/nit151articles/02_strategy.html [dostęp: 16.06.2017]

¹¹ *World Nuclear Power Reactors & Uranium Requirements*, 2.05.2017, The World Nuclear Association, http://www.world-nuclear.org/info/Facts-and-Figures/World-Nuclear-Power-Reactors-and-Uranium-Requirements/#.Uf_uV9LZuBQ [dostęp: 16.06.2017].

¹² *Ibidem*.

na paliwach kopalnych powinna wynieść 56%¹³. Niewątpliwie decyzje te są uzasadnione względami ekonomicznymi w planowaniu długookresowym, pomimo sprzeciwów społecznych wobec powrotu do atomistyki na tak sejsmicznie aktywnym terenie, jakim są Wyspy Japońskie. Rządowy plan energetyczny zatwierdzony w 2015 r. przewiduje osiągnięcie w ciągu kolejnych piętnastu lat trzech celów: uzyskania samowystarczalności energetycznej na poziomie ponad 25%; obniżenia kosztów produkcji elektryczności przez odwołanie się do najtańszych źródeł jej pozyskania (elektrownie węglowe i elektrownie jądrowe) oraz redukcji emisji CO₂ dzięki wykorzystaniu źródeł o zerowej i niskiej emisji (źródła odnawialne i energetyka jądrowa)¹⁴.

Znaczenie państw GCC w japońskiej energetyce

Strategia oparcia japońskiej energetyki na źródłach niskoemisyjnych i odnawialnych okazała się możliwa do realizacji w krótkim czasie. Uwypukliła to katastrofa w Fukushima, która podobnie jak w kryzysy naftowe lat 70. ponownie zwróciła japońską energetykę ku surowcom kopalnym, doprowadzając do powiększenia deficytu handlowego Japonii z państwami GCC (por. tabela 4).

Tabela 4. Eksport i import Japonii z państw GCC w latach 2007–2016 (wartość w mln USD, udział w proc.)

Rok	Eksport		Import		Bilans
	Wartość (mln USD)	Udział	Wartość (mln USD)	Udział	Wartość (mln USD)
2007	21 470	3%	98 525	16%	-77 055
2008	27 559	4%	144 173	19%	-116 614
2009	17 560	3%	80 715	15%	-63 155
2010	20 005	3%	101 977	15%	-81 972
2011	19 564	2%	142 117	17%	-122 553
2012	25 048	3%	157 672	18%	-132 624
2013	22 563	3%	150 056	18%	-127 492
2014	25 060	4%	140 441	17%	-115 380
2015	23 045	4%	73 196	11%	-50 151
2016	19 487	3%	53 979	8,9%	-34 492

Źródło: *Japanese Trade and Investment Statistics*, Japan External Trade Organization, <https://www.jetro.go.jp/en/reports/statistics> [dostęp: 15.06.2017].

Deficyt w handlu Japonii z państwami GCC był najwyższy w latach 2011–2014 i wyniósł ponad 120 mld USD rocznie. Japan Atomic Industrial Forum, organizacja promująca wykorzystanie energii jądrowej w Japonii, podała że związk-

¹³ *Japan's Energy Plan*, Ministry of Economy, Trade and Industry, Japan, http://www.enecho.meti.go.jp/en/category/brochures/pdf/energy_plan_2015.pdf [dostęp: 6.06.2017].

¹⁴ *Ibidem*.

szenie importu paliw w wyniku konsekwencji katastrofy w Fukushima kosztowało japońską gospodarkę około 40 mld USD w 2013 r.¹⁵ Odbiło się to negatywnie na kosztach wytworzenia energii, które wzrosły. Ministerstwo Gospodarki, Handlu i Przemysłu Japonii oszacowało, że w japońskie firmy energetyczne zostały zmuszone do dodatkowych wydatków na import paliw kopalnych rzędu 93 mld USD, a koszt ropy naftowej i gazu ziemnego wyniósł 35,2 mld USD. Według danych Japońskiej Federacji Biznesu (Nippon Keidanren) zatrzymanie pracy w elektrowniach jądrowych kosztowało Japonię 34,9 mld USD rocznie¹⁶.

Na wysokie wydatki na surowce miały też wpływ ceny na światowych rynkach. W latach 2007–2016 cena importowanej przez Japonię ropy naftowej podlegała dynamicznym zmianom nawet w krótkim czasie (zob. tabela 5). Różnica pomiędzy najwyższą a najniższą ceną za baryłkę ropy wyniosła 77,7 USD (114,8 USD w 2012 r. wobec 37,1 USD w 2016 r.).

Tabela 5. Zmiana cen ropy naftowej w latach 2007–2016
(wartość w USD za baryłkę, zmiana w proc.)

Rok	Średnia cena importowa w Japonii		Średnia cena na świecie*	
	Wartość	Zmiana	Wartość	Zmiana
2007	69,4	8,4%	71,1	10,5%
2008	101,9	46,8%	97	36,4%
2009	60,7	-40,5%	61,8	-36,3%
2010	79,2	30,4%	79	27,8%
2011	108,7	37,3%	104	31,6%
2012	114,8	5,6%	105	9,6%
2013	110,5	-3,7%	104,1	-8,5%
2014	105,1	-4,9%	96,3	-7,4%
2015	55	-47,7%	50,8	-47,2%
2016	37,1	-36%	43,4	-14,5%

*średnia cen ropy Dubai, Brent i WTI.

Źródło: *JETRO White Paper and JETRO Global Trade and Investment Report*, Japan External Trade Organization, https://www.jetro.go.jp/en/reports/white_paper.html [dostęp: 15.06.2017].

Wahania cen importowych wynegocjowane przez japońskie firmy wynikały przede wszystkim ze zmian cen na światowych rynkach, a te były wypadkową wielu czynników. Wzrost cen surowców był jednym z elementów narastającego kryzysu finansowego w latach 2007–2008. Rekordową cenę 147 USD za baryłkę ropy uzyskano w lipcu 2008 r.; w kolejnym roku cena ta drastycznie spadła do

¹⁵ *Nuclear Power in Japan*, World Nuclear Association, June 2017, <http://www.world-nuclear.org/information-library/country-profiles/countries-g-n/japan-nuclear-power.aspx> [dostęp: 15.06.2017].

¹⁶ *Ibidem*.

32 USD. Zdaniem Daniela Yergina to „zmiennosc” stała się cechą najlepiej charakteryzującą rynek paliwowy – współczesną, „nową epoką ropy naftowej”¹⁷. Ceny ropy naftowej na światowych rynkach utrzymywały się na poziomie ponad 100 USD za baryłkę przez trzy lata od 2011 r., właśnie wtedy gdy japońska energetyka jądrowa, dotknięta konsekwencjami katastrofy w Fukushima została wstrzymana, a niedobory kompensowano dodatkowym importem paliw kopalnych. Sprzyjała im niestabilna sytuacja polityczna na Bliskim Wschodzie spowodowana wojną w Syrii, Iraku oraz rozwojem programu nuklearnego w Iranie.

Na wielkość produkcji paliw wpływała Organizacja Krajów Eksportujących Ropę (Organization of Petroleum Exporting Countries, OPEC). Czterech spośród czternastu członków organizacji to zarazem państwa GCC: Arabia Saudyjska, Katar, Kuwejt i Zjednoczone Emiraty Arabskie. Gdy w 2015 r. na rynku pojawiły się nadwyżki surowca, w tym z Iranu, w następstwie zniesienia sankcji Zachodu, OPEC podjęła decyzję o ograniczaniu podaży, którą dodatkowo uzgadniano z pozostałymi krajami producenckimi niezrzeszonymi w tej organizacji.

Przełomowym wydarzeniem dla stabilności rynków energetycznych było jak się wydaje jednak przyjęcie w grudniu 2015 r. w Stanach Zjednoczonych ustawy uchylającej embargo na eksport amerykańskiej ropy naftowej, które obowiązywało przez 40 lat. Zwolennicy zmiany argumentowali, że przyniesie ona ożywienie w sektorze paliwowym i poprawę bezpieczeństwa energetycznego państwa. Przeciwnicy natomiast przypisywali jej wdrożeniu spadek cen ropy naftowej poprzez zwiększenie podaży¹⁸. Ustawa wywołała szereg kontrowersji, szczególnie wśród zwolenników energetyki odnawialnej, nie tylko w Stanach Zjednoczonych, ale przede wszystkim w gronie państw, które koncentrowały swoje wysiłki na wdrażaniu tego typu rozwiązań tj. w Unii Europejskiej oraz Chinach. Zdaniem Jane Nakano z Centrum Studiów Strategicznych i Międzynarodowych w Tokio, choć każdy spadek cen sprzyja japońskiej gospodarce, to jednak amerykański eksport ropy naftowej nie zdołałby rozwiązać problemu zależności Japonii od importu surowców¹⁹. Według szacunków BP, w 2016 r. Stany Zjednoczone posiadały 2,8% światowych rezerw ropy naftowej i 4,7% gazu ziemnego, a w światowej produkcji tych surowców osiągnęły wysokie udziały odpowiednio 13,4% i 21,1%²⁰, głównie dzięki eksploatacji zasobów surowca z łupków. W tym zestawieniu potencjał zasobów i produkcji państw GCC pozostaje wciąż niedościgniony.

W latach 2007–2016 z grona sześciu państw GCC najważniejszymi partnerami handlowymi Japonii były Arabia Saudyjska i Zjednoczone Emiraty Arabskie, które generowały największą część obrotów. Pozycję tę determinowały zakupy zarówno ropy naftowej, jak i gazu ziemnego przez japońskie przedsiębiorstwa.

¹⁷ D. Yergin, *It's Still the One*, „Foreign Policy” 2009, No. 174, s. 88–95.

¹⁸ *Republikanie znoszą embargo na eksport ropy*, „Energetyka24”, 7.12.2015, <http://www.energetyka24.com/278273,republikanie-znosza-embargo-na-eksport-ropy> [dostęp: 15.06.2017].

¹⁹ M. Pollmann, *op. cit.*

²⁰ *BP Statistical Review...*

W 2016 r. eksport nieprzetworzonej ropy naftowej do Japonii stanowił 15,7% całkowitego eksportu tego surowca przez Arabię Saudyjską, 32,1% – ZEA i 11,1% – Kuwejt²¹. Jeżeli analizować zależność państw GCC od handlu gazem ziemnym z Japonią to w 2016 r. odbierała ona 15,5% całkowitego eksportu tego surowca przez Katar, 6,5% – ZEA i 3,3% – Oman²².

Jednocześnie Japonia stała się największym na świecie odbiorcą LNG, w 2016 r. realizowała 31,3% światowego importu tego surowca²³. Na bezpieczeństwo energetyczne Japonii wpływa zatem także sytuacja na morskich szlakach komunikacyjnych (*sea lines of communication*, SLOC), z których szczególnie w cieśninach Ormuz i Malaka nierzadkie są akty piractwa i terroryzmu morskiego.

Wymiana pomiędzy Japonią z państwami GCC może się z pozoru wydawać się jednostronna i związana jedynie z handlem paliwami. Tymczasem rozwijające się gospodarki od lat korzystają z wielu japońskich rozwiązań technologicznych, infrastrukturalnych, a także wyrobów przemysłowych, a w interesie Japonii pozostaje pełne otwarcie arabskich rynków. Rozmowy na szczeblu ministerialnym w tym zakresie prowadzono na początku wieku, a dwie tury negocjacji miały miejsce w 2006 r. w Tokio i 2007 r. w Rijadzie²⁴. Konsultacjom poddano handel towarami i usługami, reguły pochodzenia towarów i procedury celne. Negocjacji tych jednak nie kontynuowano.

Tymczasem przedstawiciele Japonii w państwach Zatoki Perskiej nadal zabiegają o wzmocnienie współpracy w wielu dziedzinach, przykładowo Kanji Fujiki ambasador Japonii w Zjednoczonych Emiratach Arabskich wymienił ich osiem: edukacja, nauka, technologia, zdrowie, turystyka, finanse, kultura i sport²⁵. Potencjał eksportowy japońskiej gospodarki, szczególnie na zamożne rynki jest urozmaicony. Dyrektor dubajskiego oddziału Japońskiej Organizacji Handlu Zagranicznego – Masami Ando podkreślił, że państwa GCC mogłyby nabywać nie tylko wyroby przemysłowe, sprzęt medyczny, a nawet japońską żywność, ale także rozwiązania w zakresie technologii energii odnawialnej, bezpieczeństwa jądrowego, a nawet technologii kosmicznej. Odwołał się więc do dłuższej perspektywy, która powinna być interesująca dla decydentów z państw GCC w sytuacji, gdy w przyszłości zasoby surowców energetycznych będą na wyczerpaniu.

Japończycy pozostają znanym inwestorem w dynamicznie rozwijających się państwach GCC, angażując się także w przedsięwzięcia infrastrukturalne. W Katarze japońskie firmy uczestniczyły w budowie infrastruktury na mistrzostwa świata

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Free Trade Agreement between Japan and the Gulf Cooperation Council (GCC) (JGFTA)*, Ministry of Foreign Affairs, Japan, 17.01.2007, http://www.mofa.go.jp/policy/economy/fta/gcc_2006_1.html [dostęp: 15.06.2017].

²⁵ A. Maierbrugger, *Japan-GCC: A renewable partnership*, „Gulf News”, 29.02.2016, <http://gulfnews.com/gn-focus/country-guides/reports/japan/japan-gcc-a-renewable-partnership-1.1679385> [dostęp: 15.06.2017].

w piłce nożnej w 2022 r., angażowały się w Zjednoczonych Emiratach Arabskich, gdy powstawał flagowy drapacz chmur Burdż Chalifa, budowały metro w Dubaju i wiele innych. Według szacunków w 2013 r. w samych ZEA działało blisko 380 japońskich przedsiębiorstw²⁶. Japońscy biznesmeni, decydując się na prowadzenie działalności na tak odległych rynkach, oczekiwali od państw przyjmujących gwarancji bezpieczeństwa. W tym kontekście z niepokojem zareagowali na napięcia w regionie: 5 czerwca 2017 r. Arabia Saudyjska, ZEA, Bahrajn oraz Egipt zerwały stosunki dyplomatyczne z Katarzem, oskarżając jego władze o wspieranie terroryzmu, w ślad za nimi podążyły kolejne państwa Bliskiego Wschodu. Szacuje się, że w Katarze w 2015 r. działało wówczas 46 japońskich przedsiębiorstw²⁷.

Podsumowanie

Bezpieczeństwo energetyczne Japonii kształtuje wiele czynników zarówno o charakterze międzynarodowym, jak i lokalnym. Jedne i drugie mogą oddziaływać w sposób nagły, a więc są mniej przewidywalne, szczególnie w krótkim okresie, podczas gdy te wynikające z przemian strukturalnych i sektorowych na świecie, pozwalają wdrożyć mechanizmy zastępcze w dłuższym czasie. Z powodu wysokiej zależności od importu paliw z Zatoki Perskiej należy podkreślić, że bez względu na analizowany czas, sytuację energetyczną Japonii cechuje wysoka wrażliwość na zmiany. Każdorazowo koszt ich wdrożenia jest wysoki, nawet dla tak zamożnej gospodarki.

W grupie czynników o charakterze nagłym należy wymienić przede wszystkim niestabilność polityczną państw Zatoki Perskiej, której przykładem może być blokada międzynarodowa Kataru w 2017 r. oraz niebezpieczeństwo infrastrukturalne na lądzie, takie jak w wyniku katastrofy w Fukushima w 2011 r. oraz podczas transportu morskiego ze względu na piractwo morskie i katastrofy morskie w cieśninach, przez które przepływa większość tankowców.

Wśród czynników sektorowych można mówić o wzroście zapotrzebowania na surowce energetyczne w Azji, za który odpowiadają głównie Chiny, zwiększeniu zainteresowania gazem ziemnym kosztem ropy naftowej ze względu na kwestie środowiskowe, uruchomieniu wydobywania surowców z łupków w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie, a także o spadku cen na światowych rynkach energetycznych. Bezpieczeństwo energetyczne Japonii osłabiła niestabilność polityczna i społeczna państw Bliskiego Wschodu będąca wynikiem arabskiej wiosny, a także eskalacja terroryzmu i pojawienie się tzw. Państwa Islamskiego.

²⁶ J. Doran, *Dubai an important regional headquarters for Japanese manufacturers*, „The National”, 30.04.2013, <http://www.thenational.ae/news/uae-news/dubai-an-important-regional-headquarters-for-japanese-manufacturers> [dostęp: 15.06.2017].

²⁷ *Japanese firms watching warily as Qatar crisis unfolds*, „Taipei Times”, 11.06.2017, [za:] JJI, <http://www.japantimes.co.jp/news/2017/06/11/business/japanese-firms-watching-warily-qatar-crisis-unfolds/#.WUffP2jyg2x> [dostęp: 15.06.2017].

W latach 2007–2016 wydarzeniem, które zachwiało system bezpieczeństwa energetycznego Japonii była tragedia w Fukushima w 2011 r. Wymusiła ona na rządzących podjęcie przełomowych, dla realizowanej wcześniej strategii energetycznej, decyzji takich jak zamknięcie elektrowni jądrowych i powrót do paliw kopalnych. W tym kontekście współpraca z państwami GCC nabrała nowego znaczenia, szczególnie, że zwiększeniu eksportu ropy naftowej i gazu ziemnego z regionu Zatoki Perskiej do Japonii towarzyszył stopniowy wzrost cen tych surowców na rynkach międzynarodowych. Jak dotąd partnerom nie udało się sfinalizować negocjacji dotyczących utworzenia strefy wolnego handlu.

Japan's Energy Security in the Context of Relations with the Gulf States Between 2007 and 2016

Japan, the third largest economy in the world in terms of GDP, estimated at \$4.9 trillion in 2016, the fourth largest exporter and importer with turnover of more than \$ 1.2 trillion in 2016, has enormous energy needs and it lacks natural resources. Compete with very low energy self-sufficiency i.e. 7.7% in 2015, Japan remains the fourth largest importer of energy raw materials in the world, for example, in 2016, it bought 6.4% of world traded oil. In the vast majority the Japanese import of fuels comes from the Middle East – about 80% of crude oil and 25% of natural gas. The Gulf Cooperation Council (GCC), i.e.: Saudi Arabia, Bahrain, Qatar, Kuwait, Oman, and United Arab Emirates, in 2016 were responsible for 24.4% of world crude oil production, with reserves of nearly 29.1% and 11.8% of global natural gas production and 22.1% reserves. Maintaining good relations with such key players on energy markets shapes Japan's energy security. Accordingly, this article aims at identifying determinants of Japan's energy security in the context of relations with the GCC states in the years 2007–2016. It also analyzes the change of Japan's relations with the GCC states as a consequence of the Fukushima nuclear power plant disaster in March 2011 as well as an impact of global phenomena, such as changes in oil prices on Japan's energy security. In this context, cooperation between Japan and with the GCC countries has gained new significance. Besides that, so far, partners have failed to finalize negotiations on the creation of a free trade area.

Key words: energy security, Japan, GCC

Bezpieczeństwo energetyczne Japonii w kontekście stosunków z państwami Zatoki Perskiej w latach 2007–2016

Potęga gospodarki Japonii wymaga zabezpieczenia ciągłych i stabilnych dostaw surowców energetycznych, szczególnie że współcześnie państwo to, nie posiadając już własnych zasobów, cechuje się bardzo niską samowystarczalnością energetyczną. Japonia pozostaje jednym z największych w świecie importerów ropy naftowej i gazu ziemnego z Bliskiego Wschodu, gdzie koncentruje się znaczna część światowych zasobów tych surowców. Artykuł ma na celu identyfikację czynników determinujących bezpieczeństwo energetyczne Japonii w kontekście stosunków z państwami Zatoki Perskiej w latach 2007–2016. Badano także ewolucję stosunków między partnerami na skutek katastrofy elektrowni jądrowej w Fukushima w marcu 2011 r. Uwzględniono przy tym wpływ zjawisk o charakterze globalnym, takich jak zmiany cen ropy naftowej. Wykazano, że stosunki Japonii z państwami Zatoki Perskiej nie ograniczają się jedynie do zabezpieczenia dostaw surowców energetycznych, ale wychodzą naprzeciw potrzebom rozwojowym partnerów.

Słowa kluczowe: bezpieczeństwo energetyczne, Japonia, państwa Zatoki Perskiej

Olga Barbasiewicz

dr, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

**GRUPY NACISKU I ORGANIZACJE SPOŁECZNE
ZWIĄZANE Z JAPOŃSKIM RZĄDEM A KWESTIA PAMIĘCI
O II WOJNIE ŚWIATOWEJ**

Wprowadzenie

Problem pamięci o II wojnie światowej jest podejmowany przez naukowców w Japonii od czasów zakończenia zimnej wojny i śmierci cesarza Hirohito w 1989 roku. Obywatele Kraju Kwitnącej Wiśni od zakończenia wojny podejmowali próby stworzenia miejsc, które upamiętniałyby zarówno żołnierzy poległych za ojczyznę, jak i cywilów, którzy stracili życie podczas wojny. Celem tych działań była ochrona pamięci o poległych na wojnie, a wpływ miały również wołania japońskiego społeczeństwa o pokój. Szczególną popularnością w Japonii cieszą się „muzea pokoju”. Do lat 80. XX w. takich miejsc było siedem – w tym trzy największe w Hiroszimie, Nagasaki i na Okinawie¹. Tworzeniu kolejnych miejsc pamięci sprzyjały obchody 50. rocznicy wybuchu II wojny światowej. Obecnie jest ich ponad sto, a ich powstawanie wspierają organizacje społeczne, takie jak *Nihon Izokukai*, które przyczyniło się do otwarcia w pobliżu Świątyni Yasukuni muzeum *Shōwa-kan* (Muzeum ery Shōwa)². Japończycy zorganizowani w grupy społeczne przyczynili

¹ J. van Bremen, *Monuments for the Untimely Dead or the Objectification of Social Memory in Japan*, [w:] *Perspectives on Social Memory in Japan*, eds. Tsu Yun Hui et al., Global Oriental, Folkestone 2005, s. 35.

² *Ibidem*, s. 36.

się również do powstania *Heiwa no Ishizue – Kamienia Węgielnego Pokoju* w rejonie Osaki – czy wirtualnego *Junkoku no Ishibumi*.

Celem artykułu jest analiza porównawcza działań dwóch organizacji określanych mianem „grup nacisku”, ściśle współpracujących z rządzącą Partią Liberalno-Demokratyczną³, mianowicie Stowarzyszenia Świątyń Sintoistycznych (*Jinja Honchō*) oraz Japońskiego Stowarzyszenia Rodzin, które Straciły Bliźnich w Czasie Wojny (*Nihon Izokukai*). Dla przeanalizowania roli grup nacisku współpracujących z rządem Japonii postawiono następujące pytania badawcze: Jak kształtowały się i jaką rolę pełnią grupy nacisku i organizacje społeczne w Japonii? Jaką rolę odgrywa w kształtowaniu pamięci o II wojnie światowej Stowarzyszenie Świątyń Sintoistycznych (*Jinja Honchō*)? W jaki sposób *Nihon Izokukai* wpływa na decyzje polityczne odnośnie upamiętniania poległych? Na podstawie analizy powyższych zagadnień, wysunięto hipotezę, że organizacje te, dzięki zaawansowanej współpracy z japońskim rządem, mają realny wpływ na kształt polityki pamięci w Kraju Kwitnącej Wiśni.

Do naukowych rozważań nad podjętym problemem, ze szczególnym uwzględnieniem politycznych procesów decyzyjnych w Japonii, zastosowane zostanie podejście instytucjonalne. Zmiany polityczne da się bowiem wyjaśnić analizując funkcjonowanie „elit” czy „grup” w kontekście wzajemnych wpływów politycznych instytucji, jak również stanowionych praw czy ruchów politycznych. W związku z tym przeprowadzona zostanie analiza oficjalnych struktur wspomnianych grup nacisku w celu ustalenia formalnych zasad, jakimi kierują się przy przyjmowaniu rozstrzygnięć w kontekście pomników i miejsc pamięci.

Do analizy problemu wykorzystano źródła zastane, takie jak opracowania naukowe, artykuły prasowe oraz wypowiedzi japońskich polityków podczas posiedzeń parlamentarnych. Opracowanie tematu opiera się głównie na źródłach w języku angielskim i japońskim. Ze względu na przedstawioną hipotezę liczba organizacji społecznych i grup nacisku została ograniczona do grona współpracujących ściśle z rządem, wskazywanych przez badaczy tematu jako najistotniejsze i mające realny wpływ na politykę pamięci.

Grupy nacisku i organizacje społeczne w Japonii

Jak wynika z dotychczasowej analizy problemu⁴, pamięć o wojnie rozwinęła się wraz z tworzeniem powojennej demokracji, a poszczególne wydarzenia z przeszłości stały się fragmentami politycznej retoryki poszczególnych partii, jak również

³ Partia pozostająca u władzy przez większość powojennego okresu, tj. w latach 1955–2009 (z krótką przerwą w latach 1993–1994), oraz od 2012 r.

⁴ Por. O. Barbasiewicz, *Pomniki i miejsca pamięci w relacjach międzynarodowych. Wpływ pamięci na stosunki japońsko-amerykańskie z perspektywy Japonii*, Warszawa 2016 (Prace Orientalistyczne i Afrykanistyczne IKŚiO PAN); J.W. Dower, *Ways of Forgetting, Ways of Remembering. Japan in the Modern World*, The New Press, New York 2012.

aktorów politycznych. I chociaż nie ulega wątpliwości, że rola polityków w kreowaniu pamięci jest znacząca, to władze często działały nie jako twórcy narodowej zgody, ale jako kreatorzy kontrowersyjnych poglądów⁵. Franziska Seraphim rolę grup nacisku w japońskiej polityce pamięci widzi w następujący sposób:

Tworzenie i dyskutowanie pamięci publicznej miało miejsce w dużym stopniu na średnim poziomie procesu politycznego, pomiędzy jednostką jako uczestnikiem życia politycznego a rządem jako wyrazicielem polityki publicznej. Była to dwoista „sfera publiczna”, opanowana przez zorganizowane grupy obywateli głoszących własne interpretacje okresu wojny i powojnia swoim sympatykom, państwu, jak również szerszej publiczności⁶.

Przedstawione w niniejszym artykule grupy funkcjonują w japońskiej polityce jako „grupy nacisku” (*atsuryoku dantai*)⁷. Seraphim ich genezę upatruje w trzech dziedzinach: niepewności zmian, jakie niesła ze sobą powojenna polityka okupacyjna; zainicjowanej przez Amerykanów demokratyzacji; oraz pamięci o tragedii wydarzeń z czasów wojny⁸. Do organizacji tych należą: Stowarzyszenie Świątyn Sintoistycznych (*Jinja Honchō*), *Nihon Izokukai* oraz Związek Pracowników Oświaty Japonii (*Nihon Kyōshokuin Kumiai*). Z japońskim rządem nierozzerwanie związane są dwie pierwsze. Stowarzyszenie Świątyn Sintoistycznych współpracowało z Partią Liberalno-Demokratyczną i Biurem do Spraw Dworu Cesarskiego nad umocnieniem więzi pomiędzy chramami sintoistycznymi a dworem cesarskim i państwem przez włączenie rytuałów sintoistycznych do ceremonii państwowych⁹. Konserwatywne poglądy reprezentuje również *Nihon Izokukai*, które przyczyniło się do stworzenia miejsc pamięci przy Yasukuni, jak również do wykreowania ceremoniału pamięci w tym chramie, upamiętniającego poległych w czasie wojny.

Przeciwwstawne poglądy reprezentuje Związek Pracowników Oświaty Japonii (*Nihon Kyōshokuin Kumiai*), który identyfikuje się z polityczną lewicą. Organizacja ta walczy m.in. z reformą podręczników szkolnych przeprowadzoną przez prawicowy rząd, jak również sprzeciwia się wpływowi biurokracji na działania państwa.

W tym artykule zostaną ukazane relacje partii rządzącej i poszczególnych grup nacisku, których poglądy zgadzają się z polityką Partii Liberalno-Demokratycznej. Ze względu na ograniczenia pracy przedstawiony powyżej Związek

⁵ F. Seraphim, *War Memory and Social Politics in Japan, 1945–2005*, Harvard University Press, Cambridge (MA) – London 2006, s. 6.

⁶ *Ibidem* [tłum. własne].

⁷ Termin ten został po raz pierwszy użyty w latach 50. XX wieku, ze względu na brak japońskiej nomenklatury określającej grupy interesu czy grupy nacisku. Por. T. Ishida, *Interest Groups under a Semipermanent Government Party: The Case of Japan*, „The Annals of the American Academy of Political and Social Science”, No. 413, Interest Groups in International Perspective, 1974, s. 2.

⁸ F. Seraphim, *War Memory...*, *op. cit.*, s. 37.

⁹ *Ibidem*, s. 8.

Pracowników Oświaty, mający zgoła odmienne zdanie od oficjalnego stanowiska rządu, nie zostanie poddany analizie.

W Japonii brakuje jednolitego systemu grup nacisku. Z partią rządzącą w okresie „systemu 1955 roku” związane były instytucje finansowe i konserwatywne, z Partią Socjalistyczną natomiast – związki zawodowe. Pozwoliło to na stworzenie hierarchicznego porządku wśród samych grup, zależącego od wielkości i wpływu każdej z nich na proces decyzyjny w państwie¹⁰. Szczególnie grupy związane z dawnym *Sōgyō* (*Nihon rōdōkumiai sōhyōgikai*, Generalna Rada Japońskich Związków Zawodowych), obecnie wchodzącym w struktury *Rengō* (*Nihon Rōdōkumiai Sōrengōkai*, Japońska Federacja Związków Zawodowych), są odsunięte od procesu decyzyjnego, dlatego podejmują działania mające na celu organizację protestów antyrządowych. Jako że tylko kilka grup jest w stanie wywrzeć wpływ (podejmując działania w sferze prywatnej i publicznej) na decyzje rządu, większość działa pośrednio przez członków parlamentu, którzy są wsparciem głosami i funduszami zainteresowanych grup¹¹. Co jest również wyjątkowe w kwestii japońskich grup nacisku, to fakt, że konkurują one między sobą, aby zachować pozycję najbliższą rządzącej partii i biurokracji z nią związanej i zostać uwzględnionymi przy podziale funduszy, gdyż podział dotacji dla grup i organizacji społecznych leży tylko i wyłącznie w gestii administracji publicznej i rządu¹².

Wytworzona w czasie wdrażania tak zwanego „systemu 1955 roku”¹³ sytuacja na scenie politycznej przyczyniła się do włączenia w proces decyzyjny różnego rodzaju organizacji. To one, poza parlamentem, starają się wywrzeć wpływ na działania polityków, ze względu na długi okres dominacji jednej partii w dziejach powojennej polityki japońskiej. Zablokowana w obu izbach partia opozycyjna wykorzystywała więc grupy nacisku dla zwrócenia uwagi publicznej na konkretny problem i organizowała protesty, takie jak ten z 1960 roku, przeciwko umocnieniu sojuszu ze Stanami Zjednoczonymi¹⁴. Pacyfizm stał się głównym punktem debaty w parlamencie, przy jednoczesnym jego idealizowaniu w kontekście opozycji do sojuszu z USA, będącego priorytetem w polityce zagranicznej realizowanej przez Partię Liberalno-Demokratyczną. Przez cały okres zimnowojenny opozycja promowała w japońskim parlamencie idealistyczny pacyfizm, a dysponująca decydującym głosem partia rządząca – realistyczne podejście do sytuacji międzynarodowej. Zmieniło się to po zakończeniu zimnej

¹⁰ F. Taguchi, *Pressure Groups in Japanese Politics*, „The Developing Economies” 1968, No. 6 (4), s. 471.

¹¹ *Ibidem*, s. 475.

¹² *Ibidem*.

¹³ System polityczny wdrożony w 1955 roku, trwający do 1993 roku, charakteryzujący się dwupartyjnością, polegającą na dominacji Partii Liberalno-Demokratycznej i pozostawianiem w ciągłej opozycji Socjalistycznej Partii Japonii.

¹⁴ F. Taguchi, *op. cit.*, s. 387–388.

wojny, kiedy obydwie strony zaakceptowały międzynarodowy porządek, którego podstawą jest traktat o bezpieczeństwie ze Stanami Zjednoczonymi.

Stowarzyszenie Świątyń Sintoistycznych (*Jinja Honchō*)

Stowarzyszenie Świątyń Sintoistycznych powstało w 1946 roku, na skutek zgody na połączenie się około 80 000 japońskich świątyń sintoistycznych w jeden organizm¹⁵. Powodem takiej decyzji było rozdzielenie religii i państwa zagwarantowane w powojennej konstytucji¹⁶. W tworzeniu tej organizacji wzięli udział byli biurokraci ze zlikwidowanego *Naimushō* – Ministerstwa ds. Wewnętrznych (po 1947 roku przekształconego w Ministerstwo Spraw Wewnętrznych)¹⁷. Ponieważ sintoizm nie był już religią państwową, wspieraną z publicznych pieniędzy i włączoną w rytuały państwowe, szczególnie te związane z kultem cesarza, świątynie sintoistyczne musiały stworzyć organizację, której egzystencja zależna była od wpłat prywatnych darczyńców.

Problem dotyczył głównie formy wyznawania sintoizmu, a sprowadzał się do oddawaniu hołdu bóstwom w świątyniach, państwowych, co władze okupacyjne nazwały mianem państwowego sinto (*kokka shintō*). Do końca 1945 roku Siły Okupacyjne zamknęły wszystkie biura państwowego sintoizmu, zakazały publicznego sławienia cesarza i – ze względu na działalność wojenną – usunęły najważniejszych reprezentantów tej religijnej organizacji¹⁸.

Podstawę prawną do tego rodzaju działalności stanowiła tzw. deklaracja praw wprowadzona przez MacArthura, która mówiła m.in. o zniesieniu wszelkich ograniczeń religijnych¹⁹. Niezrzeszone w tamtym czasie organizacje religijne związane z sinto zarzucały władzom okupacyjnym negowanie głoszonych przez nią wolności wyznaniowych – w tym przypadku niezezwalanie na praktykowanie sintoizmu przez Japończyków²⁰. Konflikt wynikał z niezrozumienia kultury Japonii przez Amerykanów, utożsamiających rodzimą religię mieszkańców tego kraju z kultem cesarza i wojennym nacjonalizmem.

Po wojnie przedstawiciele głównych świątyń sintoistycznych zaczęli zrzeszać się, aby legalnie egzystować w powojennej rzeczywistości. Do stworzenia

¹⁵ *Jinja Honchō*, <http://www.jinjahoncho.or.jp> [dostęp: 1.05.2017].

¹⁶ Artykuł 20. Konstytucji zakłada wolność wyznania oraz rozdzielenie państwa i religii. Por. *Konstytucja Japonii*, tłum. Teruji Suzuki, Biblioteka Sejmowa, Konstytucje Świata, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/Japonia2014.pdf> [dostęp: 1.05.2017].

¹⁷ K.J. Ruoff, *The People's Emperor: Democracy and the Japanese Monarchy, 1945–1995*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2001, s. 72.

¹⁸ F. Seraphim, *War Memory...*, *op. cit.*, s. 38.

¹⁹ Eiji Takemae, *Allied Occupation of Japan*, The Continuum International Publishing Group, London 2002, s. 238.

²⁰ F. Seraphim, *War Memory...*, *op. cit.*, s. 40.

prawomocnej organizacji przyczyniła się kolejna dyrektywa wydana przez Mac-Arthura, nazwana Dyrektywą Sintoistyczną, w której po raz pierwszy zakazano wspierania przez władze działań organizacji sintoistycznych, ale zezwolono na tworzenie prywatnych instytucji edukacyjnych, które miałyby się zajmować kształceniem kapłanów i badaniami nad religią, o ile nie głoszono by przy tej okazji treści nacjonalistycznych²¹. Organizacja ta, w myśl ustawy o Religijnych Osobach Prawnych, zyskała religijną osobowość prawną (*religious juridical persons*)²²; a z czołowymi politykami i wpływowymi naukowcami w swoich szeregach, pomimo wcześniejszego odsunięcia ich od wykonywania funkcji religijnych, Stowarzyszenie Świątyń Sintoistycznych utorowało sobie drogę do legalnego reprezentowania swoich interesów na forum publicznym²³.

Jednym z głównych zadań stowarzyszenia była zmiana postrzegania tradycyjnej japońskiej religii, ze względu na przypisywanie jej przez Amerykanów szerzenia idei nacjonalistycznych. Jednocześnie w czasie okupacji działalność polityczna nowego stowarzyszenia była znacznie utrudniana²⁴.

Po zawarciu przez Japonię traktatu pokojowego w 1951 roku²⁵ działalność stowarzyszenia rozszerzyła się. Jego członkowie podejmowali znamienne dla Japończyków kwestie związane z pamięcią narodową, starali się o przywrócenie w 1966 r. obchodów Rocznicy Powstania Japonii²⁶. Kroki te *Jinja Honchō* podjęło już w 1954 roku, kiedy nakazało wszystkim świątyniom obchodzenie tego święta, pomimo zniesienia go przez władze okupacyjne²⁷. Nacisk tej organizacji okazał się tak silny, że – chociaż pojawiały się sprzeczności społeczne – temat przywrócenia święta był określany mianem „trawy, która pomimo deptania usilnie próbuje wyrosnąć”²⁸. Partie lewicowe na forum parlamentu krytykowały tę postawę jeszcze wiele lat później. Przykładem może być wypowiedź Murayamy Kiichiego z Partii Socjalistycznej, który wypomniął to zdarzenie na forum parlamentu, w roku przywrócenia święta do kalendarza rocznic państwowych (1966). Murayama określił mianem wielkiego problemu działalność Stowarzyszenia Świątyń Sintoistycznych, które przyczyniło się do

²¹ Por. *The Shinto Directive*, „Contemporary Religions in Japan”, Vol. 1, No. 2, June 1960, s. 85–89.

²² Por. *Trends and Developments in Cultural Policies*, Ministry of Education, Culture, Sports, Science and Technology, http://www.mext.go.jp/b_menu/hakusho/html/hpae200001/hpae200001_2_143.html [dostęp: 1.05.2017].

²³ F. Seraphim, *War Memory...*, *op. cit.*, s. 45.

²⁴ *Ibidem*, s. 50.

²⁵ Traktat pokojowy wszedł w życie w 1952 r.

²⁶ *Kenkoku kinen-no hi, kakuchi de hōshuku ya kangaeru kai* (Rocznica Powstania Japonii, obchody w prefekturach i przemyslenia grupowe), „Mainichi Shimbun”, 12.02.2000, wydanie elektroniczne udostępnione przez Bibliotekę Narodową w Berlinie.

²⁷ *Kigensetsu fukkatsu e no ugoki* (Ruchy wobec przywrócenia Rocznicy Powstania Japonii), „Asahi Shimbun”, 3 stycznia 1954 roku, Tōkyō, wydanie poranne, s. 3.

²⁸ *Ibidem*.

upaństwowienia święta niemającego żadnych podstaw historycznych, a jedynie mityczne i religijne²⁹.

Stowarzyszenie Świątyn Sintoistycznych wpływało więc na pamięć społeczną przez propagowanie roli cesarza w społeczeństwie, przypominając jego rolę w sintoizmie – rodzimej religii Japonii. Samo przeforsowanie projektu przywrócenia wspomnianego kontrowersyjnego święta może być przykładem silnego wpływu na polityków, jaki owa grupa miała i ma do tej pory. Jednocześnie jej bliskie związki z Urzędem ds. Dworu Cesarskiego mogą znaleźć potwierdzenie w udziale pary cesarskiej oraz polityków, w tym premiera Abe, w ceremonii pamięci o poległych podczas wojny z całego kraju. Członkowie stowarzyszenia aktywnie walczą również o rewizję konstytucji. Uważają ją bowiem za bastion wpływów amerykańskich na japońskie społeczeństwo i politykę państwa, tak samo jak miało to miejsce w przypadku podpisania traktatów w San Francisco z późniejszymi zmianami w kwestii bezpieczeństwa³⁰. Postawa ta wydaje się oczywista, jako że reformy władz okupacyjnych doprowadziły do rozdzielenia religii od państwa, a w związku z tym odsunęły od możliwości decydowania osoby związane z chramami sintoistycznymi, które następnie zrzeszyły się w stowarzyszenie. Jednak relacje między wchodzącymi w skład tej organizacji byłymi biurokratami a politykami, którym udało się pozostać częścią powojennego parlamentu, były na tyle silne, że Stowarzyszenie Świątyn Sintoistycznych pozostaje jedną z najbardziej wpływowych, konserwatywnych grup nacisku powojennej Japonii.

Nihon Izokukai

*Nihon (Nippon) Izokukai*³¹ (Japońskie Stowarzyszenie Rodzin, które Straciły Bliższych w Czasie Wojny) zostało założone w 1947 roku jako krajowa organizacja zrzeszająca rodziny poległych w trakcie II wojny światowej, a pięć lat później zarejestrowano je jako fundację³². W założeniach tej organizacji pojawia się określenie „kamienie węgielne/fundamenty państwowe” w kontekście poległych podczas

²⁹ Posiedzenie Izby Reprezentantów z 15 kwietnia 1966 r., http://kokkai.ndl.go.jp/cgi-bin/KENSAKU/swk_dispdoc.cgi?SESSION=58316&SAVED_RID=4&PAGE=0&POS=0&TOTAL=0&SRV_ID=3&DOC_ID=18125&DPAGE=1&DTOTAL=3&DPOS=1&SORT_DIR=1&SORT_TYPE=0&MODE=1&DMY=22704 [dostęp: 3.05.2017].

³⁰ Por. F. Seraphim, *War Memory...*, *op. cit.*, s. 56–57.

³¹ W niniejszym artykule używana będzie nazwa japońska, jako powszechnie przyjęta w badaniach japonistycznych. Jednocześnie przyjęta zostanie nazwa używana w innych opracowaniach tematu – *Nihon Izokukai*, pomimo stosowania w nazwie oficjalnej strony internetowej bardziej oficjalnego czytania znaków – *Nippon*.

³² *Nippon Izokukai*, oficjalna strona, <http://www.nippon-izokukai.jp/aboutus> [dostęp: 14.07.2017]. Obecna nazwa została nadana w 1953 roku, wcześniej organizacja nosiła miano Japońskiej Ligi Opieki Społecznej nad Osobami Osieroconymi w Wojnie (*Nihon Izoku Kōsei Renmei*).

wojny, duszom których oddawany jest hołd³³. Jest to bardzo ważna i wpływowa grupa, wspierająca zarówno działalność świątyni Yasukuni, jak i Partii Liberalno-Demokratycznej³⁴.

Na czele tej organizacji stoi Mizuochi Toshiei z Partii Liberalno-Demokratycznej, członek Izby Radców w japońskim parlamencie. *Nihon Izokukai* określana jest mianem konserwatywnych lobbystów, którzy dążą do tworzenia miejsc, gdzie oddaje się hołd poległym za ojczyznę, jak również dba o zachowanie pamięci o ich czynach³⁵.

Organizacja powstała w czasach, gdy Japonia znajdowała się pod okupacją, a społeczeństwo, dźwigające się ze zniszczeń powojennych, zaczęło żądać rekompensaty za poniesione straty w ludziach i majątku. Liczba wniosków okazała się tak ogromna, że władze japońskie nie były w stanie sprostać oczekiwaniom obywateli. Jedna grupa osób, których krewni, wojskowi, polegli w czasie wojny, była szczególnie uprzywilejowana, gdyż przez całą wojnę pozostawała w centrum uwagi rządu. Jako rodziny wojskowych, którzy polegli w czasach działań wojennych, grupa ta była uprzywilejowana dla celów propagandowych przez japoński rząd, co zamiast jednoczyć naród czczący poległych, w dużym stopniu skomplikowało pamięć o ofiarach wojny³⁶. Franziska Seraphim przedstawia ten problem następująco:

Oficjalne ceremonie umieszczania duchów poległych w walce w tak zwanych świątyniach chroniących kraj, a następnie w państwowej świątyni Yasukuni w Tokio, zmieniły osobisty pochówek w narodowe obchody. Rodziny, które utraciły bliskich, były bezpośrednimi odbiorcami honoru narodowego (i pocieszenia), zarówno symbolicznego, jak i materialnego, poprzez wypłacenie przez rząd rent i przyznanie innych korzyści. Tak więc kult poległych podczas wojny łączył z ideologią państwowego sinto (pod względem roli świątyni w rytualnym łączeniu ludzi z istotą duchową państwa, cesarzem) struktury współczesnego systemu opieki społecznej³⁷.

Ten sposób upamiętniania poległych miał początek w 1938 roku, kiedy Japonia była w stanie wojny z Chinami. Imperialny rząd wspierał bowiem ideę walki za ojczyznę, gwarantując żołnierzom, że zaopiekuje się ich rodzinami na wypadek ich śmierci, a im samym przypisze rolę narodowych bohaterów. Walczący na frontach zwolennicy cesarza potrzebowali miejsca, które zapewni im chwałę i cześć, jeśli polegną w imieniu władcy. Żołnierze popełniający

³³ *Ibidem* [tłum. własne].

³⁴ G. Hielscher, *The Yasukuni Jinja Debate – Dealing with Symbols of the Past*, [w:] *Japan in the 1990s: Crisis as an Impetus for Change*, red. Gesine Foljanty-Jost, LIT Verlag, Münster 2004, s. 210.

³⁵ J.W. Dower, *op. cit.*, s. 123–124.

³⁶ F. Seraphim, *War Memory...*, *op. cit.*, s. 6.

³⁷ *Ibidem* [tłum. własne].

samobójstwa żegnali się często słowami „Do zobaczenia w Yasukuni”, co doskonale obrazuje rolę, jaką świątynia odgrywała w czasie II wojny światowej³⁸.

Problem z upamiętnianiem, tak ważnym aspektem polityki władz Japonii, pojawił się wraz z nastaniem okupacji amerykańskiej. Świątynia zaczęła podlegać Siłom Okupacyjnym i to one, wraz z japońskimi ministerstwami, były odpowiedzialne za informowanie o nazwiskach osób poległych w walce, które należy włączyć w poczet dusz wprowadzonych do świątyni podczas tradycyjnych świąt, do czego alianci zaczęli przywiązywać dużą wagę³⁹. Dlatego nadchodzący tuż po wojnie festiwal jesienny, podczas którego miały zostać wprowadzone do Yasukuni dusze żołnierzy poległych podczas II wojny światowej, budził emocje wśród społeczeństwa. Gazeta „Asahi Shimbun” w artykule *Yasukunijinja aki no taisai wa dō naru. 10 gatsuchū ni saiten, haru no taisai ikō no eirei gōshi* (*Co będzie z jesiennym festiwalem w Yasukuni? Październikowe obchody, a po festiwalu wiosennym wprowadzenie do świątyni dusz poległych w czasie wojny*) zarysowała ten problem, informując, że niemożliwe jest dokonanie tego tradycyjnego już rytuału, ze względu na brak dostępności danych o poległych. Festiwal jesienny miał jednak odbyć się, tak jak co roku, w październiku, a reszta uroczystości – w późniejszym terminie⁴⁰.

Miesiąc później Siły Okupacyjne zarządziły, że świątynia powinna przestać pełnić swoją funkcję związaną z upamiętnianiem działań wojennych i ich uczestników, jak również że zyska ona osobowość prawną, zrywając wszelkie relacje z władzami państwa, a cały proces będzie się odbywał w uzgodnieniu i pod nadzorem rodzin poległych podczas wojny⁴¹. Dowodziło to, jak wiele uwagi Amerykanie poświęcali osobom, których rodziny poległy podczas II wojny światowej. Jednocześnie MacArthur zdecydował o cofnięciu przywilejów dla rodzin poległych żołnierzy, gwarantowanych przez stronę rządową przez cały okres trwania wojny⁴².

Jednak już w czasie okupacji Siły Okupacyjne pokazały, że wydając dekrety, nie zawsze przywiązują wagę do ich przestrzegania. Działo się tak m.in. w przypadku decyzji odnośnie władz organizacji, które nie mogą być jednocześnie osobami piastującymi funkcję publiczną⁴³.

³⁸ J.W. Dower, *op. cit.*, s. 75.

³⁹ F. Seraphim, *War Memory...*, *op. cit.*, s. 65–66.

⁴⁰ *Yasukunijinja aki no taisai wa dō naru. 10 gatsuchū ni saiten, haru no taisai ikō no eirei gōshi* (*Co będzie z jesiennym festiwalem w Yasukuni? Październikowe obchody, a po festiwalu wiosennym wprowadzenie do świątyni dusz poległych w czasie wojny*), „Asahi Shimbun”, 18.09.1945, Tōkyō, s. 2.

⁴¹ F. Seraphim, *War Memory...*, *op. cit.*, s. 66.

⁴² F. Seraphim, *Negotiation War Legacies and Postwar Democracy in Japan*, [w:] *Perpetrators Accomplices & Victims: Reckoning with the Past*, eds. A.M. Khazanov, S. Payne, Routledge, London–New York 2013, s. 54.

⁴³ F. Seraphim, *War Memory...*, *op. cit.*, s. 70.

Walka o wsparcie finansowe w okresie powojennym skupiła się w latach 50. na wątkach narodowych, ze szczególnym uwzględnieniem reform okupacyjnych i statusu Yasukuni. Członkowie organizacji chcieli jej ponownego upaństwowienia i w 1960 roku złożyli do parlamentu wnioski o uczynienie świątyni Yasukuni państwowym, jako miejsca najbardziej odpowiedniego do czczenia poległych w czasie wojny⁴⁴.

Od połowy lat 60., przez dziesięć lat Partia Liberalno-Demokratyczna próbowała przychylić się do tych próśb, poddając pod dyskusję w parlamencie propozycje ustawy o świątyni Yasukuni, jednak za każdym razem była ona odrzucana przez opozycję⁴⁵. *Izokukai* współpracowało z reprezentantami świątyni również przy rozpowszechnianiu poglądów prawicowych, gwarantując ich artykułom miejsce w wydawanym newsletterze („Nihon izoku tsūshin”, który w początkowej fazie istnienia stowarzyszenia nosił nazwę „Nihon izoku kōsei renmin kaihō”)⁴⁶.

Sytuacja ta pokazuje, jakie podejście do problemu poległych za ojczyznę zastosował rząd wspierany przez Stany Zjednoczone oraz jaką postawę przyjęli Amerykanie po zakończeniu okupacji. Ustawa ta nie została uchwalona wyłącznie dzięki sprzeciwowi opozycji, czyli grup reformistycznych, wspierających działania okupacyjne z jej pierwszej fazy.

Grupa lobbowała również w japońskim parlamencie odnośnie do świadczeń socjalnych dla osób, które utraciły bliskich w czasie wojny. W dniu zatwierdzenia traktatu, politycy Partii Demokratyczno-Liberalnej (Minshūjiryūtō) podkreślali rolę poległych żołnierzy w wypracowaniu pokoju w Japonii. Podczas ratyfikacji w Izbie Reprezentantów „Ustawy o wsparciu dla rodzin osób rannych i poległych” to właśnie pacyfizm był tematem wiodącym przy przedstawianiu tekstu właściwego. Choćby w wypowiedzi byłego premiera, Shidhary Kijūrō, na samym początku podkreślone zostało, że osoby, których dotyczy uchwalana ustawa, przeżyły ogromne cierpienia w związku z wojną i dlatego ponad wszystko pragną pokoju, również w odbudowywanym ze zgliszczy wojennych kraju⁴⁷.

Ważnym aspektem ustawy było ustalenie funduszu na renty dla rodzin i dodatku do pochówku (tak zwane *chōikin*). Był to niewątpliwie największy sukces organizacji *Izokukai*, która przekonała władze jeszcze w czasie trwania okupacji, by przeznaczyć tak ogromne kwoty z budżetu państwa na potrzeby osób zrzeszo-

⁴⁴ Joshua Safier, *Yasukuni Shrine and the Constraints on the Discourses of Nationalism in Twentieth Century Japan*, Universal-Publishers, Dissertation.com, 1997, s. 38–39.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 39.

⁴⁶ F. Seraphim, *War Memory...*, *op. cit.*, s. 76–77.

⁴⁷ Posiedzenie Izby Reprezentantów z dnia 14 maja 1949 roku odnośnie do „Ustawy o wsparciu dla rodzin osób rannych i poległych”, http://kokkai.ndl.go.jp/cgi-bin/KENSAKU/swk_dispdoc.cgi?SESSION=12778&SAVED_RID=2&PAGE=0&POS=0&TOTAL=0&SRV_ID=1&DOC_ID=3845&DPAGE=1&DTOTAL=1&DPOS=1&SORT_DIR=1&SORT_TYPE=0&MODE=1&DMY=21665 [dostęp: 14.05.2017]

nych⁴⁸. Obrady parlamentu z 14 maja 1949 roku pokazały, jak spójne z polityką pierwszej fazy okupacji było stanowisko prawicowych polityków odnośnie do demilitaryzacji kraju. Jednocześnie zatwierdzenie tego aktu prawnego podpię- rane było tezą o roli państwa i polityków w niesieniu pomocy najsłabszym, a za takich uważano szczególnie wdowy i rodziców poległych żołnierzy⁴⁹. Podczas omawianej sesji parlamentu socjaliści wykorzystali okazję do skrytykowania stanowiska prawicy, które – zdaniem Tsutsumi Tsuyori z Partii Socjalistycznej – było tylko powierzchowne. Polityk ten stwierdził: „Niejednoznaczność od- powiedzialności za wojnę nie podlega żadnej rewizji, a za lekkomyślne uznać można stworzone dla żartu państwo kultury (*bunka kokka*) i wołanie o wieczny pokój”⁵⁰. Wypowiedź ta wskazuje na dwulicowość polityków prawicy, pod- legających woli danej grupy nacisku i stosujących hasła z początkowej fazy okupacji dla realizacji swoich celów politycznych oraz dla korzyści osób, od których dani politycy są zależni.

Kiedy po zakończeniu okupacji ruszył system wypłacania wojskowych emerytur dla osób, które utraciły rodziny w walce podczas wojny, gwałtownie wzrosły nastroje nacjonalistyczne wśród działaczy na rzecz stowarzyszenia. Po- nadto członkowie tej organizacji zaczęli wywierać coraz większy wpływ na po- lityków⁵¹. *Izokukai* dążyło do wprowadzenia do świątyni Yasukuni duchów osób, które straciły życie na skutek decyzji Trybunału Tokijskiego. W 1953 roku, gdy doszło do zmiany charakteru tej organizacji, wśród celów stowarzyszenia zna- lazło się nie tylko dbanie o opiekę społeczną dla tych, którzy stracili bliskich, ale również kwestie związane z polityczną ideologią, takie jak oddawanie czci w świątyni Yasukuni żołnierzom, którzy polegli jako „zaszczytne ofiary”, po- święcając swoje życie, kiedy kraj znajdował się w kryzysie⁵².

Izokukai nie zgadzało się również ze stwierdzeniami polityków, przy- znających na forum publicznym, że Japonia była agresorem podczas wojny. Kiedy premier Hosokawa Morihiro w 1993 roku wyraził żal, że jego kraj był agresorem podczas wojny, spotkał się z ostrą krytyką środowisk prawicowych, w tym omawianego stowarzyszenia⁵³. Można zatem stwierdzić, że to właśnie do *Izokukai* należało kreowanie powojennej pamięci o II wojnie światowej. Oficjalnie reprezentując rodziny poległych, upominało się w sposób widoczny dla społeczeństwa o czczenie ich w należyty sposób, zgodnie z ideą, jaka była żywa przed kapitulacją.

⁴⁸ Ustawa weszła w życie 30 kwietnia 1952 roku, po zakończeniu działań okupacyjnych.

⁴⁹ Posiedzenie Izby Reprezentantów z dnia 15 maja 1949 roku..., *op. cit.*

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ F. Seraphim, *War Memory*..., *op. cit.*, s. 78.

⁵² *Ibidem*, s. 82.

⁵³ J. Yamazaki, *Japanese Apologies for World War II: A Rhetorical Study*, Routledge, New York 2006, s. 75.

Podsumowanie

W niniejszym artykule poddano analizie grupy nacisku związane z japońską Partią Liberalno-Demokratyczną w kontekście ich wpływu na kształt polityki pamięci. Ukazano, że tworzenie tego rodzaju grup było bezpośrednio spowodowane zainicjowaną przez Amerykanów demokratyzacją oraz trwale zakorzenioną pamięcią o tragedii, jaka spotkała Japonię w czasie wojny. Większość organizacji działa pośrednio przez członków parlamentu, których sponsorują zainteresowane grupy. Jednocześnie największe organizacje mają realny wpływ na władzę, dbając m.in. o zapewnienie miejsc w zarządzie wpływowym politykom (*Izokukai*).

Określane mianem prorządowego Stowarzyszenie Świątyni Sintoistycznych stworzone zostało we współpracy z obecnym Ministerstwem Spraw Wewnętrznych Japonii. Pomimo tego rodzaju wsparcia ze strony rządu, członkowie stowarzyszenia otwarcie przyznają, że to biurokraci odpowiadają za kontrolę ich działań⁵⁴. Stowarzyszenie stało się szczególnie aktywne po zakończeniu okupacji Japonii, lobbując na rzecz przywrócenia Rocznic Powstania Japonii, promowania roli cesarza w społeczeństwie, przy jednoczesnym bliskim związku z Urzędem ds. Dworu Cesarskiego. Będące wynikiem tego działania uczestnictwo pary cesarskiej oraz polityków, w tym ostatnio premiera Abe, w ceremonii pamięci o poległych z całego kraju podczas wojny jest tego najlepszym wyrazem.

Izokukai należy do grupy, która miała realny wpływ na zapoczątkowanie polityki pamięci w Japonii. Organizacja ta posiłkuje się koncepcją, że tworzenie pamięci o wydarzeniach z czasów wojny jest wypadkową relacji naród–państwo⁵⁵. *Izokukai* wykorzystywało relacje ze stroną rządzącą, aby lobbować za stanowieniem praw korzystnych dla osób zrzeszonych. Działania te ukazują, w jaki sposób w okresie powojennym doszło do kształtowania pamięci o wojnie. Pojawiła się bowiem nagle potrzeba kształtowania przeszłości, reprezentowana przez różne grupy zainteresowanych. Niektórzy, tak jak *Izokukai*, starali się forsować obraz krzywd, jakich doznali jej członkowie, wymazując jednocześnie cierpienia wywołane prowadzeniem walk. *Izokukai* reprezentował swoje interesy nie tylko w celu „wybielenia” roli poszczególnych osób ze swych rodzin w II wojnie światowej w oczach przyszłych pokoleń. Jako silna grupa nacisku, forsował prawa, które pozwalały jego członkom na uzyskanie reparacji wojennych od japońskiego rządu.

Niniejsze opracowanie uwypukla fakt, że obie grupy stworzone po wojnie, w czasach okupacji Japonii, zgodnie z zasadami demokratyzacji państwa narzuconej przez siły okupacyjne, wykorzystwały dwie możliwości dla promocji i lobbowania treści niezgodnych z polityką Stanów Zjednoczonych wobec powojennej Japonii.

⁵⁴ F. Seraphim, *War Memory...*, op. cit., s. 106.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 107.

Tabela 1. Działania lobbingowe japońskich grup nacisku

Nazwa organizacji	Cele organizacji	Stosunek do wydarzeń wojennych i okresu okupacji	Efekt lobbingu	Trwałość efektów lobbingu
Stowarzyszenie Świątyń Sintoistycznych (<i>Jinja Honchō</i>)	Zmiana postrzegania tradycyjnej japońskiej religii	Propagowanie roli cesarza w społeczeństwie poprzez przypominanie jego roli w rodzimej religii Japonii	Przywrócenie Rocznic Powstania Japonii jako święta państwowego	Upaństwowienie święta o podłożu mitycznym i religijnym
	Walka o rewizję konstytucji i uniezależnienie się od wpływów amerykańskich	Sprzeciw wobec rozdzielenia religii od państwa jako efekt powojennej demokracji oraz utraty realnej decyzyjności	Brak wymiernych efektów	Włączenie do działań wpływowych polityków i biurokratów, co skutkuje ciągłym postulowaniem zmiany konstytucji
Japońskie Stowarzyszenie Rodzin, które Straciły Bliskich w Czasie Wojny (<i>Nihon Izokukai</i>)	Oddawanie czci душom poległych żołnierzy	Oddawanie czci żołnierzom, którzy polegli jako „zaszczytne ofiary”, poświęcając swoje życie, kiedy kraj znajdował się w kryzysie	Ścisła współpraca z władzami świątyni Yasukuni	Wyniesienie poległych żołnierzy do rangi bohaterów narodowych
	Tworzenie miejsc, gdzie oddaje się hołd poległym za ojczyznę		Propozycja ustawy o świątyni Yasukuni	Propozycja odrzucona przez opozycję
	Propagowanie pamięci o czynach osób poległych za ojczyznę		Przyznanie rent dla rodzin ofiar i dodatku do pochówku	Stałe dofinansowanie dla członków Stowarzyszenia

Pod kątem wyodrębnionych kryteriów wskazano, że Stowarzyszenie Świątyń Sintoistycznych, stworzone w celu zmiany postrzegania rodzimej religii Japonii, za cel obrało sobie działania na rzecz przypomnienia roli cesarza, który zgodnie z wolą władz okupacyjnych stał się jedynie symbolem Kraju Kwitnącej Wiśni, zrzekając się swojej boskości. Po udanym lobbingu na rzecz przywrócenia święta związanego bezpośrednio z mitem o boskim pochodzeniu cesarza, Stowarzyszenie zaczęło lobbować na rzecz rewizji konstytucji i uniezależnienia się od wpływów amerykańskich. Działania te zostały zatrzymane przez japońską opozycję, aczkolwiek pozostają ciągle domeną japońskiej partii rządzącej⁵⁶.

Japońskie Stowarzyszenie Rodzin, które Straciły Bliskich w Czasie Wojny *Nihon Izokukai* stało się grupą lobbującą na rzecz konkretnej grupy rodzin, których bliscy polegli na polu walki. Będąc reprezentantem rodzin żołnierzy służących w szeregach imperialnej armii, ściśle współpracuje z władzami świątyni Yasukuni. Pomimo kontrowersji związanych z tym chramem stowarzyszenie, powołane w czasach okupacji, przyczynia się pośrednio do eskalacji konfliktu dotyczącego pamięci o wojnie między Japonią a państwami sąsiednimi. Jednocześnie, realizując własne interesy, nie podejmuje tematu cywilów, którzy również stracili życie podczas II wojny światowej.

Uwypuklone różnice pozwalają stwierdzić, że Stowarzyszenie Świątyń Sintoistycznych działa na rzecz promocji tradycyjnych wartości japońskiego społeczeństwa, próbując wzbudzić poczucie dumy narodowej, potencjalnie będącej udziałem całego narodu. Natomiast *Nihon Izokukai* lobbuje na rzecz konkretnej grupy, która według subiektywnych odczuć działaczy zasługuje zarówno na pamięć, jak i na bonifikatę finansową ze strony państwa.

Pressure Groups and Social Organizations Associated with the Japanese Government and the Issue of the Remembrance of World War II

In this article I focus on so called 'pressure groups' and social organizations related to the Japanese government, which have a real impact on modern memory politics. I analyzed two organizations, such as The Association of Shinto Shrines (*Jinja Honchō*), and The Japan War-Bereaved Families Association *Nihon Izokukai*. To verify the hypothesis about the impact of these organizations onto the shape of contemporary politics of remembrance, the official structures of these pressure groups were analyzed to show the formal principles they pursue when taking decisions on different memorials and places of remembrance.

Key words: World War 2, Japan, Yasukuni, Izokukai, Shinto, realms of memory

⁵⁶ Przykładem mogą być działania premiera Abe z 2016 r. Więcej: *Abe's drive to amend Constitution*, <https://www.japantimes.co.jp/opinion/2016/03/15/editorials/abes-drive-amend-constitution/#.Wbuej4VOJYc> [dostęp: 3.07.2017].

Grupy nacisku i organizacje społeczne związane z japońskim rządem a kwestia pamięci o II wojnie światowej

W artykule podjęty został problem grup nacisku i organizacji społecznych związanych z japońskim rządem, które wywierają realny wpływ na współczesną politykę pamięci. Analizie poddano takie grupy, jak Stowarzyszenia Świątyń Sintoistycznych (*Jinja Honchō*) oraz Japońskie Stowarzyszenie Rodzin, które Straciły Bliskich w Czasie Wojny *Nihon Izokukai*. W celu weryfikacji hipotezy o wpływie tych organizacji na kształt polityki pamięci analizie poddane zostały oficjalne struktury wspomnianych grup nacisku. Ukazano przez to formalne zasady, jakimi kierują się one przy przyjmowaniu rozstrzygnięć w kontekście pomników i miejsc pamięci.

Słowa kluczowe: II wojna światowa, Japonia, Yasukuni, Izokukai, sintoizm, miejsca pamięci

Hassan A. Jamsheer

prof. dr hab., Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi

**REFLEKSJE WOKÓŁ WYBRANYCH ZAGADNIENÍ
WSPÓŁCZESNEJ HISTORII IRAKU
NA TŁE BLISKIEGO WSCHODU**

Wprowadzenie

Artykuł przedstawia kilka ogólnych refleksji na temat historii Iraku i w jakiejś mierze Bliskiego Wschodu w XX w. Celem nie jest przedstawienie historii zdarzeniowej, lecz uwypuklenie na tle historycznym wybranych istotnych zagadnień o charakterze ustrojowym, a więc – walki o państwo oraz o demokratyzację jego ustroju i programu społecznego.

Wraz z końcem I wojny światowej ziemie późniejszego Iraku wyzwoliły się spod trwającego cztery wieki panowania turecko-osmańskiego. Manewry brytyjskie wciągnęły wtedy część elit w orbitę imperialnej polityki brytyjskiej. Siły szarifów prowincji Hidżazu z Mekką, walczące po stronie Ententy, do których przyłączyli się iraccy wojskowi byłej administracji osmańskiej, obszarnicy i przywódcy plemienni, były społecznie i materialnie zainteresowane nowym porządkiem – tzn. monarchią zależną od Wielkiej Brytanii, w pierw pod mandatem, a następnie formalnie niepodległą. Instrumenty służące Brytyjczykom do realizacji ich celów to: nierównoprawne traktaty obciążające państwo irackie zobowiązaniami prawnymi i finansowymi, ambasada brytyjska czuwająca nad swoimi interesami imperialnymi, dwór królewski zawdzięczający swój status Londynowi, kręgi zaufanych osobistości z Nurim as-Sa'idem (14-krotnym premierem) oraz Abd al-Ilahem (w pierw – regentem, a później – następcą tronu). Klientela

tych dwóch ostatnich opanowała parlament i uczyniła go ich (a w konsekwencji Brytyjczyków) bezwolnym narzędnikiem.

Po okresie polaryzacji sił między ruchem narodowym a obcymi mocarstwami (po I wojnie światowej) na Bliskim Wschodzie, opracowano kompromis w postaci powstania państw narodowych z dominacją Wielkiej Brytanii i Francji. W pierwszych latach po II wojnie światowej doszło do sytuacji patowej. Warstwy rządzące nie były w stanie powstrzymać radykalnego nurtu cieszącego się coraz szerszym poparciem społecznym. Główne opozycyjne partie polityczne (Wafd w Egipcie, Al-Watani i Asz-Sz'ab w Syrii, Al-Istiklal i Al-Watani al-Dimukrati w Iraku) nie potrafiły sformułować realistycznych działań, wychodzących naprzeciw dążeniom ludności do niepodległości i rozwoju społeczno-gospodarczego, a przede wszystkim – dokonać precyzyjnej oceny ówczesnych przemian i dotrzymać kroku zmianom w zakresie swojego członkostwa i nowych zwolenników. Nie zdawano sobie sprawy z tego, jak dalece jedni i drudzy ulegli procesowi upolitycznienia po dekadach ideologicznej agitacji i propagandy oraz po latach poszukiwania alternatywy dla narodowych niepowodzeń i nieszczęść¹.

Upadek społeczeństwa obywatelskiego

Dochodzimy do przyczyn upadku społeczeństwa obywatelskiego (szczętkowego, ale jednak stopniowo się kształtującego). W warunkach polaryzacji sił między władzą cywilną a radykalizującym się społeczeństwem, trzecia siła, niebędąca bezpośrednio zaangażowana w spory społeczno-polityczne, przejęła inicjatywę i rozstrzygnęła je w sposób bezwzględny na swoją korzyść. Mam na myśli wojsko, którego korpus oficerski (*askar*) działał – w odróżnieniu od organizacji politycznych – jednolicie i spójnie. Tak więc, w ciągu 20 lat, licząc od znanego w historiografii arabskiej Roku Katastrofy (*Am an-Nakba*, tzn. 1948, kiedy powstał Izrael), ponad 2/3 państw arabskich przeszło pod władzę wojska lub rządów *quasi*-militarnych: Syria – w 1949 r. (aż trzy przewroty wojskowe) i w 1960 r. (odłączenie się od unii z Egiptem), Egipt – w 1952 r., Irak – w 1958 r. (następnie w 1963 r. dwukrotnie i 1968 r. też dwukrotnie), Sudan – w 1958 r., Jemen – w 1962 r., Algieria – w 1965 r. (przewrót wojskowy przeciw Ahmadowi Ben Belli), Libia – w 1969 r. W omawianym regionie w latach 1960–1970 doszło do 38 przewrotów wojskowych, z czego 20 zakończyło się powodzeniem². Amos Perlmutter obliczył, że w latach 1936–1969 odbyło się 41 zamachów stanu (udanych i nieudanych)³.

¹ Ch.H. An-Nakib, *Ad-Daula at-tasallutijja fi-l-maszriq al-'arabi: Dirasa binaijja mukarrana* [Państwo autorytarne na Arabskim Wschodzie: wstępne studium porównawcze], Bejrut 1996, s. 107.

² *Ibidem*, s. 18.

³ A. Perlmutter, *Political and military rulers*, London 1981, s. 182–195. Por. B. Ghaliun, *Al-Mihna al-'arabijja: Ad-Daula didda al-umma* [Tragedia świata arabskiego: państwo przeciwko społeczeństwu], Bejrut 1994.

Rządy wojskowych na Bliskim Wschodzie można scharakteryzować następująco:

- 1) planowaniem i wykonaniem przewrotów zajmowało się wojsko, w najlepszym razie przy minimalnym zaangażowaniu sił i organizacji politycznych spoza wojska;
- 2) wzajemne powiązania pomiędzy siłami społecznymi i politycznymi niewiele wnoszą, jeśli chodzi o wyjaśnienie tła ideologicznego ekipy bądź systemu sprawowanej przez nią władzy;
- 3) przewroty wojskowe zawsze kończyły się dyktaturą wojskową, całkowicie zdominowaną przez jednostkę⁴.

Muhammad Abid al-Dżabiri za przyczynę pierwszej nieudanej próby liberalizacji regionu Bliskiego Wschodu (tj. po powstaniu państw narodowych i uzyskaniu przez nie z czasem niepodległości) uznał proces zawłaszczania sobie przez państwo prawa do sprawowania kontroli nad społeczeństwem i brak prób kontroli społeczeństwa nad państwem. Rządzone przez wojskowych państwo zawłaszczało sobie – z kolei – społeczeństwo obywatelskie drogą zakazu powstawania instytucji niezależnych od aparatu państwowego. Taki model państwa był – w jego ocenie – bardziej despotyczny od radzieckiego wzorca, gdyż ZSRR opierał się na partii, która wyłoniła zarówno państwo, jak i wojsko, podczas gdy model bliskowschodni oznacza wojsko wyłaniające własne państwo i partię⁵. Al-Dżabiri uważa za niemożliwe zarówno ustanowienie demokracji bez społeczeństwa obywatelskiego, jak i powstanie społeczeństwa obywatelskiego bez demokracji – oba elementy są nieobecne na Bliskim Wschodzie. Słabość społeczeństwa obywatelskiego – jego zdaniem – wywodzi się z kruchości arabsko-islamskiego systemu miejskiego i jego słabej odporności w obliczu dominacji „społeczeństwa wiejsko-beduińskiego z jego instytucjami, wartościami, zwyczajami i zachowaniami”⁶. Jego konkluzja brzmi: demokracja stanowi właściwe remedium, pomimo że elity lokalne jej nie pragną oraz że chory nie jest całkiem świadom powagi swego stanu.

Te wnioski potwierdzają autorzy pracy zbiorowej *Dimukratijja min dun dimukratijjin* [Demokracja bez demokratów]⁷. We wstępie (*Aina humu-l-dimukratijjun?* [Gdzie są ci demokraci?]) napisanym przez Ghassana Sallamę zapoznajemy się z opinią, że powstanie nowoczesnego państwa jest jednocześnie dobrem i złem: z jednej strony pozwoliło jednostce określić swoją tożsamość

⁴ Ch.H. An-Nakib, *op. cit.*, s. 132.

⁵ G. Sallama, *Nahwa akd idżtima'i arabi dżadid: Bahs fi-l-szar'ijja ad-dusturijja* [Kunowej arabskiej umowie społecznej. Studium prawa konstytucyjnego], Bejrut 1987, s. 21.

⁶ *Ibidem*, s. 21–22 [tłum. wszystkich cytowanych fragmentów: H.A.J.].

⁷ *Dimukratijja min dun dimukratijjin: Sijasat al-infitaḥ fil-l'alam al-'arabi/al-islami* [(Demokracja bez demokratów. Polityka „otwarcia” w świecie arabsko-muzułmańskim), prace seminarium teoretycznego zorganizowanego przez włoski instytut Fondzione Eni Enrico Mattei], Bejrut 1995.

poza kręgiem lojalności (*asabjja*) plemiennej, z drugiej – zmusiło ją do podporządkowania się *asabijji*, z której się wywodzi, oraz państwu, którego jest poddanym. Jednostka wykorzystuje więc nowoczesne państwo, ażeby ograniczyć ciężar *asabijji*, a jednocześnie obwarowuje się swoją oryginalną *asabijjā* w zamiarze ograniczania despotyzmu państwa i represji ze strony aparatu państwowego⁸. Warunkiem koniecznym do realizacji bliskowschodniego programu transformacji demokratycznej po upadku rozbudowanego aparatu despotycznego jest powstanie społeczeństwa obywatelskiego⁹.

Irak republiką

Po ustanowieniu Republiki Iraku (w lipcu 1958 r.) z Abd al-Karimem Kasimem na czele istniały szanse (choć z czasem coraz mniejsze) na osiągnięcie celów narodowych przez Irakijczyków. Zobowiązania władz do przeprowadzenia wyborów, legalizacja partii politycznych (choć w sposób selektywny i nie bez niedopuszczalnej ingerencji), podatność władz na naciski oddolne przemawiały za tezą o możliwości ewolucji systemu politycznego w pożądanym przez społeczeństwo kierunku. Tym bardziej że szczupłe środki budżetowe władz centralnych ograniczały ich możliwości manewru – m.in. w zakresie zaspokajania potrzeb ludności. Na domiar złego obce towarzystwo naftowe (Iraq Petroleum Company) celowo uszczuplało dochody budżetu centralnego przez ograniczenia wydobycia surowca.

Wraz z upadkiem Kasima (w lutym 1963 r., partia Baas rządziła do listopada tego roku) perspektywa demokratyzacji życia politycznego oddaliła się. Wyjątek stanowi próba premiera Abd ar-Rahmana al-Bazzaza w połowie lat 60. XX w., który miał liberalno-demokratyczny program, ale brakowało mu zaplecza polityczno-społecznego. Przejęcie władzy przez Baas po raz drugi (w lipcu 1968 r.) rozpoczęło czasy dominacji Saddama Husajna i ewentualnie grup klienteli, które czasowo obdarzył swoją łaską (aż do upadku reżimu w drodze interwencji zewnętrznej w 2003 r.). Nacjonalizacja towarzystw naftowych, rozwój wydobycia ropy z pól południowego Iraku oraz „eksplozja” cen ropy naftowej po bliskowschodniej wojnie październikowej z 1973 r. dawały irackiemu reżimowi ogromne środki finansowe.

Dochody z ropy naftowej odegrały zasadniczą rolę w konsolidacji tych władz, a następnie ich fiasku w kwestii realizacji swoich zadań. Ekonomia rentowa (ropa naftowa, pomoc zagraniczna) umocniła pozycję międzynarodową państwa i jego pozycję wobec własnego społeczeństwa, a w konsekwencji – dominację instytucji w stosunku do społeczeństwa, dając despotom spore środki na unowocześnienie

⁸ *Ibidem*, s. 19–20.

⁹ *Ibidem*, s. 20–21.

instrumentów kontroli bez potrzeby podnoszenia podatków i akcyz (władze nie musiały wybierać między masłem a armatami)¹⁰.

Proces podporządkowania życia politycznego państwu przebiegał następująco: reprezentację parlamentarną w pierwszym rządzie wykorzystywano do selekcjonowania sił i jednostek, których podstawową funkcją było kamuflowanie próżni politycznej otaczającej władzę (za pomocą rad, stowarzyszeń, związków zawodowych itp.). Całokształt procesu doprowadzono do wyłonienia (niekiedy w drodze referendum) symbolicznej osobistości cieszącej się negatywną akceptacją szerokich rzesz ludności. Ten rodzaj populizmu był instrumentem rządzenia, a sprowadzał się do odgórnego przekreślenia potrzeby istnienia rzeczywistej reprezentacji obywatelskiej. Odbywało się to dzięki prostemu mylącemu zabiegowi bezpośredniego kontaktu z obywatelami za pomocą radia i telewizji. Innymi słowy, władza została ucieleśniona w sposób absolutny w osobie jednego człowieka, zaś naród – przekształcony krok po kroku w bezwolny, bezkształtny przedmiot manipulacji.

Partia Baas i jej ideologia

Partia Baas (*Hizb al-Baas al-'Arabi al-Isztiraki*, Socjalistyczna Partia Odrodzenia Arabskiego) została założona w latach 40. ubiegłego stulecia (oficjalnie podaje się kwiecień 1947 r.) przez syryjskich i libańskich działaczy nacjonalistycznych. W latach 50. partia podejmowała próby założenia swych oddziałów w innych niż Syria i Liban krajach arabskich. Warto w tym miejscu przytoczyć podstawowe poglądy głównego myśliciela i założyciela Baas, Michela Aflaka, który od lat 70. aż do śmierci w 1989 r. mieszkał w Bagdadzie i był sekretarzem generalnym Panarabskiego Dowództwa Baas. Filozofia polityczna tej partii jest dla historyka i politologa rzeczą interesującą, ponieważ stanowi swoistą reinterpretację całej historii Arabów w duchu nowych autorytarnych kategorii ideologicznych.

Za naczelne cele Baas uznano i ogłoszono „Jedność, wolność, socjalizm”, co interpretowano jako zakończenie obcej okupacji krajów arabskich, walkę przeciwko syjonizmowi i państwu izraelskiemu, rozwiązanie antagonizmów klasowych i ekonomicznych w duchu socjalistycznego wzorca systemowego. Realizację tych postulatów uważano za niezbędny warunek wprowadzenia w życie jedności arabskiej i stworzenia zjednoczonej, wolnej „arabskiej ojczyzny”.

Podstawową kategorią myśli Aflaka jest wiara (*iman*). Wyjaśnia on ją za pomocą swego kwiecistego i sentymentalnego stylu w sposób następujący:

Wiecznym fundamentem naszego działania jest wiara, przy czym optymizm stanowi jeden z jej wyrazów. Życie, we wszystkich jego wymiarach, opiera się na wierze, która ma kiero-

¹⁰ G. Sallama, *op. cit.*, s. 24 i nn. Szerzej na temat ewolucji relacji państwo – grupy społeczne – jednostka w kontekście historycznym zob. J. Zdanowski, *Państwo na muzułmańskim Bliskim Wschodzie. Procesy genezy i czynniki trwania*, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2015.

wać partię Baas i naród arabski ku odkrywaniu swojej tożsamości humanistycznej. Wiara jest zatem integralną częścią każdej istoty ludzkiej, każdego Araba¹¹.

Według Aflaka „realistyczny idealizm” oznacza zarówno odrzucenie aktualnego stanu rzeczy, jak i próbę jego zrozumienia. Uzyskanie wolności, jedności i socjalizmu, a także odrodzenia arabskiego wymaga od młodego pokolenia przede wszystkim prowadzenia pozytywnej walki na rzecz osiągnięcia przewrotu arabskiego czy arabskiej transformacji¹². Pozytywna droga opiera się na obronie każdej sprawy arabskiej, a w pierwszym rzędzie – kwestii palestyńskiej.

Ruch odrodzenia arabskiego występuje więc przeciwko niezdecydowaniu arabskich polityków i rządów oraz przeciwko „spiskowi imperializmu i feudalizmu”¹³. Polityczna filozofia partii Baas, uważającej się za awangardę narodową, polega na przywróceniu narodowi arabskiemu wiary w siebie i swoje siły.

Nasze wysiłki nie sprowadzają się do wydalenia imperialistów z naszych ziem, lub ograniczenia [roli] rodzimych wyzyskiwaczy, ani jedynie zapewnienia narodowi wolności i dobrobytu. To wszystko, razem wzięte, prowadzi do emancypacji genialnych zdolności narodu w kierunku twórczej i konstruktywnej partycypacji w cywilizacji ludzkiej¹⁴.

Ruch zakłada podejmowanie odpowiedzialności za przygotowywanie instrumentów dokonujących się zmian, przy czym nie ma różnicy między celem a środkiem, skoro ten ostatni stanowi integralną część tego pierwszego, a nie jedynie drogę doń prowadzącą. Będąc przeciwieństwem reformizmu, a także dążąc do głębokich przemian, ruch nie może zignorować czynnika czasu, a ponadto musi podejmować próby zapanowania nad czasem i przyspieszenia rytmu przemian.

Aflak postuluje selektywny powrót do arabskiej spuścizny narodowej – nie chodzi o służalczość wobec tradycji ani o osłabienie ducha inwencji czy modernizmu, lecz o „otwarcie oczu na naszą bolesną terażniejszość i o ujawnienie sprzeczności między naszą aktualnością a istotą”¹⁵. W konsekwencji „my – jako mandatariusze narodu – będziemy musieli przejąć odpowiedzialność za jego ocalenie i doprowadzenie do końca jego historycznego przesłania”¹⁶ – zapoczątkowanego przez islam.

Islam dokonał transformacji życia i psychiki Arabów – stali się oni grupą, zamiast pozostawać tylko sumą jednostek, podczas gdy wola przeznaczenia utożsamiła się z wolą samych Arabów, dla których pole działania i arena nowych wartości zaczęły obejmować cały świat. Islam wyłania możliwość permanentnej

¹¹ M. Aflak, *Fi Sabil al-Baas* [Na drodze do odrodzenia], Bejrut 1972, s. 15.

¹² *Ibidem*, s. 30, 38, 40.

¹³ *Ibidem*, s. 31.

¹⁴ *Ibidem*, s. 48.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, s. 101.

innowacji arabskiej natury i tożsamości. „Właśnie jeden z Arabów przekazał przesłanie niebiańskie i wezwał narody do jego akceptacji [...]”¹⁷.

Takie były – w ogólnym zarysie – założenia ideologiczne rządzącej Irakiem partii Baas. Jednakże praktyka i teoria irackiej odmiany ideologii tej partii ma swoje specyficzne cechy. U źródeł tej specyfiki leży osobowość Saddama Husajna, „silnego człowieka” Iraku w okresie między 1968 a 1979 r., prezydenta państwa, przewodniczącego Rady Dowództwa Rewolucji i niekwestionowanego źródła władzy po 1979 r.

Polityka arabska po II wojnie światowej zogniskowała się wokół jednostek przywódczych: Gamala Abdel-Nasera (Egipt), Kasima, Arifów i Saddama Husajna (Irak), Huariego Bumedięna (Algieria), Mu’ammara al-Kaddafiego (Libia). W tym sensie historia, ideologia, oficjalne partie i organizacje, aparat państwowy i instytucje władzy stały się instrumentami autorytarnej jednostki. Ekstremalnym przykładem tego stanu rzeczy jest przypadek irackiego przywódcy. Przez lata rozwijano starannie jego kult: dzienniki publikowały na pierwszych stronach jego zdjęcia, jego portrety zdobiły każdy publiczny budynek, a popiersia widniały w każdym mieście. Rocznicę założenia partii Baas w kwietniu każdego roku obchodzono razem z urodzinami prezydenta. Przy takich okazjach prasa i inne środki masowego przekazu rozводziły się nad rzekomo twórczym wkładem Saddama Husajna do ideologii i praktyki Baas¹⁸. Hojnie obdarzono go najbardziej osobliwymi tytułami, jak „Saddam Wielki”, „Rycerz Arabów”, „Bohater Narodu Arabskiego” itd.

Niepohamowana megalomania ujawniała się również w dziedzinie interpretacji historii. Wygłaszając 13 listopada 1973 r. referat na posiedzeniu Komitetu do spraw Studiów nad Zagadnieniami Edukacji i Rewizji Programów, Saddam Husajn wskazał na potrzebę skupienia uwagi na arabsko-islamskiej historii, uznając historię islamu za zasadniczo arabską historię, a przesłanie islamu – za jasny rozdział cywilizacji Arabów¹⁹. Wydał też instrukcje, jak pisać historię²⁰, podkreślał potrzebę zainteresowania się narodowym dziedzictwem i historią jako ważnymi dla partii Baas dziedzinami i wyrazami prawdziwych – choć specyficznych – wartości²¹. Radykalną zmianę w tej mierze odnotowujemy w przemówieniu Saddama Husajna na temat ponownego pisania historii narodu arabskiego, wygłoszonym 19 września 1977 r. na posiedzeniu wydziału informacji rządzącej partii. Podkreślił wówczas, że dotychczas nikt nie napisał dziejów Arabów w sposób „narodowy, naukowy i krytyczny”. Niektórzy autorzy – jego zdaniem – pisząc historię, rozpoczęli swoją narrację od pojawienia się islamu, tak jakby naród arabski nie istniał wcześniej²².

¹⁷ *Ibidem*, s. 131.

¹⁸ „As-Saura” [iracki dziennik, organ Partii Baas], 27.10.1987 i 25.01.1988.

¹⁹ S. Husajn, *Muktatafat hadis Saddam Husajn*, Bejrut 1980, s. 164–165.

²⁰ *Ibidem*, s. 166.

²¹ *Ibidem*.

²² A. Iskandari, *Saddam Husajn*, Paryż 1980 [w jęz. arab.], s. 149.

Zaznaczył następnie, „że historia narodu arabskiego nie zaczyna się od islamu, lecz sięga zmierzchłych czasów starożytności”, że cywilizacje, które pojawiły się w ojczyźnie arabskiej, są wyrazami tożsamości narodu, oraz że narodowe dzieje Arabów na różnych etapach wiążą się z wielkimi dokonaniem ku pożytkowi ludzkości²³.

Konkluzja przemówienia brzmiała: „My Arabowie jesteśmy więc jednym narodem, a nasze ziemie stanowią całą Ojczyznę Arabską. Zasługuje to na naszą uwagę, i dlatego nasze czytanie historii musi być w zgodzie z tą prawdą”²⁴.

Metodologiczne dyrektywy mówcy były następujące:

- 1) „Mnogość szkół, interpretacji i wielkich wydarzeń w kronikach historii umożliwia każdemu zapożyczenia z zapisów historycznych tego, czego pragnie dla poparcia programu, w który wierzy [...], w tej rzeczywistości arabska historia nie stanowi wyjątku”²⁵.
- 2) „Nie potrzebujemy fałszować bądź fabrykować historii po to, aby czytać ją w sposób właściwy dla Baas, musimy tylko właściwie ją pojmować”²⁶.

Zarówno w jawny, jak i ukryty sposób owe „historyczne” spojrzenie starało się udowodnić, że Arabowie przechodzą proces odnowy narodowej niezwyklej rozmiarów, prawdopodobnie o znaczeniu dużo większym niż pojawienie się islamu. Wynika z tego, że istnieje rola przywódcza do wypełnienia współcześnie przez określoną osobę i określony kraj, a mianowicie przez Saddama Husajna jako władcę Iraku i – w perspektywie – wszystkich innych krajów arabskich.

W takiej atmosferze intelektualnej i przy praktycznej nieobecności jakiegokolwiek formy opozycji, nawet w ramach partii Baas, obiektywne wydarzenia historyczne straciły znaczenie na rzecz ideologicznych percepcji. Historię potraktowano selektywnie, a naukę historii przekształcono w instrument bieżącej polityki i doktrynalnych potrzeb. Niekorzystny rezultat wojen z Izraelem i, ogólnie rzecz biorąc, problemu palestyńskiego był w różnych okresach usprawiedliwiany działaniami kolonialistów, imperialistów, zdrajców, feudałów, kapitalistów, zachodnich służb wywiadowczych, zdradą komunistów i reakcjonistów, odmową przez ZSRR dostarczania zaawansowanych rodzajów broni itd.

Jeszcze jeden przykład: wojnę z Iranem, w rzeczywistości bezsensowną i prowadzoną w sposób niekompetentny, prezentowano w oficjalnych dokumentach irackich jako pasmo bohaterstwa i zwycięstw nad odwiecznym wrogiem²⁷.

²³ A. Sawsa, *Hadarat al-Arab wa marahil tatawuriha* [Cywilizacja arabska i etapy w jej rozwoju], Bagdad 1979, s. 5–6.

²⁴ S. Husajn, *Haula kitabat at-tarich* [O pisaniu historii], Bagdad 1978, s. 13.

²⁵ *Ibidem*, s. 8.

²⁶ *Ibidem*, s. 23.

²⁷ Idem, *Nass al-chitab at-tarichi* [(Tekst historycznej przemowy), przemówienie wygłoszone na trzecim spotkaniu na szczycie Organizacji Państw Islamskich w At-Taifie, 25–28.01.1981], Bejrut 1981.

Ekspansjonistyczna polityka Iraku

W kontekście dynamiki ekspansjonistycznej polityki irackiej arteria wodna Zatoki Perskiej i ropa naftowa były priorytetami od czasu ewakuacji przez Wielką Brytanię obszaru na „wschód od Suez” w końcu 1971 r. Owa brytyjska ewakuacja torowała Iranowi pod władzą szacha drogę do odgrywania, przy pomocy USA, roli mocarstwa regionalnego w Zatoce. Ponadto, w 1975 r. szach zmusił Irak do poważnego ustępstwa w postaci rezygnacji ze wschodniej części rzeki granicznej Szatt al-Arab. Upadek rządów szacha i przejęcie władzy przez islamskich fundamentalistów nie zmieniły sytuacji (z irackiego punktu widzenia). Choć Iran miał już antyamerykańskie nastawienie, pozostał mocarstwem regionalnym i wykazywał ambicje odgrywania roli islamskiego supermocarstwa. Jednakże słabość irańskiej rewolucji była kusząca dla irackich przywódców, ażeby zadać Iranowi druzgocący cios w błyskawicznej wojnie, odzyskać kontrolę nad całą rzeką Szatt al-Arab, opanować roponośny region Ahwazu i przejąć kontrolę nad Zatoką. Wojna okazała się jednak długotrwała, a założenia błędne.

Irak sformułował swoją politykę wobec Zatoki Perskiej, a nawet Oceanu Indyjskiego, już na początku lat 70. XX w. Uzasadniano to względami, które wskazują na niektóre przyczyny konfliktów w Zatoce:

- 1) zainteresowaniem Iraku wydobywaniem i rezerwami ropy naftowej w krajach Zatoki;
- 2) znaczeniem ropy naftowej w polityce światowej wynikającym z braku jakiegokolwiek substytutu;
- 3) znaczeniem strategicznych walorów Zatoki i Oceanu Indyjskiego dla międzynarodowego handlu i polityki.

W nawiązaniu do tej ostatniej myśli, Barzan at-Tikriti opublikował książkę, w której rozwinął koncepcję władz irackich wobec tych akwenów²⁸. Autor książki był bratem przyrodnim Saddama Husajna ze strony matki, a w czasie gdy ukazała się owa publikacja (1982) był szefem irackiej służby wywiadowczej (następnie do 1998 r. pełnił funkcję przedstawiciela Iraku przy Komisji Praw Człowieka ONZ w Genewie). Napisał, że od czasu pojawienia się Portugalczyków na Oceanie Indyjskim dominacja nad Zatoką Perską miała decydujące znaczenie dla całego regionu. Postęp w zakresie nauk i technologii nie zmienił tej sytuacji²⁹. Na brzegach Oceanu Indyjskiego – jak podaje autor – znajduje się 35 państw – w tym 12 państw arabskich – a liczba mieszkańców regionu wynosi ok. 1 mld. Obszar ten obfituje w ropę naftową oraz wiele innych minerałów

²⁸ B. At-Tikriti, *As-Sira' ad-dauli fi matakāt al-Chalidz al-'Arabi wa-l-Muhit al-Hindi wa ta'asiruha ala aktar al-Chalidz al-'Arabi* [Konflikt międzynarodowy w rejonie Zatoki Arabskiej i Oceanu Indyjskiego i jego wpływ na kraje Zatoki Arabskiej], Bagdad 1982.

²⁹ *Ibidem*, s. 36–37.

i bogactw: pochodzi z niego ponad 90% światowej produkcji kauczuku naturalnego, cynku, juty i herbaty; 98% – diamentów; 60% – uranu; 40% – złota³⁰.

Ocean Indyjski łączy trzy kontynenty, w tym większość tzw. państw niezaangażowanych. „Ocean Indyjski posiada cztery bramy, których kontrola zapewnia polityczną i strategiczną supremację nad Oceanem i Zatoką. Kontrola ta nie może być sprawowana drogą dominacji nad centralnymi obszarami kontynentów, lecz jedynie poprzez te bramy”³¹. Są to:

- 1) ujście łączące Ocean Indyjski z Oceanem Atlantyckim – Przylądek Dobrej Nadziei;
- 2) ujście między Oceanem Spokojnym a Indyjskim przez cieśninę Malakka (o szerokości 12 mil);
- 3) ujście śródziemnomorskie poprzez Kanał Sueski, Morze Czerwone i cieśninę Bab al-Mandab;
- 4) czwartą i bardzo ważną – pod względem ekonomicznym i strategicznym – bramą jest Zatoka Perska³². Irak – jako najbardziej rozwinięte państwo Zatoki – ponosi odpowiedzialność za ochronę tego regionu³³.

Nie mając zabezpieczonego dostępu do portów tureckich (członkostwo Turcji w NATO i jej ścisłe więzi z Zachodem) ani też syryjskich czy libańskich (niepoprawne stosunki z syryjskim odgałęzieniem Baas i ogólnie z rządem syryjskim, poza tym dominacja syryjska w Libanie), Irak uznawał Zatokę Perską za strategicznie ważną arterię wodną kraju. Problemu nie rozwiązała ani rozbudowa portu wojennego Umm Kasr, ani powstanie pełnomorskiego przeładunkowego portu naftowego Al-Bakr. Z kolei dążenia Iraku do uzyskania przyczółków w tak ważnym punkcie jak cieśnina Bab al-Mandab między Morzem Czerwonym a Oceanem Indyjskim (poprzez oba ówczesne państwa jemeńskie, Erytreę i Sudan) zakończyły się niepowodzeniem. To samo można powiedzieć o irackiej propozycji sprawowania kontroli nad Zatoką w imieniu państw arabskich³⁴.

Podsumowanie

Niepowodzenie irackiej strategii w Zatoce wydaje się druzgocące, jeśli wziąć pod uwagę także wynik wojny z Iranem, obecność – w konsekwencji – amerykańskiej marynarki wojennej na wodach Zatoki (za aprobatą Iraku w ostatnich fazach tej wojny) oraz pojawiające się w sposób nieuchronny oznaki zakończenia bipolarnego ładu światowego, z perspektywą, że USA pozostaną jedynym supermocarstwem w Zatoce i na całym Bliskim Wschodzie.

³⁰ *Ibidem*, s. 29.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, s. 171.

³⁴ *Al-Misak al-Watani* [Deklaracja Narodowa], Bagdad 1980, s. 100–103.

Można powiedzieć, że przedstawiona wyżej megalomania i nieograniczona władza despoty doprowadziły naród iracki i jego sąsiadów do kolejnych tragedii – tzn. do wojny iracko-irańskiej (1980–1988), inwazji i aneksji Kuwejtu (1990), wojny wokół kwestii kuwejckiej (1990–1991) oraz kolejnej wojny (2003). Przejęcie władzy w USA przez neokonserwatywną administrację prezydenta George’a W. Busha w styczniu 2001 r., zamachy terrorystyczne z 11 września tego roku i ich reperkusje, projekt tzw. Nowego Bliskiego Wschodu i demokratyzacji regionu za pomocą siły zbrojnej – postawiły dyktaturę Saddama Husajna na linii ognia. Inwazji na Irak dokonano w marcu i kwietniu 2003 r. w formule amerykańsko-brytyjskiej, rozszerzonej później na inne państwa sojusznicze. Ale te międzynarodowe siły nie potrafiły ustabilizować sytuacji w kraju i skonsolidować za sobą pragmatycznie nastawionych irackich sił społecznych. Stany Zjednoczone Ameryki nie miały ustalonego planu przekazywania władzy tym siłom po obaleniu rządów Saddama Husajna. Upadek państwa irackiego w wyniku błędnych decyzji amerykańskiego administratora Paula Bremera stworzył poważną lukę, którą zajęli terroryści z Al-Kaidy i jej późniejszych mutacji. Dziś nadal trwa faza walki z siłami terrorystycznymi i sytuacja jest daleka od etapu normalizacji funkcjonowania państwa irackiego. Na domiar złego, inwazja na Irak i dalsza ingerencja mocarstw światowych i regionalnych doprowadziły Bliski Wschód do stanu chaosu, którego końca w najbliższych latach nie widać³⁵.

Reflections on Selected Issues of the Contemporary History of Iraq Against the Background of the Middle East

Against the general background of contemporary history, the article presents a number of reflections on the political and social transformations of Iraq and the Middle East. The analysis starts with the outcome of World War I, which brought about the domination of Great Britain and France in the Middle East – a domination that emphasised the need for national independence. In the circumstances of the weakness of political parties and virtual absence of the civil society, the political initiative was undertaken by the military on the path of achieving national independence, and later – of the sole governance of the country. The consequences of such an undemocratic, authoritarian regime became evident during the last two decades. The article additionally follows up the doctrinal expression of that authoritarian rule in Iraq and points out to its fatal consequences for the country and the Middle East.

Key words: contemporary history of Iraq, the Middle East, political doctrine

Refleksje wokół wybranych zagadnień współczesnej historii Iraku na tle Bliskiego Wschodu

Artykuł przedstawia szereg refleksji na temat przemian politycznych zachodzących w Iraku na tle współczesnej historii Bliskiego Wschodu. Analiza rozpoczyna się od rezultatów I wojny światowej,

³⁵ Por. K. Eichenwald, *The Chilcot report: Bush ignored numerous warnings before invading Iraq*, “Newsweek Magazine”, 19.07.2016.

które wyłoniły dominację Wielkiej Brytanii i Francji na tym obszarze. Dominacja ta potęgowała w miejscowej ludności potrzebę uzyskania niezawisłości narodowej. W warunkach słabości partii politycznych i ewidentnej słabości zorganizowanego społeczeństwa obywatelskiego, inicjatywę polityczną – na rzecz uzyskania niepodległości i w rezultacie wyłącznego rządzenia niepodległym państwem – przejęła armia. Konsekwencje tego stanu rzeczy to powstanie niedemokratycznych, autorytarnych reżymów wojskowych w Iraku i wielu państwach arabskich. W ostatnich dwóch dekadach mamy liczne przykłady tragicznych skutków tej formy sprawowania władzy. Artykuł opisuje doktrynalny wyraz autorytarnych rządów panujących w Iraku w postaci ideologii Baas, tj. Socjalistycznej Partii Odrodzenia Arabskiego – ideologii nacjonalizmu arabskiego stanowiącej apologię nieograniczonej, a zarazem bezterminowej władzy jednostki.

Słowa kluczowe: współczesna historia Iraku, Bliski Wschód, doktryna polityczna

Beata Kowalska

dr hab., Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Inga Hajdarowicz

doktorantka, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

KOBIETY I WOJNA. GENDEROWY WYMIAR KONFLIKTU SYRYJSKIEGO¹

Ludzkość wyżej stawia nie tę płęć, która rodzi,
Ale tę, która zabija.
Simone de Beauvoir²

Wprowadzenie. Genderowy wymiar wojny jako temat badań

Kobiecie doświadczenie przed długi czas pozostawało właściwie niewidzialne w analizach konfliktów militarnych, jeszcze rzadziej znajdowało miejsce w podręcznikach historii. Masowy udział kobiet w protestach przeciwko wojnie w Wietnamie oraz wejście refleksji feministycznej na uniwersytety w latach 70. XX w. otworzyły nowe pole badań w tej dziedzinie. Choć jak sądzi brytyjski politolog Fred Haliday, nadal wiele jest do zrobienia: „historia II wojny światowej z perspektywy genderowej, poczynając od japońskiego gwałtu (dosłownie i w przenośni) w Nankinie w 1937 r., przez legitymizowanie gwałtów Armii Czerwonej, ciągle pozostaje nienapisana”³.

¹ Konflikt syryjski w naszym tekście traktujemy szeroko, jako kluczowy czynnik destabilizacji regionu oddziaływający również na tereny ościennie.

² S. de Beauvoir, *Druga płęć*, tłum. M. Leśniewska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, t. 1, s. 113.

³ F. Haliday, *Rethinking international relations*, Palgrave, Vancouver 1994, s. 327.

Dopiero wojna w Jugosławii, tocząca się na naszych oczach, w środku Europy, zwróciła uwagę na skalę tego nieopisanego problemu. Ujawnienie prawdy o masowych zbrodniach wobec kobiet sprawiło, że gwałt – obok przymusowej prostytucji czy przymusowych ciąż – został uznany za zbrodnie przeciwko ludzkości na równi z torturami, morderstwem, nieludzkim i okrutnym traktowaniem. Badania, dzięki którym wojenne historie kobiet tym razem nie mogły zostać zignorowane, przekuły się na obecność problematyki dotyczącej wojennej przemocy wobec kobiet na Światowej Konferencji Praw Człowieka w Wiedniu w 1993 r.⁴, by pięć lat później wpłynąć na kształt Traktatu rzymskiego o Międzynarodowym Trybunale Karnym z 1998 r.

Wymiary kobiecego doświadczenia w czasie wojny

Kobiety doświadczają wojny na wiele sposobów. Jako że to one pełnią najczęściej funkcje reprodukcyjne i opiekuńcze wobec dzieci i innych osób podległych, możemy mówić o pewnych specyficznie kobiecych wymiarach doświadczenia w trakcie konfliktów zbrojnych. Do ich pełniej uniwersalizacji należy jednak podchodzić z ostrożnością. To, jak wojna i procesy militaryzacji wpływają na życie konkretnych osób, zależy do statusu ekonomicznego, rasowej, etnicznej czy religijnej tożsamości, od otwartości społeczeństwa pochodzenia i – na przykład w przypadku uchodźczyń – państwa przyjmującego. Wojny i wymuszone ucieczki z kraju częściej stają się doświadczeniem kobiet z państwa rozwijających się. Bieda dodatkowo pogłębia cierpienia związane z konfliktem militarnym.

W 2015 r. wydano na broń 1676 mld dolarów, stanowi to 2,3% światowego produktu brutto. Na każdą osobę na Ziemi przypada średnio 221 dolarów⁵. Militaryzacja nie dotyczy tylko płaszczyzny politycznej, jak się powszechnie sądzi. Zjawiska z nią związane – siła i przemoc – stają się elementem życia codziennego, przenikają sferę ekonomiczną i społeczną, dziedzinę stosunków międzynarodowych. Przemoc – jak czytamy w raporcie Amnesty International – „nie jest produktem ubocznym militaryzacji, lecz jedną z jej zasadniczych cech”⁶. Zawsze oznacza przyzwolenie na dominację, podporządkowanie i nadużycia w stosunku do kobiet. W trakcie działań wojennych powszechne jest łamanie praw człowieka wobec ludności cywilnej. Wraz z rozwojem technologii militarnych pozwalających na produkcję broni coraz bardziej śmiertelnej, rośnie bilans ofiar cywilnych, najczęściej kobiet i dzieci. O ile w trakcie II wojny światowej ludność cywilna

⁴ E. Friedman, *Women's human rights: the emergence of a movement*, [w:] *Women's rights, human rights. International feminist perspectives*, red. J. Peters, A. Wolper, New York–London 1995, s. 30.

⁵ *SIPRI Yearbook 20016, Armaments, Disarmament and International Security* (summary), Stockholm International Peace Research Institute, s. 17.

⁶ *It's in our hands. Stop violence against women*, Amnesty International, London 2004, s. 34.

stanowiła 50% zabitych, to w latach 80. było to już 80%, teraz szacunki mówią o ponad 90%⁷.

Śmierć najbliższych dotyka wszystkich, zarówno mężczyzn, jak i kobiety. Jednak – jak pokazują liczne badania prowadzone w różnych kontekstach historycznych i geograficznych⁸ – cierpienie matek z powodu śmierci dzieci, porwań czy gwałtów ma wymiar szczególnie głęboki. Utrata męża bądź synów w społeczeństwach tradycyjnych oznacza ponadto utratę ekonomicznego wsparcia, a także społecznej legitymizacji. Prawa do ochrony, podjęcia pracy, świadczeń socjalnych czy gwarancje bezpieczeństwa są bowiem relacyjne⁹. Dostęp do nich jest możliwy przez męskiego opiekuna.

Wojna niszczy tkankę społeczną i infrastrukturę ekonomiczną. Wzrost wydatków militarnych zwykle na długo przed wybuchem konfliktu skutkuje ograniczeniami środków na cele społeczne. Łatwy dostęp do broni, legitymizowanie przemocy jako sposobu rozwiązywania sporów wpływa na wzrost przemocy domowej, zarówno wobec kobiet, jak i dzieci. Kobiety, które pracowały zawodowo, tracą tą możliwość. Jak pokazały ostatnie lata, szkoły czy szpitale, czyli najbardziej sfeminizowane miejsca pracy, pomimo ochrony przez prawo międzynarodowe często były celami bombardowań. Przesuwające się linie frontu uniemożliwiają uprawę pól, niszczą środowisko naturalne, ograniczając dostęp do pożywienia i czystej wody. Szacuje się, że blisko 35% zgonów dzieci spowodowana jest brakiem wody pitnej¹⁰. Kobiety – jak pokazują badania¹¹ – częściej niż mężczyźni w sytuacji braku wystarczającej ilości jedzenia rezygnują ze swojej części na rzecz dzieci. Dewastacja środowiska naturalnego – czego przykładem może być podpalanie pól naftowych przez wszystkie strony irańskiego konfliktu – jest jedną ze strategii prowadzenia działań militarnych i skutkuje niepowetowanymi stratami ekologicznymi¹².

Kobiety i młode dziewczęta stanowią połowę wojennych uchodźców¹³. To one często, w sytuacji ucieczki z kraju, pozbawione wsparcia rodziny, samodzielnie biorą odpowiedzialność za potomstwo. Niestety, dotarcie do obozów dla uchodźców czy innych miejsc schronienia wcale nie gwarantuje bezpieczeństwa. Raporty UNHCR wskazują na liczne przypadki seksualnych nadużyć wobec kobiet: gwałty, zmuszanie do prostytucji, molestowanie¹⁴. Historia pokazuje, że wojna sprzyja kontrolowaniu kobiecej seksualności i reprodukcji.

⁷ J. Turpin, *Many faces. Women confronting war*, [w:] *The women and war reader*, red. L.N. Lorentzen, J. Turpin, New York–London 1998, s. 4.

⁸ *Ibidem*, s. 7.

⁹ B. Kowalska, *Kobiety, rozwój, obywatelstwo w Haszymidzkim Królestwie Jordanii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 103.

¹⁰ J. Turpin, *op. cit.*, s. 8.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, s. 8–9.

¹³ Zob. UNHCR. Women, <http://www.unhcr.org/women.html> [dostęp: 2.07.2017].

¹⁴ J. Turpin, *op. cit.*, s. 4.

Ciało kobiety staje się podczas wojny polem bitwy. Naród, ojczyzna, wspólnota często symbolicznie przedstawiane są jako wrażliwe na zranienie kobiece ciało¹⁵. Obce granice powinny być sforsowane, tak jak żony wrogów. Dane, którymi dysponujemy, przerażają swą skalą: 200–400 tys. kobiet zgwałconych i zmuszanych do prostytucji przez armię japońską, 200 tys. gwałtów dokonanych na kobietach bengalskich w czasie wojny o niepodległość, 200 tys. kobiet niemieckich zgwałconych przez żołnierzy radzieckich¹⁶, zaledwie w ciągu miesiąca Japońska Armia Cesarska dopuściła się od 20 tys. do 80 tys. gwałtów na koreańskich kobietach w Nankinie¹⁷. Sprawy przed Trybunałem Praw Człowieka w Strasburgu uświadomiły ogrom kobiecego cierpienia w tureckim Kurdystanie czy Czeczenii. Pełnej skali współczesnych zjawisk nie znamy, jednak lokalne raporty unaoczniają nam powszechność i okrucieństwo wojennych zbrodni wobec kobiet.

Gwałt zawsze stanowił nieodłączny element wojny. Nie jest jej produktem, ale raczej istotną bronią służącą destabilizacji społeczności, złamaniu jej oporu, bywa często nagrodą dla zwycięskich żołnierzy, czasem stanowi „chrzest bojowy”, wprowadzający do grona bojowników. Gwałt wymierzony w honor mężczyzny pokazywał, że nie sprawdził się on jako obrońca i żołnierz. W patriarchalnych społecznościach, gdzie godność kobiety kojarzona jest z dziewictwem i czystością, oznaczał utratę dobrego imienia, a przede wszystkim szacunku do samej siebie, nierzadko też – miejsca w rodzinnej społeczności. Uniemożliwiał realizację planów małżeńskich i macierzyńskich we własnej wspólnocie. Masowe gwałty jako narzędzie czystek etnicznych i eksterminacji często – zwłaszcza w społecznościach, gdzie pokrewieństwo i etniczność dziedziczy się w linii ojca – miały skutkować przymusowymi ciążami. Miało to upokorzyć i złamać całą społeczność. Raporty jugosłowiańskie donosiły o istnieniu obozów dla kobiet, gdzie były one gwałcone dotąd, aż zaszły w ciążę. Obawa bądź rzeczywistość bycia matką dziecka opresora była dodatkową torturą wpływającą na całe życie kobiety. Zdefiniowanie gwałtu w czasie konfliktu militarnego jako zbrodni było krokiem na drodze ku zrozumieniu gwałtu w każdej sytuacji, jako przestępstwa przeciwko kobiecemu ciału, kobiecej autonomii i integralności, które powoduje utratę bezpieczeństwa, poczucia wartości i „bezdolność w swoim ciele”¹⁸.

¹⁵ Warto w tym kontekście przypomnieć podobne przedstawienia znane z naszej kultury, np. *Alegorię umarłej Polski* Włodzimierza Tetmajera czy powielany wielokrotnie plakat z 1918 r. *Ojczyzna wzywa was*. Figura bezbronnej kobiety zagrzewa do walki, mobilizuje, wymaga poświęcenia.

¹⁶ Nie dysponujemy dokładnymi danymi na temat gwałtów dokonywanych przez armię nazistowską na ziemiach zagarniętych przez Rzeszę, ale opierając się tylko na raportach Armii Krajowej, można sądzić o znaczącej skali zjawiska. Potwierdzają to badania niemieckiej historyczki Maren Röger, autorki niedawno wydanej w Niemczech książki *Kriegsbeziehungen – Intimität, Gewalt und Prostitution im besetzten Polen von 1939 bis 1945*, Frankfurt am Main 2015.

¹⁷ R. Copelon, *Gender war crimes: reconceptualizing rape in time of war*, [w:] *Women's rights, human rights...*, s. 197.

¹⁸ *Ibidem*, s. 202.

By dopełnić obraz wojennych zbrodni wobec kobiet, dotyczących tę najbardziej intymną i wrażliwą częścią człowieczeństwa, przypomnieć trzeba, że przemieszczającym się wojskom czy pokojowym siłom interwencyjnym zawsze towarzyszy wzrost prostytucji – fizycznie bądź ekonomicznie wymuszonej¹⁹.

W odpowiedzi na wojnę

„Mężczyźni robią wojnę, kobiety – pokój”²⁰: różnice tych postaw mają mieć korzenie w biologii i/lub kulturze. Kobiety – przez pełnienie funkcji macierzyńskich – stawiane są mniej na indywidualny sukces czy współzawodnictwo, a bardziej – na budowanie relacji i wspólnotę²¹. Choć ujęcie takie urzeka swoją prostotą, to jednak rzeczywistość okazuje się bardziej skomplikowana. Część kobiet włącza się w wojenną maszynę, wstępuje do armii czy pracuje w przemyśle zbrojeniowym. Kariera wojskowa jest interpretowana jako ważny krok do emancypacji. Opór wobec kobiet w wojsku – zdaniem niektórych teoretyczek, zwłaszcza liberalnych – wynika z przywiązania do ograniczających, tradycyjnych modeli męskości i kobiecości²² i jest istotną barierą na drodze do równości. Służba w wojsku jest znaczącym atutem na ścieżce do politycznej kariery i kluczową praktyką obywatelską. Już Jan Jakub Rousseau obywatelstwo łączył ściśle z gotowością do walki za ojczyznę. W praktyce jednak – jak zauważają oponentki tego stanowiska – armia jest instytucją w skroś seksistowską. Jeśli dopuszcza kobiety, to do najniższych, drugoplanowych czy pomocniczych stanowisk. Tożsamość żołnierza, utrwalana w przysłowiach czy żołnierskich piosenkach, budowana jest w opozycji do kobiecości. Rekruci często nazywani są „babami”, co ma być formą tzw. fali i upokorzenia. W takiej atmosferze ścieżkę kariery wojskowej wybierają raczej te kobiety, dla których inne drogi są ograniczone, z grup marginalizowanych ze względu na rasę, pochodzenie etniczne i status ekonomiczny. Uczestnictwo w walce czy produkcji broni nie jest jedyną rolą kobiet w warunkach konfliktu zbrojnego.

Propaganda wojenna budowana jest zwykle na triadzie: militarizm, nacjonalizm, macierzyństwo. Znaczącą figurą jest postać dumnej matki, rodzącej wielu synów, których posyła na śmierć za ojczyznę. Towarzyszą temu często ustawy zakazujące aborcji (np. w Chorwacji w trakcie ostatniej wojny)²³. Macierzyństwo jednak częściej jest inspiracją do działań na rzecz pokoju, pomimo że nierzadko

¹⁹ *Lives blown apart. Crimes against women in times of conflict*, Amnesty International, London 2004.

²⁰ J. Turpin, *op. cit.*, s. 3.

²¹ J.S. Goldstein, *War and gender: how gender shapes the war system and vice versa*, Cambridge 2001, s. 42–47.

²² J. Turpin, *op. cit.* s. 3–18; A. Carter, *Should women be soldiers or pacifist*, [w:] *The women and war reader*... s. 33–37.; J. York, *The truth about women and peace*, [w:] *ibidem* s. 19–25.

²³ J. Turpin, *op. cit.*, s. 11.

postawa taka przedstawiana jest jako zdrada narodu²⁴. Zwłaszcza wówczas, gdy kobiety potrafią jednoczyć się i działać wspólnie ponad liniami narodowych podziałów. Przykładem są Kobiety w Czerni²⁵ – niepartyjna sieć grup przeciwko wojnie, zbrojeniom i innym formom przemocy²⁶. Wyrazem protestu są milczące czuwania ubranych na czarno kobiet. Swoją bezsilność wobec świata pełnej przemocy polityki zmieniają w siłę pokojowej mobilizacji.

Matki, siostry czy żony, wszystkie one demonstrować nie jako istoty słabe i wrażliwe, podporządkowane i wymagające ochrony, ale właśnie jako obrończynie. [...] Domagają się przetrwania cyklu śmierci, żałoby i zemsty. Odrzucają nacjonalizm, tworzą przekraczającą go międzynarodową wspólnotę kobiecą. Ukazują w perspektywie międzynarodowej smutek i żalobę, doświadczenie bycia matką i żoną, doświadczenie utraty ojców²⁷.

Choć ruchy matek dopiero od niedawna są przedmiotem politologicznych i socjologicznych analiz, już teraz z dostępnych badań wyłania się siła ich wpływu na opinię społeczną i na konkretne legislacje. W czym tkwi przyczyna sukcesu ruchów macierzyńskich?

Po pierwsze w tym, że moralność stojących na ich czele kobiet jest wysoko oceniana dzięki ich publicznej manifestacji współczucia, szlachetności i poczucia sprawiedliwości.

Po drugie, zróżnicowanie programów i zakorzenienie ich w tradycjach lokalnych umożliwia mobilizację zwyczajnych kobiet na dużą skalę.

Po trzecie, kobiety te osiągają pewien poziom niezależności i zyskują wpływy dzięki zebranych funduszom i wsparciu międzynarodowych środowisk kobiecych.

Być może najważniejsze jest to, że ważą się na przekroczenie podziałów klasowych, aby osobiście zetknąć się z cierpieniem kobiet i dzieci (czasem także mężczyzn) spoza sfery ich życia codziennego²⁸.

Odwołanie się do doświadczenia macierzyńskiego pozwala wejść w sferę publiczną zarezerwowaną często dla mężczyzn. Kobiety – jak pokazują badania południowoamerykańskie²⁹ – „zaczynały działać jako matki, których macierzyńska rola strażniczek ogniska domowego i rodziny została pogwałcona i które w związku z tym oczekiwały zadośćuczynienia od państwa”³⁰.

²⁴ R. Mazali, *Parenting troops: the summons to acquiescence*, [w:] *ibidem* s. 272–286.

²⁵ Pierwsza grupa zorganizowana została w 1988 r. w Izraelu, gdzie kobiety palestyńskie i izraelskie wspólnie sprzeciwiały się okupacji Zachodniego Brzegu Jordanu i Gazy. Z czasem Kobiety w Czerni stały się światową siecią kobiet wielu narodowości, działającą także w Polsce.

²⁶ Women in Black of Belgrade, *We are all Women in Black*, [w:] *Women on war: An international anthology of writings from antiquity to the present*, red. D. Gioseffi, New York 2003 s. 287–289.

²⁷ P. Werbner, *Upolitycznione macierzyństwo i feminizacja obywatelstwa: ruchy kobiece i transformacja sfery publicznej*, tłum. K. Stańczak-Wislicz, [w:] *Gender. Perspektywa antropologiczna*, t. 1: *Organizacja społeczna*, red. R.E. Hryciuk, A. Kościańska, Wyd. UW, Warszawa 2007, s. 105.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Badania grup macierzyńskich z 17 państw, działających w ramach FEDEFAM (Federación Latinoamericana de Asociaciones de Familiares de Detenidos-Desaparecidos, Organizacja Krajów Ameryki Łacińskiej na Rzecz Bliskich Osób Zaginionych).

³⁰ P. Werbner, *op. cit.*, s. 101.

Podobnych przykładów na poziomie lokalnym czy międzynarodowym znajdziemy wiele: Greenham Common³¹ w Wielkiej Brytanii, Międzynarodowa Liga Kobiet na Rzecz Pokoju i Wolności, Matki Bohaterów i Męczenników z Nikaragui, Matki z Placu Majowego w Argentynie, Matczyne Serce z Rosji, Matki dla Pokoju w USA, które przed debatą o wojnie w Wietnamie wysłały do kongresmenów kartki:

Na prezent z okazji Dnia Matki w tym roku
Nie chcę słodczy ani kwiatów.
Chcę końca zabijania.
My, które dajemy życie,
Musimy z poświęceniem go chronić.
Prosimy, mówcie o pokoju!³².

Macierzyńskie ruchy na rzecz pokoju, wprowadzając do debaty publicznej wartości związane z opieką, miłością i cierpieniem, zmieniają ją i domagają się społecznej transformacji sfery publicznej. Militarizm, nacjonalizm i przemoc są ściśle związane z tradycyjnym kulturowym modelem męskości, w którym mężczyzna, by dowieść własnej tożsamości, musi podejmować walkę. Współczesne badania starają się wyjść poza dychotomię kształtującą myślenie o różnicy płci w kategoriach podobieństwa bądź różnicy. Szukając odpowiedzi na wojnę, analizują kulturowe wzory kobiecości i męskości, stawiają pytanie o relacje podrzędności i podległości między nimi. W nich sytuowane są źródła opresji – patriariat, militarizm, niszczenie środowiska są jedynie tymi różnymi odsłonami systemu dominacji. Odpowiedzią miałyby być partnerstwo, gdzie wartości – parafrazując Simone de Beauvoir – związane z płcią, która daje życie, staną się społecznie tak samo cenione jak męski indywidualizm i rywalizacja, gdzie różnice genderowe „nie będą związane z podrzędnością albo nadrzędnością”³³.

Trzy odsłony kobiecego doświadczenia

...nikt nie wrzuca swoich dzieci do łodzi,
jeśli woda nie jest bezpieczniejsza niż ląd.
Warsan Shire, *Dom*³⁴

Według aktualnych danych w konflikcie syryjskim zginęło ponad 480 tys. osób³⁵. Zbrodnie wojenne i zbrodnie przeciwko ludności są rozpowszechnione.

³¹ Pokojowy obóz kobiety protestujący przeciw zbrojeniom, działający od 1991 do 2000 r. obok bazy nuklearnej NATO. Ponad 3 tys. kobiet zostało aresztowanych, część z powodu swojej działalności straciła pracę.

³² J. Turpin, *op. cit.*, s. 12 [wszystkie tłumaczenia z j. ang.: B.K. i I.H.].

³³ J.S. Goldstein, *op. cit.*, s. 48.

³⁴ P. Kingsley, *Nowa Odyseja. Opowieść o kryzysie uchodźczym w Europie*, tłum. A. Paszkowska, Krytyka Polityczna, Warszawa 2017.

³⁵ Dane ze strony I am Syria, <http://www.iamsyria.org/death-tolls.html> [dostęp: 18.09.2017]. Raporty miesięczne i tematyczne publikuje również Syrian Network for Human Rights, <http://sn4hr.org/blog/category/victims/victims-death-toll-victims> [dostęp: 18.09.2017].

Siły rządowe wielokrotnie bombardowały obszary cywilne, używały broni masowej, w tym zabronionych konwencją bomb beczkowych. Bombardowały szpitale, atakowały pracowników medycznych i przeprowadzały długie oblężenia obszarów znajdujących się pod kontrolą opozycji, odmawiając ludziom jedzenia, leków i innych niezbędnych środków. Według Syrian Network for Human Rights, około 65 tys. osób zostało aresztowanych przez rządowe siły bezpieczeństwa i pozostaje zaginionych w sieci nieoficjalnych ośrodków detencyjnych. W nalotach przeprowadzanych przez Rosję, która wspiera rząd Al-Asada, zginęły setki cywilów; uderzano w placówki medyczne³⁶.

Agencje wywiadowcze i inne siły rządowe używały tortur na masową skalę. Od 2011 r. tysiące osób zginęły w aresztach z powodu tortur i innych czynników, w tym braku jedzenia i pomocy medycznej. Grupa zbrojna, tzw. Państwo Islamskie (ISIS), atakowała obszary cywilne, zabijała cywilów i więźniów, porywała, torturowała i przeprowadzała egzekucje dziennikarzy, pokojowych aktywistów, prowadziła także oblężenia obszarów cywilnych. Inne grupy zbrojne, w tym Dżabhat an-Nusra, również atakowały obszary cywilne, porywały oponentów i zabijały schwytanych. Bilans ten koncentruje jednak uwagę wyłącznie na obszarze Syrii. My proponujemy spojrzeć na syryjski konflikt szerzej, jako kluczowy czynnik destabilizacji całego regionu, która stanowiła podłoże dla pojawienia się nowego politycznego gracza w regionie – tzw. Państwa Islamskiego³⁷. Wypełniło ono geograficzną próżnię, zajmując najpierw w Syrii pozycje opuszczone przez wojska reżimu, potem w Iraku – tereny zamieszkałe przez chrześcijan i jezydów znajdujące poza centrum uwagi zarówno reżimu irackiego, jak i władz kurdyjskich.

Polityka płci wcielana przez Daisz, czyli Państwo Islamskie w Iraku i Syrii (ISIS), odciska szczególne piętno na codzienności Syrii i Iraku, jest kolejną – obok wojny – przyczyną masowych decyzji o opuszczeniu ogarniętych konfliktem obszarów. Postanowiłyśmy poddać analizie trzy wymiary kobiecych doświadczeń w kontekście tak widzianego konfliktu: specyfikę sytuacji uchodźczyń, niewolnictwo seksualne i masowe gwałty dokonywane na obszarach Syrii i Iraku przez ISIS oraz walkę zbrojną podejmowaną przez kurdyjskie bojowniczkę z Rożawy.

Uchodźczynie³⁸

Doświadczenie przemocy i wojny nie kończy się wraz z opuszczeniem kraju, w którym toczy się konflikt zbrojny. Kobiety cierpią z powodu dyskryminacji i prześladowania zarówno podczas ucieczki, jak i w kraju docelowym, który z założenia ma być bezpiecznym schronieniem. Dotyczy to zarówno fizycznej krzywdy, jak

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ P. Harling, *Państwo Islamskie i gra cieni*, „Le Monde Diplomatique – Edycja Polska” 2014, nr 9 (103), s. 6–8

³⁸ Inga Hajdarowicz pracowała jako wolontariuszka z syryjskimi uchodźczyniami na bałkańskim szlaku, w Atenach, teraz organizuje przestrzeń dla uchodźczyń w Libanie.

i ograniczonego dostępu do usług, pracy, służby zdrowia czy edukacji. Wszystkie te zmiany prowadzą do zachwiania dotychczasowych ról genderowych, co może wzmacniać przemocowe zachowania w rodzinie lub prowadzić do emancypacji. To doświadczenie wielu Syryjek, których miliony zostały zmuszone do przesiedlenia się w obrębie kraju lub ucieczki poza granice Syrii.

Jak podają oficjalne statystyki UNHCR, ponad 5 mln uchodźców i uchodźczyń zarejestrowało się poza granicami swojego kraju, z czego 48,5% stanowią dziewczynki i kobiety. Od początku wojny w 2011 r. prawie 940 tys. osób złożyło wniosek o nadanie statusu uchodźcy w Europie. Jednak znaczna większość Syryjczyków szuka schronienia w krajach sąsiadujących: prawie 3 mln w Turcji, ponad 660 tys. w Jordanii, ponad milion w Libanie³⁹, 120 tys. w Egipcie⁴⁰.

Uchodźczynie, które pozostały w krajach Bliskiego Wschodu, zwracają uwagę na ciągły brak poczucia bezpieczeństwa w przestrzeniach publicznych, gdzie narażone są na napastowanie. Oprócz zagrożenia na zewnątrz, znaczny wzrost przemocy obserwuje się w domu. W trakcie konfliktu zbrojnego ulegają wzmocnieniu asymetryczne relacje władzy między płciami, co wzmocnione przez traumę, brak poczucia stabilności i trudne warunki życia prowadzić może do sięgania po przemoc jako narzędzie rozwiązywania konfliktów. Ofiarami takich strategii radzenia sobie z sytuacją stają się przede wszystkim kobiety, ale też dzieci. Kobiety, doświadczając na co dzień sytuacji uchodźstwa, rozumieją czynniki wzmagające agresję mężów lub innych członków rodziny, co skłania je raczej do usprawiedliwiania zachowania opresorów niż szukania wsparcia⁴¹.

Skomplikowane i często nieosiągalne procedury związane z legalizacją pobytu utrudniają uchodźczynom dostęp do wielu usług, narażając je na dyskryminacje w różnych obszarach. W Libanie Syryjczycy mogą pracować tylko w trzech sektorach gospodarki: w rolnictwie, budownictwie i przy zbieraniu odpadów, jednak nawet w tych dziedzinach uzyskanie pozwolenia na pracę jest bardzo trudne. Brak legalnego zatrudnienia i szansy wyboru zawodu determinuje prekaryjną sytuację Syryjczyków⁴², pozbawioną stabilności i zabezpieczenia podstawowych potrzeb, narażając kobiety na przemoc i wyzysk.

Chociaż część wydatków dotyczących opieki zdrowotnej pokrywana jest przez UNHCR, pozostała kwota musi zostać opłacona przez pacjentkę. W sytuacji wyboru, na co przeznaczyć środki, kobiety często stawiają inne potrzeby rodziny ponad kwestię własnego zdrowia – zwłaszcza przy niewielkich zasobach i w oto-

³⁹ W 2015 r. Liban zmienił prawo dotyczące uchodźców i uniemożliwił UNHCR ich oficjalną rejestrację. Przypuszcza się, że w tym momencie w Libanie przebywa ok. 1,5 mln Syryjczyków.

⁴⁰ Na podstawie danych ze strony UNHCR Syria Regional Refugee Response, <http://data.unhcr.org/syrianrefugees/regional.php> [aktualizacja: 19.06.2017, dostęp: 20.06.2017].

⁴¹ J. Usta, A.R. Masterson, J.M. Farver, *Violence against displaced Syrian women in Lebanon*, „Journal of Interpersonal Violence” 2016, s. 1–13.

⁴² M. Janmyr, *Precarity in exile: the legal status of Syrian refugees in Lebanon*, „Refugee Survey Quarterly” 2016, Vol. 35, s. 58–78.

czeniu rodziny. Ograniczony dostęp do służby zdrowia dotyczy również realizacji praw reprodukcyjnych. Zdarzają się przypadki, gdy kobiety były krytykowane przez personel medyczny za zachodzenie w ciążę pomimo życia na uchodźctwie⁴³. Warto zwrócić uwagę na znaczny spadek stosowania antykoncepcji w porównaniu ze statystykami z przedwojennej Syrii. Dla niektórych kobiet wybory reprodukcyjne związane są z poglądami lub praktykami religijnymi, pozostałe – zwracają uwagę głównie na takie bariery jak koszty, odległość od kliniki i strach przed podróżowaniem i złym traktowaniem, brak dostępności lekarki-kobiety lub tego typu usług⁴⁴. Często wsparcie w zakresie praw reprodukcyjnych ogranicza się do sesji szkoleniowych prowadzonych przez nieznających kontekstu, niewykształconych pracowników organizacji pozarządowych czy instytucji międzynarodowych. Badania wskazują, że

wraz ze wzrostem funduszy wiele organizacji pozarządowych i międzynarodowych kieruje środki na sesje podnoszące świadomość, skierowane głównie do kobiet, które z założenia są bardziej dostępne i łatwiejsze do zaproszenia. Te programy wzmacniają ciężar genderowych oczekiwań, higiena i zdrowie rodziny spoczywają na barkach kobiet⁴⁵.

Ograniczony dostęp do usług dotyczy również edukacji. Trudna sytuacja finansowa rodziny, a także poczucie zagrożenia ze strony świata zewnętrznego powoduje, że rodziny nie decydują się posyłać dziewcząt do szkoły; w Libanie tylko 15% nastolatek w wieku 15–17 lat uczęszcza do szkoły⁴⁶. Coraz częściej wydaje się je za mąż w bardzo młodym wieku – znacznie częściej niż w przedwojennej Syrii⁴⁷.

Wiele kobiet nie godzi się na warunki panujące w pierwszym kraju goszczącym i próbuje szukać bezpiecznego schronienia oraz szans na lepsze życie w innym kraju, samodzielnie, z dziećmi lub partnerem. Jedną z legalnych dróg jest relokacja do innego kraju (*resettlement*) koordynowana przez UNHCR dla grup szczególnie zagrożonych wykluczeniem. Publikowane dane nie uwzględniają zmiennej płci, dlatego nie da się stwierdzić, ile kobiet, samodzielnie lub z rodziną, zostało przeniesionych z wykorzystaniem tej procedury. Amnesty International podaje, że proces ten jest utrudniony dla samotnych kobiet, które nie są w stanie udowodnić śmierci

⁴³ R. Yasmine, C. Moughalian, *Systemic violence against Syrian refugee women and the myth of effective intrapersonal interventions*, „An International Journal on Sexual and Reproductive Health and Rights” 2016, Vol. 24, No. 47, s. 27–35.

⁴⁴ A.R. Masterson, A. Reese, J. Usta, J. Gupta, A.S. Ettinger, *Assessment of reproductive health and violence against women among displaced Syrians in Lebanon*, „BMC Women’s Health” 2014, Vol. 14, s. 25.

⁴⁵ R. Yasmine, C. Moughalian, *op. cit.*, s. 32.

⁴⁶ *Vulnerability assessment for Syrian refugees in Lebanon 2016*, UNHCR, UNICEF, WFP, <http://reliefweb.int/report/lebanon/vulnerability-assessment-syrian-refugees-lebanon-2016> [dostęp: 18.09.2017].

⁴⁷ R. Yasmine, C. Moughalian, *op. cit.*, s. 27–35.

lub losów męża, ponieważ państwa obawiają się, że partner będzie chciał dołączyć do żony w procesie łączenia rodzin⁴⁸. Dlatego wiele kobiet samodzielnie wyrusza w podróż do Europy, aby rozpocząć nowe życie lub dołączyć do mieszkających tam partnerów lub innych członków rodziny. Informacje uzyskane od kobiet, które odbyły podróż z Syrii do Europy, wskazują na przypadki przemocy, molestowania lub gwałtów, głównie przez przemytników lub członków straży granicznej. W sytuacji uszczelnienia granic, a co za tym idzie wzrostu cen pokonywania kolejnych odcinków podróży, stosunek seksualny jest jedną z możliwości opłacenia przejazdu lub innych niezbędnych usług. Przemoc ze strony przedstawicieli instytucji, przemytników czy członków rodziny rzadko jest zgłaszana, ponieważ kobiety są zdeterminowane kontynuować swoją podróż jak najszybciej. Niepewna sytuacja podczas ucieczki i po przybyciu do kraju docelowego znacznie utrudnia decyzję o opuszczeniu stosującego przemoc partnera⁴⁹. Przemoc ma miejsce na poziomie interpersonalnym, jednak to poziom makro – polityk państw europejskich – wpływa na sytuację kobiet. Podpisanie umowy między Unią Europejską a Turcją, a za tym umocnienie granic na zewnątrz i w obrębie Unii Europejskiej utrudniło sytuację migrujących kobiet. Militaryzacja granic uniemożliwiła kobietom przebywającym już w Grecji dołączenie do rodzin lub mężów posiadających legalny status w innych krajach europejskich i zmusiła je do życia w obozach, z ograniczonym dostępem do podstawowych usług, służby zdrowia, pracy czy edukacji oraz bez wiedzy na temat ich dalszych losów⁵⁰.

Wszystkie opisane wyżej czynniki prowadzą nie tylko do marginalizacji kobiet i narażenia ich na niebezpieczeństwo, ale często powodują zmianę dotychczasowych ról genderowych i przyjęcie przez kobiety nowych obowiązków związanych z utrzymaniem rodziny. Przede wszystkim dotyczy to kobiet, które stają się głową gospodarstwa domowego w związku z opuszczeniem męża, jego śmiercią lub zatrzymaniem przez syryjski reżim. Dla wielu nowe role stają się kolejnym brzemieniem, które pozbawia je pozycji i poczucia kobiecości – nawet konieczność samodzielnego wyjścia z domu wzbudza obawę⁵¹. Dla innych syryjskich uchodźczyń, zwłaszcza tych, którym udaje się osiągnąć niezależność ekonomiczną,

⁴⁸ 'I want a safe place'. *Refugee women from Syria uprooted and unprotected in Lebanon*, Amnesty International, London 2016, <https://amnesty.org.pl/wp-content/uploads/2016/02/I-want-a-safe-place-1.pdf> [dostęp: 18.09.2017].

⁴⁹ J. Freedman, *Sexual and gender-based violence against refugee women: a hidden aspect of the refugee „crisis”*, „An International Journal on Sexual and Reproductive Health and Rights” 2016, Vol. 24, No. 47, s. 18–26.

⁵⁰ *Hidden struggles. Filling information gaps regarding adversities faced by refugee women in Europe*, Refugee Rights Data Project, 2017, http://refugeerights.org.uk/wp-content/uploads/2017/03/RRDP_HiddenStruggles.pdf [dostęp: 18.09.2017].

⁵¹ R. El-Masri, C. Harvey, R. Garwood, *Shifting sands. Changing gender roles among refugees in Lebanon*, Oxfam, 2013, <https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/rr-shifting-sands-lebanon-syria-refugees-gender-030913-summ-en.pdf> [dostęp: 18.09.2017].

przyjęcie nowych ról jest drogą do upodmiotowienia⁵². Kobiety te nie tylko uzyskują większe możliwości decydowania o własnym życiu, ale zdobywają pozycję i głos w społeczności⁵³.

Z uwagi na trudną sytuację, wiele uchodźczyń potrzebuje wsparcia w odnalezieniu się w nowej roli. Otwiera to pole działania dla organizacji pozarządowych i inicjatyw społecznych, które mają możliwość zaoferowania wymiernej pomocy w postaci warsztatów, szkoleń zawodowych i sieci kontaktów. Wiele z tych grup staje przed problemem, jak zaplanować takie wsparcie bez narzucania własnych rozwiązań i pozbawiania kobiet podmiotowości. Dlatego w ostatnich latach coraz więcej inicjatyw zwraca się w kierunku metod partycypacyjnych, opartych na zasadach współdziałania między osobami oferującymi pomoc a ją otrzymującymi. Jednym z przykładów są oddolnie zorganizowane ośrodki dla uchodźców i uchodźczyń w Grecji, założone w opuszczonych budynkach i zarządzane na zasadach partycypacji mieszkanki, mieszkańców, wolontariuszy i wolontariuszek. Wszystkie osoby zaangażowane są w prowadzenie miejsca, dzielą się codziennymi obowiązkami, takimi jak sprzątanie, gotowanie czy organizowanie aktywności, a decyzje podejmowane są na ogólnych zgromadzeniach. Funkcjonują tam przestrzenie tylko dla kobiet, gdzie mieszkanki i wolontariuszki mogą poznać się, zbudować relację, przedyskutować palące kwestie, aby umocnić swoje poczucie podmiotowości i sprawczości.

Często inicjatywy te mają na celu nie tylko wsparcie uchodźczyń, ale działanie na rzecz szerszej społeczności lokalnej. Na przykład nieformalne inicjatywy sąsiedzkie kobiet tureckich na rzecz syryjskich uchodźczyń. Celem założycielek, działających też w roli mediatorów kulturowych, jest poznanie nowych sąsiadek, wzmocnienie ich starań w budowaniu nowego życia. Współdziałanie może mieć również upodmiotowiający efekt dla samych organizatorek, które poprzez rozmowy o własnych doświadczeniach zaczynają dostrzegać opresyjność otaczających je struktur społeczno-kulturowych i ich wpływ na ich status i decyzje. Turczynki

stały się świadome, jak genderowe oczekiwania w ich kulturze uniemożliwiły ich aktywną rolę w społecznościach. Generalnie, ten przykład podważa narracje o uchodźcach jako ofiarach, pokazuje, jak uchodźczynie przyczyniły się do upodmiotowienia lokalnych kobiet, dając im możliwość wypowiedzenia własnych historii⁵⁴.

W przypadku wspomnianych oddolnie zorganizowanych ośrodków w pustostanach, tzw. uchodźczych skłotów, mieszkanki i mieszkańcy dyskutują nie tylko

⁵² Upodmiotowienie – kluczowe od ponad dwóch dekad pojęcie związane z działaniami na rzecz równości – postrzegane jest jako rodzaj transformacji społecznej, która umożliwia grupom gorzej traktowanym zdefiniowanie i egzekwowanie swoich praw.

⁵³ S.A Jabbar, H.I. Zaza, *Evaluating a vocational training programme for women refugees at the Zaatari Camp in Jordan: women empowerment: a journey and not an output*, „International Journal of Adolescence and Youth” 2016, Vol. 21, No. 3, s. 304–319.

⁵⁴ O. Erden, *Building bridges for refugee empowerment*, „International Migration & Integration” 2017, Vol. 18, s. 249–265.

kwestie związane z życiem codziennym. Wspólnie z lokalnymi aktywistkami i aktywistami angażują się w działania na rzecz poprawy sytuacji uchodźców w Grecji, zniesienia ograniczeń mobilności czy, szerzej, zwracają uwagę na sytuację osób wykluczonych przez obecny system ekonomiczny czy decyzje polityczne, które dotyczą nie tylko uchodźców, ale wiele osób w mniej uprzywilejowanej sytuacji.

Zbrodnia przeciwko ludzkości. Historia jezydzkich kobiet pod rządami ISIS⁵⁵

Jezydzy to licząca około 2,5 mln wyznawców wspólnota religijna⁵⁶ zamieszkująca głównie teren północnego Iraku. Uważają się za najstarszy lud na ziemi, pochodzący prosto od Adama. Ich kalendarz sięga blisko 7 tys. lat wstecz. Choć nie są zaliczani do Ludów Księgi, wierzą w jednego boga. Na synkretyczny charakter ich wierzeń składają się elementy zoroastrianizmu, chrześcijaństwa, islamu i judaizmu⁵⁷. „Bycie jezydem zawsze oznaczało bycie prześladowaną mniejszością, ukrywanie swojej wiary i religijnych praktyk” – ze smutkiem mówił nam⁵⁸ jeden z liderów wspólnoty we wsi Baszika. Jezydzkie źródła wspominają o 72 falach prześladowań w ich historii. Wydarzenia ostatnich lat pokazują, że nasze czasy wcale nie są dla tej małej wspólnoty łaskawsze, a religijne przesady mogą ciągle być motywem zadawania cierpienia i śmierci. Współczesna fala prześladowań spowodowała, że o tej religii usłyszał cały świat.

3 sierpnia 2014 r. w rejon Sindżaru, zamieszkiwany w większości przez społeczność jezydzką i chrześcijańską, weszły oddziały Państwa Islamskiego w Iraku i Syrii (ISIS). Dobrze wyposażone kurdyjskie wojsko poddało teren bez walki, zostawiając ludność cywilną bez ochrony. Upadła legenda o zaprawionych w walce partyzanckiej od czasów Saddama Husajna niezwyciężonych peshmergach. Jeden z kurdyjskich dowódców wspomina: „nigdy nie przypuszczałem, że przegramy w taki sposób, że liderzy i dowódcy uciekną, porzucą oddziały. W tym rejonie było tyle wojska, że mogliśmy nie tylko obronić Sindżar, ale cały Kurdystan. Niestety,

⁵⁵ Beata Kowalska bardzo dziękuje za wyczerpujące informacje udzielone jej przez dra Sarwara Abdulrahmana Omera z Pay Institute for Education and Development w Sulejmaniji, dr Nazand Begikhani z Uniwersytetu w Bristolu, Kriśtinę Alicię z Yazda NGO w Atenach, dzięki którym mógł powstać ten rozdział. Pay Institute zebrał wszystkie możliwe dokumenty źródłowe wydawane przez ISIS.

⁵⁶ Jezydzy stanowili około 12% ludności Kurdyjskiego Regionu Autonomicznego w Iraku, mieszkało tam 650–700 tys. wyznawców tej religii. Mniejsze, kilkudziesięciotysięczne społeczności żyją na pograniczu turecko-syryjskim, w Armenii, Gruzji i zachodnim Azerbejdżanie. Znaczące diaspory jezydzkie mieszkają w Niemczech (badacze wskazują na liczby od 70 do 300 tys.), Francji, Szwecji, Austrii, Stanach Zjednoczonych i Australii.

⁵⁷ B. Kowalska, *Synowie Adama*, „Tygodnik Powszechny”, 31.08.2014, nr 35.

⁵⁸ Beata Kowalska w ramach projektu badawczego „Zapomniani bracia” w 1999 i 2008 r. odwiedziła Baszikę i inne wsie w okolicach Mosulu, zamieszkałe przez chrześcijan i jezydów.

500 tys. kurdyjskich jezydów zostało pozostawionych na łaskę ISIS”⁵⁹. Jezydzy i chrześcijańscy przywódcy nie zostali nawet poinformowani o tym, że armia nie podejmie walki, nie mogli więc przygotować społeczności na nadchodzące wydarzenia i ograniczyć strat. Bezbronna ludność była w szoku⁶⁰. Społeczności jezydzka i chrześcijańska – jako niemuzułmańskie mniejszości – zostały poddane wyjątkowo okrutnemu traktowaniu, które definiowane jest jako zbrodnia przeciwko ludzkości⁶¹. Wielu mężczyzn zamordowano na miejscu, kobiety były gwałcone, uprowadzane, sprzedawane, siłą wydawane za mąż, zmuszane do rodzenia dzieci bądź aborcji, wiele popełniło samobójstwo lub zginęło z rąk wojowników ISIS. Donald Horowitz⁶² w swojej pracy na temat etniczności i konfliktów zauważa, że gwałty są rodzajem etnomarkera, który wyznacza granice między grupami, ustanawia nową hierarchię. Na Bliskim Wschodzie jednak to różnice religijne są istotniejsze. Zatem gwałt jest narzędziem kategorycznego różnicowania między grupami religijnymi.

Niewolnictwo seksualne

Departament ISIS ds. Badań i Fatw po zajęciu Sindżaru wydał dokument ogłaszający powrót od niewolnictwa. Odwołując się do szaria’tu, pozwalał swoim członkom „porwane kobiety traktować jak niewolnice: kupować, sprzedawać, ofiarowywać w charakterze prezentu, dysponować nimi jak swoją własnością”⁶³. Jedna piąta porwanych kobiet i dziewcząt została odesłana do dowództwa ISIS w charakterze łupów wojennych. Było to istotne źródło wpływów ISIS: porwane kobiety, czasem bardzo młode, 10–12-letnie dziewczęta, trafiały nie tylko do członków ugrupowania, ale również do zagranicznych kupców, wśród których największą grupę stanowili Saudyjczycy, Tunezyjczycy, Libijczycy, Katarczycy, Egipcjanie, Afgańczycy⁶⁴. Dowództwo ISIS specjalnym rozporządzeniem regulowało ceny:

Jezydzka bądź chrześcijańska w wieku 40 do 50 lat – 50 tys. dinarów;
Jezydzka bądź chrześcijańska w wieku 30 do 40 lat – 75 tys. dinarów;
Jezydzka bądź chrześcijańska dziewczyna w wieku 10 do 20 lat – 150 tys. dinarów;
Jezydzkie bądź chrześcijańskie dziecko w wieku od 0 do 9 lat – 200 tys. dinarów;

⁵⁹ A.S. Omer, *Yazidi women as odalisques. A historical study about Yazidi women's conditions under ruling from Islamic State*, Sulaimani 2016, s. 15.

⁶⁰ Miała zostać powołana parlamentarna komisja do wyjaśnienia takiej decyzji przywódcy peszmergów. W końcu uznano, że leży to w gestii władz Regionu Autonomicznego. Do dziś opinia publiczna nie poznała rezultatów dochodzenia, nikt nie został ukarany.

⁶¹ Znana prawniczka brytyjska libańskiego pochodzenia Amal Cloney zgodziła się reprezentować ofiary przed Międzynarodowym Trybunałem Karnym w Hadze.

⁶² D.M. Rejali, *After feminist analyses of Bosnian violence*, [w:] *The women and war reader...*, s. 27.

⁶³ Appendix 15: *Questions and answers on taking captives and slaves*, [w:] S.A. Omer, *op. cit.*, s. 149–152.

⁶⁴ S.A. Omer, *op. cit.*, s. 24, 27 i 30.

Osoba indywidulana może zakupić nie więcej niż trójkę jeńców, wyjątek stanowią obcokrajowcy: Turcy, Syryjczycy i Arabowie z krajów Zatoki⁶⁵.

Największe targi kobiet odbywały się w Rakce i Mosulu. Jak pokazało dziennikarskie śledztwo kurdyjskiego dziennikarza gazety „Zaman” Abu Missak Kurdiego⁶⁶ – biura trudniące się tym procederem miały siedziby także w Turcji. Każda z kobiet poddawana była badaniom ginekologicznym sprawdzającym dziewictwo, przed ustaleniem ceny oceniano ich urodę. Część kobiet i dziewcząt była odsprzedawana wielokrotnie:

Od 9.30 rano mężczyźni przechodzili i kupowali dziewczęta, by je gwałcić. Na moich oczach żołnierze Daisz ciągnęli za włosy, bili dziewczęta, i uderzali po głowie każdą, która się broniła. Byli jak zwierzęta... Brali dziewczęta, gwałcili je, potem wracali i wymieniali na nowe. One miały od 8 do 30 lat...⁶⁷.

Dodatkowym źródłem tortur i upokorzenia było umieszczanie zdjęć z informacją o cenie na ogólnodostępnych serwisach internetowych⁶⁸. Np. na profilu jednego z bojowników, obywatela Niemiec, zamieszczono zdjęcia dwóch jezydek za 8 tys. dolarów, na twarzy jednej z nich widoczne były ślady ciężkiego pobicia⁶⁹. W ramadanie zorganizowano konkurs recytacji Koranu. Jezydskie dziewczęta stanowiły trzy pierwsze nagrody za najlepsze przyswojenie pamięciowe świętej księgi⁷⁰.

Przymusowe małżeństwa

Przymusowe małżeństwo miało być sposobem „oczyszczenia”, pozwalało unikać zapłaty. Jedna z porwanych dziewcząt, 16-latką, wspomina:

Zostałam zabrana do Mosulu i tam mnie trzymali cały czas. Było nas około 150 dziewcząt i 5 kobiet. Mężczyzna o imieniu Salwan zabrał mnie do opuszczonego domu. Zabrał także

⁶⁵ Appendix 11: *ISIS document sets prices of Christian and Yazidi slaves*, [w:] S.A. Omer, *op. cit.*, s. 141.

⁶⁶ Abu Missak Kurdi doprowadził do uwolnienia 200 kobiet i dziewcząt, płacąc za każdą po 1500 dolarów.

⁶⁷ *Daesh's gender-based crimes against Yazidi women and girls include genocide*, Global Justice Centre, 2016, s. 3.

⁶⁸ Catharine McKinnon w swoich badaniach analizowała znaczenie nowych technologii w aktach przemocy wobec kobiet w trakcie wojny w byłej Jugosławii. Gwałty rozpowszechniane na nagraniach wideo stały się jeszcze skuteczniejszym narzędziem prowadzenia wojny. Można odnieść wrażenie, że zamieszczenie zdjęć porwanych, pobitych kobiet z odhumanizującym podpisem „niewolnica nr 1, nr 2” itd. pełniło podobną funkcję.

⁶⁹ S.A. Omer, *op. cit.*, s. 19.

⁷⁰ Appendix 12: *ISIS gives away sex slaves as 'prizes' in Koran memorizing*, [w:] S.A. Omer, *op. cit.*, s. 142.

moją 13-letnią kuzynkę. Sprzeciwiałyśmy się, ale on nas bił. Poślubił mnie siłą. Mówiłam, że się nie zgadzam, próbowałam stawiać opór, ale on mnie bił. Nic nie mogłam zrobić, żeby go powstrzymać⁷¹.

Inna, 20-latką zabrana wraz kuzynką przez dżihadystę z Australii, opowiadała:

Kiedy dotarliśmy do jego domu, było tam już 5 jezydzkich kobiet barbarzyńsko maltretowanych przez tego Australijczyka. Jeden z emirów powiedział mu: „nie możesz poślubić 7 kobiet, musisz 2 oddać innym bojownikom. Potem, gdy on poszedł walczyć pod Deir ez-Zor, poprosiłyśmy jedną z jego żon o pomoc. Przez FB wysłałam mojej rodzinie zdjęcie domu i adres. I tak potem znalazłyśmy się Turcji⁷².

Przemoc seksualna i gwałty

Dowódcy Daisz „celebrowali i wynosili każdy akt seksualnej przemocy do rangi duchowego, a nawet szlachetnego aktu”⁷³. Jedna z porwanych nastolatek (15 lat) opowiada: „Za każdym razem, jak przychodził mnie gwałcić, wcześniej modlił się”⁷⁴. Lekarz z Dohuku badający kobiety, które udało się uwolnić, potwierdził w rozmowie z Human Rights Watch, że wiele z nich było ofiarami brutalnych, wielokrotnych, często zbiorowych gwałtów. 16-latką oddaną wojownikowi z jednego z krajów europejskich była regularnie gwałcona przez miesiąc, potem została oddana Algierczykowi na kolejny miesiąc. Jeden z wojowników pokazywał ofiarom dokument ISIS, który stwierdzał, że kobieta zgwałcona przez 10 wojowników Daisz staje się muzułmanką. Wielokrotnym gwałtom towarzyszyły inne formy brutalnej przemocy: bicie, wiązanie rąk, przywiązywanie do łóżka, rażenie prądem czy pozbawianie jedzenia⁷⁵.

Matthew Barber, badacz jezydyzmu z Uniwersytetu z Chicago, w trakcie ofensywy ISIS w Sindżarze był w Dohuku. Powołując do życia fundację niosącą pomoc psychologiczną kobietom i dziewczynkom, którym udało się zbiec z niewoli ISIS, powiedział: „Ofensywa w górach była raczej seksualnym podbojem niż rzeczywiście istotnym terytorialnym sukcesem”⁷⁶.

Podbojem, którego celem były kobiety praktycznie w każdym wieku. W cytowanym już dokumencie ISIS czytamy: „Zezwała się na stosunek z niewolnicą seksualną, chociaż nie osiągnęła jeszcze dojrzałości, jeśli ocenia się, że jest już zdatna, jednakże jeśli jeszcze się nie nadaje, można ją używać bez odbywania sto-

⁷¹ *Daesh's gender-based crimes...*, s. 2.

⁷² S.A. Omer, *op. cit.*, s. 34–35.

⁷³ *Daesh's gender-based crimes...*, s. 2.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ R. Callimachi, *ISIS enshrines a theology of rape*, “New York Times”, 13.08.2015.

sunku”⁷⁷. Wiele ofiar miało 14, 15 lat, ale były też dziewczynki dziewięcio- czy sześćioletnie. 34-latka po 11 miesiącach niewoli u saudyjskiego wojownika opowiadała o 12-letniej dziewczynce, z którą była więziona.

Krawiła okrutnie, całkowicie rozerwał jej ciało. „Ona jest małą dziewczynką – powiedziałam – dwoma rękami możesz objąć ją w pasie”. Odpowiedział, że islam pozwala gwałcić niewierne. „Nie jest małą dziewczynką, a seksualną niewolnicą. Taki gwałt jest miły bogu”. Ignorował agonię dziewczynki, modlił się przed i po gwałcie na dziecku⁷⁸.

Nie oszczędzano nawet kobiet w ciąży:

Byli bardzo okrutni: pomimo tego, że byłem w ciąży, bili mnie i gwałcili bez końca. Jak stawiałam opór, zmuszali mnie siłą... Zostałam tam przez półtora miesiąca. Potem przeniesli mnie do innego miasta, gdzie urodziło się moje dziecko. Tam również byłam gwałcona, pomimo że dopiero co urodziłam⁷⁹.

Przymusowe ciąże/aborcje i konwersje

Jezydem trzeba się urodzić, nie ma wśród nich konwertytów, ich religia nie jest misyjna. Małżeństwa zawierają tylko wewnątrz grupy religijnej. Odstępstwo od tej reguły oznacza wykluczenia ze wspólnoty, o czym doskonale wiedzieli wojownicy ISIS, zwracając się do 60 porwanych kobiet: „Zapomnijcie o swoich rodzinach, od teraz będziecie naszymi żonami, będziecie rodzić nasze dzieci, Bóg nawróci was na islam i będziecie się modlić”⁸⁰. Gazeta „Dabiq”, wydawana po angielsku przez ISIS, wyjaśniała: „dziecko pana, ma pochodzenie pana”⁸¹. Jezydem można być, tylko mając oboje rodziców jezydów. Celem ISIS było zniszczenie całej wspólnoty poprzez masowe morderstwa mężczyzn i przymusowe ciąże kobiet. W niektórych miejscach strategia postępowania była inna. Gwałcone kobiety były systematycznie badane i poddawane aborcjom, by nie wydawać na świat kolejnych niewiernych⁸².

Samobójstwa i trauma

Wiele dziewcząt popełniło samobójstwa. W raportach organizacji broniących praw człowieka znajduje się opis historii Jilan, którą wspomina jej 20-letnia koleżanka:

Było nas 21 dziewcząt w pokoju, dwie z nich były bardzo młode, 10–12 lat. Pewnego dnia przynieśli nam stroje do tańca, kazali wziąć kąpiel i ubrać się w nie. Jilan zabiła się

⁷⁷ Appendix 15: *Questions and answers...*

⁷⁸ R. Callimachi, *op. cit.*

⁷⁹ *Daesh's gender-based crimes...*, s. 3.

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ *Ibidem.*

⁸² *Ibidem*, s. 4.

w łazience. Podcięła sobie żyły i powiesiła się. Była bardzo piękna. Myślę, że wiedziała, że zostanie zabrana przez jakiegoś mężczyznę, dlatego się zabiła⁸³.

Zahra, 25-latka z miejscowości Koho, została sprzedana 40-letniemu żołnierzowi ISIS z saudyjskim paszportem, który traktował ją wyjątkowo brutalnie. Podpaliła dom, w płomieniach zginął oprawca, ona miała poparzone 80% ciała. Zmarła w wyniku poparzeń w szpitalu w Turcji, kończąc swoje świadectwo słowami: „żegnajcie wszyscy, zabiłam i dokonałam zemsty na tym, który skradł moją godność”⁸⁴.

Najwyższy jezydzki autorytet religijny Baba Szejek wystosował list do swoich wiernych, w którym napominał: „kobiety, które wrócą, będą zawsze głęboko kochane i szanowane”⁸⁵. Jest to ważny krok – jak zauważają badacze i badaczki⁸⁶ – w stronę ewolucji idei honoru rodzinnego, ściśle powiązanego dotąd z kontrolą kobiecej seksualności i wartością dziewictwa. Inny dokument, „przywracający dziewictwo” wszystkim, którzy pod ciężarem brutalnej siły odeszli od zasad własnej religii⁸⁷, został wydany w lutym 2015 r.

Trauma powraca także po uwolnieniu. Wiele porwanych kobiet nie wyobraża sobie pozostania w Iraku⁸⁸, w obawie przed powtórką koszmaru. „Moja żona ma ataki paniki, nie może spać. Nie mogę jej zostawić samej, bo boję się o jej bezpieczeństwo. Jeśli muszę ją zostawić na moment, zawsze kogoś proszę, żeby z nią został” – powiedział Amnesty International, mąż 19-latki, której udało się zbiec. Podobnie dziadek 16-latki, nie może spuścić z niej wzroku: „w ogóle się nie uśmiecha, tak jakby nic jej już nie obchodziło. Boję się, że może odebrać sobie życie”⁸⁹.

Symbolem walki o sprawiedliwość stała się postawa Nadii Murad, która 12 grudnia 2015 r. przed Radą Bezpieczeństwa Narodów Zjednoczonych opowiedziała swoją historię i zażądała ukarania winnych.

Według przywódców społeczności jezydzkiej w irackim Kurdystanie porwanych zostało 5270 jezydzkich kobiet, po roku 3144 ciągle pozostawały w rękach ISIS⁹⁰.

⁸³ *Escape from hell. Torture and sexual slavery in Islamic State captivity*, Amnesty International, London 2014, s. 8.

⁸⁴ S.A. Omer, *op. cit.*, s. 35.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 27.

⁸⁶ Rozmowa z dr Nazand Begikhani z Uniwersytetu w Bristolu, październik 2016.

⁸⁷ Appendix 7: *Official statement by Baba Sheih on returning virgin*, [w:] S.A. Omer, *op. cit.*, s. 102.

⁸⁸ Żadna z osób, którym udziela wsparcia Yazda NGO w Atenach, nie chce wrócić do Kurdystanu (rozmowa z Kristiną Alicią, czerwiec 2017).

⁸⁹ *Escape from hell...*, s. 8.

⁹⁰ Dane amerykańskiego badacza Matthew Barbera z Uniwersytetu w Chicago. Sarwar Abdulrahman Omer sporządził szczegółowe listy na koniec 2016 r.: 1293 zabitych; 6404 porwanych; uratowanych: 953 kobiety, 328 mężczyzn, 675 dziewczynek, 684 chłopców; więzionych lub zaginionych: 1914 kobiet, 1856 mężczyzn.

Dyrektor ds. jezydów przy rządzie kurdyjskim oskarża:

To milczenie międzynarodowej społeczności na temat zbrodni ISIS wobec jezydzkich kobiet i dziewcząt wykreowało tę sytuację. Niestety nasze kobiety jako łupy i seksualne niewolnice są sprzedawane w międzynarodowej sieci, to wstyd, że społeczność międzynarodowa, Organizacja Narodów Zjednoczonych i Ban Ki-moon, mocarstwa światowe milczą i pozostają ślepe na zbrodnię ISIS i na los kurdyjskich jezydek. Nie zachowują się tak, jak można by oczekiwać, by na poważnie zakończyć zbrodnicze działania ISIS⁹¹.

Bojowniczkki z Rożawy⁹²

Gdy wojsko kurdyjskie wycofało się z Sindżaru, część ludności uciekła przed ISIS w góry, gdzie widzieli szansę schronienia. Tam też znajdują się święte miejsca ich religii. Letni upał, brak wody i jedzenia dawał małe szanse na przetrwanie. Zrzuty z amerykańskich samolotów w niewielkim stopniu poprawiały tragiczną sytuację humanitarną. Oddziały syryjskich Kurdów, w dużej części złożone z kobiet, przedarły się przez granicę i uratowały 10 tys. ludzi. Choć światowe media głównego nurtu wiele miejsca poświęcały „pięknym kurdyjskim bojowniczkom” wygrywającym kolejne batalie z ISIS, konsekwentnie milczały o ideach, w imię których bojowniczkki z Rożawy podjęły walkę.

Kurdyjski region Rożawa (Rojava, kurd. „zachód”)⁹³, po wycofaniu armii Al-Asada stał się miejscem demokratycznego eksperymentu. Jest to obszar zróżnicowany etnicznie – a może raczej religijno-etnicznie, bo to religia⁹⁴ jest tam kluczowym wyznacznikiem społecznej tożsamości. Znalazło to odbicie w nowej strukturze organizacyjnej. Jej podstawą są zgromadzenia ludowe, w których jest miejsce dla przedstawicieli/ek społeczności tej pory traktowanych jako obywatele/ki drugiej kategorii. Samorządne wspólnoty, oparte na demokracji bezpośredniej, spółdzielczej gospodarce, ekologii społecznej i feminizmie inspirowane są ideami amerykańskiego filozofa i aktywisty Murraya Bookchina.

By zrozumieć genezę procesów zachodzących w Rożawie, koniecznie jest szersze tło historyczne. Pełne politycznych napięć XX stulecie podzieliło Bliski

⁹¹ S.A. Omer, *op. cit.*, s. 27.

⁹² Działania militarne uniemożliwiają przeprowadzenie badań w tym rejonie Syrii, stąd niewiele publikacji naukowych na ten temat. Wyjątek stanowią teksty: amerykańskiego antropologa Davida Grabera, badaczki z Uniwersytetu Cambridge Dilar Dirik i Luci Drechselowej z Uniwersytetu Karola w Pradze i Szkoły Zaawansowanych Badań w Naukach Społecznych (EHESS) w Paryżu.

⁹³ Rożawa to w istocie trzy kantony: Kobane, Cizre i Efrin.

⁹⁴ Zwykle wątek religijny w tym kontekście w ogóle umyka, a szkoda. Wiele miejscowości w okolicy zostało założonych przez chrześcijan uciekających przed czystkami młodo-tureckimi – to przede wszystkim wyznawcy i wyznawczynie Kościołów wschodnich, od kilkunastu wieków poza głównymi nurtami chrześcijaństwa. Bardzo często zaangażowanie w działalność lewicową dawało nadzieję na lepsze życie, stąd często bliżej im do teologii wyzwolenia niż znanych nam konserwatywnych wersji chrześcijaństwa.

Wschód sztucznymi granicami, przez co kurdyjskie społeczności znalazły się w odmiennych państwowych organizmach: w Turcji, Syrii, Iraku i Iranie. Wielu badaczy uważa problem kurdyjski za jeden najbardziej złożonych i delikatnych przypadków dekolonizacji Trzeciego Świata. Kurdowie, więźniowie geografii wciśnięci pomiędzy regionalne potęgi, na terenach, gdzie znajdują się najważniejsze surowce naturalne: ropa i woda – ich błogosławieństwo i przekleństwo. Separacja społeczności kurdyjskich w ramach odmiennych organizmów państwowych spowodowała, że ich rozwój przebiegał odmiennie w każdym z państw, co wzmocniło już istniejące zróżnicowanie w sferze języka, kultury czy politycznych dążeń. Trudności w budowaniu narodowej tożsamości ilustruje choćby przykład trzech alfabetów, w których zapisywane są kurdyjskie dialekty. Kurdowie z jednej strony budują swoje życie w państwach, w których żyją, z drugiej – są mniejszością nie do końca zasymilowaną z ich społeczeństwami.

Powracającym rysem najnowszej historii jest instrumentalne traktowanie kwestii kurdyjskiej przez międzynarodowe potęgi i lokalne siły dążące do zdobycia przewagi w regionie. Manipulowanie frakcjami kurdyjskimi, wygrywanie ich przeciwko sobie, osłabiło i osłabia ruch ogólnonarodowy. Sytuacja po I wojnie w Zatoce przyniosła istotną zmianę. Utworzenie strefy zakazu lotów i powstanie Kurdyjskiego Regionu Autonomicznego było wydarzeniem bez precedensu w kurdyjskiej historii. Powstało kurdyjskie protopaństwo, wspierane przez zachodnich sojuszników.

Tutaj zarysowują się główne linie kurdyjskich podziałów, zwykle nieomawiane przez media. Nie wchodząc w szczegółowe kwestie podziału władzy⁹⁵ w Kurdyjskim Regionie Autonomicznym, można powiedzieć, że istnieją dwie główne osie kurdyjskiej polityki. Rząd Regionalny, który kontroluje znaczną część sektora energetycznego w irackim Kurdystanie, przychylnym okiem patrzy na Ankarę i zawiera z nią długoterminowe umowy na dostawy ropy, pomimo prześladowań i braku dostępu do podstawowych praw swoich rodaków w Turcji. Drugim graczem jest Partia Pracujących Kurdystanu (PKK), pierwsza partia kurdyjska o ambicjach ogólnonarodowych. Jej więziony od kilkunastu lat przywódca, Abdullah Öcalan, przystosował Bookchinowską koncepcję demokratycznego konfederalizmu do warunków lokalnych. Teksty tego amerykańskiego filozofa społecznego i aktywisty – jak przyznaje Öcalan – odegrały istotną rolę w ewolucji jego poglądów od marksizmu w stronę demokratycznego konfederalizmu. Przedstawiciel założonego przez Bookchina Instytutu Ekologii Społecznej

⁹⁵ Jedna rozmówczyń Beaty Kowalskiej w Erbilu, opisując sytuację polityczną, powiedziała: „Tu jest ogromny potencjał dla nowoczesności, ogromny potencjał dla równości. Problemem jest rząd i religia, a dokładniej jej wpływ na nasze prawo i na rząd. Jesteśmy rządzeni przez dwie główne partie, które szukają poparcia, bo mają konflikt. W ten sposób robi się miejsce dla politycznego islamu, który zaczyna kontrolować prawo. Meczet mówi co tydzień ludziom, co robić”. Powiew Arabskiej Wiosny dotarł także do irackiego Kurdystanu. Demonstracje brutalnie stłumiono, dwie osoby zginęły, ponad 40 zostało rannych.

spotkał się z kurdyjskim przywódcą w więzieniu. To te idee wcielane są w życie w Rożawie od 2012 r. Zachodnią ambiwalencję w stosunku do przemian politycznych w tym regionie najlepiej ilustruje fakt wyłączenia delegacji z Rożawy z pokojowej konferencji w Genewie. Stąd też znikoma wiedza na temat tego, co się tam dzieje. Zachód po raz kolejny wspiera tych Kurdów, których uznaje za wystarczająco „dobrych”. Formacja Masuda Barzaniego, stojąca na czele rządu w Erbilu, kontroluje stolicę Regionu Autonomicznego z jedynym portem lotniczym, przez który trafia międzynarodowe wsparcie. PKK ciągle uznawana jest przez Waszyngton i Brukselę za organizację terrorystyczną, choć w ostatnim czasie ze względów pragmatycznych – trudno ignorować sprzymierzone z nią Powszechne Jednostki Obrony (YPG) z Rożawy skutecznie walczące z ISIS – ta nieprzejednana postawa ulega modyfikacjom.

Ruch kobiecy od początku znajdował się w awangardzie kurdyjskich zmagających o samostanowienie⁹⁶, z czasem jednak odciął się od nacjonalistycznych celów, skupiając się na budowaniu demokracji oddolnej. Kurdyjki zakwestionowały samą ideę państwa. Nacjonalizm, którego państwo jest emanacją, zawsze wspiera patriarchat, podporządkowując kobiety roli biologicznych i kulturowych reproduktorek. Kurdyjki cierpią podwójnie. Oprócz ucisku narodowościowego doświadczają dyskryminacji społeczno-ekonomicznej zarówno ze strony patriarchalnego państwa, jak i własnej społeczności. Dlatego wyzwolenie to dla nich nie tylko równe prawa – te mogą pozostać jedynie na papierze – a rzeczywista demokratyczna transformacja społeczeństwa, przeobrażenie patriarchalnej kultury z silnie zakorzenionymi tradycjami honoru, w imię których kontroluje i zabija się kobiety. Jedne z pierwszych decyzji nowych władz dotyczyły właśnie ich uprawnienia: wprowadzono 40-procentowe parytety w ciałach decyzyjnych, zakaz poligamii, małżeństw dzieci, kryminalizację przemocy wobec kobiet (m.in. zabójstw honorowych⁹⁷).

Wywiad z jedną z aktywistek Ruchu Kobiet Kurdyjskich streszcza ich polityczne stanowisko:

⁹⁶ Walka Kurdyjek o wolność i niepodległość ma długą tradycję. Już w końcu XIX w. Kara Fatma poprowadziła batalion przeciwko wojskom osmańskim. W 1974 r. 22-letnia Leila Kasim została stracona na rozkaz partii Bass za udział w tworzeniu niezależnego kurdyjskiego ruchu studenckiego. Kurdyjki zorganizowały marsz z Sulejmaniji do Erbilu jako wyraz protestu przeciwko bratobójczej walce między głównymi kurdyjskimi ugrupowaniami w irackim Kurdystanie. Jednak inne bojowniczkę o prawa i wolność z tureckiego Kurdystanu zamordowane w Paryżu, Sakine Cansiz, Fidan Dogan i Leyli Saylemez, ciągle uznawane są za terrorystki. Nie każda „kurdyjska piękność” jest godna medialnej i politycznej uwagi. Choć coraz więcej się ostatnio publikuje na temat muzułmańskiego feminizmu inspirowanego religią, pomija się istniejące nurty o proweniencji świeckiej, delegitymizując ich ponad wiekową tradycję. Ciągle awangardę ruchów kobiecych w regionie stanowią aktywistki odwołujące się nie do religijnych (choć takie oczywiście też są), ale lewicowych ideałów.

⁹⁷ Zabójstwo honorowe to zbrodnia dokonywana w imię odzyskania rodzinnego honoru. Jest to kara wymierzana kobiecie przez męskich członków rodu za faktyczny bądź domniemany związek intymny sprzed bądź spoza małżeństwa.

Przyjaciele, potrzeba było kilku lat masakr, żeby świat zauważył to, co się dzieje w Państwie Islamskim. Ale dopiero wtedy, gdy interesy strategiczne i ekonomiczne hegemonicznych sił zostały zagrożone w Iraku, zaczęto działać. Została uformowana koalicja do walki z ISIS. Ale kim oni są? Koalicja ta składa się z państw, które wcześniej wspierały politycznie i finansowo grupy dżihadystów, takie jak ISIS. Zanim ISIS zaatakowało, Rożawa była konsekwentnie marginalizowana przez te siły. Zapytajmy zatem, dlaczego system, który upodmiotawia kobiety, mobilizuje oddolne inicjatywy, promuje współpracę między wszystkimi etnicznymi i religijnymi grupami, był solą w oku rządzących sił. Depolityzacja walki w Kobane, pozbawia walczących ich agendy, wyjmując ją z politycznego kontekstu na potrzeby sojuszu, który składa się z państw, które ignorowały i marginalizowały opór w Rożawie już od lat. Tymczasem Rożawa jest alternatywą dla regionu targanego etniczną i religijną nienawiścią, niesprawiedliwymi wojnami i eksploatacją ekonomiczną. Niezgoda na kapitalistyczny, seksistowski i rasistowski globalny system zmobilizowała ludność tego zdewastowanego wojną i embargiem regionu. Dominujący system każe nam wierzyć, że ideologie, idee, wartości są martwe. Ale w rzeczywistości wielkie miasto Mosul upadło w dwa dni, pomimo milionów dolarów. Solidarność z kobietami z Rożawy oznacza szacunek dla ich polityki⁹⁸.

O skali problemów, z jakimi muszą się zmierzyć Kurdyjki, świadczą właśnie wprowadzone w Rożawie prawa. Zwłaszcza zabójstwa honorowe wymagają natchmiastowych działań, bo liczba zabójstw z powodu honoru i brak zdecydowanych reakcji na nie niechlubnie wyróżnia Kurdów w regionie. Czy Kurdyjki mają prawo wątpić, że państwo jest rozwiązaniem dyskryminacji kobiet? W zapewnieniu im podstawnego prawa, prawa do bezpieczeństwa i życia zawiodły władze Autonomii i jej zachodni sojusznicy⁹⁹. Od początku zachodniej obecności w regionie trzon pomocy przeznaczany jest na cele wojskowe, nie powstało ani jedno schronisko dla kobiet zagrożonych przemocą, a aktywność Ministerstwa ds. Kobiet, ze względu na brak środków, jest fikcją. Natomiast jego istnienie jest często podawane jako dowód pogłębiającego się procesu demokratyzacji. Trudno się dziwić sarkazmowi dwójki badaczy z regionu:

Czy to kwestia przypadku, że zawsze jest wystarczająco środków na armię i wojnę, a znikome nakłady na promowanie wiedzy, kultury i polityki równości między płciami, na schroniska i inną pomoc dla maltretowanych kobiet? Poświęcenie kosztu tylko jednego

⁹⁸ Tekst Dilar Dirik przesłany na spotkanie w Krakowie pt. „Czy Kurdowie potrzebują swojego państwa?”, styczeń 2015.

⁹⁹ W grudniu 2008 r. Beata Kowalska uczestniczyła w serii wydarzeń „Stop przemocy wobec kobiet” w Erbilu (Hawler), stolicy Kurdyjskiego Regionu Autonomicznego w Iraku. Według oficjalnych statystyk od 1991 do końca 2008 r. zostało zamordowanych z powodu „honoru” 11 tys. kobiet. Dane organizacji pozarządowych mówiły o liczbie ofiar sięgającej 30 tys. – można było odnieść wrażenie, że nikt nie zna prawdziwych statystyk. Ani jeden zabójca nie został dotąd skazany. W ramach kampanii społecznej, studenci szkoły filmowej przygotowali poruszający film na ten temat, a jedna z organizacji kobiecych zorganizowała w pobliżu uniwersytetu wystawę. Te ważne głosy w dyskusji zostały zupełnie pominięte w oficjalnych obchodach. Z wystąpienia ambasadorki Stanów Zjednoczonych można było się dowiedzieć, że w irackim Kurdystanie, podobnie jak na całym świecie, pojawiają się problemy z wdrażaniem zasady równości płci, całkowicie zignorowany został ich lokalny kontekst i obywatelski wymiar walki o zmianę.

czołgu Chieftain albo samolotu Mirage na schronisko, na wsparcie bitych kobiet i promocję wiedzy przyniosłoby namacalne rezultaty dla demokracji¹⁰⁰.

Kobiety z Rożawy, włączając się w walkę o wolność, równocześnie zachowują w ramach ruchu swoją autonomię, np. Kobiące Jednostki Obrony (YPJ) są częścią Powszechnych Jednostek Obrony (YPG), mają jednak daleko idącą samodzielność. Te składające się wyłącznie z kobiet oddziały zbrojne odegrały ważną rolę zarówno w obronie Kobane, jak i w odsieczy dla jezydów w Sindżarze. Posiadanie kobiecej armii w przekonaniu aktywistek zabezpiecza implementację i egzekwowanie praw Kurdyjek w konfederacyjnym organizmie¹⁰¹.

Historyczny związek pomiędzy feminizmem i nacjonalizmem na Bliskim Wschodzie (i nie tylko), czerpiący swą siłę ze wspólnej walki o niepodległość, równocześnie w imię narodowych celów uniemożliwiał krytyczną refleksję nad mechanizmami odtwarzającymi hierarchiczny charakter ról płciowych. Mogłaby ona z czasem stać się punktem wyjścia zmiany hierarchicznych relacji między płciami na bardziej egalitarne. Próby takie interpretowano często jako atak na religię i naród, a kobiece uczestnictwo w antykolonialnych zmaganiach rzadko zmieniało męskie zdanie o naturze kobiet i właściwym im miejscu w społeczeństwie. Męska dominacja i kobiece podporządkowanie były zbyt głęboko osadzone w lokalnej tożsamości. Ideolodzy nacjonalistyczni, choć podkreślali wyjątkową pozycję kobiety, najczęściej matki – od niej zależało przetrwanie narodu i kultury – w imię konieczności zachowania jedności ponad wszelkimi podziałami uniemożliwiali artykułowanie autonomicznych postulatów.

Śledząc działania aktywistek z Rożawy można odnieść wrażenie, że doskonale to rozumieją¹⁰². Trzon ruchu tworzą doświadczone feministki, których celem jest zapewnienie ciągłości wprowadzanych reform na rzecz równości płci, poprzez ich instytucjonalizację: powołanie rad kobiecych na poziomach lokalnych składających się z cieszących szacunkiem aktywistek ruchu kobiecego, kwoty na każdym poziomie sprawowania władzy oraz edukację na rzecz równości, której rolę w tradycyjnym kurdyjskim społeczeństwie trudno przecenić¹⁰³.

Trudno jednak nie zadać pytania, czy system budowany na demokracji oddolnej, ignorujący międzynarodowy ład oparty na państwach narodowych, ma szanse przetrwania.

¹⁰⁰ S. Mojab, A. Hassanpour Amir, *In memory of Fadime Sahindal: thoughts on the struggle against „honour killing”*, Kurdish Women Action Against Honour Killing, London 2002, s. 6.

¹⁰¹ Na podstawie wywiadu Beaty Kowalskiej z aktywistkami kurdyjskiego ruchu kobiecego na Światowym Forum Społecznym w Tunisie, marzec 2015 r.

¹⁰² B. Kowalska, *Kobiące rewolucje wciąż trwają*, Teatr Polski im. Hieronima Konieczki, Bydgoszcz 2016.

¹⁰³ Publikacja *Liberating Life: Women's Revolution*, Abdullaha Ocalana z 2013 roku miała zasadniczy wpływ na kształt politycznej praktyki w Rożawie.

Podsumowanie. W stronę „nowego” Bliskiego Wschodu

Trudno przewidzieć – napisał Piotr Balcerowicz w doskonałym wprowadzeniu do książki Samar Yazbek *Przeprawa* – czy Syria w kształcie znanym do tej pory będzie istnieć w przyszłości. Wraz z przedłużającą się wojną domową staje się to coraz mniej prawdopodobne. Z chaosu, przelanej krwi i pożogi wojennej wyłoni się najpewniej nowy Bliski i Środkowy Wschód z granicami rysowanymi na nowo. Na gruzach unicestwionych krótkowzroczną polityką amerykańską Iraku i Syrii (ale też Afganistanu), do których w ciągu kilku lat mogą dołączyć inne kraje, w tym Egipt, Jordania i Turcja, a może nawet długofalowo cały region od Zatoki Perskiej po Libię, powstanie zapewne nowy bliskowschodni świat. Jedyne, co można o nim już teraz powiedzieć, to tyle, że na pewno nie będzie wspinały...¹⁰⁴.

A jaki ten „nowy” Bliski Wschód będzie dla kobiet? Obserwując dynamiczne zmiany w regionie w ostatnich dekadach, trudno nie odnieść wrażenia, że działania kobiet odgrywały kluczową rolę w budowaniu społeczeństwa obywatelskiego. Wprowadzały one do publicznej debaty kwestie fundamentalne, bo dotyczące natury arabskiego państwa i polityki, miejsca rodziny i pokrewieństwa w nowoczesnym systemie politycznym. Ich liczny udział w Arabskiej Wiosny był tego najlepszą ilustracją. Wojna z towarzyszącą jej militaryzacją i przemocą przenikającą wszystkie sfery życia cofnęła te procesy. Wzrost znaczenia grup zbrojnych opartych na fundamentalistycznej wykładni islamu legitymizuje sztywne definicje ról płciowych i prowadzi do reislamizacji sfery publicznej. Strukturalne przyczyny, które doprowadziły do wojny, niestety nie zmieniły się. Trudno w takiej sytuacji o osadzone w faktach optymizm. Warto jednak przypominać o zobowiązaniach społeczności międzynarodowej. Rezolucja 2122 przyjęta cztery lata temu przez Radę Bezpieczeństwa ONZ umożliwia kobietom równe uczestnictwo w procesie zapobiegania i rozwiązywania konfliktów zbrojnych. Rokowania pokojowe nie mogą być prezentem dla określonych grup społecznych, ale możliwością współdecydowania o kształcie społeczności, w której się żyje. Dlatego opinia międzynarodowa powinna domagać się udziału kobiet w negocjacjach. Po raz pierwszy Rada podkreśliła specyficzną rolę i doświadczenie kobiet w trakcie działań wojennych. Dokument ten mówi o konieczności zapewnienia funduszy na pomoc medyczną, prawną i psychologiczną dla kobiet dotkniętych działaniami zbrojnymi, w tym na dostęp do aborcji, jeśli ciąża jest wynikiem gwałtu. Wcześniej przyjęte dokumenty regulowały kwestię karania osób dopuszczających się zbrodni na tle seksualnym w trakcie konfliktów zbrojnych. Narzędzia zatem są. Setki języdek, Syryjek i Kurdjek czekają na ich implementację.

¹⁰⁴ P. Balcerowicz, wprowadzenie w: S. Yazbek, *Przeprawa. Moja podróż do pękniętego serca Syrii*, tłum. U. Gardner, wyd. Karakter, Kraków 2016, s. XLV–XLVI.

Women and War: the Gender Dimension of the Syrian Conflict

The female experience remained invisible in the analysis of military conflicts for long time. Recently, the role of women in war have received increased attention in both scholarship and political debate. Each war affects women in profoundly different ways than men. What does it mean for women? The first section of the article is the introduction to gender dimension of war. The second – is an analyses the female experiences in Syrian conflict. We treat it broader, not only as war which takes place inside Syrian borders, but as a crucial factor of regional destabilization which affects neighbouring societies.

Key words: women, war, female refugees, sex slavery, female Kurdish fighters

Kobiety i wojna. Genderowy wymiar konfliktu syryjskiego

Przez długi czas kobiece doświadczenie pozostawało niewidzialne w analizach konfliktów militarnych. Ostatnio się to zmienia i temat ten coraz częściej jest obecny zarówno w pracach naukowych, jak i debacie publicznej. Wojna doświadcza kobiety inaczej niż mężczyzn. Co jednak oznacza dla kobiet? Pierwsza część artykułu jest wprowadzeniem do analizy genderowego wymiaru wojny. Druga – to opis kobiecych doświadczeń związanych z konfliktem syryjskim. Traktujemy go szerzej, nie tylko jak wojnę, która ma miejsce w granicach Syrii, ale jako kluczowy czynnik destabilizacji w regionie.

Słowa kluczowe: kobiety, wojna, uchodźczynie, niewolnictwo seksualne, kurdyjskie bojowniczki

Krzysztof Kościelniak

ks. prof. dr hab., Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

IDEOLOGICZNE ASPEKTY ZAANGAŻOWANIA ROSJI W SYRYJSKIEJ WOJNIE DOMOWEJ 2011-2017

Wprowadzenie

Po sześciu latach wojny domowej sytuacja w Syrii i regionie jest nieprzewidywalna. Bodaj najbardziej konsekwentnym i rozpoznawalnym aktorem tego konfliktu jest Rosja. Gdy od połowy 2016 r. Stany Zjednoczone roku ograniczyły swoją aktywność na Bliskim Wschodzie z powodu kampanii prezydenckiej i zmiany administracji, jej pozycja automatycznie wzrosła – do rangi pierwszego gracza w Syrii (stan na maj 2017).

Celem niniejszego artykułu nie jest ukazanie wszystkich politycznych i militarnych uwarunkowań, które przyczyniły się do wzrostu znaczenia Rosji w Syrii. Jest on analizą jednego z najbardziej istotnych elementów tego konfliktu: znaczącego wpływu ideologicznego Moskwy, który paradoksalnie niejednokrotnie bywa mocniejszy od zachodniej retoryki. Pewien typ popularności i poparcie dla działań Rosji pośród wielu wspólnot na Bliskim Wschodzie wiąże się bowiem z z kilkoma takimi ideologicznymi elementami kryzysogennymi w Syrii, jak napięcie pomiędzy świecką a religijną wizją państwa, żywotność sekularyzmu i problem wolności religijnej¹.

¹ Szczególnie ważne są tematy dotyczące kondycji nacjonalizmu, od powstania Partii Socjalistycznego Odrodzenia Arabskiego (Baas) ściśle związanego ze sekularyzmem. Por.: A.H. Cordesman, *Constructing a new Syria? The growing impact of the civil war*, Washington

Idea obywatelskości, która miała zastąpić tożsamość klanową i religijną, była konsekwentnie rozwijana przez rządzącą świecką partię Baas. Podstawową zasadą normatywną baasistowskiej ideologii jest równość wszystkich ludzi niezależnie od poglądów religijnych i przynależności rasowej². Ta propozycja polityczna kontrastowała z tradycyjną sunnicką wizją państwa. Z tego powodu wdrażania tej idei dokonywały świeckie instytucje autorytarnego rządu, co wydatnie osłabiało skuteczność tego przedsięwzięcia³.

Kwestia konfrontacji sunnickiego politycznego islamu z ideami partii Baas należy do tematów politycznych kontestowanych w pewnych kręgach politycznych Zachodu, takich jak np. administracja prezydenta Baracka Obamy⁴. Wynika

2015; D.S. Sorenson, *Syria in ruins: the dynamics of the Syrian Civil War*, Santa Barbara–Denver 2016; J. Wanek, *Bürgerkrieg in Syrien: civil war in Syria*, Hamburg 2014; F. Bernhardt, „Diese dreckige, ungläubige kleine Sekte”: der syrische Bürgerkrieg und der Hass auf die Alawiten, „Blätter für deutsche und internationale Politik” 2013, Nr. 1, s. 59–65; B. Berti, Y. Schweitzer, *Hizbollah in Syria: losing the balance between „national resistance” and sectarian interests?*, „Strategic Assessment” 2013, Vol. 16, No. 2, s. 47–59; Ch. Lister, *Joining the fray: the Islamisation of the Syrian insurgency*, „Jane’s Intelligence Review” 2013, No. 6, s. 14–17; D. Meier, *La stratégie du régime Assad au Liban entre 1970 et 2013. Du pouvoir symbolique à la coercition*, [w:] *Syrie: la régionalisation et les enjeux internationaux d’une guerre imposée*, red. J.-P. Burdy, E. Parlar Dal, Paris 2013, s. 171–188; R. Erlich, *Inside Syria: the backstory of their civil war and what the world can expect*, New York 2014; Ch. Anzalone, *Zaynab’s guardians: the emergence of Shi’a militias in Syria*, „CTC Sentinel – Elektronische Ressource” 2013, s. 16–21; L. Li, *The Syrian crisis and the restructuring of the Middle East*, „China International Studies” 2013, No. 4, s. 110–128; A. Nerguizian, *Assessing the consequences of Hezbollah’s necessary war of choice in Syria*, Washington 2013, s. 1–8; A. Ortiz, *The Syrian conflict and its grave origins: from civil uprising to war: surveying domestic and regional political relations in Syria*, Saarbrücken 2014; F. Ajami, *The Syrian rebellion*, Stanford 2012; X. Baron, *Aux origines du drame syrien, 1918–2013*, Paris 2013; J.-P. Estival, *La tragedie syrienne: revolte populaire ou complot international*, Paris 2013; E. Hokayem, *Syria’s uprising and the fracturing of the Levant*, Abingdon 2013; D.W. Lesch, *Syria: the fall of the house of Assad*, New Haven 2013; O. Marty, *Pour comprendre la crise syrienne: éclairages sur un Printemps qui dure*, Paris 2013; P. Piccinin da Prata, *La bataille d’Alepe: chroniques de la revolution syrienne*, Paris 2012; R. Sherlock, *The fear of breathing: stories from the Syrian revolution*, London 2012; S. Starr, *Revolt in Syria: eye-witness to the uprising*, New York 2012; C. Wieland, *The Syrian uprising: dynamics of an insurgency*, Fife 2013.

² Por.: L. Ruiz de Elvira, T. Zintl, *The end of the Ba’thist social contract in Bashar Al-Asad’s Syria: reading sociopolitical transformations through charities and broader benevolent activism*, „International Journal of Middle Eastern Studies” 2014, Vol. 46, s. 329–349; S. Belhadj, *La Syrie de Bashar Al-Asad: anatomie d’un régime autoritaire*, Paris 2013, s. 261–347.

³ Por. X. Baron, *op. cit.*, Paris 2013, s. 78–98. Zresztą podobny problem dotyczył innych państw arabskich, przede wszystkim Egiptu. Por.: H.A. Agrama, *Secularism, sovereignty, indeterminacy: is Egypt a secular or a religious state?*, „Comparative Studies in Society and History” 2010, No. 3, s. 495–523; M. Berger, *Secularizing interreligious law in Egypt*, „Islamic Law and Society” 2005, No. 3, s. 394–418.

⁴ Por.: T. McKelvy, *Syrian rebels: where the US went wrong*, BBC News, Washington, 10.10.2015, <http://www.bbc.com/news/magazine-33997408> [dostęp: 23.02.2017]; J. Mossingue, *Syria’s „moderate terrorists” supported by the CIA. Media disinformation*, Mirastnews, 26.03.2016, <http://www.mirastnews.com/2016/03/syria-s-moderate-terrorists-supported-by-the-the-cia-media-disinformation.html> [dostęp: 23.02.2017]; *Russia, Turkey: US supporting Syria ‘terrorist’*

to z pewnego rodzaju poprawności politycznej spowodowanej kontrowersyjnymi powiązaniami politycznymi Stanów Zjednoczonych. Państwo to – dumne ze swej demokracji i szerzenia kultury praw człowieka – zajmując krytyczne stanowisko względem świeckich rządów w Syrii, równocześnie zawiera strategiczne sojusze z teokratycznymi państwami islamskimi, takimi jak np. Arabia Saudyjska, która nie tylko nie wdraża standardów świeckiego państwa, ale należy do czołówki państw w najwyższym stopniu łamiących prawa człowieka⁵, a część jej obywatelei wspiera radykalne grupy muzułmańskie⁶. Z tego powodu wielu analityków podaje w wątpliwość „inicjatywy i akcje podejmowane przez Arabię Saudyjską w celu przezwyciężenia terroryzmu”⁷. Te niezręczne dla Zachodu fakty świadczą jednak, iż syryjski sekularyzm ma paradoksalnie znacznie więcej punktów wspólnych z europejską i amerykańską wizją rozdziału religii od państwa niż teokratyczna wizja sunnickiej ummy reprezentowana przez głównego sojusznika USA znad Zatoki Perskiej.

Marginalizacja debat na ten temat wydaje się pewną strategią głównego nurtu zachodnich mediów i części organizacji pozarządowych (NGOs). Instytucje te błyskawicznie wydobywają i eksponują – zarówno rzeczywiste, jak i wątpliwe (niepotwierdzone) – nadużycia rządu Baszara Al-Asada z powodu ich politycznej użyteczności (np. w celu przekonania społeczeństw do konieczności prowadzenia wojny w Syrii). W przypadku kontrowersyjnego amerykańskiego

groups, Al Jazeera, 28.12.2016, <http://www.aljazeera.com/news/2016/12/russia-turkey-syria-161228050019245.html> [dostęp: 24.02.2017].

⁵ Por. J. Cohen, *The great debate: is it time for the United States to dump Saudi Arabia?*, Global Research, 3.02.2016, <http://blogs.reuters.com/great-debate/2016/02/03/is-it-time-for-the-united-states-to-dump-saudi-arabia> [dostęp: 12.01.2017]. Amerykańscy rządowi analitycy relacji z Arabią Saudyjską ograniczają się do strategicznych i gospodarczych wymiarów współpracy USA z krajami Zatoki, unikając problemu praw człowieka. Por.: Ch.M. Blanchard, *Saudi Arabia: background and U.S. relations*, Congressional Congressional Research Service, 2016, https://www.google.pl/url?sa=t&rect=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwjU15XYvY-HYAhWOqaQKHf0rDhMQFggoMAA&url=https%3A%2F%2Ffas.org%2Fsgsp%2Ffcrs%2Fmid-east%2FRL33533.pdf&usg=AOvVaw1_iCgGpjUpU-u5A3IJeXsZ [dostęp: 23.01.2017]; A. Prados, *Saudi Arabia: current issues and U.S. Relations*, U.S. Congressional Research Service, 2003, https://www.google.pl/search?safe=active&dcr=0&source=hp&ei=PDsuWqeoB9K1sAfz9rG-YAQ&q=Saudi+Arabia%3A+current+issues+and+U.S.+Relations+2003%2C&oq=Saudi+Arabia%3A+current+issues+and+U.S.+Relations+2003%2C&gs_l=psy-ab.3...3380.32318.0.33445.8.7.0.0.0.0.116.576.4j2.7.0....0...1c.1.64.psy-ab..1.2.226.0..0i22i30k1.112.Xopxz-b92eY [dostęp: 22.01.2017].

⁶ Por.: Joe Biden admits Saudi Arabia & Qatar funding Al-Qaeda in Syria, <https://www.youtube.com/watch?v=AqyCYKeO5BU> [dostęp: 21.02.2017]; Saudi Arabia and Gulf states 'support Islamic extremism in Germany,' intelligence report finds, „Independent”, 15.11.2016, <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/saudi-arabia-gulf-states-fund-islamic-extremism-germany-salafism-wahhabism-qatar-kuwait-islamists-a7473551.html> [dostęp: 22.02.2017].

⁷ Por.: Royal Embassy of Saudi Arabia Information Office, *Initiatives and actions taken by the Kingdom of Saudi Arabia to combat terrorism*, Washington 2004; Royal Embassy of Saudi Arabia Information Office, *Public statements by senior Saudi officials and religious scholars condemning extremism and promoting moderation*, Washington 2008.

wsparcia dla Arabii Saudyjskiej, liberalne wartości demokratyczne i prawa człowieka nagle zadają się nie mieć większego znaczenia.

Polityka rosyjska – oprócz wielu innych taktycznych elementów – systematycznie wydobywa historię aliansów politycznych USA z politycznym radykalnym islamem w celu zwalczania świeckich państw muzułmańskich⁸. Rosyjski punkt widzenia jest wzmacniany przez wewnętrzną debatę polityczną w USA. Krytyczne media amerykańskie od kilku lat oskarżają Waszyngton o kreowanie mitu „umiarkowanej opozycji” (*the myth of the moderate Syrian rebels*), czyli fałszywej dychotomii pomiędzy „islamistami” i „demokratycznym nurtem muzułmańskim”⁹. Podział ten w najwyższym stopniu upraszcza rzeczywistość syryjskiej wojny domowej, ponieważ pośród wielu grup (dziesiątek, jeśli nie setek ugrupowań paramilitarnych), które składają się na tzw. umiarkowaną opozycję, znajdują się również bardzo radykalne jednostki sunnickie. Niektóre z nich korzystają nawet pośrednio lub bezpośrednio z militarnego i politycznego wsparcia Zachodu, będąc niejednokrotnie pod względem ideologicznym bliżej ISIS niż zachodnich standardów demokracji. Niemniej, wykreowana sztucznie idea „umiarkowanej opozycji” ma wielką żywotność i użyteczność. Z tego powodu została przejęta przez zachodnie media (szczególnie przez „New York Times”).

Sojusze Stanów Zjednoczonych z radykalnym islamem należą do bardzo wrażliwych i trudnych tematów. Pomijanie tego aspektu, czy wręcz akceptacja tego rodzaju aliansów przynosi jednak długoterminowo szkodę wizerunkowi USA¹⁰, uważanych za „strażnika demokracji i sekularyzacji”. Wielu autorów podkreśla, że w imię uczciwości, Stany Zjednoczone nie powinny realizować swej polityki w oparciu o stosowanie podwójnych standardów.

Syryjski sekularyzm

Sekularyzacja – jako zasada rozdziału państwa od instytucji religijnych oraz równości wobec prawa wszystkich obywateli niezależnie od systemu wierzeń i etniczności – ma wiele oblicz. Począwszy od rewolucji francuskiej utrwalił się podział sfery prywatnej kultu religijnego i sfery publicznej. Fenomen ten przybierał jednak

⁸ Por. S. Walker, *Vladimir Putin accuses US of backing terrorism in Middle East*, „The Guardian”, 22.10.2015, <https://www.theguardian.com/world/2015/oct/22/vladimir-putin-accuses-us-backing-terrorism-middle-east> [dostęp: 23.05.2017].

⁹ Por. S. Gowans, *Allying with political Islam: the United States' tactical alliances with Al Qaeda and its associates in Syria*, 15.07.2016, <https://gowans.wordpress.com/2016/07/15/allying-with-political-islam-the-united-states-tactical-alliances-with-al-qaeda-and-its-associates-in-syria> [dostęp: 22.01.2017].

¹⁰ Por. B. Woods, *The dangers of lost U.S. credibility in the Middle East*, „Boulevard Extérieur”, 19.02.2014, <https://www.boulevard-exterieur.com/The-Dangers-of-Lost-U-S-Credibility-in-the-Middle-East.html> [dostęp: 22.05.2017].

różne formy w zależności od politycznych, społecznych, historycznych i kulturowych kontekstów poszczególnych państw¹¹.

Biorąc pod uwagę szeroki zakres pojęcia „sekularyzacja”, eklektyczny charakter teorii, nakładanie się przyczyn zjawiska i jego przejawów, sprzeczności wewnątrz i pomiędzy teoriami – przedstawianie tutaj całego spektrum idei i praktyki sekularyzacji nie tylko zaciemniłoby obraz niniejszego artykułu, ale mogłoby również zbyt uogólnić złożoność tego fenomenu.

Niemniej w ramach prezentacji ogólnej wizji można wyodrębnić trzy główne trendy sekularyzacji we współczesnym świecie¹². Po pierwsze, istnieją różne wersje umiarkowanego, tradycyjnego rozdziału kościołów od państwa, na wzór amerykański. Po wtóre, spotyka się bardziej radykalną wersję tego rozdziału, jak np. francuskie *laïcité*, zgodnie z którym religia należy jedynie do prywatnej sfery życia, będąc jednak uprawomocniona zasadą wolności religijnej¹³. Wreszcie występuje też nurt radykalnego sekularyzmu. Np. marksizm głosił nie tylko bezkompromisowy rozdział religii od państwa, ale również zastąpienie religii ateizmem¹⁴. Zasadniczo jednak praktyczne zastosowanie sekularyzacji w poszczególnych krajach może przybierać mieszane formy¹⁵. W wielu wypadkach opis utrudnia fakt, iż historycy mają problemy z precyzyjnym ustaleniem początku procesów sekularyzacyjnych w konkretnych krajach.

W Syrii od wielu dekad występuje sekularyzacja połączona z instytucjonalną kontrolą wspólnot religijnych. Jest raczej środkiem do tworzenia jednorodnego, silnego narodowego państwa i nie wiąże się z demokratyzacją społeczeństwa¹⁶. Oficjalnie w Syrii nie ma jednej religii państwowej, a wolność religijna

¹¹ Por. J. Baubérot, *Histoire de laïcité française*, Paris 2000, s. 89–104.

¹² Por. M. Warner, J. van Antwerpen, C. Calhoun, *Varieties of secularism in a secular age*, Cambridge 2010, s. 193–243.

¹³ Por. J.R. Bowen, *Why the French don't like headscarves: Islam, the state and public space*, Princeton 2007, s. 11–33.

¹⁴ Wielu przedstawicieli tego nurtu postrzega religię zgodnie ze znanym powiedzeniem Karola Marksa: „Die Religion... ist das Opium des Volkes” („Religia jest opium dla ludu”). Por. K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie [Kritik des Hegelschen Staatsrechts]*, [w:] K. Marx, F. Engels, *Werke*, Berlin 1956, t. 1 (*Entstanden März bis August 1844*), §§ 261–313. Ten typ ideologicznej sekularyzacji charakteryzował m.in. wiele etapów radzieckiej i maoistowskiej polityki i zmieniał się w prześladowania wyznawców różnych religii. Obecnie nawet we Francji pojawiają się aktywiści, którzy rozumieją sekularyzację jako wyrok przeciw religii. Zwolennicy tego nurtu bywają podobnie fanatyczni jak niektórzy religijni fundamentaliści. Por.: P.M. Schuller, *Karl Marx's Atheism*, „Science & Society: A Journal of Marxist Thought and Analysis” 1975, No. 3, s. 331–345; R. Cimino, Ch. Smith *Secular humanism and atheism beyond progressive secularism*, „Sociology of Religion” 2007, No. 4, s. 407–424; eidem, *The new atheism and the formation of the imagined secularist community*, „Journal of Media and Religion” 2011, No. 10, s. 24–38.

¹⁵ Por. T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003, s. 181–204.

¹⁶ Por.: K.S. Abu Jaber, *The Arab Ba'th Socialist Party: history, ideology, and organization*, New York 1966, s. 24–60; E. Chalala, *Arab nationalism: a bibliographic essay*, [w:] *Pan-Arabism and Arab nationalism: the continuing debate*, red. T.E. Farah, Boulder 1987, s. 28; A. Dawisha,

jest zagwarantowana przez konstytucję w takim zakresie, który „nie narusza publicznego porządku”. Określenie „publiczny porządek” oznaczało między innymi akceptację przewodniej roli partii Baas, której szczególnie status gwarantowała konstytucja Syryjskiej Republiki Arabskiej z 13 marca 1973 r. (obowiązywała do 2012)¹⁷. W imię powyższych pryncypiów członkostwo w pewnych radykalnych sunnickich organizacjach było (i jest) zabronione (np. w Bractwie Muzułmańskim czy nurcie salafickim – które to organizacje sponsoruje m.in. Arabia Saudyjska). Niemniej nowa konstytucja, opublikowana w pierwszej fazie wojny domowej (26 lutego 2012 r.), nie wspomina wprost o kierowniczej roli partii Baas. Ten najważniejszy akt prawny uznaje jednak podstawowe zasady ideologiczne tej partii, wspomina m.in. o panarabizmie, spójności narodu z Armią Syryjskiej Republiki, narodowej jedności w kontekście kulturowej różnorodności i prawach człowieka¹⁸.

Wdrażanie tego rodzaju sekularyzacji napotykało w Syrii wiele trudności. Sunniccy krytycy zarzucali zwolennikom partii Baas promowanie wizji świata bez islamu. Ich zdaniem błędem jest prezentowanie sekularyzmu jako doskonałego rozwiązania, które daje społeczeństwu więcej możliwości rozwoju. Z kolei sunnickim przeciwnikom sekularyzacji zarzuca się jawne lub skrywane forsowanie konfesyjnej organizacji państwa. Ideologiczny konflikt toczy się głównie pomiędzy autorami reprezentującymi tradycyjny islam sunnicki a mniejszościami religijnymi, które w sekularyzmie dopatrują szans na równouprawnienie.

Trudności ideologiczne w Syrii powoduje nie tylko fakt, że sekularyzacja jest związana z partią Baas, której członkami w znacznej mierze są alawici¹⁹, ale również dziedzictwo nauki społecznej islamu. Tradycyjnie liderzy sunniccy rozwijali teorię, iż islam stanowi *din wa dunya wa daula* („religię, świat, państwo”), to znaczy religię, codzienne życie i politykę. Słowa te opisują całkowity system, który niejako wchłania i czyni monolitem religię, państwo i narodowość, automatycznie zacierając różnice pomiędzy tymi terminami. Ta jedność religii i państwa zakłada również jedność duchowości i działania²⁰.

Orzucanie paradygmatów sekularyzacji jest stosunkowo powszechne w świecie sunnickim. Świadczy o tym nie tylko polityka krajów Zatoki Perskiej,

Arab nationalism in the twentieth century: from triumph to despair, Princeton 2003, s. 252–232; H. Nafaa, *Arab nationalism: a response to Ajami's thesis on the 'End of Pan Arabism*, „Journal of Arab Affairs” 1983, No. 2, s. 173–200; P. Seale, *The struggle for Syria: a study of post-war Arab politics 1945–1958*, London 1965; B. Tibi, *Arab nationalism*, London 1997, s. 69–96.

¹⁷ Zob. preambułę Konstytucji Syrii: *Constitutional law of Syria. Full text (adopted: 13 March 1973, status: 13 March 1973), Preamble*, <http://www.chanrobles.com/syria.htm#.WKqz-fUkixGc> [dostęp: 23.01.2017].

¹⁸ Zob. *Constitution of the Syrian Arab Republic – 2012, Preamble*, <http://www.voltairenet.org/article173033.html> [dostęp: 9.12.2017].

¹⁹ Por.: S. Belhadj, *op. cit.*, s. 54–120.

²⁰ Por.: J. Waardenburg, *Islam: historical, social, and political perspectives*, Berlin–New York 2002, s. 392; E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge 1981, s. 131–148.

ale także legislacje wielu „republik islamskich” (np. Mauretania, Sudan, Afganistan, Pakistan), które budują swą tożsamość na szariacie. Ten stan rzeczy wzmacnia dyskurs wielu polityków i przedstawicieli elit w świecie muzułmańskim, którzy uznają sekularyzację za zdradą principów islamu²¹.

Sekularyzacja w Syrii, wraz z naczelną ideą wolności religijnej realizowana przez partię Baas, została zatem zakwestionowana przez znaczną część opozycji sunnickiej, która reprezentowała różny stopień przywiązania do tradycyjnej wizji społeczeństwa muzułmańskiego. Rząd Syrii uważa, że aby wdrożyć idee świeckości, zmuszony jest wprowadzić ścisłą kontrolę instytucji religijnych. Zatem sekularyzacja w Syrii służy m.in. jako zasada organizacyjna politycznej wspólnoty, dokonując rozdziału między państwem i religijnymi (zwłaszcza sunnickimi) instytucjami. Świadczy o tym choćby dokument partii Baas *Teoretyczne wytyczne Partii Socjalistycznego Odrodzenia Arabskiego przyjęte na szóstym kongresie narodowym*²². Patrząc z długoterminowej perspektywy, postawa ta była reakcją na dominującą i uprzywilejowaną pozycję sunnitów w czasach Imperium Osmańskiego (1516–1918)²³. Polityka sekularyzacji w wykonaniu partii Baas była jednak tylko częściowo skuteczna. Począwszy od lat 80. XX w. rząd Syrii był zmuszony do nieustannej konfrontacji z umacniającymi się radykalnymi grupami muzułmańskimi.

Syria jest wyjątkowym krajem muzułmańskim, gdyż mniejszość alawicka (wywodząca się z szytyzmu) rządzi większością sunnicką²⁴. Według szacunkowych statystyk²⁵, na populację Syrii składają się następujące grupy: 68,7% sunnitów (w tym 60% sunnitów Arabów i 8,7% sunnitów Kurdów), 12% alawitów (Arabów), 9% chrześcijan prawosławnych i katolików (melkitów-prawosławnych, melkitów-katolików, maronitów, jakobitów, syryjskich katolików, chaldejczyków), 4% chrześcijan ormiańskich (Ormianie z Apostolskiego Kościoła

²¹ Por. T. Mayer, *The Islamic opposition in Syria, 1961–1982*, „Orient” 1983, s. 589–609.

²² Por.: *Ba'd al-Muntalakāt a-Nadhariya li-Hizb al-Ba's al-'Arabi al-Ishtiraki: Akaraha al-Mu'tamar al-Kaumi as-Sadis*, Damaszk: Maktab as-Sakafa wa ad-Dirasat wa al-I'dad al-Hizbi, b.r.w.

²³ Dawna pragmatyka osmańska w Syrii znalazła przedłużenie w działalności Bractwa Muzułmańskiego, zob. F.U. Abd-Allah, *The Islamic struggle in Syria*, Berkely 1983, s. 15–120. Ideologiczna reakcja nacjonalistów arabskich, zob. S.K. Abu Jaber, *op. cit.*, s. 154–192; H. Kalmbach, *Social and religious change in Damascus: one case of female religious authority*, „British Journal of Middle Eastern Studies” 2008, No. 1, s. 37–57.

²⁴ Por.: N.M. Kaylani, *The rise of the Syrian Ba'ith, 1940–1958: political success, party failure*, „International Journal of Middle East Studies” 1972, No. 1, s. 3–23; K. Mordechai, *Asad in search of legitimacy: message and rhetoric in the Syrian press under Ḥāfiẓ and Bashār*, Sussex 2005, s. 78–90.

²⁵ Przed wybuchem wojny domowej w 2011 r. w Syrii istniało kilkanaście oficjalnie uznanych wyznań. Liczba wyznawców poszczególnych grup religijnych jest trudna do precyzyjnego ustalenia – zgodnie z ideologią partii Baas od 1960 r. nie zadawano pytania o przynależność religijną podczas kolejnych spisów ludności. Por. M.L. Samman, *La population de la Syrie: étude géo-démographique*, Paris 1978, s. 9.

Armenii i Kościoła ormiańskokatolickiego), 3% druzów, 2% szyitów (głównie ismailici oraz immamici), ok. 0,3% jezydów (głównie Kurdowie), ok. 1% innych wyznań²⁶. Niemniej, jak już wspomniano, liczby te są jedynie orientacyjne. Istnieją bowiem różnorodne szacunki, które mniej lub bardziej znacząco zmieniają procentowy udział poszczególnych grup religijnych Syrii²⁷.

Mimo że alawici stanowią zdecydowaną mniejszość, zdominowali kierownictwo partii Baas, wojsko i służby bezpieczeństwa, nie eliminując jednak całkowicie z życia politycznego przedstawicieli innych grup wyznaniowych (w tym sunnitów)²⁸.

Dawny konflikt w nowej odsłonie: ewolucja statusu alawitów

Syryjscy alawici (którzy nie powinni być myleni z alewitami, zwanymi czasem alawitami tureckimi) stanowią nie do końca poznaną grupę religijną. Ich wierzenia nie zostały poddane systematycznemu wykładowi, który byłby w pełni potwierdzony przez alawickie autorytety. Ta wersja islamu była często krytykowana i zwalczana przez sunnitów jako jedna z największych herezji. Nie miejsce tutaj, by prezentować przegląd ich wierzeń. Warto jedynie podkreślić bodaj najbardziej sporny punkt alawickiej doktryny. Mianowicie, zgodnie z wierzeniami alawickimi,

²⁶ Orientacyjna statystyka za: J. Holliday, *The struggle for Syria in 2011: an operational and regional analysis*, December 2011, s. 10, http://www.understandingwar.org/sites/default/files/Struggle_For_Syria.pdf [dostęp: 12.02.2016]. Autor niniejszego tekstu dokonał kilka uściśleń, tzn. w kategorii chrześcijanie w miejsce „chrześcijanie prawosławni” wprowadził więcej nazw kościołów oraz uwzględnił wśród Kurdów jezydów, których liczba wynosiła w regionie Hasake-Kamisli ok. 100 tys. (co daje ok. 0,5%). Część z nich była uciekinierami po wojnie w Iraku. Z tego powodu została obniżona o 0,3% liczba sunnitów kurdyjskich z (9% do 8,7%). W 2014 r. na terenach kontrolowanych przez Kurdów przebywało ok. 70 tys. jezydów. Inni szacują ich liczbę na 50 tys. Por.: *Yazidi in Syria: between acceptance and marginalization*, „KurdWatch Report” 2010, No. 7, s. 4, http://kurdwatch.org/pdf/kurdwatch_yeziden_en.pdf [dostęp: 12.02.2016]; A. Glioti, *Yazidis benefit from Kurdish gains in northeast Syria*, Al-Monitor, 18.10.2013, <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/10/syria-yazidi-minorities-kurds.html#> [dostęp: 12.02.2016].

²⁷ Np. ustalenia francuskie z 1978 r. mówią o liczbie 75% sunnitów w Syrii, zaś International Religious Freedom Report z 2006 r. szacuje ich liczbę na ok. 74%. Por. J. Holliday, *op. cit.*

²⁸ Zgodnie z konstytucją Syryjskiej Republiki Arabskiej z 1973 r. „Partia Socjalistycznego Odrodzenia Arabskiego jest pierwszym ruchem w arabskiej ojczyźnie, który gwarantuje arabską jedność, jej godne zaufania rewolucyjne znaczenie, łączy nacjonalizm z socjalistyczną walką i reprezentuje arabskie narodowe pragnienia i aspiracje na przyszłość”. Por. *Constitutional Law of Syria... Preamble* [tłum. K.K.]. Konstytucja z 2012 r. uznaje, że „Syria zajęła ważną pozycję polityczną, ponieważ jest bijącym sercem arabizmu, przodującym w konfrontacji z syjonistycznym wrogiem, i podstawą oporu przeciwko hegemonii kolonialnej nad światem arabskim oraz jego zdolnościami i bogactwem. Długa walka i ofiary naszego narodu ze względu na jego niezależność, postęp i jedność narodową utorowały drogę do budowania silnego państwa i promowania spójności między ludźmi a ich arabską syryjską armią, która jest głównym gwarantem i obrońcą suwerenności ojczyzny, bezpieczeństwa, stabilności i integralności terytorialnej; w ten sposób tworzy solidne fundamenty walki ludu o wyzwolenie wszystkich okupowanych terytoriów”. Zob. *Constitution of the Syrian Arab Republic – 2012..., Preamble* [tłum. K.K.].

Ali – kuzyn proroka Mahometa i jego zięć – był boską inkarnacją. Sam fakt, że człowiek może być równy Bogu albo stać się jego wcieleniem jest dla sunnickiego islamu największą herezją²⁹.

Począwszy od pierwszej antyalawickiej fatwy wydanej przez słynnego sunnickiego prawnika Ibn Tajmiję (zm. 1328), który oficjalnie uznał alawicką formę islamu za herezję, systematycznie nasilały się marginalizacja i prześladowania tej grupy. Przywódcy sunniccy często określali alawitów mianem „niewolników” (*abid*). Alawicka tradycja zawiera liczne drastyczne historie o sunnickich nadużyciach względem alawitów pracujących u sunnickich posiadaczy ziemskich. Sami alawici uznają epokę Imperium Osmańskiego za okres największych prześladowań ich wspólnoty³⁰, ponieważ sunnici uważali siebie za naturalnych rządców Bliskiego Wschodu. Chrześcijanie i żydzi, uznawani za „Ludzi Księgi” i *zimmich* („podopiecznych”), byli traktowani jak obywatele drugiej kategorii, ale mieli zagwarantowane prawa³¹, a osmański system milletów gwarantował rozwój ich wspólnot religijnych. Alawici znajdowali się poza tymi gwarancjami, ponieważ ich status społeczny był określany jako „herezja”. Zatem ich kondycja była swoistym „cyklem braku bezpieczeństwa społecznego” ponieważ sunnicka klasyfikacja wierzeń alawickich utrudniała integrację tej grupy ze sunnickim społeczeństwem. Z tego powodu alawici wiązali przyszłość z nowym porządkiem społecznym – restrukturyzacją tzw. Wielkiej Syrii po upadku Imperium Osmańskiego³².

Proces przyswajania zachodnich koncepcji nacjonalizmu, obywatelskości i równości przez alawitów rozpoczął się w końcu XIX w. Nasilił się po zakończe-

²⁹ Por. N. Kazimi, *Syria through jihadist eyes: a perfect enemy*, Stanford 2010, s. 2–3, 5.

³⁰ Por.: S. Winter, *The Nusayris before the tanzimat in the eyes of Ottoman Provincial Administrators, 1804–1834*, [w:] T. Philipp, Ch. Schumann, *From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon*, Würzburg 2004, s. 97–112.

³¹ Umowy zawierane przez muzułmanów z chrześcijanami i żydami na terenach podbitych przez muzułmanów noszą nazwę „Pakt Omara”. Dawały one chrześcijanom i żydom status *zimmi*, czyli ludności „pod ochroną muzułmanów” w zamian za akceptację niższego niż muzułmanie statusu. Pakt ograniczał wydatnie prawa niemuzułmanów. Por.: A.-M. Eddé, F. Micheau, Ch. Picard, *Communautés chrétiennes en pays d’Islam. Du début du IIe siècle au milieu du XIe siècle*, Paris 1997; M.R. Cohen, *What was the pact of ‘Umar? A literary-historical study*, „Jerusalem Studies in Arabic and Islam” 1999, Vol. 23, s. 100–157; A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d’Islam*, Beyrouth 1986, s. 60–63; W. Kallfelz, *Nichtmuslimische Untertanen im Islam: Grundlage, Ideologie und Praxis der Politik frühislamischer Herrscher gegenüber ihren nichtmuslimischen Untertanen mit besonderem Blick auf die Dynastie der Abbasiden (749–1248)*, Wiesbaden 1995, s. 77–96; A. Noth, *Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen: Die ‘Bedingungen ‘Umars (aš-šurūṭ al-‘umariyya) unter einem anderen Aspekt gelesen*, „Jerusalem Studies in Arabic and Islam” 1987, Vol. 9, s. 290–315.

³² Por.: N. Alkan, *Fighting for the Nuṣayrī soul: state, protestant missionaries and the ‘Alawīs in the late Ottoman Empire*, „Die Welt des Islams” 2012, Vol. 52, No. 1, s. 23–50; N. Mordechai Nisan, *Minorities in the Middle East: a history of Struggle and self-expression*, London 2005, s. 114–115.

niu I wojny światowej, kiedy rządy w Syrii przypadły Francji³³ wraz z przejściowym alwickim państwem, tzw. Państwem Latakii (1920–1936), które począwszy od 1 lipca 1922 r. miało gwarancję autonomii. Jednym z pierwszych rozporządzeń władz mandatu francuskiego (nr 623 z 15 września 1922) było zniesienie sunnickiej dominacji w sądach (wszystkie przypadki, w których stronami byli alawici, zostały przekazane ich własnym trybunałom)³⁴.

Idea równości i rozdziału religii od państwa była (i nadal jest) uznawana przez część sunnitów za rodzaj „rebelii przeciw prawom Boga”. Nowa praktyka ewidentnie kontrastowała z klasycznym sunnickim prawodawstwem. Niemniej dla mniejszości religijnych stała się szansą na rozwój i emancypację. Z tego powodu alawici aktywnie wspierali obecność francuską w Lewancie (m.in. Sulejman Ali Al-Asad [1875–1963] – dziadek obecnie rządzącego prezydenta Syrii)³⁵. Idee sekularyzmu były dość popularne nie tylko wśród alawickich elit³⁶, ale zyskały również dość powszechną akceptację w wielu kręgach społeczeństwa (również pośród części sunnitów).

W czasach francuskiego mandatu oraz we wczesnych latach niepodległej Syrii po 1946 r. systematycznie następowała reorientacja w warstwach społecznych. Alawici zdobyli silną pozycję w armii, ale słabiej byli reprezentowani w życiu politycznym³⁷. Niemniej jeszcze w latach 30. i 40. XX w. status alawitów był ambiwalentny i nie do końca jasny. Podczas negocjacji Francji z syryjskimi nacjonalistami w Paryżu (1936) alawici stosowali liczne memoranda, eksponując dogłębne różnice pomiędzy alawitami a syryjskimi sunnitami. Liderzy tej wspólnoty, tacy jak np. wspomniany już Sulejman Ali Al-Asad, odrzucali konsekwentnie propozycje niepodległej, złożonej z wielu nacji Syrii. Alawici opowiadali się za jakąś formą autonomicznego kraju w ramach francuskiego protektoratu. W celu przekonania ich do wspólnych działań przeciw kolonializmowi, wielki mufti Jerozolimy Muhammad Amin al-Husajni (1921–1948) wydał nawet specjalną fatwę, która uznawała alawitów za pełnoprawnych muzułmanów i członków ummy. Ten obliczony na określony efekt polityczny akt zdecydowanie przyczynił się do lepszego postrzegania alawitów przez część sunnitów³⁸.

³³ Por. P. Shambrook, *French imperialism in Syria, 1927–1936*, Ithaca 1998, s. 41–84.

³⁴ Por.: E. Rabbath, *L'Évolution politique de la Syrie sous mandat*, Paris 1928, s. 185; S.H. Longrigg, *Syria and Lebanon under French mandate*, London 1958, s. 109–120.

³⁵ Por. H. Batatu, *Some observations on the social roots of Syria's ruling, military group and the causes for its dominance*, „Middle East Journal” 1981, No. 3, s. 331–334.

³⁶ Por. P.S. Khoury, *Urban notables and Arab nationalism: the politics of Damascus, 1860–1920*, Cambridge 1983, s. 53–92.

³⁷ Por.: idem, *Syria and the French mandate: the politics of Arab nationalism, 1920–1945*, London 1987, s. 622; T.F. Ayse, *The troubles in Syria: spawned by French divide and rule*, „Middle East Policy” 2011, No. 4, s. 129–139; N.E. Bou-Nacklie, *Les troupes spéciales: religious and ethnic recruitment, 1916–46*, „International Journal of Middle East Studies” 1993, No. 4, s. 656.

³⁸ Por.: D. Pipes, *The Alawi capture of power in Syria*, „Middle Eastern Studies” 1989, No. 4, s. 429–450; T. Fildis, *Roots of Alawite-Sunni rivalry in Syria*, „Middle East Policy” 2012, No. 2, s. 148–156.

Na skutek komplikacji podczas II wojny światowej niepodległe państwo alawickie okazało się mrzonką. Niemniej już we wczesnych latach niepodległej Syrii (1946–1963) alawici zdominowali struktury Syryjskich Sił Zbrojnych. Powstanie partii Baas w 1947 r. (założonej przez chrześcijańskich i muzułmańskich aktywistów) wzmacniało pozycję mniejszości dzięki głoszonej ideologii arabskiego nacjonalizmu, socjalizmu i sekularyzmu. Partia ta była również przeciwwagą do wzrastających wpływów radykalnych sunnitów skupionych w szeregach Bractwa Muzułmańskiego.

Zdominowanie armii przez alawitów nie dokonało się przez wymuszoną eliminację sunnitów. Przeciwnie, alawici umiejętnie wykorzystali fakt, że wpływowe rody sunnickie nie wiązały raczej przyszłości swych członków ze służbą wojskową. Z kolei dla alawitów i innych mniejszości kariera w armii dawała możliwość awansu społecznego i zdobycia wpływów – systematycznie wzmacnianie pozycji w armii stało się strategią do przejęcia władzy w 1966 r.³⁹

Dylematy współczesnego dramatu (od 2011 r.)

Wojnę domową w Syrii – najbardziej krwawy konflikt XXI w. – spowodowało wiele czynników. Redukowanie ich jedynie do wymiarów konfesyjnych nie oddaje rzecz jasna całej złożoności tego konfliktu. Stanowi on raczej kombinację przyczyn ekonomicznych⁴⁰, religijnych (sektarianizm)⁴¹, ideologicznych (kryzys sekularnego państwa) oraz politycznych, czyli pośrednich i bezpośrednich interwencji zewnętrznych.

W pierwszych miesiącach powstania w 2011 r. obserwatorzy zachodni dość często redukowali źródła niepokoju społecznych w Syrii do autorytarnych praktyk rządu Baszara Al-Asada. Na fali entuzjazmu Arabskiej Wiosny prasa zachodnia prześcigała się w sformułowaniach typu „rewolucja przeciw tyranii” czy „mieszkańcy Syrii pragnący wolności i godności”⁴². W rzeczywistości za społecznymi żądaniami wolności obywatelskich i poprawy warunków ekonomicznych krył się bardzo wrażliwy problem sekularyzmu – rozdziału religii od

³⁹ Por.: I. Rabinovich, *The compact minorities and the Syrian State, 1918–45*, „Journal of Contemporary History” 1979, No. 4, s. 693–712; D. Pipes, *op. cit.*, s. 440.

⁴⁰ Por. K. Kościelniak, *The economic aspects of the Arab Spring. The EU's new partnership and strategy*, [w:] *Poland – Jordan – European Union: a new role of Europe in the Middle East after the Arab Spring*, red. K. Bojko, Amman 2013, s. 63–82.

⁴¹ Por.: M. Alan, *Christian and Jews in the Ottoman Empire: the roots of sectarianism*, New York 2001, s. 130–199; L.G. Potter, *Sectarian politics in the Persian Gulf*, New York 2014, s. 36.

⁴² Por.: A. Abdulhamid, K. Ballen, *World must stand with Syrian people against tyranny*, CNN, 15.04.2011, <http://edition.cnn.com/2011/OPINION/04/15/abdulhamid.ballen.syria> [dostęp: 22.01.2017]; S.K. Samir, *Syria's uprising: violence will not stop a people seeking freedom and dignity*, <http://www.asianews.it/news-en/Syria%E2%80%99s-uprising:-violence-will-not-stop-a-people-seeking-freedom-and-dignity-22277.html> [dostęp: 21.01.2017].

państwa. Różnorodność frakcji sunnickich w obrębie rozwijającego się powstania, a także wydatne finansowe i ideologiczne wsparcie teokratycznych krajów Zatoki Perskiej dla radykalizujących się sunnitów nie pozwala zredukować ani genezy, ani przebiegu tego konfliktu jedynie do „pokojowych protestów przeciw tyranii Al-Asada”⁴³.

Jednym z najważniejszych aspektów tego kryzysu, który pozwala lepiej zrozumieć rolę, jaką odgrywa w nim polityka Moskwy, jest pewien rodzaj ideologicznej misji Rosji. Zgodnie z wypowiedziami polityków rosyjskich wsparcie dla Baszara Al-Asada jest obroną świeckiego i narodowego charakteru państwa oraz wolności religijnej. W chwili odzyskania niepodległości w 1946 r. Syria nie była jednolitym i narodowym państwem⁴⁴. Chociaż arabski nacjonalizm miał zwolenników we wszystkich grupach religijnych, to jednak wyjątkowo mocno identyfikowali się z nim oficerowie armii syryjskiej wywodzący się z różnych niesunnickich mniejszości, uznając tę ideologię za najlepszy środek do uzyskania pełnej równości obywatelskiej w zdominowanym przez sunnitów społeczeństwie. Nowe elity Syrii usilnie starały się przesunąć na drugi plan własną niesunnicką tożsamość na rzecz tożsamości arabskiej i obywatelskiej. Elity te miały nadzieję, że sunnicy obywatele Syrii z czasem uczynią to samo⁴⁵.

Zwolennicy partii Baas zawsze byli świadomi skali wpływów sunnickich w regionie. Po pierwsze, alawici dominujący w tej partii opowiadali się zdecydowanie przeciw polityce państwa Izrael, wspierając sunnickich zwolenników nacjonalizmu arabskiego⁴⁶. Swoją politykę starali się też w pewnej mierze zbalansować dzięki poparciu wpływowych sunnitów. Zaakceptowali układ polityczno-społeczny, który zapewniał finansową stabilizację najważniejszym i najbardziej wpływowym rodom sunnickim w zamian za możliwość militarnej kontroli państwa. Po wtóre, polityczna elastyczność alawitów ujawniła się podczas pokojowych rozmów pomiędzy Syrią a Izraelem. Alawici powołali do reprezentowania Syrii niemal wyłącznie przedstawicieli sunnickich. W ten sposób uniknęli odpowiedzialności za jakiegokolwiek niepowodzenia negocjacji czy ustępstwa na rzecz Izraela. Dzięki temu nie można było kreować oskarżenia, że alawici nie są „prawdziwymi Arabami”⁴⁷.

⁴³ Por.: L. Sinjab, *Syria conflict: from peaceful protest to civil war*, BBC News, 15.03.2013, <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-21797661> [dostęp: 22.01.2017].

⁴⁴ Por.: M. Ma'oz, *Attempts at creating a political community in modern Syria*, „Middle East Journal” 1972, No. 4, s. 398.

⁴⁵ Por.: P. Seale, *The struggle for Syria: A study of post-war Arab politics*, Oxford 1965, s. 32; N. van Dam, *The struggle for power in Syria: politics and society under Asad and the Baath Party*, London 1996, s. 15–55.

⁴⁶ Por.: A.T. Fildis, *Roots of Alawite-Sunni rivalry in Syria*, „Middle East Policy” 2012, No. 2, <http://www.mepc.org/journal/middle-east-policy-archives/roots-alawite-sunni-rivalry-syria> [dostęp: 10.02.2017].

⁴⁷ Por.: Y. Chaitani, *Post-colonial Syria and Lebanon*, London 2007, s. 1–24; I. Rabinovich, *The view from Damascus: state, political community and foreign relations in twentieth-century Syria*, London 2008, s. 95–109, 226–320; S. Humphreys, *The strange career of Pan-Arabism*, [w:]

Jeszcze innym przykładem elastycznej polityki alawitów w ramach świeckiego państwa jest konstytucyjny zapis, że prezydent republiki musi być muzułmaninem oraz że islam (szariat) jest głównym źródłem prawodawstwa⁴⁸. Rzecz jasna jest to kompromis w stosunku do większości sunnickiej. Konsekwentne i kompletne wcielenie w życie zasady równości na wzór zachodnich świeckich republik nie było możliwe w syryjskim społeczeństwie, w którym stosunkowo mocne wpływy miało Bractwo Muzułmańskie. Mimo że wspomniane wyżej zapisy konstytucyjne wydają się sprzeczne z duchem sekularyzmu, to jednak użyte słowo „muzułmański” w rzeczywistości daje duże możliwości interpretacji. Termin ten nie określa bowiem, do jakiego nurtu islamu ma należeć prezydent ani nie precyzuje, jaki typ szariatu ma być brany pod uwagę w syryjskim prawodawstwie.

Wielu alawitów i chrześcijan wierzyło, że arabski nacjonalizm wcześniej czy później zostanie zaakceptowany przez większość sunnicką. Jednak po 2011 r. zwątpili w taki scenariusz, uznając, że jedynym racjonalnym rozwiązaniem na przyszłość byłoby stworzenie alawickiego państwa wolnego od wpływów radykalizowanego w czasie wojny sunnityzmu. Realizm kultury rewanżu, który dominuje na Bliskim Wschodzie, sprawia, że alawici, chrześcijanie oraz inne grupy mniejszościowe zdają sobie sprawę, iż w przypadku sunnickiego zwycięstwa radykalni sunnici dopuszczą się masakr na mniejszościach religijnych. Przewidują scenariusz dość typowy w regionie, na podstawie wydarzeń w Iraku czy Libii. Mniejszości religijne w Syrii po prostu liczą się z możliwością krwawej zemsty za to, że wojska rządowe zabiły wielu sunnitów w czasie przedłużających się działań wojennych.

Alawici bazują na wieloletnim doświadczeniu, że duch kompromisu zasadniczo nie istnieje po stronie radykalnych sunnitów. Właśnie to powoduje, że rząd Syrii nie widzi rozwiązania pokojowego i opowiada się za kontynuowaniem walki. Jest to w zasadzie zmaganie o byt, przetrwanie i przyszłość wspólnoty alawickiej. Rosja, która tradycyjnie ma powiązania z Syrią, staje się automatycznie gwarantem egzystencji mniejszości religijnych. Wsparcie Arabii Saudyjskiej, Kataru i Turcji dla radykalnych ugrupowań sunnickich zwiększa tylko determinację alawitów i sukces Rosji, która – w odczuciu przedstawicieli mniejszości religijnych Syrii – staje się w tej sytuacji jedynym realnym gwarantem wolności religijnej.

Rzecz jasna lata wdrażania przez rządzącą partię Baas myśli sekularnej w Syrii zaowocowały akceptacją tej idei przez relatywnie dużą liczbę Syryjczyków różnych wyznań, którzy postrzegają sektarianizm jako największy problem dla przyszłości tego kraju. Z drugiej strony, niezależnie od akceptacji czy odrzu-

The modern Middle East, red. A. Hourani, P. Houry, M.C. Wilson, London 2009, s. 60–82; J.F. Devlin, *The Baath Party: rise and metamorphosis*, „The American Historical Review” 1991, No. 5, s. 1396–1407.

⁴⁸ *Constitutional Law of Syria...*, art. 3; Constitution of the Syrian Arab Republic – 2012, I, art. 3.

cenia tożsamości religijnej jako głównego wyznacznika obywatelskości, z roku na rok coraz więcej Syryjczyków ze wszystkich stron konfliktu nie akceptuje możliwości odbudowy kraju pod przewodnictwem partii Baas. Wszyscy aktorzy konfliktu obawiają się też centralnego rządu powiązanego z konkretną grupą czy sprzymierzonymi wspólnotami religijnymi. Istnieje obawa, że taka forma rządów mogłaby dyskryminować inne wyznania. Zatem w przypadku sunnickiego zwycięstwa nie tylko alawici, ale również chrześcijanie różnych denominacji, druzowie, jezyci czy szyici obawiają się, że stracą zbyt dużo⁴⁹. Z tego powodu przetrwanie, żywotność i relatywnie dobrą kondycję danej wspólnoty religijnej upatruje się w całkowitej kontroli przez nią terytorium zamieszkałego przez jej członków. Właśnie dlatego mniejszości mają swoje uzbrojone milicje, które za wszelką cenę starają się zapewnić bezpieczeństwo w poszczególnych regionach. Powoduje to niezwykle rozczłonkowanie społeczeństwa i zmusza głównych aktorów wojny do tworzenia wielu „lokalnych koalicji”. Znając niechęć wielu sunnitów (w tym również członków tzw. umiarkowanej opozycji) do idei świeckiego państwa, mniejszości religijne konsekwentnie przeciwstawiają się wielu ugrupowaniom sunnickim, które kierują się duchem rewanżu i stanowią realne zagrożenie dla bezpieczeństwa.

Polityczny sukces Rosji w syryjskiej wojnie domowej w kontekście polityki USA

Rosja z jednego z najważniejszych aktorów stała się bodaj najbardziej istotnym graczem w obecnej fazie (wiosna 2017) syryjskiego konfliktu. O tej pozycji zdecydowało wiele czynników, m.in. polityka Stanów Zjednoczonych, które – jak już wspomniano – na skutek kampanii prezydenckiej i zmiany administracji ograniczyły w ostatnich miesiącach 2016 r. swoją aktywność na Bliskim Wschodzie. Warto wskazać, w jaki sposób Rosja wykorzystuje aspekty ideologiczne do wzmocnienia swojej pozycji w czasie wojny w Syrii.

Niepewność mniejszości religijnych w kontekście radykalnego sunnityzmu

Rosja umiejętnie wykorzystuje demograficzne i religijne zróżnicowanie Syrii. Długi konflikt nie tylko utrwalił niekorzystne podziały społeczne, ale również dokonał

⁴⁹ Por.: S. Hopkins, *Full horror of the Yazidis who didn't escape Mount Sinjar: UN confirms 5,000 men were executed and 7,000 women are now kept as sex slaves*, „London: The Daily Mail”, 14.10.2014, <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2792552/full-horror-yazidis-didn-t-escape-mount-sinjar-confirms-5-000-men-executed-7-000-women-kept-sex-slaves.html> [dostęp: 12.01.2017]; *Isis 'price list' for child slaves confirmed as genuine by UN official Zainab Bangura: UN representative Zainab Bangura said girls as young as one were being 'peddled like barrels of oil' in Syria and Iraq*, „The Independent”, 4.08.2015, <http://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/isis-price-list-for-child-slaves-confirmed-as-genuine-by-un-official-zainab-bangura-10437348.html> [dostęp: 13.01.2017].

wielu zmian, które nie pozwalają na efektywne sprawowanie władzy zdominowanemu przez alawitów rządowi Al-Asada. Rosja staje się automatycznie gwarantem funkcjonowania państwa w ogóle i funkcjonowania mniejszości w nim. Była już mowa o tym, że alawici obawiają się sunnickiego rewanzu, a nade wszystko wdrożenia przez sunnitów klasycznej muzułmańskiej wizji państwa, która nie gwarantuje wszystkim obywatela równych praw. W obecnej sytuacji nie chodzi już o utrzymanie uprzywilejowanej pozycji alawitów, ale o uniknięcie konsekwencji przegranej wojny, czyli prześladowań.

Od początku wojny domowej w Syrii Stany Zjednoczone żądały odsunięcia od władzy Al-Asada. Między 2011 a 2016 r. prezydent Obama konsekwentnie powtarzał, że rozwiązanie syryjskiego konfliktu nie będzie możliwe bez spełnienia tego warunku⁵⁰. Zdecydowane rosyjskie wsparcie dla Al-Asada pokazywało jednak wyraźnie światu, iż w tej konfrontacji nie ma zwycięscy i pokonanego. Używanie czarno-białego scenariusza i wysuwanie nierealnych żądań w rzeczywistości osłabiało pozycję USA jako gracza na Bliskim Wschodzie. Wraz z rozwojem konfliktu, w kontekście patowej sytuacji i pojawienia się Państwa Islamskiego konieczność usunięcia Al-Asada stała się bardziej wątpliwa. Sekretarz stanu USA John Kerry oświadczył, iż rozmowy w sprawie kryzysu syryjskiego są testem, czy Al-Asad jest wiarygodnym negocjatorem⁵¹, a z czasem Waszyngton wyraził nawet gotowość negocjacji z Al-Asadem⁵².

W rzeczywistości ta ewolucja stanowiska USA świadczy o dyplomatycznym sukcesie Rosji niezależnie od tego, czy w przyszłości Al-Asad będzie akceptowanym przez Moskwę prezydentem Syrii. Na obecnym etapie wojny utrzymywanie w rozgrywce Al-Asada ma nie tylko symboliczne znaczenie. Rosja wskazuje wyraźnie, iż mimo zdecydowanego oporu wobec Al-Asada tzw. umiarkowanej opozycji w ramach Wolnej Armii Syrii, żadne rozmowy o przyszłości Syrii nie mogą odbywać się bez uwzględnienia jego obozu. Stanowisko to wzmacniają mniejsze lub większe, konsekwentnie osiągnane sukcesy militarne wojsk rządowych Syrii, wydatnie wspieranych przez Rosję i Iran.

Kontrowersyjne powiązania USA z radykalnym islamem

Rosja wykorzystuje fakty z historii współpracy USA z radykalnymi ugrupowaniami islamskimi. Ciekawe, że określenie „radykalny islam” jest odmiennie rozumiane przez obydwa mocarstwa. Tak czy inaczej, amerykańskie wsparcie dla państw,

⁵⁰ Por. *Obama says Syrian leader Bashar al-Assad must go, U.S. president says Syrian civil war won't end with Assad in power*, <https://www.wsj.com/articles/obama-says-syrian-leader-bashar-al-assad-must-go-1447925671> [dostęp: 23.01.2017].

⁵¹ Por. *Kerry: Syria talks to test if Assad can negotiate in good faith*, Reuters World News, 5.04.2016, <http://www.reuters.com/article/us-mideast-crisis-syria-kerry-idUSKCN0X224I> [dostęp: 21.01.2017].

⁵² Por. J. Diamond, *John Kerry: U.S. must eventually negotiate with Assad*, CNN Politics, 16.03.2015, <http://edition.cnn.com/2015/03/15/politics/john-kerry-negotiate-assad-syria/index.html> [dostęp: 22.01.2017].

które wcielają w życie radykalne interpretacje islamu, z równoczesnymi deklaracjami Waszyngtonu o konieczności zwalczania terroryzmu muzułmańskiego podważa wiarygodność Stanów Zjednoczonych w świecie, szczególnie zaś na Bliskim Wschodzie. W wojnie informacyjnej Rosja wykorzystuje krytykę USA za stosowanie podwójnych standardów w polityce zagranicznej, tzn. wspieranie rozwoju demokracji w świecie i równoczesne sojusze z najbardziej antydemokratycznymi państwami. Z tego powodu zwolennicy sekularyzmu, praw człowieka i wyznawcy wielu religii (w tym chrześcijanie prawosławni i katolicy na Bliskim Wschodzie) sympatyzują bardziej z Rosją niż Stanami Zjednoczonymi.

To swoiste rozchwieianie ideologiczne w polityce zagranicznej USA jest niebezpieczne dla pozycji Waszyngtonu tym bardziej, że światowa opinia publiczna nie zapomniała o wielkim wsparciu Stanów Zjednoczonych dla mudżahedinów Osamy bin Ladena (1957–2011). Przekonanie, że polityka Waszyngtonu (CIA) wykreowała nowoczesne formy terroryzmu muzułmańskiego jest stosunkowo popularne również w Ameryce. Wielu autorów uznaje to za jeden z największych błędów politycznych USA⁵³.

Warto nadmienić, że wsparcie USA dla mudżahedinów wynikało z przekonania o konieczności zniszczenia wpływów ZSRR. Co najmniej od 1978 r. Stany Zjednoczone były powiązane z wieloma grupami radykalnego islamu w ramach globalnej walki z komunizmem. Przy czym amerykańska retoryka w tamtych czasach prezentowała uproszczoną, czarno-białą wizję świata. Afiliacja polityczna poszczególnych krajów czy ugrupowań opisywana była za pomocą prostego schematu: z jednej strony wrogi ZSRR powiązany z komunizmem, z drugiej zaś – „koalicja gwarantów demokracji”. Do tej ostatniej grupy należały oczywiście USA i kraje zachodnie wraz islamskimi jednostkami mudżahedinów. Ci ostatni określani byli czasem nawet jako „wojownicy wolności” tylko dlatego, że zwalczali radzieckie wojska w Afganistanie.

Tego rodzaju symplicystyczna redukcja świata ze strony USA i Zachodu jest w pewnej mierze odtwarzana obecnie w kontekście wojny domowej w Syrii. Co prawda nie używa się już retoryki komunistycznego zagrożenia ze strony Rosji, ale podkreśla się konfrontację zachodniego świata z rosyjskim imperializmem. To uproszczenie perspektywy w nowej rundzie rywalizacji światowych mocarstw jest jednak dość skutecznie podważane przez rosyjską dyplomację

⁵³ Por. P.L. Bergen, *Holy War, Inc. Inside the secret world of Osama bin Laden*, New York 2001, s. 67–68; S. Coll, *Ghost wars: the secret history of the CIA, Afghanistan, and Bin Laden, from the Soviet invasion to September 10, 2001*, New York 2004, s. 7–87; R.D. Kaplan, *Soldiers of God: with Islamic warriors in Afghanistan and Pakistan*, New York 2004, s. 168–171; P. Tomsen, *The wars of Afghanistan: messianic terrorism, tribal conflicts, and the failures of great powers*, New York 2011, s. 16; J. Mann, *Rise of the Vulcans: The history of Bush's war cabinet*, New York 2004, s. 122; V. Brown, D. Rassler, *Fountainhead of jihad: the Haqqani nexus, 1973–2012*, Oxford 2013, s. 68–69; H.S. Bradsher, *Afghan communism and Soviet interventions*, Oxford 1999, s. 185; M. Rubin, *Who is responsible for the Taliban?*, „Middle East Review of International Affairs” 2002, No. 1, s. 1–16.

w ramach wojny informacyjnej. Co więcej, pod pewnymi względami Moskwa ma bardzo ułatwione zadanie w tym zakresie. Wspomniane polityczne alianse Stanów Zjednoczonych z krajami notorycznie łamiącymi prawa człowieka są faktem, który tylko częściowo udaje się „ukryć” (przemilczeć) amerykańskiej propagandzie rządowej. Rosji pozostaje jedynie wykorzystać to, co wielu zachodnich analityków określa mianem „amerykańskiej hipokryzji”⁵⁴.

Wspomniano już, że od 2011 r. USA i ich zachodni sprzymierzeńcy regularnie powtarzają tezę o konieczności odejścia Al-Asada, przedstawianego zazwyczaj jako okrutny tyran. Pojawiają się opinie, by osądzić go nawet „za zbrodnie przeciw narodowi syryjskiemu”⁵⁵. W tym samym czasie Stany Zjednoczone tolerują wsparcie wielu radykalnych i terrorystycznych ugrupowań muzułmańskich w Syrii przez „bogatyh donatorów” z Kataru i Arabii Saudyjskiej – głównych sojuszników USA w regionie. Dodatkowo wielu polityków USA przymyka oko na fakt, iż Arabia Saudyjska – „najważniejszy strategiczny sojusznik USA” intensywnie rozprzestrzenia wahhabizm, jedną z najbardziej radykalnych interpretacji islamu⁵⁶.

Rzeczowe dyskusje niepoprawnych politycznie autorów w Stanach Zjednoczonych dotyczą rzecz jasna realnej oceny sytuacji na Bliskim Wschodzie. Wydobywają one na światło dzienne pewne absurdy polityki USA, przyczyniając się automatycznie do wsparcia pozycji Rosji. Jednym z najbardziej kontrowersyjnych tematów jest nadmierne wsparcie USA dla Arabii Saudyjskiej, czego ostatnim przykładem jest umowa z 20 maja 2017 r., którą prezydent Donald Trump zawarł z królem Arabii Saudyjskiej. Stany Zjednoczone zapewniły temu krajowi pakiet kontraktów zbrojeniowych wartych blisko 110 mld dolarów. Ma on obejmować dostarczenie supernowoczesnego uzbrojenia najwyższej klasy, m.in. systemów THAAD (Terminal High Altitude Area Defense) i okrętów typu LCS (Littoral Combat Ship)⁵⁷. Warto przytoczyć jedną z ostatnich wypowiedzi prezydenta Trumpa na temat sojuszu z Arabią Saudyjską: „To był wspaniały dzień. Set-

⁵⁴ Por.: J. Tasini, *Trump trip shows US hypocrisy on human rights*, CNN Regions, 19.05.2017, <http://edition.cnn.com/2017/05/19/opinions/trump-trip-abroad-human-rights-tasini-opinion>; *Bowing to hypocrisy: Donald and Melania Trump contradict the president's old tweets on first day of foreign trip*, Salon, 20.05.2017, <http://www.salon.com/2017/05/20/bowing-to-hypocrisy-donald-and-melania-trump-contradict-the-presidents-old-tweets-on-first-day-of-foreign-trip> [dostęp: 22.05.2017].

⁵⁵ Por.: *America created Al-Qaeda and the ISIS terror group*, Global Research, <http://www.globalresearch.ca/america-created-al-qaeda-and-the-isis-terror-group/5402881>; *Hillary Clinton admits ISIS was created by U.S. government*, Your News Wire, <http://yournewswire.com/hillary-clinton-admits-isis-was-created-by-u-s-government> [dostęp: 10.02.2017].

⁵⁶ Por. *Clinton knew Saudi Arabia, Qatar provide 'clandestine' support to ISIS*, Global Research, <http://www.globalresearch.ca/america-created-al-qaeda-and-the-isis-terror-group/5402881> [dostęp: 12.02.2017].

⁵⁷ Por. K. Liptak, *Trump lands in Saudi Arabia as controversies swirl at home*, CNN Politics, 20.05.2017, <http://edition.cnn.com/2017/05/20/politics/donald-trump-middle-east> [dostęp: 21.05.2017].

ki miliardów dolarów inwestycji w USA i miejsca pracy, miejsca pracy, miejsca pracy”⁵⁸. Słowa te zdają się wskazywać, że priorytetem Stanów Zjednoczonych są względy ekonomiczne (*America first*), a nie demokracja i prawa człowieka.

W ramach wojny informacyjnej w czasie konfliktu w Syrii Rosja wielokrotnie oskarżała USA o wspieranie lub pertraktacje z przedstawicielami radykalnego islamu. W październiku 2016 r. szef MSZ Rosji Siergiej Ławrow oświadczył, iż jeśli państwa zachodnie zaangażowane we wojnę domową w Syrii będą jedynie słownie zajmować się walką z terroryzmem, to z całą pewnością Rosja jest pełna determinacji, by konflikt ten zakończyć w praktyce. Wystąpienie to zawierało również oskarżenia pod adresem USA o brak działań w procesie oddzielania umiarkowanych bojowników od ugrupowań terrorystycznych w Syrii. Ławrow podkreślił ponadto, że Moskwa ma plan zdecydowanej walki z terrorystami z Państwa Islamskiego i Frontu al-Nusra (obecnie Dżabat Fatah asz-Szam), a wszystkie apele o przerwanie ognia „oznaczają tylko dążenie do zyskania na czasie i dania wytchnienia ekstremistom”⁵⁹.

Ostatnio (czerwiec 2017) dowódca rosyjskiego ugrupowania wojsk w Syrii generał pułkownik Siergiej Surowikin oznajmił wręcz, iż koalicja pod dowództwem USA i Sojusz Sił Demokratycznych weszły w zmowę z przywódcami ugrupowania terrorystycznego Państwo Islamskie, którzy bez walki wycofują się z zajętych miejscowości w Syrii⁶⁰.

W kontekście tych oskarżeń w Stanach Zjednoczonych toczy się dyskusja, czy rzeczywiście sojusz Waszyngtonu z Arabią Saudyjską balansuje światową ekonomię i przyczynia się do pokojowych procesów na Bliskim Wschodzie. Zdaniem krytyków tego aliansu Arabia Saudyjska staje się coraz bardziej irracjonalnym krajem – powiązany z islamskim terroryzmem, pilnie zachowującym jedność z najbardziej radykalnych odmian islamu, izolującym się od świata i będącym zaprzeczeniem demokracji. Zresztą aspekty te wydobył dobitnie jeszcze przed rozpoczęciem wojny domowej w Syrii Robert B. Baer w swoich wspomnieniach z pracy w Arabii Saudyjskiej jako członek CIA. W książce pt. *Sleeping with the devil: how Washington sold our soul for Saudi crude* autor stwierdza, że Stany Zjednoczone są nieprzygotowane do walki z islamskim terroryzmem i ograniczane z powodu negatywnego wpływu Arabii Saudyjskiej na Waszyngton⁶¹.

⁵⁸ *That was a tremendous day. Tremendous investments in the United States. Hundreds of billions of dollars of investments into the United States and jobs, jobs, jobs* [tłum. K.K.]; por. K. Liptak, *op. cit.*

⁵⁹ Por. Siergiej Ławrow: *Terrorystów należy dobijać. Zachód chce walczyć słowami*, Onet Wiadomości, 28.10.2016, <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/szef-msz-rosji-oskarza-usa-o-brak-skutecznych-dzialan-w-syrii/2bypnw> [dostęp: 20.01.2017].

⁶⁰ Por. *Sztab Rosji w Syrii: Koalicja USA weszła w zmowę z przywódcami Państwa Islamskiego*, Sputnik Polska, 19.09.2017, <https://pl.sputniknews.com/swiat/201706095641992-Syria-koalicja-USA-zmowa-PI> [dostęp: 12.09.2017].

⁶¹ Por. R. Baer, *Sleeping with the devil: how Washington sold our soul for Saudi crude*, New York 2003.

Rosja jako gwarant wolności religijnej

Kontrowersyjne wsparcie USA dla państw sunnickich, które wdrażają średnio-wieczną ideę teokratycznego państwa muzułmańskiego, ma daleko idące konsekwencje. Wbrew obrazowi Rosji w mediach zachodnich, w Europie Południowej i na Bliskim Wschodzie Moskwa jest coraz wyraźniej postrzegana jako gwarant wolności religijnej, rozdziału religii od państwa i tolerancji. Coraz otwarciej sympatyzują z nią nie tylko mniejszości religijne, ale również część sunnitów związanych z ideą sekularyzmu. Publikowane są teksty, które uznają Syrię za sprzymierzeńca, a nie wroga Europy⁶².

Szczególnie widoczne jest wzrastające poparcie dla Rosji ze strony prawosławnego chrześcijaństwa i katolickich kościołów unickich. Powiązanie to nie jest przypadkowe. Idea świeckiego państwa kreowana przez partię Baas zapewniała integrację chrześcijan i innych mniejszości religijnych w systemie społecznym Syrii. W rezultacie wielu chrześcijan postrzega partię Baas jako gwaranta wolności religijnej. Poparcie to staje się coraz mocniejsze ze względu na udane próby islamizacji instytucji państwowych w niektórych krajach Bliskiego Wschodu, co wiąże się ze wzrastającymi wpływami radykalnego islamu sunnickiego. Warto podkreślić, iż jednym z ideologów i założycieli syryjskiej partii Baas był greckoprawosławny chrześcijanin Michel Aflak (1910–1989)⁶³. Głębokie powiązania chrześcijan z tym ruchem zaowocowały lojalnością i wsparciem kościołów dla partii Baas. Do dziś biskupi są postrzegani w Syrii jako naturalni sojusznicy Baszara Al-Asada. Niektóre wspólnoty chrześcijańskie (np. Apostolski Kościół Armenii) wprost propagowały pośród swych wiernych rekrutację do tej partii. Z tego powodu chrześcijanie w Syrii bywają określani jako grupa wspierająca Al-Asada⁶⁴.

Rosja wykorzystuje potencjał „ochrony chrześcijan”, tym bardziej że kraje zachodnie skoncentrowane na budowaniu tzw. społeczeństwa wielokulturowego zdają się tylko częściowo podejmować tego zadania. Rosja ma w tym względzie zdecydowaną przewagę i długą tradycję. Siódmy i czternasty artykuł traktatu

⁶² Por. W. Al-Hussaini, *Dear Europe: If you're serious about fighting terrorism, then Syria is an ally – not an enemy*, Russia Insider, 3.06.2017, <http://russia-insider.com/en/politics/dear-europe-if-youre-serious-about-fighting-terrorism-then-syria-ally-not-enemy/ri20024> [dostęp: 5.06.2017].

⁶³ Por.: S.M. Moubayed, *Steel & silk. Men and women who shaped Syria 1900–2000*, Seattle 2006, s. 130–132; J. Zdanowski, *Historia Bliskiego Wschodu w XX wieku*, Wrocław 2010, s. 234–238; Ł. Fyderek, *Pretorianie i technokraci w reżimie politycznym Syrii*, Kraków 2011, s. 48–49.

⁶⁴ Por. M. Beck, L. Collet, *On Syrian politics and the situation of its Christian minority*, [w:] A. Ajlouni, *Arab Christian nationalist thinkers and Arab Christian nationalism in the Levant*, http://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0ahUKewiI-O-r0o-HYAhWpNJJoKHZzoDnAQFggoMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.kas.de%2Fwf%2Fdoc%2Fkas_21241-544-2-30.pdf%3F101124162214&usg=AOvVaw30SbD4e000AW-WH-46J70YS [dostęp: 20.01.2017].

z Küçük (1774) gwarantował jej pozycję protektora chrześcijaństwa w Imperium Osmańskim, szczególnie zaś kościołów prawosławnych⁶⁵. Rosja konsekwentnie podejmowała się tego zadania, za wyjątkiem okresu komunizmu (1918–1989), kiedy to Związek Radziecki był bardziej zainteresowany niszczeniem wpływów religii niż jej rozwojem. Niemniej w polityce zagranicznej w XVIII i XIX w. Rosja koncentrowała się na stosunkowo licznych prawosławnych wspólnotach Europy Południowej i Bliskiego Wschodu, które automatycznie wspierały jej geopolityczne ambicje. W ten sposób kwestia bliskowschodnia nie była jedynie domeną rywalizacji pomiędzy krajami zachodnimi a Imperium Osmańskim⁶⁶. Obecnie obserwuje się odnowienie tego zaangażowania Rosji.

Podsumowanie: brak alternatywnych sojuszy? Niedoceniony przez USA aspekt polityki Rosji

Wojna domowa w Syrii nie może być rzecz jasna zredukowana do jednego wymiaru (ideologicznego). Niezaprzeczalnym faktem jest jednak, że począwszy od 2016 r. Rosja dość skutecznie próbuje wykorzystać swe militarne zwycięstwa w Syrii na arenie międzynarodowej. 23 stycznia 2017 r. Rosja oficjalnie zaprosiła wielu aktorów konfliktu (w tym przedstawicieli syryjskiej opozycji) na rozmowy do Astany. Realizacja wizji spójnego i efektywnego regionalnego współdziałania Rosji, Turcji oraz Iranu jest rzecz jasna odległa. Zasadnicze przeszkody dotyczą ogromnych ambicji poszczególnych państw, sprzeczności interesów, wysokiego poziomu wzajemnej nieufności i poważnych rozbieżności w podejściu do wybranych problemów. Niemniej to Rosja, a nie USA, postrzegana jest jako najważniejszy gracz w Syrii.

Skazani na coraz ściślejsze związki z Rosją

Niechęć czy wręcz nienawiść wyrażana po adresem rządu Syrii ze strony tzw. umiarkowanej opozycji w czasie forum w Astanie w zasadzie utwierdziła tylko alawitów i chrześcijan w myśleniu o Rosji jako głównym sprzymierzeńcu i protektorze. Mniejszości te postrzegają swoją kondycję jako walkę o przetrwanie w kontekście radykalizującego się sunnityzmu w Syrii. Jak już zaznaczono, nie chodzi o samego prezydenta Baszara Al-Asada, który jest jedynie przejściowym liderem koalicji. Lata krwawej wojny zbudowały wielki mur nieufności i obaw między mniejszościami a wieloma ugrupowaniami sunnickimi. Odbudowa integralności terytorialnej przedwojennej Syrii staje się z roku na rok coraz bardziej nierealna.

⁶⁵ Zob. *Treaty of Peace (Küçük Kaynarca), 1774*, http://www.fas.nus.edu.sg/hist/eia/documents_archive/kucuk-kaynarca.php [dostęp: 23.01.2017].

⁶⁶ Por.: M.S. Anderson, *The Eastern question, 1774–1923*, London 1966, s. 31–55; J.S. Stanford, *Between old and new: the Ottoman Empire under sultan Selim III, 1789–1807*, Cambridge 1971, s. 124–240; P.E. Mosely, *Russian diplomacy and the opening of the Eastern question in 1838 and 1839*, Cambridge 1934.

Z drugiej strony dyskusyjne jest, czy alternatywą może być utworzenie nowych jednostek państwowych z terenów Syrii.

Cokolwiek jednak się wydarzy, zwolennicy sekularyzmu i mniejszości religijne pozostaną uzbrojeni. Po pierwsze, w kontekście krwawych zmagających odnowiona została pamięć historyczna alawitów i chrześcijan o minionych prześladowaniach sunnickich. Po wtóre, skala ofiar i przemocy będąca dziełem wszystkich stron konfliktu rodzi obawy niekończącego się procesu rewanzu. W tym kontekście Rosja jawi się grupom skupionym wokół Al-Asada jako gwarant ich długoterminowego bezpieczeństwa. Rosyjskie wsparcie dla alawitów ma daleko idące pozytywne, ale i negatywne skutki. W nowej rzeczywistości Syrii (jakakolwiek będzie) alawici i ich sojusznicy, jako frakcja nie do końca zintegrowana z większością sunnicką, mogą zostać skazani na długotrwały sojusz z Moskwą.

Chrześcijaństwo w polityce wewnętrznej i zagranicznej Rosji

Analizując różne wymiary ideologiczne wykorzystywane przez Rosję w konflikcie syryjskim, warto podkreślić, że polityka Moskwy w Syrii ma nie tylko regionalne znaczenie. Odgrywa ona wielką rolę nie tylko na Bliskim Wschodzie, ale również na arenie międzynarodowej i w przestrzeni polityki wewnętrznej samej Rosji. Po upadku Związku Radzieckiego Kościół prawosławny stał się nowym istotnym czynnikiem w budowaniu rosyjskiej tożsamości oraz światowej i regionalnej pozycji Rosji. Można powiedzieć, że po bankructwie marksistowsko-leninowskiej ideologii ZSRR, w Rosji postępuje proces zastąpienia komunizmu przez prawosławne chrześcijaństwo, które staje się filozoficzną bazą rosyjskiego nacjonalizmu i tożsamości. Moskwa konsekwentnie rozwija pewien typ sojuszu państwa z prawosławiem, niezależnie od religijnego osobistego zaangażowania Putina i wielu Rosjan. Fenomen ten jest również wykorzystywany przez Moskwę do utwierdzenia jej wpływów zagranicznych, szczególnie w regionach tradycyjnie związanych z prawosławiem. Między innymi dzięki temu Rosja odbudowuje stosunkowo skuteczną swą pozycję w południowo-wschodniej Europie oraz na Bliskim Wschodzie⁶⁷.

Administracje prezydentów Obamy i Trumpa nie doceniały omawianego aspektu rosyjskiego zaangażowania w Syrii. Waszyngton przywykł do redukcji polityki Putina do wymiaru geopolitycznych interesów, co jest tylko częściowo słuszne. Politycy amerykańscy i zachodni zdają się nie do końca rozumieć pewien typ „moralnego” – albo lepiej ideologicznego – podejścia Rosji do kwestii Syrii. Wspierając Al-Asada, Putin bynajmniej nie praktykuje prostej, cynicznej gry w celu zabezpieczenia wyłącznie interesów rosyjskich na Bliskim

⁶⁷ Por.: J. Garrard, C. Garrard, *Russian orthodoxy resurgent: faith and power in the New Russia*, Princeton 2008, s. 71–100; G. Simons, *Religious diplomacy in international and inter-orthodox relations*, [w:] *Religion, politics and nation-building in post-communist countries*, red. G. Simons, D. Westerlund, Farnham 2015, s. 21–43. Należy jednak pamiętać o dokonującej się w Rosji pewnej ewolucji postrzegania roli państwa i cerkwi, por. I. Papkova, *The orthodox church and Russian politics*, New York 2011, s. 42–118.

Wschodzie. Podejmując się obrony mniejszości religijnych i chrześcijan w Syrii, Moskwa ukazuje to jako „wypełnienie misji” obrony świeckiego państwa i tolerancji dla chrześcijaństwa. W ten sposób Putin zdobywa poparcie nacjonalistów rosyjskich i powszechne uznanie pośród prawosławnych chrześcijan – od Rumunii, przez kraje bałkańskie wraz Grecją do Bliskiego Wschodu⁶⁸.

Rosja ma też o wiele większe niż Stany Zjednoczone doświadczenie historyczne w konfrontacji z krajami muzułmańskimi oraz doświadcza na bieżąco wyzwań radykalnego islamu na terytorium własnego państwa. Dotyczy to nie tylko wojny w Czeczenii, ale również terroryzmu islamskiego na Kaukazie i w innych regionach Federacji Rosyjskiej⁶⁹.

Stany Zjednoczone i kraje zachodnie (szczególnie Francja) włożyły wiele trudu, by podzieloną, skłóconą i podatną na wpływy radykalistów opozycję Baszara Al-Asada przedstawić jako w miarę jednolitą, „liberalną” i „tolerancyjną” formację. Kreując w znacznej mierze sztuczny fenomen tzw. umiarkowanej opozycji, Zachód stara się stworzyć wizję demokratycznej koalicji. Ta specyficzna inżynieria ma jednak fundamentalną niedogodność, wykorzystywaną przez Rosję. Mianowicie ten mozaikowy nurt nie tylko nie jest w stanie mówić jednym głosem i zajmować jednego stanowiska w kluczowych kwestiach, ale obejmuje również radykalne wspólnoty sunnickie. Ugrupowania tzw. umiarkowanej opozycji są rozdrobnione, autonomiczne w wymiarze taktycznym i skoncentrowane na lokalnych teatrach działań. Podziały organizacyjne i ideologiczne po stronie sunnickiej opozycji mają wielkie znaczenie, a realna kontrola nad poszczególnymi ugrupowaniami ze strony patronów zachodnich bywa iluzoryczna. Z tego powodu chrześcijanie orientalni wzywają Zachód do zaprzestania popierania tych formacji i uznania rządów Al-Asada⁷⁰.

Wreszcie, polityka prezydentów Obamy i Trumpa, podkreślająca konieczność walki z ISIS, zazwyczaj unika przedstawiania faktów o finansowaniu i międzynarodowym wsparciu dla radykalnych nurtów syryjskiej opozycji ze strony wielu Saudyjczyków i innych „donatorów” z krajów Zatoki Perskiej. Rosja uważa, iż – w przeciwieństwie do rozchwianej ideologicznie pozycji Zachodu – traktuje radykalne nurty opozycji syryjskiej realistycznie. Podkreśla, jak bardzo niebezpieczne jest na przyszłość udzielanie wsparcia ekstremistom muzułmań-

⁶⁸ Por.: *The Christian dimension of Russia's Middle East policy*, Al-Sharq Forum, 2.03.2017, <http://sharqforum.org/2017/03/02/the-christian-dimension-of-russias-middle-east-policy> [dostęp: 22.05.2017]; W. Russell Mead, *What Russia doesn't forget*, The American Interest, 3.06.2012, <http://www.the-american-interest.com/2012/06/03/what-russia-doesnt-forget> [dostęp: 12.02.2017].

⁶⁹ Por.: S. Markedonov, *The rise of radical and nonofficial Islamic groups in Russia's Volga Region (A report of the CSIS – Russia and Eurasia Program)*, Washington 2013, s. 8–30.

⁷⁰ Por. C. Freeman, *Syria archbishop calls on West to back president Bashar al-Assad in war against Islamist rebels*, „The Telegraph”, 13.10.2015, <http://www.telegraph.co.uk/news/world-news/middleeast/syria/11929694/Syria-archbishop-calls-on-West-to-back-President-Bashar-al-Assad-in-war-against-Islamist-rebels.html> [dostęp: 22.05.2017].

skim. Triumf sunnickich radykalistów w Afganistanie dzięki wydatnej pomocy USA zaowocował przecież kilka lat później akcją Stanów Zjednoczonych przeciw wspieranym wcześniej przez CIA mudżahedinom. Wychwalani przez prasę zachodnią „wojownicy o wolność narodu afgańskiego” stali się nagle jednym z największych wrogów USA i – zgodnie ze słowami prezydenta Busha – wrogami świata kreującymi poważne wyzwanie dla Ameryki i ludzkości⁷¹.

Anglosaski optymizm i rosyjski realizm?

Wspomniano już, że Rosja używa polityki historycznej w procesie wzmocnienia swojej pozycji na Bliskim Wschodzie i w Europie Południowej celem zdobycia poparcia mniejszości religijnych (zwłaszcza chrześcijan). Burzliwe dzieje chrześcijaństwa w tych regionach dostarczają wielu przykładów prześladowań chrześcijan czy niszczenia struktur prawosławia: w Bizancjum, Syrii, Bułgarii, Bałkanach itd. Rosja wykorzystuje ten rodzaj zbiorowej pamięci, budując więzy solidarności i łącząc wiele nacji chrześcijańskich w regionie: Serbów, Greków, Cypryjczyków, Rosjan, Bułgarów i Syryjczyków. Według przedstawicieli cerkwi rosyjskiej wsparcie dla tolerancyjnego prezydenta Baszara Al-Asada jest również uzasadnione dramatycznymi doświadczeniami historii relacji muzułmańsko-chrześcijańskich (z naczelnym elementem zbiorowej pamięci – upadkiem prawosławnego Konstantynopola)⁷².

Wydaje się, że jednym z nieporozumień na temat polityki Rosji w Syrii jest to, że Stany Zjednoczone i niektóre kraje Unii Europejskiej osądzają działalność Al-Asada i zwolenników sekularyzmu w Syrii według własnej perspektywy po 1990 r., tzn. zachodniego eksperymentu wdrażania standardów wypracowanych w ramach społeczeństwa wielokulturowego. Z kolei Rosja ocenia sytuację w regionie z perspektywy co najmniej 200 lat, które obfitowały w wiele dramatycznych wydarzeń, z najbardziej bolesnym: ludobójstwem Ormian. Z tego punktu widzenia, Rosja uznaje zachodnią ocenę Al-Asada (traktowanie go wyłącznie w kategoriach zbrodniarza wojennego) za wybiórczą, niekonsekwentną i ekstremalnie stronną w kontekście amerykańskich kontrowersyjnych sojuszy. Zgodnie z argumentacją Rosji Amerykanie nie byli w stanie zapewnić bezpieczeństwa mniejszościom religijnym ani w Afganistanie, ani w Iraku. Niektóre wypowiedzi polityków zachodnich wzmacniają to stanowisko Moskwy, jak

⁷¹ Zob. *Transcript of President Bush's address to a joint session of Congress on Thursday night*, 20.09.2001, CNN.com U.S., <http://edition.cnn.com/2001/US/09/20/gen.bush.transcript/> [dostęp: 9.09.2017].

⁷² Por.: *Putin: measures to protect Christians in the Middle East are not sufficient*, RIA Novosti, 16.04.2015, <https://ria.ru/world/20150416/1058989211.html> [dostęp: 22.05.2017]; *Russia demands the protection of Christians in the Middle East*, „Vzglyad”, 6.04.2015, <http://vz.ru/politics/2015/4/6/738064.html> [dostęp: 22.05.2017]; *Analyst: protection of Syrian Christians raises Putin's ratings in Europe*, Pravoslavie.ru, 29.03.2017, <http://www.pravoslavie.ru/english/102291.htm> [dostęp: 22.05.2017].

np. słowa Tony'ego Blaira w ekskluzywnym wywiadzie w CNN z 25 października 2015 r. Były brytyjski premier przeprosił za błędy wojny w Iraku i przyznał, że ta interwencja doprowadziła do powstania w tym kraju Al-Kaidy, która z kolei stała się prekursorką ISIS⁷³. W ten sposób Blair ukazał związek Państwa Islamskiego z wygenerowaną przez USA wojną w Iraku⁷⁴.

W wojnie informacyjnej Rosja używa m.in. argumentu, że Stany Zjednoczone, wzywając rząd syryjski do przestrzegania praw człowieka, są tylko częściowo wiarygodne, skoro przez 70 lat sojuszu z Arabią Saudyjską Waszyngton nie doprowadził bynajmniej do respektowania praw człowieka i wprowadzenia demokracji w tym państwie. Co więcej, zdaniem dyplomacji rosyjskiej sojusznicy USA przyczyniają się do niszczenia chrześcijaństwa na Bliskim Wschodzie⁷⁵.

* * *

Obserwowane napięcia i niekonsekwencje ideologiczne Zachodu stanowią prawdopodobnie nową rundę zmagania pomiędzy anglosaskim optymizmem dotyczącym islamu na Bliskim Wschodzie a historycznym rosyjskim realizmem. Rosja zdobywa przewagę na wielu frontach, m.in. dlatego, że Waszyngton i kraje zachodnie w zasadzie nie wypracowały jasnej strategii politycznej w Syrii. Co gorsza, wcześniejsze działania wojsk zachodnich w Iraku, Afganistanie i Libii zdają się potwierdzać obawy, że w przypadku ewentualnego upadku rządów Baszara Al-Asada Zachód nie będzie w stanie zapewnić mniejszościom długoterminowego bezpieczeństwa według swoich wychwalanych standardów. Brak realnego planu rozwiązania napięć w Syrii i regionie, ułomność zachodnich mechanizmów bezpieczeństwa dla niesunnickich mniejszości czy kontrowersyjne alianse USA z reprezentantami radykalnego islamu sprawiają, że alawici i chrześcijanie upatrują w Rosji gwaranta bezpieczeństwa i wolności religijnej⁷⁶. Niekorzystną okolicznością dla wiarygodności USA jest również fakt, że zachodnie wsparcie dla „demokracji” na Bliskim Wschodzie i Azji Centralnej przerodziło się w pasmo konfliktów i zaowocowało niebywałym rozwojem radykalnego islamu ze wszystkimi tego negatywnymi skutkami, takimi jak masakry, tortury, czystki religijne i etniczne.

⁷³ Por. *The moment Tony Blair apologises for Iraq war mistakes*, „The Guardian”, 25.10.2015, <https://www.theguardian.com/uk-news/video/2015/oct/25/moment-tony-blair-apologises-iraq-war-mistakes-video> [dostęp: 22.04.2017].

⁷⁴ R. Brant, *Tony Blair concedes link between Islamic State and Iraq War*, BBC News, 25.10.2015, <http://www.bbc.com/news/uk-politics-34630380> [dostęp: 22.04.2017].

⁷⁵ Por. D. Marshall, *Putin announces defending Christians against Obama's terrorists Operation Salvation*, The Marshall Report, 15.10.2015, <https://themarshallreport.wordpress.com/2015/10/15/breaking-news-putin-announces-defending-christians-against-obamas-terrorists-operation-salvation> [dostęp: 22.05.2017].

⁷⁶ Por. S. Farah, *Russia is one cares about the Middle East Christianity*, Russia and Christian East, 11.02.2015, <http://ros-vos.net/holy-land/7/2/7> [dostęp: 22.05.2017].

Tymi argumentami Rosja, jej chrześcijańscy sprzymierzeńcy na Bałkanach, na Bliskim Wschodzie (ale również w Europie Zachodniej⁷⁷) oraz inne mniejszości religijne tłumaczą swój brak akceptacji dla amerykańskiej i europejskiej (w tym polskiej) polityki względem Syrii. Zaangażowanie Zachodu w celu zaprowadzenia demokracji na Bliskim Wschodzie uważane jest za selektywne, jednostronne, bezkrytyczne, a w sojuszu z Arabią Saudyjską – skazane na porażkę. Sukces rosyjskiej propagandy da się podsumować krótko: nie można ofiarowywać mechanizmów demokratycznych tym, którzy z nimi walczą.

The Ideological Aspects of Russian Involvement in the Syrian Civil War (2011–2017)

This article presents an overview of the principal results of research on the historically-oriented policy of Russia's activity in the Middle East in the context of the case of Syrian- Ba'athist secularism. Firstly, supported by Russia the secular approach of the Syrian Baath Party has provided integration of the Alawites, Christians and other minorities into the political system and society. Secondly, Russia has used memories of many religious warfare and Islamic (Sunni) persecution of Alawites and Orthodox Christians. Using this kind of collective memories, Russian policy has linked many Christian nations. Thirdly, one of the misunderstandings is that the United States and some EU countries judge Assad and Syria by the modern standards of post 1990 Western Europe; Putin and Russia are judging matters in the context of over two hundred years of conflicts and persecutions. Probably, it is a new round of competition between the Anglo-Saxon liberal optimism and historical Russian pessimism. The problem is that in the case of Assad's fall Washington and none of its Western allies are able to provide long-term security for Syrian minorities according to their democratic standards. Paradoxically, the Alawites and Christians automatically see Russia as a natural protector of human rights at least in terms of religious freedom. Unfortunately, today's western support for 'democracies' in the Middle East (Afghanistan, Iraq, Syria, and Libya) has been unsuccessful.

Key words: foreign policy of the Russian Federation, foreign policy concept of the US, Syrian Civil War, Alawites, Oriental Christians, The Arab Socialist Ba'ath Party, religious freedom in the Middle East, political Islam, Pan-Arabism

Ideologiczne aspekty zaangażowania Rosji w syryjskiej wojnie domowej 2011–2017

Tekst przedstawia politykę historyczną Rosji w kontekście syryjskiego sekularyzmu – ukazuje nową rundę zmagania pomiędzy anglosaskim optymizmem dotyczącym islamu na Bliskim Wschodzie a historycznym rosyjskim realizmem. Po pierwsze, wspierana przez Rosję świecka partia Baas zapewniła trwałą integrację mniejszości Syrii w pewien typ społeczeństwa i systemu politycznego gwarantującego wolność religijną w przeciwieństwie do systemów radykalnego islamu. Po drugie, Rosja wykorzystuje pamięć zbiorową alawitów i chrześcijan odnoszącą się do sunnickich prześladowań oraz kontrowersyjne alianse USA, utwierdzając swe wpływy zagraniczne, głównie w regionach związanych z prawosławiem. Po trzecie, Stany Zjednoczone i niektóre państwa UE osądzają działalność al-Assada według własnej perspektywy po 1990 r., tzn. eksperymentu wdrażania stan-

⁷⁷ Por. V. Maltsy, *In the Syrian war Russia will be supported by Western Christians against the world elite*, Life. Religions, 1.08.2016, https://life.ru/t/%D1%80%/v_voinie_v_sirii_rossiia_poluchit_poddierzhku_khristian_zapada_protiv_mirovykh_elit [dostęp: 23.05.2017].

dardów wielokulturowego społeczeństwa. Z kolei Rosja ocenia sytuację w regionie z perspektywy co najmniej 200 lat, które obfitowały w wiele dramatycznych wydarzeń, z najbardziej bolesnym: ludobójstwem Ormian. Problemem jest to, że w przypadku ewentualnego upadku rządów Baszara Al-Asada Zachód nie będzie w stanie zapewnić mniejszościom długoterminowego bezpieczeństwa według swoich demokratycznych standardów. W tej sytuacji alawici i chrześcijanie upatrują w Rosji gwaranta bezpieczeństwa i wolności religijnej. Zachodnie wsparcie dla „demokracji” na Bliskim Wschodzie i Azji Centralnej przerodziło się w pasmo konfliktów i zaowocowało niebywałym rozwojem radykalnego islamu.

Słowa kluczowe: polityka zagraniczna Rosji, polityka zagraniczna USA, wojna domowa w Syrii, alawici, chrześcijanie orientalni, partia Baas, wolność religijna na Bliskim Wschodzie, radykalny islam, panarabizm

Katarzyna Brataniec

dr, Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

MAROKAŃSKIE ORGANIZACJE POZARZĄDOWE A PRAWA KOBIET BERBERYJSKICH

Wprowadzenie

Celem artykułu jest przedstawienie mniejszości berberyjskiej w kontekście kształtowania się nowoczesnego narodu marokańskiego z uwzględnieniem miejsca kobiet berberyjskich. Walka o upodmiotowienie kobiet berberyjskich związana jest z szerszym procesem odzyskiwania tożsamości berberyjskiej w sferze kultury i języka oraz działalnością marokańskich organizacji kobiecych dążących do równouprawnienia kobiet w Królestwie. Obok podobieństwa celów między organizacjami berberyjskimi a marokańskimi pojawiają się istotne różnice wskazujące na odmienne korzenie kulturowe obydwu ruchów. Marokańskie organizacje kobiece zarówno świeckie, jak i religijne nie kwestionują przynależności Królestwa do świata arabsko-muzułmańskiego. Natomiast organizacje berberyjskie odwołują się do świata wartości tradycyjnej kultury berberyjskiej jako starszej od kultury arabskiej, ale i ukształtowanej wokół niepatriarchalnych wartości. Stąd artykuł porusza wiele wątków koniecznych do zrozumienia statusu mniejszości i berberyjskiej walki o uznanie, a także stosunki władzy w Maroku oraz charakterystykę kobiecych organizacji pozarządowych.

Naród marokański

Królestwo Maroka przeszło długą drogę od państwa plemiennego, wstrząsanego podziałami wynikającymi z odrębności etnicznych z ograniczoną władzą centralną i kształtowanego w kontekście imperium osmańskiego do państwa-narodu, gdzie istniejące struktury władzy położyły fundamenty pod powstanie wspólnoty narodowej, opartej nie tylko na *ummie* – wspólnocie wiernych, ale przede wszystkim na przywiązaniu do ojczyzny – *watan*¹. W Maroku od początku istniały silne tendencje odśrodkowe związane z ukształtowaniem terenu i napięciami politycznymi między dwoma głównymi ośrodkami władzy Fezem i Marakeszem, położonym na uboczu masywem Rifu i Atlasem Wysokim, zamieszkanym przez Berberów.

System władzy w Maroku zakładał podział na region centralny i obszary marginalne. Pierwszy z nich *bled el makhzen* oznaczał teren poddany władzy centralnej sułtana, „kraj rządowy”, drugi *bled es siba* „kraj lwa” odnosił się do obszarów niepodlegających tej władzy, wręcz demonstracyjnie odrzucających kontrolę rządu. Podział ten istniał przez wieki i został utrwalony przez gospodarcze, etniczne i kulturowe odrębności. Obecna spójność państwa marokańskiego i wspólnoty narodowej wynika ze szczególnej roli, jaką w Królestwie pełni dynastia i osoba sułtana. Monarcha pozostaje głównym imamem, przywódcą wiernych, którego pozycję wzmacnia podkreślane pochodzenie od rodziny Proroka. Duchowe i religijne korzenie dynastii umożliwiają panowanie polityczne i ekonomiczne. Źródłem władzy we współczesnym państwie marokańskim stała się pozycja Pałacu traktowanego jako jedyne źródło przywilejów, koncesji, zwolnień podatkowych, licencji i zarządzania wszystkimi najważniejszymi instytucjami państwa, bankami, uczelniami:

w sytuacji wszechogarniającej władzy i wpływów sułtana, wszyscy obywatele Maroka, niezależnie od rasy i języka oraz stopnia rozbudzenia świadomości etnicznej, odnajdują się jako członkowie wspólnoty i obywatele państwa, które uosabia monarcha. Państwo natomiast jawi się Marokańczykowi jako szafarz dóbr i przywilejów².

Rola ekonomiczna *machzenu* wzrosła nawet w momencie wprowadzenia polityki strukturalnego dostosowania i reform lat 90. XX wieku. Zmiany gospodarcze przyczyniły się do włączenia obszarów marginalnych w obręb gospodarki państwa

Władza nie jest już *de jure* zobowiązana do wprowadzania i utrzymywania zasady „sprawiedliwości społecznej”. W gospodarce, uzależnionej w znaczącej mierze od kapitału zagranicznego, państwo staje się pośrednikiem w jego koncentracji i dystrybucji³.

¹ R. Vorbrich, *Górale Atlasu marokańskiego. Peryferyjność i przejawy marginalności*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1996, s. 110–111, 328–333.

² *Ibidem*, s. 330–331.

³ *Ibidem*, s. 331.

Nacjonalizm arabski dominujący w Królestwie wyraża się przez wyznaczenie i obszar uznawany za ojczyznę. Kultura i ideologia większości, jak pisze Ryszard Vorbrich reprezentowana jest przez struktury i instytucje państwowe, a kultura mniejszości próbuje znaleźć swoje miejsce w owych utrwalonych strukturach. Podważenie politycznego porządku w opartego o dominację elit arabskich toczy się w postaci walki o język, kulturę i prawa kobiet berberyjskich.

Berberowie nie wszystkie rozwiązania dotyczące praw kobiet akceptują. Mają status mniejszości, wynikający z odmiennego niż Arabowie pochodzenia, języka, kultury i miejsca zamieszkania. Tereny górskie (Atlas) w Maroku stanowią miejsce zamieszkania rdzennej ludności Maghrebu – ludności berberyjskiej⁴. Od XII wieku postępowało na terenie dzisiejszego Maroka opanowanie terenów nizinnych przez arabskie, wojownicze plemiona. W XIII i XIV wieku doszło do wymieszania się dotychczasowej struktury etnicznej i arabizacji Maroka, która polegała między innymi na wypieraniu Berberów w góry, przy jednoczesnym przejmowaniu przez nich języka arabskiego i islamu. Maroko w końcu zostało zdominowane przez kulturę muzułmańską, a Arabowie osiedlili się przede wszystkim na równinach atlantyckich. Wielkość i zasięg ludności berberyjskiej w Maroku jest trudny do określenia, ponieważ stanowi kwestię polityczną. Według większości danych stanowią oni 30% populacji państwa⁵.

Berberowie jako mniejszość

Vorbrich w swoim studium wskazuje, że „o tym czy dany obszar może otrzymać status peryferii decyduje nie odległość od centrum, lecz skala trwałych i funkcjonalnych z nim powiązań”⁶. Peryferyjność w naukach społecznych cechuje społeczności oddalone od centrum, o znacznym stopniu zróżnicowania i uzależnienia ekonomicznego, politycznego i kulturowego w stosunku do centrum. Relacje między centrum a peryferiami doprowadziły do powstania specyficznej tożsamości peryferyjnej opartej na silnej identyfikacji kulturowej, odrębnym systemie instytucjonalnym i prawnym. Odrębność kulturowa zazwyczaj wyrasta z samodzielnego systemu ekonomicznego i osłabienia kontroli ze strony władzy państwowej. Obok cech peryferyjności, społeczność berberyjską, zdaniem Vorbricha, cechuje swoista marginalność, rozumiana jako cecha grupy nie całkiem zasymilowanej z otoczeniem, czy też grupy mniejszościowej o niskim statusie społecznym, dyskryminowanej ze względów rasowych lub kulturowych przez grupę dominującą⁷. Cechami margi-

⁴ Berberzy to rdzenna, niearabska ludność Północnej Afryki, grupa niejednorodna pod względem językowym i rasowym. Berberzy są definiowani poprzez opozycję do napływowej ludności arabskiej.

⁵ Jest to kwestia sporna, zdaniem berberyjskiej działaczki Aminy Zioual stanowią przeszło 70% społeczeństwa marokańskiego, inne źródła podają wartości do 40%.

⁶ R. Vorbrich, *op. cit.*, s. 16.

⁷ *Ibidem*, s. 18.

nalności ludów górskich są: mała skala systemów społecznych, mniejsza gęstość zaludnienia, brak infrastruktury, rozdrobnienie rolnictwa, niski standard życia, krucho ekosystem, ubogie gleby, eksploatacja zasobów przez podmioty pochodzące z zewnątrz⁸. Berberowie znajdują się, zatem między dwoma kulturami – kulturą Zachodu i kulturą centrum politycznego, czyli kulturą marokańską. Przynależą do kultury peryferyjnej i tradycyjnej w stosunku do centrum, czyli arabskojęzycznej kultury dominującej⁹. Berberowie zamieszkują obszar, zdominowany przez kulturę berberyjską, cieszący się autonomią i niezależnością od struktur państwa marokańskiego. Niezależność polityczna i oddalenie od centrum utrzymywało i utrwalało właściwe Berberom instytucje polityczne, prawo zwyczajowe, odrębną tradycję religijności, czyli islamu ludowego oraz im właściwe formy organizacji społecznej i tradycyjnego modelu gospodarki. *Bled es siba* istniał w opozycji do *bled el makhzen* obszaru silnie zaarabizowanego z nowoczesnymi ośrodkami miejskimi centrum państwa marokańskiego, z silną władzą sułtana i panowaniem islamu wysokiego. Rozmiary i wpływy władzy sułtana zmieniały się w czasie i zależały nie tylko od sprawności administracji centralnej, ale przede wszystkim od cykli pór roku i ukształtowania terenów górskich. W państwie marokańskim władza centralna funkcjonowała obok innych ośrodków władzy.

Berberowie żyli przez wieki nie dążąc do wykształcenia trwałych struktur państwowych: instytucji państwa, stałej armii, policji i sądownictwa. Krucha równowaga polityczna na terenach górskich utrzymywana była za pomocą modelu segmentarnej organizacji społeczności plemiennych¹⁰. Charakteryzował się on unilinearne liczoną systemem pokrewieństwa, zrównoważoną opozycją między segmentami integracji społecznej, której główną zasadą była zasada egalitarności jednostek, co sprzyjało rozproszeniu władzy politycznej. Zamiast centralnej władzy, plemiona berberyjskie utrzymywały kolektywne ciała decyzyjne oraz instytucję tymczasowego przywódcy wybieranego na określony czas¹¹. Czynnikiem integrującym w tym systemie było zagrożenie zewnętrzne, a nie autorytet wodza. Granice ciągłości struktur segmentarnych wyznaczane były przez przestrzeń i naturalne cechy krajobrazu, takie jak kanały irygacyjne, pastwiska, pola uprawne. Na stabilizację wewnętrzną składały się kolejne poziomy integracji: rodzina podstawowa, rodzina rozszerzona, lineaż, ród, osada (zwana *duar*), podfrakcja plemienia, frakcja plemienia (podplemie), plemię, konfederacja plemion, superkonfederacja¹².

Podstawą życia społecznego była zazwyczaj rozszerzona rodzina monogamiczna, patrylinearna, patrylokalna i patriarchalna obejmująca cztery generacje,

⁸ S. Brush, *The Anthropology of Highland Poles*, [w:] *Cultural Adaptation to Mountain Environments*, ed. P.D. Beaver, B.L. Purrington, Athens 1984, s. 164.

⁹ J. Bednarski, *Kultura marginalna*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, PWN, Warszawa–Poznań 1987, s. 198.

¹⁰ Model ten został opracowany na gruncie anglosaskiego funkcjonalizmu m.in. przez E. Evans-Pritcharda i dotyczył organizacji plemiennej Czarnej Afryki.

¹¹ R. Vorbrich, *op. cit.*, s. 150.

¹² *Ibidem*, s. 152.

zamieszkująca pod jednym dachem w domu ojca. Była ona zarazem jednostką gospodarczą, ponieważ środki produkcji, bydło stanowiły wspólną własność. Wewnątrz rodziny rozszerzonej panowała ścisła egzogamia i obowiązywała separacja obu płci wyznaczona przez rozplanowanie domu i osobne spożywanie posiłków przez mężczyzn i kobiety z małymi dziećmi. Struktury rodowe skupione były wokół wspólnego przodka i zamieszkiwały zabudowania obok siebie, tworząc przysiółki albo dzielnice wsi. *Duar* oznaczał osadę, wieś, przysiółek i wykraczał poza tradycyjne struktury plemienne oparte na pokrewieństwie. W przeszłości *duar* miał autonomię wyznaczoną przez ufortyfikowany spichlerz (zwany *agadirem*), cytadele wojskową, własny system irygacyjny i radę mieszkańców. Obecnie *duary* odpowiadają tradycyjnym podfrakcjom, ponieważ już władze Protektoratu dążyły do przeniesienia osobowości prawnej na osady, aby uregulować prawa do ziemi wspólnotowej. Podfrakcje, z kolei składały się z większej osady lub kilku przysiółków znajdujących się wzdłuż jednego strumienia. Na ich czele stała rada złożona z przedstawicieli poszczególnych rodzin. Spośród nich wybierano funkcjonariuszy dbających o funkcjonowanie systemu irygacyjnego oraz *mokkadema* – przewodniczącego rady. Do podfrakcji należała część pastwisk plemiennych, spichlerz kolektywny, szkoła koraniczna, wspólny meczet. Związki między podfrakcjami odwoływały się do protoplasty – mitycznego przodka i przede wszystkim do fizycznej bliskości wspólnego zamieszkiwania¹³.

Chociaż społeczeństwo berberyjskie zostało zbudowane na zasadach organizacji segmentarnej, to jego struktura była hierarchiczna, a status jednostki i grypy wyznaczała: płeć, wiek, stan cywilny, status prawny i majątkowy, wykonywany zawód, cechy charakteru, aktywność religijna, przynależność genealogiczna do rodziny Proroka. Najwyższą pozycję społeczną wśród Berberów zajmują elity lokalne: *szorfa* i marabuci, następni w hierarchii są ludzie wolni, czyli zwykli chłopci oraz grupy zmarginalizowane o najniższej pozycji społecznej – ludność kolorowa, niewolnicy ludzie wykonujący zawody uznane za wstydlive¹⁴.

Szorfa to grupa wywodząca swoje pochodzenie od proroka Mahometa; jej członkowie wyznaczani byli na stanowiska sędziów, arbitrów w sporach i rzeczoznawców, ze względu na posiadanie łaski Proroka. Obecnie zajmują oni stanowiska w rządzie marokańskim i administracji państwowej, należą do nich posiadłości ziemskie i majątki¹⁵. Całe wsie mogą przynależeć do *szorfa*, grupy te zamieszkują góry Rifu, doliny Sous i Draa, głównie jednak *szorfa* wywodzą się z ludności arabskiej. Spośród nich wywodzili się święci mężowie – marabuci, obdarzeni łaską – *baraka* i spełniający w społeczeństwie marokańskim specjalną rolę społeczną, tym bardziej znaczącą w społeczności *de facto* żyjącej poza strukturami państwowymi. Marabuci zwani przez Berberów *igurramen* byli potomkami lokalnych świętych, tworzyli ośrodki religijne zwane *zaujja*, wyłączeni byli z praw plemiennych

¹³ *Ibidem*, s. 154.

¹⁴ B. Hoffman, *The Structure of Traditional Moroccan Rural Society*, Hague 1967, s. 142.

¹⁵ A. Ponikiewski, *Lasy w Maroku*, „Sylwan” 1969, z. 3, s. 65.

i utrzymywani byli przez okoliczną ludność. Tworzyli odrębne struktury genealogiczne; jako neutralna mniejszość, pozostają poza sporami i konfliktami plemiennymi. Marabutyzm jako przejaw religijności wiejskiej i ludowej stał się instytucją umacniającą odmienność i marginalizację mieszkańców gór.

Ludzie wolni czyli członkowie wspólnot plemiennych *imaziren* lub *amma*, podzieleni, z kolei byli na elity plemienne i zwykłych członków wspólnoty. Warstwa wyższa składała się z przywódców segmentów rodowych, funkcjonariuszy publicznych, absolwentów wyższych szkół koranicznych muezinów oraz prywatnych przedsiębiorców. Warstwę niższą tworzyli rolnicy oraz pracownicy najemni. Tradycyjnie niższą pozycję zajmowała ludność kolorowa wykonująca zawody rzemieślnicze.

System kontroli społecznej opierał się na odpowiedzialności zbiorowej. Stała groźba użycia siły, zemsty rodowej została obudowana instytucjami sprzyjającymi utrzymaniu równowagi plemiennej. Polega ona na zobowiązaniu jednostronnym adresata, który był władny do udzielenia pomocy osobie, bądź grupie, która wypowiedziała sformułowanie *ar*.¹⁶ Inne instytucje polityczne typowe dla społeczności berberyjskiej to:

- *soffyy* – pakt braterstwa o lokalnym charakterze zawierane między jednostkami, rodzinami lub szerszymi grupami w celach militarnych, obronnych lub pokojowych, a także służące wspólnemu zagospodarowaniu pastwisk i stref nawadnianych¹⁷;
- *leffy* – sojusze sformalizowane wielu grup plemiennych, obejmujące znaczne tereny, których celem było prowadzenie wojny, obrona przed wrogiem, a także wymiana kobiet i współpraca gospodarcza;
- mediacja – władza duchowa marabutów, umożliwiała im także działania polityczne w postaci pośrednictwa w sporach, zażegnaniu konfliktów, a nawet przerwaniu wojny. Autorytet jakim cieszyli się marabuci i przeprowadzana przez nich mediacja między zwaśnionymi stronami opierała się na trzech punktach: wyznaniu winy, okazaniu skruchy i woli rekompensaty strat. Odrębność społeczności berberyjskiej została wzmocniona w okresie Protektoratu francuskiego. Zgodnie z traktatem z 1912 roku rząd francuski w osobie rezydenta generalnego sprawował rzeczywistą władzę na terytorium całego państwa. Na mocy Traktatu z Fezu Francuzi w ciągu dwudziestu lat podbili Atlas, walcząc z plemionami berberyjskimi, które nie łatwo było

¹⁶ Przez wypowiedzenie tradycyjnej formuły zwracano się o pomoc w sprawie prywatnej lub odnoszącej się do całej grupy, także plemienia. Było to publiczne przyznanie się do niemocy, słabości, prośba o wybaczenie i ochronę. Instytucja *ar*, uznawana za nielegalną przez oficjalny islam, była powszechnie stosowana wśród plemion berberyjskich. Dzięki niej można było uniknąć rozlewu krwi, przemocy i utrzymać równowagę polityczną. Prośba zwrócona była ku osobie lub grupie zobowiązanej do odwetu lub wypowiedział ją mediator, mogła mieć też charakter deklaracji. Stanowiła obowiązek religijny i środek symboliczny, od którego nie można się było uchylić. R. Vorbrich, *op. cit.*, s. 186–187.

¹⁷ B. Hoffman, *op. cit.*

ujarzmieć środkami politycznymi. Ostatecznie podbój Atlasu dokonał się w 1933 roku, w znacznej mierze dzięki bombardowaniom lotniczym. Francuzi jednocześnie tworzyli struktury administracyjne Protektoratu. Tradycyjne instytucje prawa berberyjskiego zostały początkowo zastąpione przez funkcjonariuszy *machzen* kaidów i kadich, którzy przejęli sądownictwo i sprawy dotyczące arbitrażu. Jednak Francuzi obrali zupełnie inną politykę dotyczącą Berberów, zgodnie ze starą kolonialną dewizą „dziel i rządź”.

Prawo z 1930 roku wyłączało wszystkie plemiona spod kompetencji szariatu na rzecz berberyjskiego prawa zwyczajowego. Ponadto utrzymywał dawny podział na regiony *bled el makhzen* i *bled es siba*, ograniczając dostęp do terenów górskich mieszkańcom dolin. Arabowie z nizin potrzebowali specjalnej przepustki i paszportu, aby dostać się na tereny berberyjskie. Miało to pierwszorzędne znaczenie dla utrzymania plemiennej odrębności. Między innymi nie dopuszczano do Berberów muzułmańskich nauczycieli, co praktycznie wstrzymywało arabizację młodego pokolenia. Dodatkowo w latach 20. XX wieku utworzono specjalne szkoły francusko-berberyjskie oraz szkołę średnią nazwaną koledżem berberyjskim. Działania te miały na celu odseparowanie Berberów od języka arabskiego i kultury muzułmańskiej, nauczano w nich po francusku. Pojawiły się także pomysły chrystianizacji Berberów¹⁸. Polityka francuska wywołała sprzeciw pozostałej części marokańskiego społeczeństwa.

Po odzyskaniu niepodległości i powrocie sułtana Muhammada V do Maroka w 1956 roku, *machzen* rozpoczął budowę nowoczesnego narodu marokańskiego opartego na idei pełnej asymilacji językowej, kulturowej i religijnej Berberów. Zlikwidowano szkolnictwo w języku berberyjskim, aby upowszechnić język arabski. Dawne antagonizmy zastąpiono przeciwieństwami miasto-wieś, pomijając kwestie tożsamości etnicznych. Arabizacja miała postępować wraz ze wzrostem edukacji i ograniczeniem analfabetyzmu oraz wpływów języka francuskiego. Usuwano język berberyjski z życia publicznego, udaremniało tworzenie pisanej odmiany języków berberyjskich. Ostatecznie męska część populacji Berberów jest dwujęzyczna posługuje się językiem berberyjskim i arabskim, często także francuskim, natomiast kobiety to przeważnie analfabetki władające wyłącznie językiem berberyjskim. Jest to istotny czynnik wykluczenia kobiet z edukacji i praw obywatelskich. Kolejnym czynnikiem umocnienia patriarchalnych stosunków rodzinnych panujących wśród Berberów stała się sytuacja ekonomiczna i związane z nią migracje chłopców i mężczyzn. W niektórych regionach wskaźnik wyjazdów mężczyzn w wieku produkcyjnym wynosił 100%. Młodzi chłopcy pracują w mieście w sklepikach prowadzonych przez ojców, a młodzi mężczyźni w miastach Maroka i za granicą¹⁹.

Przeważają wyjazdy wieloletnie nad wyjazdami średniookresowymi. Z marokańskich gór pochodzi większość emigrantów żyjących w Europie. W osadach

¹⁸ A. Dziubiński, *Historia Maroka*, Ossolineum, Wrocław 1983.

¹⁹ D. Noin, *La population rurale du Maroc*, t. 2, Paris 1970, s. 189.

zostają kobiety, małe dzieci i starcy. Ciężar utrzymania domu i gospodarstwa spada na kobiety. Z jednej strony emigracja zarobkowa sprzyja zwiększeniu liczby powodów i zmianie statusu kobiet, wzrostowi edukacji dzieci, które przeniosły się z ojcami do miasta. Może przynieść większy udział w życiu publicznym kobiet, które pełnią te funkcje w zastępstwie nieobecnych mężczyzn. Z drugiej – przyczynia się do utrwalenia niskiej pozycji kobiet przez brak czasu na edukację i samorozwój w trudnych warunkach życia oraz powstanie nowego modelu życia berberyjskiej rodziny „czekania na mężczyznę”, który pojawia się kilka razy do roku, podczas świąt i w okresie wakacji.

Emigracja niewątpliwie przyczynia się do powstania nowych wzorców życia, konsumpcji i rozszerza horyzonty migrujących górali, jednakże w niewielkim stopniu zmiany te odnoszą się do kobiet pozostających na miejscu.

W Maroku latach 80. XX wieku powstało wiele organizacji berberyjskich, które zmierzały do kulturowego i językowego równouprawnienia Berberów. Wykształcona elita przyczyniła się do utworzenia Marokańskiego Stowarzyszenia Wymiany Kulturalnej AMREC, towarzystwa Badań Kulturalnych ARC, Uniwersytetu Letniego w Agadirze, Zrzeszenia Absolwentów Collegu w Azrou, oraz z 1992 roku Stowarzyszenie Tilelli, które korzystają z pomocy diaspory berberyjskiej w Europie²⁰. Celem tego ruchu było przyznanie językowi berberyjskiemu statusu języka oficjalnego oraz utworzenie Instytutu Berberyjskiego. Król Hassan II w 1994 roku w przemówieniu do narodu zapowiedział wprowadzenie nauczania różnych dialektów marokańskich co najmniej na poziomie edukacji podstawowej. Zmiana polityki rządu wobec Berberów przebiegała stopniowo i nie obyło się bez represji. Arabizacja kraju po okresie Protektoratu zaczęła się od szkolnictwa, następnie od 1965 roku przystąpiono do stosowania języka arabskiego w sądownictwie i administracji. Utrudniało to w owym czasie uznanie odrębności Berberów na tle odradzania się państwa marokańskiego po rządach Francuzów. Odzyskanie niepodległości przyniosło zniesienie *dahiru* berberyjskiego z 1930 roku, w konsekwencji tego na całym terytorium państwa zaczęło obowiązywać prawo koraniczne. Zakazano stosowania tradycyjnego prawa zwyczajowego zbiorowych przysięg, zemsty rodowej i innych. W 1956 roku ustanowiono administrację typu bezpośredniego. Celem tej polityki było przede wszystkim zniwelowanie różnic etnicznych i ograniczenie struktur plemiennych na rzecz utworzenia gmin i budowy nowych jednostek organizacji społecznej.

Marokańskie organizacje pozarządowe

Po Arabskiej Wiośnie i ustanowieniu nowej konstytucji w 2011 roku marokańskie organizacje pozarządowe zostały postawione w obliczu nowych wyzwań iż racji odmiennej sytuacji politycznej. Po pierwsze, w wyborach parlamentarnych zwy-

²⁰ R. Vorbrich, *op. cit.*, s. 303.

ciężyla muzułmańska Partia Sprawiedliwości i Rozwoju, a premierem został jej lider Abdellilah Benkirane, umiarkowany islamista. Marokańskie feministki miały zatem odpowiedzieć na pytanie, czy będą współpracować z rządem, który popiera konserwatywne i religijne wartości²¹. Po drugie, wprowadzenie nowej konstytucji spowodowało polaryzację w środowisku aktywistów. Feministki skupione wokół partii politycznych i od lat 80. XX wieku zaangażowane w walkę o prawa kobiet uznały wprowadzone dotąd reformy za swój sukces i potwierdzenie słuszności prowadzonej polityki wpływania na regulacje prawne i obsadzanie instytucji państwowych przez osoby ukierunkowane na zmianę statusu kobiet.

Natomiast aktywiści nowej generacji, ludzie młodzi działający między innymi w Ruchu 20 Lutego postrzegają prawa kobiet jako część szerszej całości, element koniecznej zmiany społecznej, która nie skupia się tylko na kobietach, lecz ma na celu przebudowę stosunków społecznych w marokańskim społeczeństwie. Zmiana społeczna oparta na nowej dystrybucji dóbr w społeczeństwie, odpowiedzialność przed prawem, równe szanse dla wszystkich Marokańczyków, godność i wolność jednostek ma ich zdaniem wykreować przestrzeń, w której kobiety nie będą osamotnione w swojej walce o równouprawnienie²². Stanowi to o istotnej różnicy między starym a nowym pokoleniem aktywistów, zmianie mentalnej.

Dotychczasowe działania feministek ze środowisk świeckich skupione na poprawie sytuacji kobiet okazały się skuteczne. W 2004 roku wprowadzono postępowy kodeks małżeński Mudawanę, w znacznej mierze dzięki poparciu króla Muhammada VI uznanego przez feministki za orędownika praw kobiet i sojusznika w sporze z konserwatywnymi środowiskami²³. Czy nowy kurs obrany przez młodych aktywistów okaże się skuteczny, prawdopodobnie nie, ponieważ uderza w pozycję króla i skupione wokół niego elity władzy. Poza tym ma na celu zmianę panujących od lat 50. XX w. stosunków władzy w Maroku, podważa zakorzenione przywileje elit i zapowiada urzeczywistnienie autentycznych wartości demokratycznych, podczas gdy Maroko nadal jest monarchią konserwatywną z absolutną władzą króla kryjącego się za fasadą instytucji demokratycznych i konstytucją, która ma utrzymać dotychczasowy porządek. Po Arabskiej Wiośnie Ministerstwo Spraw Wewnętrznych inwigiluje organizacje pozarządowe, w 2014 roku zablokowało przeszło 15 mityngów organizowanych przez AMDH, udaremniło planowane spotkania Marokańskiej Ligii Praw Człowieka, Amnesty International oraz

²¹ A. Alami, *Leader's Words about Women Jolt Morocco*, „New York Times”, 18.06.2014, <https://www.nytimes.com/2014/06/19/world/middleeast/prime-minister-told-parliament-women-better-off-at-home-than-in-workplace.html> [dostęp: 09.04.2017].

²² Z. Salime, *A New Feminism? Gender Dynamics in Morocco's February 20th Movement*, „Journal of International Women's Studies” 2012, No. 13 (5), s. 101–114, vc.bridgew.edu [dostęp: 15.04.2017].

²³ ICAN, International Civil Society Action Network, report March 2015, *What the woman Say, Morocco's Dilemma: Rights and Reform or Clouse and Conservatism?*, <http://www.wluml.org/sites/wluml.org/files/ICAN-Morocco-Brief.pdf>, s. 3 [dostęp: 1.05.2017].

zakazało działalności wielu organizacjom pozarządowym kiedy w Maroku odbywał się szczyt Drugiego Światowego Forum Praw Człowieka²⁴.

Nakierowanie na zmianę systemu utrudniło korzystanie z pomocy międzynarodowych organizacji pozarządowych. Podobnie jak w Egipcie oskarżane są one o zakłócenie porządku publicznego i integralności państwa. Kwestia praw człowieka jest bardziej niebezpieczna dla istniejącego ustroju państwowego Maroka niż prawa kobiet, ponieważ w istocie jest walką o demokratyzację państwa. Niewątpliwym sukcesem środowisk, którym bliska jest sprawa kobiet stało się przegłosowanie przez Parlament w styczniu 2014 roku modyfikacji artykułu 475 kodeksu karnego, który umożliwiał gwałcielowi poślubienie ofiary w zamian za uniknięcie odpowiedzialności karnej. Działania na rzecz zmiany prawa rozpoczęły się po gwałtownych protestach społecznych w 2012 roku wywołanych dramatycznym samobójstwem piętnastolatki, której sąd nakazał ślub z gwałciicielem.

Na spory w środowisku aktywistów dotyczące strategii działania i przyjętych celów nakłada się odrębność kulturowo-językowa samych Berberów, skomplikowane relacje między arabską większością a marginalizowaną mniejszością, różnice między feministycznym ruchem berberyjskich kobiet a feminizmem arabskim. Splót uwarunkowań politycznych, etnicznych i społecznych kształtuje obecną sytuację kobiet berberyjskim znajdujących się pośrodku dawnego sporu między środowiskami sekularystycznymi a konserwatywnymi.

Konstytucja z 2011 roku potwierdziła status języka berberyjskiego jako drugiego oficjalnego języka w państwie. Zwieńczyło to wieloletnie starania Berberów o uznanie ich językowej i kulturowej odmienności. Wprowadzenie języka berberyjskiego do szkół podstawowych 2004 roku przez Muhammada VI było kontynuacją polityki jego ojca Hassana II. W 2001 roku Muhammad VI założył Królewski Instytut Kultury Berberyjskiej i przywrócił królewskim edyktem należne Berberom miejsce w kulturze marokańskiej. W nowej narracji pałacu *dahir* ten uznawał dziedzictwo Berberów za fundamentalną część tożsamości narodowej i wspólnej historii. Początkowo tylko w mediach i oświacie²⁵. Walka o uznanie odrębności kulturowej ma jednak swoje konsekwencje polityczne, chociaż *machzen* nie dopuszcza tej interpretacji w oficjalnej polityce wobec Berberów. W latach 2005–2008 funkcjonowała pierwsza berberyjska partia polityczna (Demokratyczna Partia Berberów Marokańskich), obecnie istnieje około dziewięćuset grup i stowarzyszeń Amazigh²⁶. Berberowie przyłączyli się także do Ruchu 20 Lutego.

²⁴ Maroc: Pourquoi Boycottons-Nous le Forum Mondial des Droits de l'Homme de Marrakech?, „Europe Solidaire Sans Frontières”, 16.11.2014, <http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article33564>, [dostęp: 30.04.2017].

²⁵ P. Silverstein, D. Crawford, *Amazigh Activism and the Moroccan state*, „Middle East Research and Information Project” 2004, No. 233, s. 44–48.

²⁶ A. Jacobs, *The Amazigh Movement and Democratic Reform: A look at Morocco and Algeria*, 2014 Muftah, <https://muftah.org/amazigh-movement-democratic-reform-look-morocco-algeria/#.WUg-49xpzcs> [dostęp: 4.05.2017].

Marokańskie organizacje kobiece

Cele organizacji w zależności od klasy społecznej działaczek znacznie się różnią. Kobiety z klas wyższych i średnich widzą swoje upodmiotowienie głównie w większym dostępie do sfery publicznej, możliwości edukacji i pracy. Kreują własne środowisko ograniczone do kobiet z wyższym wykształceniem, w którym wymiana idei feministycznych odbywa się przez prasę i magazyny przeznaczone dla kobiet podzielających ich styl życia – nowoczesny i liberalny oraz w piarstwie akademickim. W latach 90. XX wieku dążenia te zyskały nowy wymiar dzięki utworzeniu centrów badawczych dotyczących kobiet oraz studiów genderowych na marokańskich uniwersytetach w Rabacie, Fezie i Meknes²⁷. Podobnie stowarzyszenia praw kobiet znajdują się przede wszystkim w dużych miastach Rabacie, Casablance i Fezie. Ruch feministyczny tworzył własne przybudówki przy partiach politycznych. Liczne organizacje od początku wspierane były aktywnie przez organizacje międzynarodowe, między innymi kierowały one prośby do marokańskiego rządu o przysyłanie oficjalnych delegacji na światowe wydarzenia dotyczące praw kobiet. Marokańskie feministki zaangażowane były także w zmianę kodeksu rodzinnego (*Mudawany*) z 1957 roku, ich sukcesem stała się nowelizacja *Mudawany* w 2004 roku²⁸. Działania te wskazują, że feministki marokańskie są obecne na scenie politycznej królestwa i należą do aktorów politycznych, którzy aktywnie kształtują politykę *machzenu* dotyczącą kwestii kobiet. Fatima Sadiqi twierdzi, że stanowią one także jedno z ważniejszych narzędzi służących demokratyzacji państwa²⁹.

Wraz z panowaniem obecnego króla Muhammada VI i poparciem, jakiego monarcha udziela organizacjom kobiecym można wyróżnić dwa typy organizacji: nakierowane na społeczny i ekonomiczny rozwój, poprawę sytuacji kobiet w momencie niewydolności państwa w sferze opiekuńczej oraz mające na celu wspieranie wizji Maroka jako kraju, w którym prawa kobiet są gwarantowane przez państwo poprzez aktywny lobbying i różnorodne akcje społeczne³⁰. Obok świeckich organizacji kobiecych istnieją organizacje muzułmańskie. Podobnie jak w przypadku partii świeckich, również założyły one swoje sekcje kobiece przy muzułmańskich partiach politycznych Partii Sprawiedliwości i Rozwoju i ruchu Sprawiedliwości i Duchowości. Muzułmańskie organizacje zaangażowane są w zwalczanie analfabetyzmu i kształcenie zawodowe kobiet. Zachęcają kobiety do większej aktywności w sferze publicznej i politycznej, chociaż nie czynią tego z myślą o genderowej

²⁷ *Language and gender in the Arab world*, eds. M. Badran, F. Sadiqi, L. Rashidi, „Language and Linguistic” 2002, No. 9.

²⁸ Batalia o nowelizację *Mudawany* w 1993 r. została przegrana z powodu działań środowisk konserwatywnych.

²⁹ F. Sadiqi, *The Central Role of the Family Law in the Moroccan Feminist Movement*, „British Journal of Middle Eastern Studies”, December 2008, No. 35, s. 332.

³⁰ *Ibidem*, s. 333.

równości³¹. Rządowa inicjatywa w postaci stworzenia instytucji kobiet duchowych przewodników wychodzi naprzeciw tym dążeniom organizacji muzułmańskich. Z drugiej strony pozwala rządowi kontrolować dyskurs religijny przekazywany społeczeństwu i przeciwdziałać wpływom islamistów.

Instytucja *mourchidat* skupia marokańskie kobiece przewodniczki duchowe, które pojawiły się w Królestwie w 2006 roku. Inicjatywa ta potraktowana początkowo jako eksperyment, sprawdziła się w praktyce. *Mourchidat* pomaga kobietom rozstrzygać wątpliwości związane z wiarą, daje wsparcie w meczetach, szkołach i więzieniach, pomaga w problemach życia codziennego. Program ma przeciwdziałać wpływom fundamentalistów, krzewić idee umiarkowanego islamu. Uczynić kobiety widocznymi uczestnikami życia religijnego w opozycji do imamów, ulegających często wpływom radykalnym. Projekt powstał przy wsparciu członków *machzeny*, między innymi ministra ds. islamskich. Aby zostać *mourchidat* kobiety muszą zdać egzamin państwowy, posiadać stopień licencjacki, opanować połowę Koranu na pamięć. Uniwersytecki kurs obejmuje: przedmioty związane z religią muzułmańską, psychologię, socjologię, kurs komputerowy, ekonomię, elementy prawa i zarządzania. Celem jest rozpowszechnianie znajomości Koranu wśród kobiet i promowanie społecznej elastyczności, ale także uwrażliwienie na kwestie genderowe, zdrowie i przemoc domową, dotąd nie poruszane przez imamów. Po ukończonym pomyślnie kursie, przewodniczki duchowe przydzielone są do konkretnych meczetów, pracują także w terenie³².

Prawa polityczne i społeczne Marokanek

Według badań Thomson Reuters Foundation z 2013 roku Maroko zajmuje wysokie ósme miejsce pod względem stworzenia korzystnych warunków dla kobiet w sferze publicznej przed Tunezją, ZEA, Bahrajnem i Syrią. W pierwszych wyborach po Arabskiej Wiośnie aż 67 miejsc w Zgromadzeniu Reprezentantów zajmowanych było przez kobiety, co stanowiło 17% wszystkich miejsc w Izbie³³. Raport dowodzi, że udział w życiu politycznym jest zadowalający, jednakże Maroko ma wiele strukturalnych przeszkód stojących na drodze do upodmiotowienia kobiet. Pomimo przyzwoitego kodeksu rodzinnego i dostępu do antykoncepcji, barierami dla postępu są wysoki analfabetyzm wśród kobiet, przemoc domowa i patriarchalne tradycje. Sytuacja kobiet w społeczeństwie według raportu jest

³¹ A. Lounasmaa, *Woman's NGOs and the rise of political Islam in Morocco*, „Levant Letters” 2012, No. 2, s. 2.

³² S. Williams, *Mourchidat – Morocco's female Muslim cleric*, „The Telegraph”, <http://www.telegraph.co.uk/culture/3672924/Mourchidat-Moroccos-female-Muslim-clerics.html> [dostęp: 2.05.2017].

³³ Thomson Reuters Foundation, <http://news.trust.org/spotlight/poll-womens-rights-in-the-arab-world> [dostęp: 2.02.2017].

znacznie gorsza, Maroko zajmuje 13 miejsce na tle pozostałych 22 państw arabskich. Głównie z powodu wysokiego analfabetyzmu (44% wśród kobiet w wieku od 15 do 49), gorszych warunków zatrudnienia i niższych pensji.

Kobiety mają czynne i bierne prawo wyborcze od 1956 roku. Począwszy od 2002 roku i nowej fali reform wprowadzanych przez Muhammada VI stopniowo wzrastała liczba miejsc zarezerwowanych dla kobiet na osobnych listach wyborczych w wyborach parlamentarnych. W konstytucji z 2011 roku wprowadzono nowe kwoty, dla kobiet przeznaczono 60 miejsc na listach wyborczych³⁴. W ostatnich wyborach parlamentarnych, które odbyły się 7 października 2016 roku kandydowało aż 30 partii politycznych. Podobnie jak w 2011 roku dla kobiet zarezerwowanych było 60 miejsc na osobnej liście narodowej. Obecnie w Izbie Reprezentantów zasiada 81 kobiet, co stanowi 20,5%. Z każdymi wyborami parlamentarnymi wzrasta liczba kobiet w niższej izbie, jednak większość z nich pochodzi z listy narodowej, znacznie mniej z lokalnych list wystawianych przez partie polityczne. Wynika to z istnienia ograniczonej woli politycznej odnośnie kandydowania kobiet na poważne stanowiska rządowe³⁵. Obok kwot genderowych, w wyborach 30 miejsc zarezerwowanych jest dla młodych kandydatów na parlamentarzystów, którzy także startują z listy rządowej. Kwot nie ma do izby wyższej parlamentu. Od 2012 roku na czele ministerstwa Solidarności Kobiet, Rodziny i Społecznego rozwoju stoi jedyna kobieta w rządzie marokańskim. Największe osiągnięcie w walce o równouprawnienie kobiet w Królestwie to marokański Kodeks Rodzinny (*Mudawana*) przyjęty w roku 1958, modyfikowany co najmniej dwa razy (w 2004 i 2014) – zachował dyskryminujące kobiety zapisy o dziedziczeniu oraz prawo mężczyzny do jednostronnego rozwodu ze swoimi żonami. Pomimo rządowych zapowiedzi z 2013 roku dotyczących walki z przemocą wobec kobiet i dzieci, dotąd poprawka penalizująca takie działania nie została wprowadzona. Nadal nie podlega karze gwałt w małżeństwie³⁶.

Marokańska Narodowa Rada Praw Człowieka zaprosiła do obserwacji wyborów z 2016 roku międzynarodową organizację GEOM (Gender Election Observation Mission), która skupiła się na uczestnictwie kobiet w procesie głosowania w dużych miastach i na wsiach. Aktywność wyborcza kobiet okazała się dużo wyższa w miastach niż na wsiach, liczniej reprezentowane były starsze kobiety niż młodsze³⁷.

³⁴ SIGI Social Institution and Gender Index, Morocco, <http://www.genderindex.org/country/morocco> [dostęp: 5.05.2017].

³⁵ <http://iknowpolitics.org/en/news/world-news/morocco-parliamentary-elections-2016-results> [dostęp: 2.05.2017].

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ GEOM Mission Morocco 2016, <http://www.genderconcerns.org/publications/geom-morocco-2016-preliminary-statement> [dostęp: 25.04.2017].

Berberyjskie organizacje feministyczne

Odmienność Berberów, ich szczególne usytuowanie w państwie marokańskim znajduje swoje odzwierciedlenie także w strukturze kobiecych organizacji pozarządowych. Berberyjki podkreślają swoją odmienność w przestrzeni opanowanej przez arabską kulturę patriarchalną, islamizację obyczajów, normy arabskiej elity rządzącej krajem. Uznają za obce ich kulturze małżeństwa dzieci, poligamię, przemoc domową, bezkarność sprawców przemocy wobec kobiet, które kojarzą jednoznacznie ze współczesnym islamem. Podnoszą argumenty, że w tradycyjnej kulturze berberyjskiej istnieje monogamia, matriarchat, nie ma rozwodów opartych na wypowiedzeniu ustnej formuły przez małżonka, zakrycia włosów. Otwarcie walczą przeciwko arabizacji czy też islamizacji ich zwyczajów. Wskazują, że są podwójnie marginalizowane z powodu bycia kobietami i z powodu przynależności do wykluczanej mniejszości.

Berberyjki utworzyły organizację Głos Berberyjskich Kobiet, której przewodniczącą jest Amina Zioual. Organizacja opowiada się za sekularyzacją społeczeństwa marokańskiego, tolerancją religijną, uznaniem wielokulturowości Maroka, które od wieków zamieszkane było przez różne grupy etniczne i religijne. Głos Kobiet Berberyjskich stawia sobie dwa cele: odróżnić się od oficjalnej polityki *machzenu* forsującej jedność społeczeństwa marokańskiego i przeciwdziałać marginalizacji społecznej kobiet *amazigh*. Organizacja skupia się przede wszystkim na działalności zwalczającej analfabetyzm panujący wśród kobiet na wsiach, około 70% Berberijek nie pisze i nie czyta po berberyjsku, nie zna także ani arabskiego, ani francuskiego³⁸. Ma to ogromne znaczenie dla podniesienia jakości ich życia, ponieważ w marokańskiej służbie zdrowia, instytucjach administracyjnych i sądownictwie obowiązuje nadal wyłącznie język arabski, pomimo że od 2011 roku berberyjski został uznany drugim językiem narodowym. Zdaniem Charlotte Bienaime, ruch kobiet berberyjskich występuje przeciwko patriarchalnemu systemowi władzy pochodzącemu z Bliskiego Wschodu, a marginalizacja i opresja kobiet *amazigh* zostały im narzucone w wyniku podbicia przez Arabów terenów zamieszkanych przez Berberów. Obecnie Berberyjki dążą do uzyskania praw wyborczych w lokalnych i narodowych wyborach oraz wprowadzenie zmian w kodeksie rodzinnym, który nie uwzględnia małżeństw zawartych przed imamem, ponieważ nie podlegają one urzędowej rejestracji, a zapis ten uderza wyłącznie w kobiety berberyjskie³⁹.

³⁸ E.-K. Symons, *Morocco's indigenous Amazigh woman unite against Islamists and Arab elites*, *Woman in the World*, 2016, <http://nytlive.nytimes.com/womenintheworld/2016/03/24/matriarchal-traditions-in-north-africa-under-threat-from-islamists-and-arab-elites> [dostęp: 15.05.2017].

³⁹ C. Bienaime, *Feminist of the Arab World*, <http://nytlive.nytimes.com/womenintheworld/2016/03/24/matriarchal-traditions-in-north-africa-under-threat-from-islamists-and-arab-elites> [dostęp: 27.04.2017].

Podsumowanie

Berberowie musieli zmierzyć się z wykluczeniem i marginalizacją własnej społeczności. Uzyskać prawo do głoszenia przywiązania do berberyjskiej tożsamości, umocnienia języka berberyjskiego, zmierzyć się z polityką postkolonialną rządu, która łączyła przywiązanie do kultury i języka berberyjskiego z separatyzmem i polityką kolonialną Protektoratu francuskiego. Dopiero Arabska Wiosna przyczyniła się do uznania przez Muhammada VI języka *tamazigh* w konstytucji i oficjalnego przyznania istnienia Berberów w Królestwie. Berberowie w Rifie od początku XX wieku stawiali opór narzuconej władzy. Walczyli z kolonizacją francuską i hiszpańską, a po odzyskaniu niepodległości w 1956 roku wypowiedzieli posłuszeństwo Muhammadowi V. Podczas protestów w 2011 roku brali w nich czynny udział. Od października 2016 roku trwają protesty Berberów na północy kraju, które wybuchły w wyniku działań policji wobec młodego rybaka oskarżonego o nielegalny połów miecznika. Protestujący zorganizowali się w ruch zwany Ludowy Ruch (Al-Hirak asz-Szaabi). Ogłosili, że nie walczą tylko o uznanie własnej kultury, ale przede wszystkim o godne życie⁴⁰.

Walka o uznanie własnej tożsamości w obrębie społeczeństwa marokańskiego zepchnęła na dalszy plan poprawę sytuacji kobiet berberyjskich. Organizacja kobiet berberyjskich nie ma wielkiego wpływu na stosunki rodzinne i upodmiotowienie kobiet na berberyjskich wsiach, gdzie analfabetyzm kobiet i ograniczenie ich roli do życia rodzinnego jest faktem. Ruch stanowi awangardę przemian dając „nadzieję na lepszą przyszłość. Cele Głosu Kobiet Berberyjskich współbrzmiały z dążeniami młodych” marokańskich aktywistów, którzy nie chcą walczyć o prawa poszczególnych marginalizowanych grup społecznych, lecz dążą do głębokiej systemowej zmiany, która miałaby przynieść rzeczywistą demokratyzację Maroka.

Istotną przeszkodą dla porozumienia i wprowadzenia realnych reform jest szczególne rozumienie przez króla i *machzen* praw człowieka. Otóż dla władcy i jego środowiska prawa człowieka nie uwzględniają prawa do życia i godności, opartych na nietykalności cielesnej, prawie do uczciwego procesu czy też zakazu więzienia bez sądu. Prawa polityczne i obywatelskie nie mieszczą się w rządowej wizji zmian. Większość działań rządu i organizacji pozarządowych, z którymi rząd współpracuje ogranicza prawa człowieka do edukacji i polepszenia standardów życia, uczestnictwa na rynku pracy i rozwoju ekonomicznego. Jak pokazują ostatnie protesty i te postulaty nie są realizowane. Paradoksalnie organizacje pozarządowe skupione na prawach kobiet, ich zdrowiu i zwalczaniu analfabetyzmu mogą zyskać większe poparcie rządu i króla, ponieważ wpisują się rządowy dyskurs i nie zagrażają bezpieczeństwu państwa w jego obecnym kształcie⁴¹.

⁴⁰ A. Lipczak, *W Maroku coraz goręcej*, „Tygodnik Powszechny” 2017, nr 31, s. 46–47.

⁴¹ K. Brataniec, *Stosunki władzy w islamie na przykładzie Egiptu, Maroka i Arabii Saudyjskiej*, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2016, podrozdz. *Maroko – społeczeństwo obywatelskie*, s. 173–185.

Moroccan Nongovernmental Organizations and Berber's Woman Rights

The paper aims to present the Berber minority in the context of the Morocco's history and formation of the modern Moroccan nation, with special focus on Berber women's position in the society. The struggle for empowerment of Berber women is linked to a broader process of recovery of the Berber identity within the sphere of culture and language and to the activity of the Moroccan women's organizations advocating for gender equality in the Kingdom. In spite of converging goals, major differences can be observed between the Berber and Moroccan organizations pointing to diverse cultural roots of both movements.

Key words: Berbers, Amazigh, *machzen*, Moroccan nation, minority, gender equality

Marokańskie organizacje pozarządowe a prawa kobiet berberyjskich

Celem artykułu jest przedstawienie sytuacji mniejszości berberyjskiej w Maroku w kontekście marokańskiej historii i formowania się nowoczesnego narodu marokańskiego, ze szczególnym uwzględnieniem pozycji berberyjskich kobiet w społeczeństwie. Walka kobiet berberyjskich o upodmiotowienie stanowi część szerszego procesu odzyskiwania przez Berberów ich tożsamości w sferze kultury i języka oraz walki marokańskich kobiecych organizacji pozarządowych o równouprawnienie w Królestwie. Pomimo zbliżonych celów, berberyjskie i marokańskie organizacje kobiece wykazują odmienne zakorzenienie kulturowe.

Słowa kluczowe: Berberowie, język Amazigh, *machzen*, naród marokański, mniejszość, równouprawnienie płci

Barbara Michalak-Pikulska

prof. dr hab., Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

WSPÓŁCZESNA POWIEŚĆ SAUDYJSKA

Wprowadzenie

Współczesne powieściopisarstwo saudyjskie ukształtowało się w wyniku wzajemnego oddziaływania kulturowego z innymi krajami świata arabskiego oraz z Europą. Na jego rozwój wpływ miały czynniki polityczne, kulturowe i społeczne. Wymiar społeczno-kulturowy jest szczególnie istotny w formach narracyjnych, bo proza poddaje analizie ludzkie doświadczenia. Odrodzenie i rozwój współczesnej literatury krajów Półwyspu Arabskiego są również odbiciem sytuacji społeczno-politycznej na początku XX w.

Istotną rolę w rozwoju prozy saudyjskiej odegrała prasa. Absolwenci szkół i uniwersytetów tworzyli tamtejszą inteligencję twórczą. Na łamach gazet „Al-Hidżaz” i „Al-Kibla” (założona w 1916 r. przez szarifa Mekki, Husajna Ibn Alego) ukazywały się pierwsze próby prozatorskie. Ta ostatnia, zdaniem wielu krytyków, odegrała znaczącą rolę w okresie odrodzenia literackiego i kulturalnego na Półwyspie¹. W 1924 r. zaczęła oficjalnie ukazywać się gazeta „Umm al-Kura”, która od samego początku podejmowała zagadnienia poświęcone literaturze². Kolejne gazety: „Saut al-Hidżaz”, „Al-Bilad as-Sa’udijja”, „Dżarida al-Madina

¹ *Beyond the dunes. An anthology of modern Saudi literature*, eds. S. K. Jayyusi, M. al-Hazimi, E. Khattab, London 2006, s. 11.

² U. at-Ṭayyib as-Sāsī, *Al-Mudżaz fi tarich al-adab al-’arabi as-saudi*, Dżidda 1995, s. 73.

al-Munawwara” czy „Al-Manhal”, również brały czynny udział w propagowaniu nowych form literackich.

Do rozwoju współczesnej literatury saudyjskiej zdecydowanie przyczyniła się działalność stowarzyszeń i klubów literackich, które stanowiły forum dyskusji kulturalno-literackich³. Te prywatne inicjatywy szybko zaczęły nabierać znaczenia i obecnie na terenie kraju funkcjonuje piętnaście klubów, które odpowiadają za zapewnienie powszechnego dostępu do tekstów współczesnej kultury saudyjskiej⁴.

W 1973 r. założono Stowarzyszenie Arabii Saudyjskiej ds. Kultury i Sztuki (Al-Dżama’ijja al-Arabijja li-l-Sakafa wa-l-Funun), z siedzibą w Rijadzie i 16 filiami w głównych miastach kraju⁵. Jego nadrzędnym celem jest podnoszenie poziomu kultury i sztuki w Królestwie. Ponadto, Stowarzyszenie sprawuje patronat nad twórcami, zapewniając im jak najlepsze warunki do rozwoju poprzez promocje i finansowanie młodych talentów.

Reformy edukacji, wymiana kulturowa z Zachodem, dorobek literacki twórców i działaczy ruchu przekładowego to czynniki, które pozwoliły na rozwój powieści saudyjskiej jako odrębnego gatunku literackiego. Ogromnym zainteresowaniem cieszyła się twórczość Antona Czechowa czy Guy de Maupassanta. Jednak Saudyjczycy czerpali również z bogatego dorobku prozy arabskiej, zwłaszcza dzieł Jusufa Idrisa i Nagiba Mahfuza. Kontakty literackie z tą częścią świata arabskiego, w której myśl i tradycje literackie uległy odrodzeniu stosunkowo wcześniej, a proza stanowiła już cenioną jakość literacką, włączały saudyjskich intelektualistów w grono twórców współczesnej literatury arabskiej.

Wartość artystyczna dorobku modernistów saudyjskich nie wynika jednak wyłącznie z uprawianej przez nich kompozycyjnej ekwilibrystyki. Można zaryzykować tezę, że na kształcie ówczesnej nowelistyki w największym stopniu zaważyła mozaika różnych trendów intelektualnych i stylistycznych obowiązujących w literaturze arabskiej i międzynarodowej, które były adaptowane i twórczo rozwijane przez saudyjskich prozaików⁶. Należy jednak podkreślić, że włączanie tych obcych nurtów do literatury saudyjskiej nie byłoby możliwe, gdyby nie świadomość kulturowa i rosnące doświadczenie estetyczne rodzimej inteligencji.

Początki powieściopisarstwa w Arabii Saudyjskiej

Początki prozy w Arabii Saudyjskiej datuje się na okres międzywojenny. Ówczesna elita intelektualna rozwijającego się gospodarczo państwa podjęła na łamach prasy pierwsze próby literackie. Na uwagę zasługują Ahmad Rida Huhu i Muhammad al-Maghribi, redaktorzy czasopisma „Al-Manhal”, oraz Abd al-Kuddus al-Ansari,

³ *Ibidem*, s. 12.

⁴ *Beyond the dunes...*, s. 9.

⁵ U. at-Ṭayyib as-Sāsi, *op. cit.*, s. 275.

⁶ Por. M. Sa’id az-Zahrani, *Mawsu’a al-adab al-’arabi as-sa’udi al-hadis. Nusus muchtara wa Dirasat*, Rijad 2001, s. 30.

autor pierwszej powieści saudyjskiej, *At-Taw'aman* (Bliźniacy) z 1930 r.⁷, będącej ostrzeżeniem społeczeństwa saudyjskiego przed zagranicznymi instytucjami edukacyjnymi, które zdaniem autora stanowiły zagrożenie kulturowe dla cywilizacji islamskiej.

Na bohaterów al-'Ansari wybiera tytułowych bliźniaków: Raszida i Farida. Chłopcy, pochodzący z szanowanej rodziny, są pilni, odpowiedzialni i pobożni. Po ukończeniu rodzimej edukacji ich drogi się rozchodzą. Jeden kontynuuje studia prawnicze w Arabii Saudyjskiej, kończy je z wyróżnieniem, oddaje się pracy na rzecz kraju i osiąga najwyższe stanowiska w państwie. Staje się cenionym i szanowanym obywatelem. Drugi zaś wyjeżdża za granicę, do Paryża, ulega wpływom edukacji zachodniej, traci majątek i zaczyna atakować cywilizację muzułmańską. Ostatecznie zostaje zastrzelony w jednym z paryskich barów. *At-Taw'aman* jest dysputą na temat edukacji. Autor traktuje swoich bohaterów jako narzędzie, by przedstawić własne stanowisko na temat wyższości nauczania w kraju nad zagranicznymi ośrodkami edukacyjnymi.

Druga połowa XX w. to w Arabii Saudyjskiej okres ogromnych zmian w niemalże wszystkich dziedzinach życia. Powieść nie była tutaj wyjątkiem i również uległa głębokiej transformacji. Zmiany te nie nastąpiły samoistnie, ale wynikały z przeobrażeń społecznych i kulturowych, jakie miały wtedy miejsce na Półwyspie Arabskim. Pojawiło się młode pokolenie pisarzy z całkowicie nowym podejściem do twórczości.

Wybitnym autorem tego okresu był Hamid ad-Damanhuri, który opublikował w 1959 r. powieść *Saman at-tadhija* (Cena ofiary)⁸. Pisarz przenosi nas w świat kupców ulicy Suwajgha w Mekce. Przedstawia ich sposób życia i pracy, problemy i zmartwienia, z którymi borykają się na co dzień. Ponadto, stara się przybliżyć zwyczaje i tradycje panujące w środowisku hidżazyjskim. W tym celu opisuje ceremonię ślubną oraz poprzedzające ją przygotowania. Hamid ad-Damanhuri poruszył również kwestię stopniowego pojawiania się wykształconej klasy średniej. Wiązało się to z uświadomieniem społeczeństwu, że istnieje zapotrzebowanie na ludzi wykształconych. Mentalność klasy średniej zaczęła się zmieniać, gdy w zdobyciu edukacji dostrzegła ona szansę na lepszą przyszłość. Autor podaje przykład ciężko pracującego ubogiego Usmana, który za namową swojego sąsiada zgadza się, by syn kontynuował naukę na uniwersytecie. Wartość nauki i wykształcenia zaczęła docierać nawet do ludzi słabo wykształconych. Zaczęły doceniać ją również kobiety. Ponadto, w powieści pojawia się problem małżeństw, na których cieniem kładzie się edukacja małżonków, np. Fatima to młoda, niewykształcona kuzynka głównego bohatera. Symbolizuje przeciętną dziewczynę swego pokolenia. Jej rozterki i niepokój w czasie rozłąki – kiedy Ahmad kontynuował naukę w Egipcie – związane były z tym, że narzeczony może znaleźć inną dziewczynę,

⁷ M. al-Hazimi, *Mawsu'a al-adab al-'arabi al-hadis*. Ar-Riwaja, Rijad 2001, s. 91–107.

⁸ H. ad-Damanhuri, *Saman at-tadhija*, Rijad 1959.

która będzie odpowiadać jego wymaganiom intelektualnym. Natomiast Ahmad to przedstawiciel młodego pokolenia mężczyzn, którzy chcą zdobywać wykształcenie i dążą do podniesienia statusu materialnego. Przeciwnieństwem Fatimy jest wykształcona Fa'iza, która zauroczyła Ahmada nie tyle urodą (którą posiadała Fatima), ile sposobem myślenia. Ad-Damanhuri pokazał konflikt pokoleń i konflikt wewnętrzny bohatera powodowany zaplanowanym przez rodzinę małżeństwem z kuzynką oraz zaangażowaniem intelektualnym i uczuciowym względem innej dziewczyny. Jednakże ostatecznie wyborem Ahmada zostaje Fatima. Jest to tytułowa ofiara, którą złożył swojemu społeczeństwu – bohater w ten sposób pokazuje, że szanuje jego zwyczaje i uznaje tradycję.

Powieść *Azra al-manfa* Ibrahima an-Nasira⁹ rozgrywa się w Dżiddzie i pokazuje środowisko dziennikarskie. Bohaterem jest Hamza – naczelny redaktor gazety „An-Nur”, przedstawiony jako człowiek wyzwolony i otwarty na niestandardowe zachowania. Jest zwolennikiem kształcenia dziewcząt i nie widzi niczego złego w wysłaniu córki na zagraniczne studia. Taką samą politykę stosuje w swoim wydawnictwie, gdzie obok jego córki Busajny pracuje Zahir Alawi – wspólnie redagują strony przeznaczone dla kobiet. Ostatecznie zakochują się w sobie. Jednakże ten sielankowy obraz burzy bejrucka przeszłość Busajny, która powoduje, że Zahir zaczyna być podejrzliwy i nieufny wobec niej. Po ślubie Busajna mówi mu, że wcześniej była zakochana w innym mężczyźnie. I choć była to tylko miłość platoniczna, to jednak duma Zahira zostaje urażona i zapomina on o głoszonych przez siebie wcześniej hasłach w obronie wolności kobiet. W rezultacie jego zachowania Busajna wraca do domu swego ojca.

Ibrahim an-Nasir cofa nas w czasie o dwadzieścia lat. Państwowe szkoły żeńskie zaczęły powstawać dopiero w latach 60. XX w. W tamtym okresie dziewczęta nie wykazywały ambicji studiowania i uzyskania dyplomu. Busajna również posiadała tylko świadectwo maturalne, a jej ojciec uważał je za wystarczające. Autor powieści *Azra al-manfa* stara się zwrócić uwagę na podstawowe kwestie w Arabii Saudyjskiej tamtego okresu, szczególnie na konflikt pomiędzy środowiskiem konserwatywnym a nowoczesnymi wartościami zachodnimi, które zaczęły przenikać do społeczeństwa.

Rozwój powieści saudyjskiej w latach osiemdziesiątych XX wieku

W latach 80. XX w. powieść saudyjska wykształciła specyficzne dla siebie cechy, które zaczęły odróżniać ją od literatury innych krajów arabskich. Pisarze saudyjscy zaczęli podejmować tematy związane z przemianami społeczno-politycznymi w kraju i regionie. Tutaj na czoło wysuwa się twórczość Abd ar-Rahmana Munifa, autora powieści: *Szark al-mutawassit*, *Al-Aszdżar wa ightijal Marzuk*, *Mudun al-*

⁹ M. al-Hazimi, *op. cit.*, s. 9–60.

-milh, *Ard al-sawad* i *Al'an huna*¹⁰. Już pierwsza z nich spotkała się z niezwykle ciepłym przyjęciem. Autor wzywał w niej przywódców państw do okazania ludzom szacunku i obdarzenia ich wolnością.

W powieści *Mudun al-milh* (Miasta soli) Abd ar-Rahman Munif opisuje cenę, jaką społeczeństwo krajów Zatoki Perskiej musiało zapłacić za odkrycie ropy naftowej i związane z tym faktem przemiany cywilizacyjne. Edward Said twierdził, że *Miasta soli* to jedyna powieść arabska, w której podjęto próbę ukazania efektów odkrycia złóż ropy naftowej i współpracy Amerykanów z lokalną oligarchią w krajach Półwyspu Arabskiego¹¹. Powieść Abd ar-Rahmana Munifa jest swoistym manifestem przeciwko wpływowi kultury zachodniej na społeczeństwo arabskie oraz przeciwko niesprawiedliwości, z jaką spotkało się to społeczeństwo. Miejsca i postaci powieści są fikcyjne, ale obraz przemian społecznych jest na tyle prawdziwy, że książka wywołała poruszenie w niektórych państwach arabskich. Ekonomiczne wykształcenie autora pozwoliło mu początkowo dostrzec w ropie naftowej możliwość rozwoju Zatoki, jednakże przez lata ten rozwój był niewłaściwie prowadzony i przyniósł fatalne skutki dla całego społeczeństwa i dziedzictwa kulturowego.

Akcja powieści toczy się w osadzie Wadi al-Ujun na pustyni oraz w miasteczku portowym Harran w latach 30. i 40. XX w. Pierwsze strony książki przedstawiają obraz tradycyjnego społeczeństwa żyjącego w odosobnieniu, nieświadomego wartości tego, co kryje ziemia, która jest ich domem. Przemiany społeczne po odkryciu ropy naftowej przez Amerykanów odbiły się na wszystkich płaszczyznach życia miejscowych. Zmienił się krajobraz: ze spokojnej, pustynnej miejscowości – w pełne ogromnych i głośniejszych maszyn miasto. Rozpoczęła się intensywna współpraca z Zachodem, a co za tym idzie obcowanie z kulturą zachodnią, będącą wtedy na innym poziomie rozwoju technologicznego i reprezentującą inne wartości moralne, które wywarły ogromny wpływ na Arabów – początkowo u niektórych wywoływały zaskoczenie, później dążenie do współpracy, a ostatecznie również i niechęć. Czynnikiem sprzyjającym nawiązaniu kooperacji było pozytywne nastawienie lokalnej władzy do działalności Amerykanów, przekonanie, że przybyli oni, aby pomóc Arabom.

Z treści książki wynika jednak, że sami Amerykanie nie interesowali się za bardzo życiem i kulturą miejscowej ludności. Ci z kolei obserwowali ich zachowania będące często bardzo kontrowersyjne i niezrozumiałe:

Przez następne tygodnie panowało zamieszanie i niepokój. Po założeniu obozu Amerykanie spędzali popołudnia, leżąc na słońcu odziani jedynie w krótkie spodenki, nie zwracając uwagi na mężczyzn i dzieci dookoła i zachowując się tak, jak gdyby znajdowali się we wnętrzu swojego namiotu¹².

¹⁰ Zob. M. Sarhan, *Dr. Khazi al-Qusaybi*, Bejrut 1998.

¹¹ Por. M.M. Dziekan, *Miasta na wschód od Morza Śródziemnego*, [w:] Abd ar-Rahman Munif, *Miasta soli. Zagubieni*, tłum. M. Kubarek, Wydawnictwo Smak Słowa, Sopot 2010, s. 9.

¹² Abd ar-Rahman Munif, *op. cit.*, s. 75.

Powieść została napisana właśnie z punktu widzenia Beduinów dziwiących się na widok skąpego ubioru kobiet, publicznego okazywania uczuć czy opalających się Amerykanów. Kolejną falę zaskoczenia wywołało pojawienie się nieznannej technologii, jak np. wielkich maszyn wydobywających ropę (które w oczach miejscowych początkowo przypominały ogromne potwory) oraz radia czy telefonu, które dla Arabów były czymś „magicznym”:

Właśnie Al-Aska wrócił pierwszy spośród tych, którzy byli u księcia. Po przyjeździe do kawiarni siedział w milczeniu. Jedynie kręcił głową i gestykulował z podziwem i zdumieniem. Zapytano go o urządzenie i poproszono, aby je opisał, ale on tylko machał ręką na znak, że nie potrafi. Nie da się opowiedzieć ani opisać tego, co widział. Po długich namowach z wahaniem spróbował. Powiedział, że emir ma coś zadziwiającego: skrzynkę, która nie jest zwykłą skrzynką. Jak pudło herbaty, może trochę mniejsza, a może większa. Nie jest do końca pewien. Gdy emir w nią uderzył, zaczęła mówić. Ma jedno oko, zielone jak trawa na wiosnę. Potem książę uderzył w nią znowu, ale niezbyt mocno, i rozległy się dźwięki bębnow i mizmaru [arabski instrument muzyczny przypominający flet – B.M.P.]. Na koniec stuknął z boku, a skrzynka zamilkła i umarła¹³.

Przyczyną, dla której *Miasta soli* wywołują kontrowersje w świecie arabskim, jest niewątpliwie manifest autora odnoszący się do dwóch czynników, które miały bardzo negatywny wpływ na społeczeństwo krajów Zatoki. Pierwszy z nich to porzucenie tradycyjnych wartości i ślepe podążanie za kulturą Zachodu, które w pewnym sensie wkrađło się w mentalność Arabów. Być może ten ogromny i szybki przeskok cywilizacyjny i technologiczny, jaki pojawił się wraz z przyjazdem Amerykanów, wywołał podziw, a co za tym idzie również i chęć dorównania im. Głos tych, którzy chcieli być w tej kwestii ostrożni, został zagłuszony. Jednym z nich jest w powieści Mutib al-Haddal, który nie może pogodzić się z wkroczeniem Amerykanów do doliny. Wątek Al-Haddala, o którym krążą legendy, trzyma w napięciu czytelnika od pierwszych stron powieści, jednak w pewnym momencie się urywa. Człowiek ten po prostu odszedł w rozczarowaniu, wydawałoby się wręcz, iż zaginął gdzieś na pustyni.

Drugim negatywnym efektem pojawienia się Amerykanów na Półwyspie jest niesprawiedliwość przy czerpaniu zysków z wydobywania ropy. Wykorzystali oni nieznaną wartość ziemi przez miejscowych Beduinów i ich zacofanie technologiczne. W książce jednak widać również trzeci etap całego procesu: kiedy dochodzi do buntu. Mieszkańcy spostrzegli w końcu, iż od początku byli wykorzystywani. Ten akcent zamyka klamrą opis zjawiska, tak ważnego dla współczesnej historii świata arabskiego.

¹³ *Ibidem*, s. 388.

Saudyjska powieść XXI wieku

Dziewczyny z Rijadu

Współczesną literaturę arabską, a zwłaszcza twórczość z początku XXI w., można postrzegać jako lustro, które odbija nastroje społeczne, prądy kulturalne, nowe myśli polityczne czy rodzące się w narodzie emocje. Przykładem takiej zależności między twórczością literacką a rzeczywistą kondycją społeczeństwa jest powieść Radzy as-Sani *Banat ar-Rijad* (Dziewczyny z Rijadu)¹⁴, która ukazała się 2005 r., wzbudzając od samego początku ogromną sensację w świecie arabskim i zwracając oczy świata na powiększające się przepaści wewnątrz narodu saudyjskiego. Przy pomocy czterech głównych bohaterek: Lamis, Gamry, Michelle i Sadim oraz tajemniczej narratorki opowieści, autorka książki stawia wnikliwą diagnozę realiów społecznych, ukazuje niepokoje, niespełnione nadzieje, narastający gniew i niezadowolenie Saudyjek.

Bohaterki powieści, młode mieszkanki stolicy kraju, stawiają czoła konserwatyzmowi, próbując przebić mur twardych reguł społecznych, które kształtują każdy szczegół życia codziennego (rodzinnego, zawodowego) i fundamentalnych dla człowieka kwestii (spojrzenia na miłość, relacji międzyludzkich, współżycia społecznego). Wszechobecny konwenans i zwyczaje zakłócają najbardziej podstawowe więzi, szczególnie małżeństwo, sprowadzając je do umowy cywilnoprawnej, zawartej dla powiększenia majątku, prestiżu czy zapewnienia luksusowych warunków życiowych. Sadim zostaje porzucona przez swojego mężonka, Gamra jest zdradzana, odrzucona, wreszcie oddalona, Michelle – nieakceptowana przez konserwatywną rodzinę ukochanego, wszystko to na skutek twardego podążania za wszechobecną tradycją. Dramatycznie różniące się spojrzenie na konwencję społeczną prezentowane przez młodych, nowoczesnych oraz starszych, przywiązanych do tradycji mieszkańcy Rijadu prowadzi do konfliktów pokoleniowych i kolejnych podziałów.

Brakuje swobody wyrażania się, a wszechobecna obłuda, plotkarstwo, sieć sekretów tworzą barierę, przez którą nie przebiję głos kobiety odrzuconej i poniżonej. Już za wyciąganie na światło dzienne maili z opisem burzliwych historii życia swoich przyjaciółek tajemnicza narratorka doświadcza odrzucenia społecznego, jest oskarżana o brak moralności, wreszcie czyta w Internecie mocne słowa pod swoim adresem – za poruszanie tematów powszechnie uznawanych za tabu:

Niestety głosy tych, którzy je [piekło – MPW] rozpętali, słuchać wyraźniej niż głosy całej reszty, ponieważ są oni zwolennikami tej samej strategii, że najgłośniejszy ma zawsze rację. Czy nie lepiej, żeby wykorzystali nadmiar sił do wszczęcia rewolucji przeciwko odrażającym ideom i chorym tradycjom, zamiast walczyć z tymi, którzy próbują tylko o tym rozmawiać? Wszyscy potępiają śmiałość, z jaką piszę, zarzucają mi upór w poruszaniu tematów tabu, o których nie umiemy w naszym społeczeństwie rozmawiać otwarcie, a już

¹⁴ R. as-Sani, *Banat ar-Rijad*, Bejrut 2005.

w szczególności z perspektywy młodej dziewczyny, takiej jak ja. Ale czy nie tak zaczynają się wszystkie rewolucje?¹⁵.

Kolejnym poważnym problemem jest nieświadomość mechanizmów społecznych, brak zainteresowania sprawami politycznymi i problematyką postawy obywatelskiej, wywołany w dużej mierze brakiem dostępu do rzetelnej informacji na temat aktualnych wydarzeń z życia kraju i narodu, które są podstawą tworzenia spójnego życia obywatelskiego.

Bardzo istotną i intensywnie podkreślaną kwestią w powieści jest także problem zderzenia świata arabskiego, tutaj konkretnie realiów Arabii Saudyjskiej, ze światem Zachodu, zjawisko przepływu nowinek technicznych czy myśli społecznej (w tym wypadku myśli wolnościowej) i ich oddziaływanie nie tylko na życie codzienne, ale także kondycję psychiczną i mentalną młodego pokolenia Saudyjczyków. Ogromny potencjał finansowy, jakim dysponują rodziny bohaterów – sztandarowe przykłady bogatych rodzin saudyjskich – jest trawiony na zbytki i próby ciągłego nadążania za zachodnią modą, co powoduje w młodym pokoleniu nie tylko próżność i rzadę bogactwa, ale także problemy z tożsamością. Autorka powieści jako przykład bardzo mocnej interferencji kultur podaje obchody święta zakochanych:

Saudyjczycy zaczęli świętować walentynki pod koniec lat dziewięćdziesiątych, po tym jak dowiedzieli się o nich za pośrednictwem nielegalnych anten satelitarnych, nadających programy telewizyjne z Libanu i z Egiptu. Było tak, zanim zostały zastosowane sankcje wobec kwiatarzy, sprzedających po kryjomu, niczym przemysłowcy, swoim vipowskim klientom czerwone róże. Zakazano w naszym kraju święta miłości, ale Dzień Matki czy Dzień Ojca pozostał, mimo że obowiązuje to samo prawo szari'atu¹⁶.

Szczególnym przykładem zagubienia i tylko pozornego przystosowania się do współczesnych realiów, które nagle wkroczyły w życie mieszkańców kraju wraz z coraz większą eksploatacją zasobów naftowych, jest postać Michelle, która będąc pół-Amerykanką, pół-Saudyjką, nie czuje się dobrze w swoim kraju i doświadcza odrzucenia jako nie dość dobra z punktu widzenia tradycyjnych rodzin. Ma zbyt liberalne i nowoczesne poglądy. Jest dobrze wykształcona, inteligentna i próbuje przenieść niektóre dobre obyczaje współżycia społecznego na grunt saudyjski:

Michelle nigdy nie udało się wytłumaczyć żadnej z najbliższych przyjaciółek, co dokładnie czuła, odkąd wróciła ze Stanów do Arabii Saudyjskiej. Przyjaciółki zdawały sobie sprawę z ogromnej niechęci Michelle do tradycyjnego i restrykcyjnego społeczeństwa saudyjskiego, wiedziały, że kpi sobie z ograniczeń i zakazów, którymi było obwarowane życie młodych kobiet, jednak żadna z nich nie domyślała się nawet w najmniejszym stopniu, jak silna walka wewnętrzna w niej się rozgrywała. Czuła się tak, jakby była pośrodku starcia dwóch

¹⁵ Eadem, *Dziewczyny z Rijadu*, tłum. E. Lehr, Wydawnictwo Smak Słowa, Sopot 2010, s. 107.

¹⁶ *Ibidem*, s. 67.

sprzecznych cywilizacji, i zrozumieć to mógł jedynie ktoś o równie szerokich horyzontach jak ona¹⁷.

Intensywne starcie kultury zachodniej i arabskiej prowadzi do zagubienia młodych Saudyjczyków, a pieniądze, moda, podążanie wciąż za coraz wyższymi standardami sugerowanymi przez media i opinię publiczną stają się ważniejsze niż poszukiwanie prawdziwych wartości.

Mimo że dla polskiego czytelnika powieść Radży as-Sani może wydawać się trywialna, a problemy bohaterów płytkie i blade, to jednak *Dziewczyny z Rijadu* ukazują istotne dla społeczeństwa saudyjskiego kwestie. Konflikty pokoleniowe, sprowadzanie fundamentalnych życiowych kwestii do pieniędzy, ostre zderzenie z Zachodem, które niektórym otwiera oczy, a innych utwierdza w słuszności zastanych konwencji, wszechobecna inwigilacja – to tylko część problemów, które stanowią tło życia obywateli Arabii Saudyjskiej. Jednak autorka nie pozostawia czytelnika tylko z otwartymi zagadnieniami – wskazuje, że jest w narodzie iskra, która może być początkiem nowego społeczeństwa i nowej Arabii Saudyjskiej. Słowami swoich bohaterów proponuje rozwiązania i pokazuje drogę do wyjścia z sytuacji:

Największym błędem byłoby, gdybyśmy skakali sobie do oczu i sobą pogardzali, mimo iż zdajemy sobie sprawę, że łączy nas wspólny cel, a jest nim reforma naszego społeczeństwa i dążenie do bycia lepszym¹⁸.

Wszystkie drogi prowadzą do Mekki

Radża Alim to pisarka saudyjska urodzona w Mekce, a obecnie żyjąca w Arabii Saudyjskiej i Francji. Za swoją powieść *Tauk al-hamam*¹⁹ (Wszystkie drogi prowadzą do Mekki) otrzymała nagrodę arabskiego Bookera w 2011 r. Już początek powieści jest intrygujący. Kryminalna zagadka rozgrywa się w Mekce, która jest miastem o dwóch twarzach: z jednej strony miejscem życia zwykłych mieszkańców, z drugiej zaś – otoczonym magią, świętym dla muzułmanów celem pielgrzymek.

Akcja ma swój początek w momencie odkrycia w zaułku – o którym, jak zgodnie twierdzą jego mieszkańcy, dawno zapomniał Bóg – ciała zamordowanej dziewczyny. Rozpoczyna się dochodzenie, którego celem jest zidentyfikowanie ciała oraz odnalezienie mordercy. Poprzez działania komisarza Nasira poznajemy podejrzanych, młodych chłopaków, których życie było związane z dwiema dziewczynami: Aiszą i Azzą. Znikają one w dniu odkrycia morderstwa. Nasir stara się poznać życie tych dwóch kobiet. Przesłuchuje kolejnych podejrzanych: Chalila, redaktora Jusufa, imama, szwaczkę. Autorka dzięki zastosowaniu formy korespondencji pozwala czytelnikowi na dogłębne poznanie mentalności i mrocznych zakamarków psychiki bohaterów. Barwny język, co prawda niekiedy utrudniający

¹⁷ *Ibidem*, s. 66.

¹⁸ *Ibidem*, s. 98.

¹⁹ R. Alem, *Tauk al-hamam*, Casablanca–Bejrut 2010.

odbiór książki, pozwala na odtworzenie wewnętrznego monologu postaci. Dzięki temu poznajemy motywy popełnianych czynów oraz problemy i realia życia w Mekce.

Jedna z pierwszych scen, ukazująca stosunkowo szczegółowy widok ciała ofiary, nieco zaskakuje (mówimy tu w końcu o tradycji muzułmańskiej), lecz z drugiej strony wpasowuje się w reguły książki kryminalnej, łamiąc przy okazji swego rodzaju tabu. Interesującym elementem powieści są maile Aiszy, których treść pobudza komisarza – ukazane zostało w ten sposób zderzenie skrajnie konserwatywnego wychowania z dawką zmysłowości zawartą w tych wiadomościach. W końcowym rozdziale pierwszej części i na początku drugiej poznajemy w zaskakujących okolicznościach główną bohaterkę, po raz pierwszy bez udziału osób trzecich. Bohaterowie otoczeni są brudem nie tylko zaułka, ale i własnych poczynań. Wywołują u czytelnika – zamiast współczucia czy głębszych przemyśleń filozoficznych dotyczących losu i natury człowieka – przede wszystkim obrzydzenie i zniechęcenie.

Istotnym elementem, zauważalnym w każdym rozdziale książki, jest przedstawienie tradycji arabskiej. Autorka wnikliwie prezentuje lokalne rytuały, przywiązanie do religii oraz problemy społeczeństwa mekkańskiego. Podkreślone są jego uprzedzenia, zaściankowość oraz strach przed tymi, którzy nie podążają drogą Boga. Mekka w oczach bohaterów to synkretyzm religijności oraz materializmu:

Ludzie tutaj wykorzystują atmosferę religijnego uniesienia – sezon pielgrzymki – i obracają pięcioma miliardami dolarów, popijając herbatę z mlekiem, miętę z orzeszkami, mocną kawę, Seven Up, Pepsi, napoje energetyczne, pochłaniając ryż basmati i kupując dywaniki modlitewne dające sto procent gwarancji na wysłuchanie modlitwy²⁰.

Obok poszukiwania mordercy, w powieści pojawia się również wątek zaginięcia klucza do Al-Ka'by, problem odbierania seksualności przez bohaterów czy sytuacji kobiet w islamie. *Tauk al-hamam* to powieść, która przede wszystkim pokazuje, kim są mekkańczycy, jakie mają problemy, jak ważny jest Bóg, ale również jak często można o Nim zapomnieć.

Radża Alim, snując swoją kryminalną intrygę, wprowadza nas w samo serce miasta, do którego wstęp mają tylko wyznawcy islamu. Książka to spacer po współczesnej Mekce, jej zaułkach, wzgórzach i meczetach, kronika wstrząsających losów jej mieszkańców, a także podróż w przeszłość, do miasta nietuzinkowych postaci i nieistniejących już dzisiaj budowli.

Al-Kundus

Powieść społeczno-obyczajowa Muhammada Hasana Alwana *Al-Kundus* (Bóbr)²¹ w 2012 r. była zakwalifikowana na „krótką listę” nagrody arabskiego Bookera.

²⁰ R. Alim, *Wszystkie drogi prowadzą do Mekki*, tłum. I. Szybilska-Fiedorowicz, Wydawnictwo Smak Słowa, Sopot 2013, s. 26.

²¹ M.H. Alwan, *Al-Kundus*, Bejrut 2011.

Alwan jest także autorem powieści: *Sakf al-kifaja* (2002), *Sophia* (2004), *Tauk at-tahara* (2007).

Al-Kundus, podobnie jak pozostałe powieści Alwana, porusza wiele aspektów życia Saudyjczyków. Bohaterem jest mężczyzna w średnim wieku, człowiek sfrustrowany i zrozpaczony, który ucieka ze swojego kraju i próbuje ułożyć sobie życie w Stanach Zjednoczonych. Wspomina swoje dzieciństwo oraz czas spędzony w Portland w stanie Oregon. Kolejne strony powieści pokazują historię życia saudyjskiego chłopaka z rozbitej rodziny. Ojciec – to człowiek wiecznie niezadowolony z postawy syna i jego zachowania, zaś matka opuściła rodzinę wiele lat temu, pozostawiając wychowanie dziecka ojcu. Jest to opowieść o saudyjskiej rodzinie jakich wiele, która przeżywa problemy charakterystyczne dla tego społeczeństwa. Bohater powraca do przeszłości, której wspomnienie jest wiecznie żywe w jego pamięci. Stara się za wszelką cenę pozbyć głębokiego bólu, który towarzyszy mu od dzieciństwa:

Matka chciała po prostu męża innego niż mój ojciec i dzieci innych niż my. Ja, ojciec i Badrija byliśmy istotami, które nie mieściły się w granicach jej marzeń. Wyrośliśmy zniechęceni na powierzchni jej życia, zmuszając ją do spędzenia z nami paru chwil, zanim mogła uciec do innego mężczyzny i założyć z nim rodzinę. To jedyne wyjaśnienie tego, że wydzieliła dla nas ilość macierzyństwa minimalną dla zaspokojenia własnego sumienia, po czym odmówiła nam reszty²².

Poprzez tytuł powieści autor wskazuje na podobieństwa zachodzące pomiędzy zachowaniem tegoż zwierzęcia a sposobem myślenia rodzin mieszkających w Rijadzie:

Jedynym co odróżnia nas od bobrów jest nasz brak zainteresowania resztą członków rodziny, pomimo że mieszkamy w jednym domu, zupełnie tak jak one pod setkami starych gałęzi. To jest właśnie nasz odwieczny defekt, który z pewnością nie umknąłby bobrzemu zmysłowi obserwacji. Już po pierwszej nocy spędzonej w naszym domu zauważyłbym, że jemy to samo, ale nie przy jednym stole. Że mieszkamy pod jednym dachem, ale każde z nas ma swój osobny deszcz. Że obchodzimy te same święta, ale uśmiechamy się przy tym osobno. Gdyby spytał mnie o powód, to wskazałbym na niepokój, który nas łączy²³.

Muhammad Hasan Alwan zaczyna swoją powieść od końca, czyli od życia Ghaliba na obczyźnie. W kolejnych rozdziałach przemieszcza się między Rijadem a Portland. Powieść przypomina trochę pamiętnik, często chaotyczny, napisany przez mężczyznę trudnego we współżyciu i zrozumieniu. Azylem i miejscem odpoczynku staje się dla niego rzeka Willamette – tu wspomnienia ożywają, a historia jego rodziny i związku z Ghadą są mniej bolesne. To tu spędza każdą chwilę wolną od pracy. Wybrał to miejsce, uciekając od realiów życia, w którym nie odnosił sukcesów.

²² *Ibidem*, s. 82 [tłum. fragmentów powieści: B.M.P].

²³ *Ibidem*, s. 41.

Ghalib jest najstarszym synem mężczyzny, który porzucił życie Beduina i osiedlił się w Rijadzie w poszukiwaniu lepszego życia. Zaczął od handlu dywanami, a następnie zajął się nieruchomościami. Z powodu problemów rozstał się z żoną, która zostawiła mu Ghalibą i jego siostrę Badriję, gdy byli jeszcze dziećmi. Matka po rozwodzie ponownie wyszła za mąż, a ojciec ponownie się ożenił. Rodzeństwo Ghalibą powiększyło się o siostry Nurę i Munę oraz braci Sulajmana i Hasana. Ojciec często próbował angażować Ghalibą do swoich obowiązków, jednakże bezskutecznie. Ich relacje stawały się z czasem napięte. Ghalib uważał ojca za człowieka okrutnego i zarzucał mu brak uczuć ojcowskich. W powieści przeżywają się również inni członkowie rodziny: stryjenka Ghalibą, która zamieszkała z nimi, wujek Dawud i przyjaciel Fajsal. Ghalib historię swojej rodziny poznaje z ust Sabitą, który pochodzi z tej samej wioski co jego ojciec, oraz z ust dziadka Hasana al-Ghauziego.

Ważne miejsce w powieści zajmuje wątek Ghady, narzeczonej Ghalibą, którą poznał, mając dwadzieścia lat. Miłość, która ich połączyła, nie zakończyła się jednak małżeństwem. Na drodze zakochanych stały tradycje panujące w społeczeństwie saudyjskim. Ghada była wzorową narzeczoną, jednakże plemię, z którego pochodzi Ghalib, nie zaakceptowało jej. Historia ta została pozostawiona otwarta, zaś winą za niedojście małżeństwa do skutku obarczono ojców, rodzinę i tradycje. Ich miłość trwała czterdzieści lat, pomimo że Ghada wyszła za mąż za dyplomatę i zamieszkała w Londynie. Od tamtej pory spotykali się potajemnie w różnych regionach świata. Jednakże uczucie to ostatecznie nie przetrwało próby czasu. Ghalib uświadomił to sobie po jednym ze spotkań w Stanach Zjednoczonych, gdzie Ghada załatwiała formalności związane ze studiami swojego syna. Wtedy wyznała mu, iż jest w konflikcie z mężem, który związał się z inną kobietą. Ghada wprowadziła się do mieszkania Ghalibą, jednakże po miesiącu wróciła do męża, a rozczarowany Ghalib uświadomił sobie, że wiązała ich nie prawdziwa miłość, tylko kaprys i pożądanie:

Nasze różne poranne humory, nasze długie wieczorne milczenie przed ekranem telewizora obnażyły bolesną prawdę, że nasz związek nie jest niczym innym, jak niedoskonałym przypadkiem. Mały brylant, który chowałem w aksamitnym pudełeczku na sercu, okazał się małym nic niewartym kamieniem²⁴.

Autor przedstawia postać Ghalibą w sposób wszechstronny, opisuje jego osobowość, pokazuje rozpacz, frustrację, ból psychiczny. Ukazuje jego dzieciństwo i życie na obczyźnie, rozczarowanie, porażkę w miłości i nauce, brak porozumienia z ojcem i izolację. Zastanawia się, co było tego przyczyną – on sam czy też społeczeństwo, w którym żył. Muhammad Hasan Alwan pokazuje także negatywną stronę postaci Ghalibą, który narzeka na wszystko i na wszystkich, poczynawszy od swoich rodziców. Ukazuje psychikę człowieka zagubionego i rozczarowanego,

²⁴ *Ibidem*, s. 295.

który nie potrafi okazać miłości nie tylko członkom swojej rodziny, lecz i miejscom, tak jakby obarczał je winą za swoje niepowodzenia: „gdy zgasilem świece moich czterdziestych szóstych urodzin poczułem, że Rijad jest nudny, zakurzony i nie ma nic, czym mógłby mnie obdarować”²⁵.

Al-Kundus to powieść odważna, która porusza problemy społeczne i dociera do sedna realiów społeczeństwa saudyjskiego. Pokazuje trudy emocjonalne życia w rozbitej rodzinie. Autor próbuje ukazać ten problem i jego wpływ na przyszłość i zachowanie bohatera powieści zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz kręgu rodzinnego. W sposób nowatorski przedstawia wnikliwe studium psychologiczne rodzinnego środowiska, w którym z powodu koncentracji na dobrach materialnych zabrakło czasu i dbałości o budowanie więzi emocjonalnych. Powstaje dzięki temu złożony obraz współczesnej rodziny saudyjskiej.

Podsumowanie

Od momentu zjednoczenia w 1932 r. przez Abd al-Aziza Ibn Sa’uda Arabia Saudyjska należy do najszybciej rozwijających się krajów świata we wszystkich dziedzinach życia. Z chwilą pojawienia się pierwszych gazet i czasopism rozwijała się tu również proza, która wszystkie te przemiany portretowała i utrwalała dla kolejnych pokoleń. Z pewnością przyczynił się do tego ruch tłumaczeń dzieł literatury obcej, szczególnie europejskiej.

Na podstawie analizowanych powieści można wnioskować, że dominującym tematem we współczesnym powieściopisarstwie saudyjskim jest rozwój ekonomiczny, a co za tym idzie przemiany społeczno-obyczajowe i wpływ obcych, szczególnie zachodnich cywilizacji na sposób życia mieszkańców Półwyspu. Nie brak też tęsknoty za tradycyjnymi aspektami życia Arabii.

Ostatnie dekady pokazują, jak dynamicznie rozwija się powieść saudyjska i jak daleką drogę przeszli jej twórcy. Świadczą o tym nie tylko nagrody krajowe i międzynarodowe (International Prize for Arabic Fiction) dla Abduha Chala, Radży Alim czy Muhammada Hasana Alwana, ale także uznanie czytelników na całym świecie. Powieść saudyjska jest tłumaczona na wiele języków obcych, a wydarzenia promocyjne cieszą się ogromnym zainteresowaniem.

Modern Saudi Novel

The first ever Saudi novel, titled *At-Taw’aman*, was published in 1930 in Damascus, by Abd al-Quddus al-’Ansari. Subsequent attempts in writing novels were made in 1935 by Nur Muhammad Abd Allah al-Jawahiri (*al-Intiqa at-tabi’i*), Ahamad as-Siba’i (*Fikra*) and Muhammad Ali al-Maghribi (*al-Ba’th*) (both of 1948). It is clearly visible that the early Saudi novels were of a didactic and reformatory nature. They presented goals and ambitions of the writers, who aimed at achieving

²⁵ *Ibidem*, s. 100.

a better future. Saudi literature, to a large extent, was influenced by both Egyptian and European literature. The 1980s were a period when the Saudi novel gained its specific traits which began to distinguish it from other literatures of the Arab states. An outstanding author of this period, who became an integral part of Saudi literary history, was Hamid al-Dammanhuri. He published the novels: *Thaman al-tadhiya* and *Marrat al-ayyam*, which depict the environment of Mecca and Jeddah and the mentality of the people living there. The Saudi critics compare the work of al-Dammanhuri to other psychological novels, for example to James Joyce's *Ulysses*. Also, a novel by Ibrahim Nasser, titled *Thuqub fi rida 'al-layl*, appeared at this time. In their novels, Al-Dammanhuri and al-Nasir are trying to depict a specific environment and to get the reader interested in the characters, which are presented against the background of the economic and spiritual transformations in Saudi Arabia. The Saudi writers also started to take on topics related to the socio-political transformations. Here the work of 'Abd al-Rahman Munif. In 2010, the International Prize for Arabic Fiction was given to Abduh Khal for the novel *Tarmi bi sharer* and in 2011 Raja' Alim for the novel *Tawq al-hamam*.

Key words: Saudi Arabia, modern literature, modern Saudi writers, novel

Współczesna powieść saudyjska

Pierwsza powieść saudyjska, pt. *At-Taw'aman*, została opublikowana w 1930 r. w Damaszku przez Abd al-Kuddusa al-Ansarięgo. Kolejne próby powieściowe zostały podjęte w 1935 r. przez Muhammada Nur Abd al-Allaha al-Dżawahiriego (*Al-Intikam at-tabi'i*), Ahmada as-Siba'iego (*Fikra*) oraz Muhammada Alego al-Maghribiego (*Al-Ba's*) (obie z 1948 r.). Wyraźnie widać, że pierwsze powieści saudyjskie miały charakter dydaktyczno-reformatorski. Prezentowały dążenia i ambicje pisarzy w celu osiągnięcia lepszej przyszłości. Na literaturę saudyjską w dużym stopniu wpłynęła literatura egipska oraz europejska. Lata 80. XX w. to okres, kiedy powieść saudyjska wykształciła specyficzne dla siebie cechy, które zaczęły odróżniać ją od literatury innych krajów arabskich. Wybitnym autorem tego okresu, który przeszedł do historii literatury saudyjskiej, był Hamid ad-Dammanhuri, który opublikował powieści: *Saman at-tadhiya* oraz *Marrat al-ajjam*. Krytycy saudyjscy porównują twórczość Ad-Dammanhurięgo do powieści psychologicznych, np. *Ulysses*a Jamesa Joyce'a. W tym czasie ukazała się także powieść Ibrahima an-Nasira pt. *Sukub fi rida 'al-lajl*. Ad-Dammanhuri i An-Nasir w swoich powieściach starają się przedstawić konkretne środowisko i zainteresować czytelnika postaciami ukazanymi na tle przemian materialnych i duchowych w Arabii Saudyjskiej. Pisarze saudyjscy zaczęli podejmować również tematy związane z przemianami społeczno-politycznymi. Tutaj na czoło wysuwa się twórczość Abd ar-Rahmana Munifa. W 2010 r. nagrodę International Prize for Arabic Fiction uzyskał Abduh Chal za powieść *Tarmi bi szarar*, a w 2011 r. dostała ją Radża Alim za powieść *Tauk al-hamam*.

Słowa kluczowe: Arabia Saudyjska, współczesna literatura, współcześni pisarze saudyjscy, powieść

Renata Kurpiewska-Korbut

dr, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

POLITYKA ZARZĄDZANIA KRYZYSEM UCHODŹCZYM W TURCJI

Wprowadzenie

W wyniku napływu uchodźców z ogarniętej od 2011 r. wojną domową Syrii, Turcja stała się państwem przyjmującym największą liczbę uchodźców na świecie¹. Trzy miliony i 49 tysięcy zarejestrowanych Syryjczyków² stanowi dziś ponad 3,5% ogółu ludności kraju, szacowanej na 80 mln osób. Są oni rozproszeni we wszystkich 81 prowincjach Turcji, ale większość przebywa blisko granicy turecko-syryjskiej, w biedniejszych południowych i południowo-wschodnich prowincjach, m.in. Hatay, Kilis, Gaziantep i Şanlıurfa, gdzie z myślą o nich do 2015 r. zbudowano 26 obozów dla uchodźców³. W obozach zamieszkuje jednak tylko 9% Syryjczyków – większość żyje poza nimi, na własną rękę, głównie

¹ *Turkey: refugee crisis*, ECHO Factsheet, Turkey, April 2017, http://ec.europa.eu/echo/files/aid/countries/factsheets/turkey_syrian_crisis_en.pdf [dostęp: 30.06.2017].

² UNHCR, *Syria regional refugee response. Turkey*, <http://data.unhcr.org/syrianrefugees/country.php?id=224> [dostęp: 30.06.2017].

³ Obozy znajdują się także w prowincjach Adana, Malatya, Mardin, Kahramanmaraş, Osmaniye i Adıyaman, zob. UNHCR, *Syria regional refugee response. Turkey. Syrian refugee camps and provincial breakdown of Syrian refugees registered in South East Turkey as of 2 May 2017*, <http://data.unhcr.org/syrianrefugees/settlement.php?id=59&country=224®ion=38> [dostęp: 30.06.2017].

w centrach miast⁴. W jednym z miast pogranicza, Kilis, stanowią ponad połowę mieszkańców⁵.

Zarządzanie dużą społecznością uchodźców nie jest sprawą prostą, nawet dla państwa mającego rozbudowaną administrację i duże możliwości ekonomiczne. Jest to wyzwanie, którego początkiem w Turcji było pojawienie się – jak ich oficjalnie określano – „gości” umieszczanych w obozach i objętych pomocą nadzwyczajną, a które przekształciło się w obecność ponad trzech milionów Syryjczyków w ramach tzw. „tymczasowej ochrony”. Dziś odpowiedzią na to wyzwanie wydaje się polityka i praktyka zmierzające do integracji tej społeczności ze społeczeństwem tureckim.

Geografia, ekonomia i polityka regionalna odgrywają istotną rolę w ewolucji tureckich trendów migracyjnych. Turcja jeszcze do niedawna była krajem bardziej emigracyjnym i tranzytowym aniżeli imigracyjnym. Jako brama między Europą, Azją i Afryką, była historycznym ośrodkiem migracji międzykontynentalnej, przystankiem na szlaku imigrantów chcących przekroczyć granice Europy. Jednak w sytuacji przedłużającego się konfliktu w Syrii doszło do zmian w znanych dotąd wzorach migracyjnych i kraj ten staje się dla wielu migrantów miejscem docelowym. Trudno twierdzić, że w związku z tym istnieje oficjalnie formułowana, wszechstronna polityka integracyjna mająca na celu inkorporowanie migrantów i uchodźców w tureckie struktury społeczne. Faktem jest jednak, że ze strony najważniejszych przedstawicieli władz pojawia się retoryka, która może oznaczać zerwanie z polityką nieangażowania się w długoterminową sytuację populacji syryjskiej w Turcji. Poprzednie stanowisko wobec napływu Syryjczyków traktowało ich jako problem tymczasowy i było nastawione na „utrzymywanie” populacji do czasu zakończenia wojny. Natomiast nowe – coraz częściej podkreśla umiejętności, kwalifikacje, konieczność zatrudnienia i integracji ludności syryjskiej. Warto więc przyjrzeć się ewolucji tegoż stanowiska politycznego, przeanalizować formy zarządzania obecnością uchodźców syryjskich i rozważyć, czy ich integracja ma szansę stać się priorytetem polityki migracyjnej władz tureckich, jak ma to miejsce w państwach europejskich zamieszkiwanych przez duże społeczności imigrantów.

Polityka „otwartych drzwi”

Wkrótce po przybyciu pierwszej grupy uchodźców wiosną 2011 r. rząd turecki przyjął politykę „otwartych drzwi”, zezwalającą na napływ Syryjczyków ucieka-

⁴ S. Hoffmann, S. Samuk, *Turkish immigration politics and the Syrian refugee crisis*, „SWP Working Papers” 2016, No. 1, March 2016, https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/arbeitspapiere/Working_paper_Hoffmann_Turkish_immigration_policy.pdf [dostęp: 30.06.2017].

⁵ E. Fiddian-Qasmiyeh, *Syrian refugees in Turkey, Jordan and Lebanon face an uncertain 2017*, The Conversation, 3.01.2017, <http://theconversation.com/syrian-refugees-in-turkey-jordan-and-lebanon-face-an-uncertain-2017-70747> [dostęp: 30.06.2017].

jących przed przemocą i represjami rodzimego reżimu. W tym czasie ich liczba była ograniczona, a w rządzie panowało przekonanie, że reżim w Damaszku nie będzie trwał długo. Władze w Ankarze nie spodziewały się ani fali uchodźców takich rozmiarów, ani tak długiego konfliktu. Oczekiwano szybkiego zwycięstwa syryjskiej opozycji, stabilizacji sytuacji i powrotu uchodźców do Syrii. Polityka otwartości wpisywała się zresztą znakomicie w szerszy kontekst kalkulacji politycznych, czyli zaangażowania Turcji w politykę syryjską i bliskowschodnią, którego głównym celem była interwencja zbrojna przeciwko rządowi Baszara al-Asada bądź – w ograniczonej wersji – utworzenie przygranicznej strefy bezpieczeństwa w Syrii, a w dalszej kolejności nieformalne przywództwo w regionie i w reformującym się państwie syryjskim. Uchodźcy – określane jako „bracia i siostry w wierze”, „przyjaciele” i „ofiary” – stanowili dogodne uzasadnienie tureckiej aktywności w tym obszarze⁶.

W początkowych fazach kryzysu uchodźcy byli umieszczani głównie w szkołach, halach sportowych, nieużywanych magazynach i fabrykach. Jednakże w sytuacji ich stale zwiększającej się liczby Agencja Zarządzania Katastrofami i Sytuacjami Nadzwyczajnymi (tur. Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı, AFAD) otrzymała zadanie zbudowania odpowiednio przystosowanych do ich potrzeb obozów. Międzynarodowa społeczność pomocowa bardzo wysoko oceniała ich jakość, zarówno w zakresie warunków mieszkaniowych, jak i świadczonych usług: rezydentów objęto pełną opieką, włącznie z zapewnieniem szkół z wykładowymi językami arabskim i tureckim. Do końca 2013 r. powstało 21 obozów mieszczących około 200 tys. uchodźców. Ostatecznie jednak, gdy okazało się, że coraz więcej uchodźców wybiera życie w warunkach miejskich, budowa obozów – których w sumie powstało 26, a obecnie funkcjonuje 25 – została zakończona⁷.

Z czasem polityka otwartości zaczęła być poddawana krytyce, a nawet kwestionowana przez przedstawicieli różnych środowisk, w tym także i samych władz. Rząd turecki formułował coraz więcej apeli pod adresem międzynarodowej społeczności pomocowej, wzywających do realizacji zasady *burden sharing* (podziału obciążeń) i współodpowiedzialności za tę nadzwyczajną sytuację. Jednocześnie koszty utrzymania uchodźców rosły i zaczęły pojawiać się napięcia na tle eko-

⁶ Zob. A. Jarosiewicz, K. Strachota, *Turcja a problem uchodźców syryjskich*, „Komentarze OSW. Ośrodek Studiów Wschodnich im. Marka Karpia”, nr 186, 30.09.2015, https://www.osw.waw.pl/sites/default/files/komentarze_186.pdf [dostęp: 30.06.2017].

⁷ Zob. K. Kirści, E. Ferris, *Not likely to go home. Syrian refugees and the challenges to Turkey – and the international community*, „Turkey Project Policy Paper”, No. 7, September 2015, <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/Turkey-Policy-Paper-web.pdf> [dostęp: 30.06.2017]. AFAD jest zaangażowany w budowę i zaopatrzenie obozów po syryjskiej stronie granicy, na przedmieściach syryjskiego miasta Azaz. Jako że granica turecka była zamknięta dla nowo przybywających Syryjczyków przez większość 2015 r., tysiące uchodźców trafiało do tych nowych obozów dla IDP (*internally displaced people*), które otrzymywały ponadgraniczne wsparcie ze strony tureckich, a także syryjskich i międzynarodowych NGOs, zob. S. Hoffmann, S. Samuk, *op. cit.*

onomicznym oraz społecznym pomiędzy nimi a miejscową ludnością w najmniej rozwiniętych ekonomicznie południowo-wschodnich regionach Turcji. W kolejnych latach syryjscy uchodźcy zaczęli być postrzegani przez pryzmat ich negatywnego wpływu na bezpieczeństwo wewnętrzne. W debacie publicznej coraz częściej kojarzono ich z przestępczością, problemami społeczno-ekonomicznymi i powszechnym „brakiem kultury”. Obawiano się ich jako konkurentów na rynku pracy (zwłaszcza na rynku nieformalnym, czyli w szarej strefie), a także w zakresie dostępu do podstawowych usług, takich jak służba zdrowia i edukacja. Do innych zarzutów i potencjalnych przyczyn konfliktów należały rosnące ceny nieruchomości i wzrastające koszty usług komunalnych w przygranicznych miastach⁸. Ten proces na poziomie dyskursywnym rozwijał się równolegle z występowaniem gwałtownych, rasistowskich ataków na Syryjczyków⁹. Syryjscy imigranci stawali się częstymi celami przemocy fizycznej, zwłaszcza w południowo-wschodniej części kraju i na przedmieściach większych miast¹⁰. Liczne demonstracje pod hasłami „Nie chcemy Syryjczyków” i ataki na uchodźców (głównie na należące do nich samochody, sklepy, domy) miały miejsce w wielu tureckich miastach i miasteczkach, m.in. w Ankarze, Stambule, Adanie, Antalyi czy Gaziantep¹¹.

Kluczowe problemy dla kryzysu migracyjnego i tureckiej polityki wobec niego miały jednak charakter zewnętrzny i wybuchły w 2014 r., a pogłębiły się w roku następnym. Najważniejszą determinantą okazało się powstanie i ekspansja Państwa Islamskiego w Iraku i Syrii (ISIS) od czerwca 2014 r. W efekcie ofensywy ISIS kryzys humanitarny znacząco się pogłębił. Na początku czerwca 2014 r. w Turcji przebywało około 760 tys. uchodźców – w końcu grudnia zarejestrowano ich już około 1,5 mln. Wymusiło to na Turcji rewizję polityki migracyjnej¹².

Zmiany w modelu zarządzania napływem uchodźców

Chociaż Turcja nigdy nie zrezygnowała z polityki „otwartych drzwi”, od początku 2015 r. decydenci w Ankarze zaczęli nieformalnie ją ograniczać, uzależniając wpuszczanie uchodźców od liczby miejsc dostępnych w obozach, a także akcentując, że w Syrii nie ma katastrofy humanitarnej i Syryjczycy powinni pozostać na jej terytorium. Co więcej, w odpowiedzi na narastającą falę uchodźców, Turcja

⁸ Zob. A. Jarosiewicz, K. Strachota, *op. cit.*

⁹ B.T. Koca, *Syrian refugees in Turkey: from „guest” to „enemies”?*, „New Perspectives on Turkey” 2016, No. 54, s. 55–75, https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/29536558EBF6E27022769A7B858F29E7/S0896634616000042a.pdf/syrian_refugees_in_turkey_from_guests_to_enemies.pdf [dostęp: 30.06.2017].

¹⁰ E. Erdoğan, *Unwanted, unwelcome: anti-immigration attitudes in Turkey*, The German Marshall Fund of the United States, 10.09.2014, http://www.gmfus.org/sites/default/files/files/1410363321Erdogan_UnwantedUnwelcome_Sep14.pdf [dostęp: 30.06.2017].

¹¹ B.T. Koca, *op. cit.*

¹² Zob. A. Jarosiewicz, K. Strachota, *op. cit.*

– wraz z Irakiem i Jordanią – utrudniała przekraczanie przez nich granicy. Raporty różnych organizacji pozarządowych ujawniają, że Syryjczykom bez ważnych paszportów i uchodźcom palestyńskim z Syrii, którzy nie posiadali wizy, władze graniczne odmawiały możliwości wjazdu do Turcji. Międzynarodowe organizacje humanitarne odnotowywały także przypadki łamania zasady *non-refoulement*, czyli zwracania uchodźców do Syrii, gdzie ich życiu zagrażało niebezpieczeństwo (zaprzeczały temu tureckie władze). Trzeba również zaznaczyć, że granica turecko-syryjska została dodatkowo wzmocniona i uszczelniona przez utworzenie pól minowych, budowę kilkusetkilometrowego muru nadgranicznego i zasieków z drutu kolczastego, rozmieszczenie personelu wojskowego i pojazdów oraz przeprowadzanie przez turecką straż graniczną operacji typu *push-back*. Wszystkie te praktyki pozostawały w rażącej sprzeczności z oficjalną polityką otwartości¹³.

Równolegle, władze w Ankarze kontynuowały swoje „humanitarne” podejście, używając przy tym narracji o „związkach historycznych i geograficznych”, „wspólnocie religijnej” i „pokrewieństwie etnicznym”¹⁴. Dla opanowania narastającej i przedłużającej się sytuacji kryzysu uchodźczego wprowadziły pozytywne zmiany legislacyjne, przyznając uchodźcom syryjskim status prawny, którego do tej pory byli całkowicie pozbawieni. W kwietniu 2013 r. turecki parlament przyjął Ustawę o cudzoziemcach i ochronie międzynarodowej (ustawa nr 6458, tur. *Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu*). Ustawa, która weszła w życie w kwietniu kolejnego roku¹⁵, określa procedury regulujące kwestie wjazdów, pobytu i wyjazdów cudzoziemców, uchodźców i osób potrzebujących ochrony międzynarodowej, w tym warunki „tymczasowej ochrony”, odnoszące się do sytuacji, w której cudzoziemcy zostali zmuszeni do opuszczenia własnego kraju, nie mogą powrócić i wymagają pilnej i czasowej ochrony¹⁶. Jest to pierwsza turecka ustawa dotycząca instytucji azylu, jak również pierwsza wyczerpująca regulacja innych istotnych aspektów systemu imigracyjnego – od zarządzania migracją o charakterze legalnym, humanitarnym i nieuprawnionym po ustanawianie programów i polityk w zakresie integracji imigrantów, a także utworzenie agencji wykonawczej poświęconej wyłącznie zarządzaniu migracją.

Ustawa zawiera ogólne postanowienia w sprawie zarządzania masowym napływem uchodźców¹⁷ i poświęca wiele uwagi ochronie migrantów humanitarnych. Jej przepisy tworzą nowe ramy polityczne oraz stanowią podstawę budowy

¹³ Zob. np. Amnesty International, *Struggling to survive. Refugees from Syria in Turkey*, London 2014, https://www.amnestyusa.org/files/eur_440172014.pdf [dostęp: 30.06.2017].

¹⁴ B.T. Koca, *op. cit.*

¹⁵ Ustawa była przygotowywana już od pewnego czasu, bez związku z kryzysem syryjskim, w ramach dostosowywania istotnych regulacji i procedur prawnych do standardów Unii Europejskiej.

¹⁶ A. İçduygu, D. Şimşek, *Syrian refugees in Turkey. The long road ahead*, Migration Policy Institute, April 2015, <http://www.migrationpolicy.org/research/syrian-refugees-turkey-long-road-ahead> [dostęp: 30.06.2017].

¹⁷ K. Kirşci, E. Ferris, *op. cit.*

infrastruktury dla obcokrajowców starających się o ochronę międzynarodową. Podlegający jej obcokrajowcy zostali podzieleni na trzy kategorie: uchodźcy, uchodźcy warunkowi (z zamiarem przesiedlenia do kraju trzeciego) oraz osoby objęte ochroną subsydiarną. Ostatnia kategoria obejmuje osoby, które nie pasują do żadnej z dwóch poprzednich kategorii, ale powrót do kraju pochodzenia wiązałby się dla nich z zagrożeniem życia. Ustanowienie kategorii ochrony subsydiarnej pokazuje zmianę wcześniejszej polityki, która określała osoby niekwalifikujące się do statusu uchodźcy po prostu jako „gości”. Takie miano otrzymywali Syryjczycy przybywający w ramach pierwszych fal uchodźczych. Obecnie większość Syryjczyków sklasyfikowanych jako uchodźcy przez agencję Wysokiego Komisarza ONZ ds. Uchodźców (UNHCR) otrzymuje utworzony przez to prawo status „tymczasowej ochrony”¹⁸.

Ustawa gwarantuje osobom występującym o ochronę międzynarodową, że tzw. zatrzymanie administracyjne będzie stosowane wyłącznie jako środek wyjątkowy, a nie jako standardowa procedura. Zapewnia również zakwaterowanie i pobyt w wyznaczonym ośrodku przyjmowania i zawiera przepis dotyczący zasady *non-refoulement*, gwarantujący, że osoby ubiegające się o azyl i uchodźcy nie zostaną zawróceni do kraju, w którym ich życie mogłoby być zagrożone. W dokumencie znajdują się przepisy dotyczące osób małoletnich bez opieki, w tym dzieci poniżej 16. roku życia, które zgodnie z nimi muszą przebywać w odpowiednich pomieszczeniach z dorosłymi krewnymi lub rodziną zastępczą. Zawiera on także artykuły określające procedurę postępowania z bezpaństwowcami. Istotną zmianą wprowadzoną przez ustawę jest centralizacja polityki migracyjnej w ramach nowo utworzonej instytucji o nazwie Dyrektoriat Generalny ds. Zarządzania Migracjami (tur. Göç İdaresi Genel Müdürlüğü), znanej jako DGMM (ang. Directorate General of Migration Management). Przed utworzeniem DGMM większość kwestii związanych z migracją była rozwiązywana na podstawie wtórnego prawodawstwa. Dyrektoriat koordynuje implementację postanowień ustawy¹⁹.

Status prawny uchodźców został w bardziej szczegółowy sposób uregulowany dokumentem wydanym przez DGMM w formie okólnika w październiku 2014 r. Na jego mocy uchodźcy zostali objęci „tymczasową ochroną” uprawniającą ich m.in. do bezpłatnej opieki zdrowotnej, edukacji i pracy w określonych sektorach. Okólnik ustanawia też warunki współpracy i koordynacji zadań między różnymi agencjami dostarczającymi usługi dla uchodźców w miastach. AFAD pozostał główną instytucją odpowiedzialną za budowanie i utrzymywanie obozów, jak i zapewnienie natychmiastowej pomocy dla nowo przybywających. Obok AFAD i DGMM wśród najbardziej znaczących tureckich aktorów wdrażających politykę wobec uchodźców znajdują się również turecki Czerwony Półksiężyc, największa

¹⁸ R. Kilberg, *Turkey's evolving migration identity*, Migration Policy Institute, 24.07.2014, <http://www.migrationpolicy.org/article/turkey%E2%80%99s-evolving-migration-identity> [dostęp: 30.06.2017].

¹⁹ *Ibidem*.

turecka organizacja pozarządowa – Fundacja Praw Człowieka, Wolności i Pomocy Humanitarnej (tur. İnsan Hak ve Hürriyetleri ve İnsani Yardım Vakfı, IHH), Ministerstwo Edukacji Narodowej oraz Ministerstwo Rodziny i Polityk Społecznych²⁰.

Praktyka wdrażania regulacji polityczno-prawnych

Podczas gdy podstawowe zasady polityki migracyjnej ustanawiane są w Ankarze, bieżąca działalność polityczna rozgrywa się na poziomie regionów i miast. Aktorzy lokalni – władze municypalne czy prowincji – odgrywają ważną rolę w decydowaniu o tym, w jaki sposób i w jakim czasie wdrażać wytyczne polityczne. Mają znaczącą autonomię w organizowaniu wsparcia, podejmowaniu działań wobec uchodźców i współpracy z organizacjami społeczeństwa obywatelskiego. Na swoje wydatki otrzymują środki finansowe z budżetu krajowego – do wykorzystania zgodnie z własnymi potrzebami. W regionach z dużą populacją syryjską stosują zdroworozsądkowe, ukierunkowane na cel, czasem improwizowane i innowacyjne rozwiązania. Przykładem takiego podejścia jest zatrudnianie uchodźców przez rady miejskie. Do 2016 r. było to oficjalnie zabronione, więc rady korzystały z kilku ścieżek, które pozwalały na ominięcie przepisów. Syryjczycy pracowali chociażby jako wolontariusze i otrzymywali w zamian rodzaj wsparcia finansowego (ale nie w formie oficjalnego wynagrodzenia). Syryjczycy otrzymali też przestrzeń do tworzenia własnych organizacji społecznych na uchodźstwie, co stanowiło ważny, konstruktywny element odpowiedzi na kryzys. W niektórych okręgach i prowincjach zauważalna jest duża otwartość i dobra komunikacja pomiędzy aktorami państwowymi i niepaństwowymi w odniesieniu do pomocy dla Syryjczyków. W proponowanie i rozwijanie nowych polityk na poziomie lokalnym i krajowym zaangażowane są tureckie, syryjskie i międzynarodowe organizacje pozarządowe, jak również agencje ONZ, takie jak UNHCR i UNICEF. Na poziomie lokalnym wdrażane są kreatywne pomysły – niejednokrotnie milcząco zatwierdzane przez decydentów wyższego szczebla. Jednakże gdy władze krajowe chcą wprowadzić jednakowe rozwiązania we wszystkich regionach, są w tego rodzaju działaniach skuteczne²¹.

Tureckie stanowisko wobec syryjskiego kryzysu uchodźczego różni się od podejścia pozostałych państw sąsiadujących z Syrią w jednym zasadniczym punkcie: rząd utrzymuje ścisłą kontrolę nad wszystkimi aspektami dostarczania pomocy dla Syryjczyków. Zezwala ONZ i organizacjom pozarządowym na odgrywanie bardziej znaczącej roli tylko na własnych warunkach. Przykładowo, mimo iż UNHCR realizował już ważne projekty w Turcji jako partner rządu, jego zaangażowanie w zarządzanie migracją syryjską pozostaje ograniczone. Tego rodzaju stanowisko widać w szczególności w sferze zarządzania obozami dla uchodźców,

²⁰ K. Kirści, E. Ferris, *op. cit.*

²¹ S. Hoffmann, S. Samuk, *op. cit.*

które są przestrzeniami kontrolowanymi przez państwo. Pozostają pod generalnym zarządkiem AFAD i tureckiego Czerwonego Półksiężycy i początkowo tylko jedna NGO – turecki IHH – uzyskała pozwolenie na pracę w obozach. Generalnie dostęp do nich pozostaje ograniczony. Po pierwsze, jest to spowodowane faktem, że w porównaniu z innymi państwami goszczącymi syryjskich uchodźców, Turcja dysponuje bardzo skutecznymi krajowymi agencjami zarządzania kryzysowego oraz sprawnymi organizacjami trzeciego sektora. Po drugie, syryjska imigracja jest postrzegana jako newralgiczny element regionalnej i międzynarodowej polityki – zbyt ważny dla rządu tureckiego, by miał rezygnować z niego na rzecz potężnej, międzynarodowej organizacji, jaką jest UNHCR.

Ogólnie rzecz biorąc, realizację tureckiej polityki wobec syryjskich uchodźców można scharakteryzować jako połączenie skalibrowanego centralnego zarządzania kryzysowego o charakterze polityczno-prawnym oraz nieplanowego, elastycznego pragmatyzmu na szczeblu lokalnym i regionalnym. Jej kształt powstaje pod wpływem dwóch nierozłącznych czynników: praktycznego wysiłku na rzecz przezwyciężenia kryzysu i chęci tworzenia strategii polityki migracyjnej, przy czym często ten drugi podąża za faktami kreowanymi przez pierwszy.

Sytuacja długoterminowa i jej skutki

Tak jak początkowe gościnne przyjęcie uchodźców syryjskich przez Turcję zyskało sobie powszechne uznanie międzynarodowe, tak zarządzanie tą grupą – zwłaszcza w sytuacji bezprecedensowego wzrostu jej liczebności – nie odbywa się bez problemów. Administracja turecka zaczęła uświadamiać sobie, że obecność uchodźców stała się „sytuacją długoterminową” w pierwszych miesiącach 2015 r. W marcu 2015 r. populacja syryjskich uchodźców w Turcji wynosiła ponad 1,7 mln osób – trzykrotnie więcej niż w grudniu 2013 r.²² Pojawiły się wówczas poważne trudności, dotyczące – obok wspomnianego zjawiska nietolerancji ze strony tureckich obywateli – dostępu uchodźców do usług gwarantowanych w ramach okólnika o „tymczasowej ochronie”²³.

W teorii system ochrony tymczasowej umożliwia dostęp do nieograniczonej bezpłatnej opieki zdrowotnej i edukacji poprzez włączenie się w system publiczny lub zapisanie się do jednego z 400 Tymczasowych Centrów Edukacji (Temporary Education Centers, TEC). Syryjczycy mogą także podpisywać umowy na dostawę usług (energia elektryczna, woda, gaz oraz telewizja, komunikacja mobilna itp.). Niemniej jednak w praktyce migranci i uchodźcy napotykają bariery

²² Latem 2015 r. fala uchodźców z Turcji do Europy osiągnęła najwyższy poziom. UE rozpoczęła współpracę z Turcją, aby kontrolować i ograniczyć migrację – strony uzgodniły w listopadzie 2015 r. „Wspólny plan działania”, a w marcu 2016 r. podpisały porozumienie w sprawie regulacji migracji.

²³ K. Kirşci, E. Ferris, *op. cit.*

w dostępie do systemu oświaty, usług zdrowotnych i wynajmu mieszkań, nawet jeśli są zatrudnieni.

Ogólne wskaźniki skolaryzacji i zatrudnienia wśród uchodźców w miastach są bardzo niskie. Około 400 tys. dzieci (43% dzieci wieku szkolnym) nadal nie uczęszcza do żadnej instytucji edukacyjnej. Tylko nieco ponad 10 tys. Syryjczyków otrzymało pozwolenia na pracę (stan na listopad 2016 r.)²⁴. Perspektywy zatrudnienia w najuboższych tureckich prowincjach, nawet na rynku nieformalnym, są bardzo słabe²⁵. Poza tym, uchodźcy są szczególnie zagrożeni ryzykiem ubóstwa (duża ich część żyje w skrajnej biedzie) i wykluczenia społecznego. W ich społeczności nasilają się różnego rodzaju zjawiska patologiczne, w tym praca nieletnich, przemoc wobec dzieci i kobiet, wczesne małżeństwa, poligamia czy eksploatacja przez pracodawców²⁶.

Sytuacji nie poprawia fakt, że przymusowi imigranci pochodzący z Syrii nie są uprawnieni do otrzymania w Turcji statusu uchodźcy w myśl definicji UNHCR. Turcja przyznaje pełne prawa azytowe tylko obywatelom państw europejskich, zgodnie z ograniczeniem geograficznym Konwencji genewskiej dotyczącej statusu uchodźców z 1951 r. Mimo obowiązywania ustawy o cudzoziemcach i ochronie międzynarodowej z kwietnia 2013 r., utrudnia to poszukującym azylu o nieeuropejskim pochodzeniu legalne pozostanie w Turcji i stymuluje ich do poszukiwania innych miejsc docelowych²⁷.

Turcja nie opracowała długofalowej polityki zarządzania migracją spoza Europy, w tym polityki integracyjnej, aż do czasu ratyfikacji ustawy z kwietnia 2013 r. Dokument ten jako pierwszy zawierał postanowienia dotyczące osób o nieeuropejskim pochodzeniu ubiegających się o azyl. Zawarto tu koncepcję integracji określaną mianem „harmonizacji” – w artykule 96 celowo użyty został termin „harmonizacja” zamiast „integracja”, co odzwierciedla bardzo ostrożne podejście do kwestii integracji syryjskich uchodźców ze społeczeństwem tureckim.

Komplikacje na poziomie krajowego zarządzania wynikają także z powtarzających się przetasowań urzędników odpowiedzialnych za opracowywanie polityki i jej koordynację. Utrudniało to znacząco gromadzenie wiedzy (*know-how*) i tworzenie strategii rozwojowych. Prawie wszystkie instytucje zaangażowane w politykę dotyczącą Syryjczyków miały zbyt małą liczbę urzędników i musiały w szybkim tempie zatrudniać nowych, a zarazem uczyć się odpowiedzialności. DGMM, który otrzymał mandat nie tylko do rejestrowania osób potrzebujących ochrony, ale także do obsługi wszystkich kwestii dotyczących cudzoziemców,

²⁴ International Crisis Group, *Turkey's refugee crisis: the politics of permanence*, „Europe Report”, No. 241, 30.11.2016, https://d2071andvip0wj.cloudfront.net/241-turkey-s-refugee-crisis-the-politics-of-permanence_0.pdf [dostęp: 30.06.2017].

²⁵ E. Fiddian-Qasmiyeh, *op. cit.*

²⁶ International Crisis Group, *op. cit.*

²⁷ A. İçduygu, D. Şimşek, *op. cit.*

został powołany do życia w 2014 r., początkowo z dziesięcioma pracownikami. Jego personel wzrósł do 3 tysięcy w 2015 r.²⁸

Co więcej, po wybuchu kryzysu humanitarnego w Syrii pomoc kierowana do Syryjczyków w większości była wdrażana w ramach projektów krótkoterminowych, mimo wysiłków podejmowanych przez społeczność międzynarodową na rzecz ułatwiania adaptacji Syryjczyków w społeczeństwie tureckim²⁹. Gdy było już jasne, że nie ma szans na szybkie osiągnięcie pokoju, podejście krótkoterminowe stało się nieadekwatne do wymagań rzeczywistości.

Chaotyczna polityka państwa, szybkie tempo opracowywania rozwiązań, doraźne drobne inicjatywy dające niewielkie efekty, spowolnienie i nieadekwatność zdolności instytucjonalnych stwarzają liczne problemy, szczególnie dla uchodźców przebywających poza obozami. Często nie są oni w stanie skorzystać ze możliwości, jakie daje im status tymczasowej ochrony zapewniony w dokumentach, i czują się izolowani. Są niepokorni swojego statusu, nie wiedzą, w jaki sposób uzyskać informacje, twierdzą, że procedury rejestracji i dostępu do usług różnią się w zależności od miejsca i zmieniają się w czasie. Wszystko to pozostawia uchodźców samym sobie. Podsumowaniem owego – rzecz by można, konwulsyjnego – podejścia i trudności rządu w określeniu strategii stanowi pojęcie „tymczasowej trwałości” (tur. *geçici kalıcılık*), ogłoszone przez doradcę ówczesnego premiera Ahmeta Davutoğlu w grudniu 2015 r.³⁰.

W kierunku integracji społecznej?

W 2016 r. pojawiły się jednak conceptualne i instytucjonalne zmiany zmierzające do permanentnego i zrównoważonego integrowania Syryjczyków. Po prawie pięciu latach ich obecności w Turcji, w styczniu 2016 r. Rozporządzenie w sprawie pozwoleń na pracę dla cudzoziemców w ramach tymczasowej ochrony, wydane przez Ministerstwo Pracy i Zabezpieczeń Społecznych sformalizowało warunki ich zatrudnienia i zapewnienia im lepszego dostępu do rynku pracy. Zgodnie z rozporządzeniem uchodźcy syryjscy mogą aplikować w Ministerstwie Pracy o zezwolenie na pracę w ciągu sześciu miesięcy po zarejestrowaniu ich statusu „tymczasowej ochrony”. Wnioski mogą być składane online w imieniu pracowników przez ich pracodawcę. W przypadku gdy dana osoba ma zamiar pracować na własną rękę, może złożyć wniosek sama. Warto zwrócić uwagę na dwa ważne aspekty

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ W projektach międzynarodowych, realizowanych m.in. przez agencje ONZ, amerykańskie Biuro ds. Ludności, Uchodźców i Migracji (BPRM), Dyрекję Generalną Komisji Europejskiej ds. Pomocy Humanitarnej i Ochrony Ludności (ECHO), jak również międzynarodowe organizacje pozarządowe, takie jak Danish Refugee Council (DRC) i Mercy Corps, najpopularniejszym podejściem było ustanawianie centrów społecznych na obszarach z dużą populacją syryjską, zob. International Crisis Group, *op. cit.*

³⁰ *Ibidem*.

tego prawa. Po pierwsze, pracownikom nie można płacić mniej niż wynosi obowiązująca w Turcji płaca minimalna. Po drugie, liczba zatrudnionych uchodźców nie może przekroczyć 10% całkowitej liczby obywateli tureckich zatrudnionych w danym miejscu pracy.

W lipcu 2016 r. przyjęto Ustawę w sprawie międzynarodowej siły roboczej (ustawa 6735), skierowaną do wszystkich kategorii migrantów. Zgodnie z przepisami ustawy cudzoziemcy mogą otrzymać zezwolenie na pracę ważne przez rok, z możliwością przedłużenia po złożeniu odnowionego wniosku. Obcokrajowcy, którzy posiadają zezwolenie na pobyt długoterminowy lub pozwolenia na pracę przez co najmniej osiem lat, mają prawo ubiegać się o uzyskanie bezterminowego pozwolenia na pracę. Z kolei osoby z bezterminowym pozwoleniem będą posiadały te same prawa co obywatele tureccy – z wyjątkiem prawa do głosowania, kandydowania w wyborach lub służby publicznej, a także zobowiązań wynikających z tytułu służby wojskowej.

Najważniejszym aspektem tej nowej ustawy jest jej cel: przyciągnięcie na turecki rynek pracy wysoko wykwalifikowanych pracowników. W przeciwieństwie do poprzednich przepisów, prawo to stosuje selektywną politykę w zakresie kwalifikacji imigrantów – wprowadza system kart³¹. W procesie przyznawania tzw. turkusowej karty brane są pod uwagę cechy personalne obcokrajowca, takie jak poziom wykształcenia i doświadczenie zawodowe, wkład w rozwój nauki i technologii oraz działania i inwestycje, które mają pozytywny wpływ na turecką gospodarkę i zatrudnienie. System kart oznacza, że ustawa jest narzędziem służącym zarówno do zarządzania migracją, jak i utrzymywania tureckiego rynku pracy w dobrej kondycji³².

Obok zmian w prawodawstwie, uznanie przez Turcję faktu, że obecność Syryjczyków może stać się długoterminowym lub trwałym osadnictwem, zostało ogłoszone przez prezydenta Recep Tayyipa Erdoğan. Na początku lipca 2016 r., niedługo przed nieudanym puczem wojskowym, turecki prezydent zadeklarował możliwość przyznania Syryjczykom tureckiego obywatelstwa³³. Przedstawiciel rządu dookreślił później, że początkowo uzyska je około 300 tys. Syryjczyków z rodzinami, co w sumie da liczbę prawie miliona osób. Zasady kwalifikacji nie zostały do tej pory szczegółowo określone, ale samo podniesienie przez prezydenta Turcji kwestii obywatelstwa jest kolejnym ważnym krokiem w kierunku integracji. Retoryka Erdoğan stanowi zerwanie – przynajmniej w wymiarze dyskursywnym – z polityką nieangażowania się w sytuację syryjskiej populacji, realizowaną od czasu przybycia pierwszych grup Syryjczyków na początku

³¹ S.S. Çizmeci, *New law on the international labor force in Turkey*, „Hurriyet Daily News”, 16.08.2016, <http://www.hurriyetdailynews.com/Default.aspx?pageID=238&nID=102878&NewsCatID=396> [dostęp: 30.06.2017].

³² A. İcduygu, D. Şimşek, *op. cit.*

³³ *Erdogan: Syrian refugees could become Turkish citizens*, 4.07.2016, Al Jazeera, <http://www.aljazeera.com/news/2016/07/erdogan-syrian-refugees-turkish-citizens-160703133739430.html> [dostęp: 30.06.2017].

2011 r. Jakby nie patrzeć, najbardziej wpływowy polityk w kraju zasugerował, że Syryjczycy, którzy nie mają nawet statusu uchodźców w Turcji, mogą ostatecznie uzyskać obywatelstwo³⁴.

Podsumowanie

Państwo tureckie zaczyna obierać kierunek integracyjny, tzn. formalnie uznawać fakt zmian wzorców migracyjnych w swoich granicach i przekształcania się w państwo imigracyjne, w którym pojawia się wyraźna tendencja do osiedlania się coraz większej liczby migrantów i uchodźców. Polityka zarządzania tureckiego rządu obecnością ludności syryjskiej stopniowo ewoluuje z poziomu „gościnności” na poziom „integracji”. W ramach polityki i praktyki włączania imigrantów do środowiska społecznego, w ciągu ostatnich lat Turcja przyjęła przepisy mające na celu stworzenie atrakcyjnego środowiska gospodarczego i ułatwienie syryjskim pracownikom i przedsiębiorcom procesu składania wniosków o pozwolenie na pracę³⁵. Długoterminowa integracja – obejmująca nie tylko kwestię podejmowania przez Syryjczyków pracy, ale także uczęszczania do szkół większej liczby syryjskich dzieci i zapewnienia im odpowiedniego standardu życia w Turcji – jest jednak zadaniem znacznie trudniejszym. Ewolucja tego procesu zależy od wielu czynników i wiąże się z trudnymi kwestiami politycznymi.

Nie mając wiedzy na temat rozwoju wypadków, przy wielu niewiadomych dotyczących zakończenia wojny, sytuacji powojennej, ewentualnej chęci powrotu uchodźców do Syrii i turecko-europejskich stosunków politycznych i gospodarczych, Turcja nie formułowała odpowiedniej, długoterminowej polityki dla Syryjczyków³⁶. Dodatkowo, ostatnie procesy i wydarzenia w kraju, jak nieudany pucz wojskowy z 15 lipca 2016 r., bezprecedensowa konsolidacja władzy przez Partię Sprawiedliwości i Rozwoju (AKP) i wzmocnienie pozycji ustrojowej prezydenta, wznowienie konfliktu z Partią Pracujących Kurdystanu (PKK), napięcia w stosunkach z Unią Europejską, a przy tym brak konstruktywnego dialogu z opozycją i budowania konsensusu narodowego w sprawie integracji Syryjczyków sprawiają, że zarządzanie kryzysem staje się jeszcze trudniejsze. Pokazuje to negatywny odzew Turków na wspomnianą ubiegłoroczną deklarację naturalizacji uchodźców. Spotkała się ona z niezadowoleniem całego spektrum politycznego, a według ogólnokrajowego sondażu przeprowadzonego w marcu 2016 r., przeciwnych naturalizacji Syryjczyków jest prawie 83% obywateli tureckich³⁷. Oponenti obecnej władzy zarzucają jej, że dąży do ustanowienia wdzięcznej, podległej i lojalnej wo-

³⁴ T. Kaymaz, O. Kadkoy, *Syrians in Turkey – the economics of integration*, Al-Sharq, 6.09.2016, <http://www.sharqforum.org/2016/09/06/syrians-in-turkey-the-economics-of-integration> [dostęp: 30.06.2017].

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ International Crisis Group, *op. cit.*

³⁷ T. Kaymaz, O. Kadkoy, *op. cit.*

bec siebie społeczności syryjskiej, zwłaszcza tam, gdzie tradycyjnie rozwijały się ruchy opozycyjne (np. na kurdyjskich obszarach na południowym wschodzie i na uniwersytetach, gdzie „lojalni” syryjscy profesorowie mogliby zastąpić krytyczny turecki personel)³⁸.

Wydaje się, że rząd AKP stoi dziś przed dużym wyzwaniem wewnętrznym i niejako wbrew realizowanemu przez siebie antydemokratycznemu programowi politycznemu, w pewnym sensie wpisuje się w politykę integracji uchodźców rekomendowaną przez Organizację Współpracy Gospodarczej i Rozwoju (OECD). Zdaniem tej organizacji – przedstawionym w raporcie na temat migracji opublikowanym w czerwcu 2017 r. – szczyt bezprecedensowego napływu uchodźców już minął – był obserwowany od końca 2015 do początków 2016 r. Teraz priorytetem jest ich integracja, a więc koncentracja na sposobach udzielania im pomocy w osiedlaniu się i funkcjonowaniu na rynku pracy w nowych krajach. W raporcie zwrócono także uwagę na fakt, że proces ten stanowi wyzwanie na poziomie międzynarodowym i krajowym – w społeczeństwach krajów przyjmujących – i że muszą w nim brać udział zarówno władze, jak i organizacje pozarządowe, pracodawcy i związki zawodowe, „a także społeczeństwo obywatelskie w szerokim znaczeniu”³⁹. Pozostaje pytanie, czy potencjalna wartość ekonomiczna, możliwość skorzystania z kwalifikacji przedstawicieli syryjskiej populacji i retoryka sugerująca przejście od ram politycznych „Turcji goszczącej Syryjczyków” do stanowiska, że „Syryjczycy zarabiają na swoje utrzymanie” to argumenty wystarczająco przekonujące i przemawiające na rzecz integracji uchodźców. Otwarta pozostaje także kwestia spełnienia warunku współpracy w tym zakresie władz krajowych z szeroko pojętym społeczeństwem obywatelskim.

Policy of Managing the Refugee Crisis in Turkey

Syrian domestic war has created an unprecedented situation in Turkey. Since 2011 more than three million refugees have appeared inside its borders making it the country with the largest refugee population in the world. In addition, this number constitutes over 3.5% of the total population of the country, estimated at 80 million people. Managing such a large refugee community is not an easy matter, even for a state with efficient administration and large economic opportunities. The paper shows the evolution of Turkish crisis management policy towards their presence from the level of hospitality to social integration of them, together with a vague declaration of their naturalization. The ongoing, barely known process presented here is particularly interesting in the context of the complex political situation in Turkey generated by the ruling party, the Justice and Development Party (AKP) and its leader president Recep Tayyip Erdoğan.

Key words: Syrian refugees, Turkey, migration policy, crisis management, social integration of refugees, AKP, Recep Tayyip Erdoğan

³⁸ S. Hoffmann, S. Samuk, *op. cit.*

³⁹ OECD, *International migration outlook 2017*, Paris 2017, http://www.keepeek.com/Digital-Asset-Management/oecd/social-issues-migration-health/international-migration-outlook-2017_migr_outlook-2017-en#page4 [dostęp: 30.06.2017].

Polityka zarządzania kryzysem uchodźczym w Turcji

Wojna domowa w Syrii doprowadziła do powstania bezprecedensowej sytuacji w Turcji. Od 2011 r. w jej granicach pojawiły się ponad trzy miliony uchodźców, co czyni ją państwem o największej liczbie uchodźców na świecie. Liczba ta stanowi ponad 3,5% ogółu ludności kraju, szacowanej na 80 mln osób. Zarządzanie tak dużą społecznością uchodźców nie jest sprawą łatwą, nawet dla państwa dysponującego sprawną administracją i dużymi możliwościami ekonomicznymi. Artykuł ukazuje ewolucję tureckiej polityki zarządzania kryzysowego wobec społeczności uchodźców syryjskich od poziomu gościnności do ich społecznej integracji, łącznie z niejasną deklaracją ich naturalizacji. Przedstawiony tutaj toczący się i mało znany proces jest szczególnie interesujący w kontekście złożonej sytuacji politycznej w Turcji kreowanej przez rządzącą Partię Sprawiedliwości i Rozwoju (AKP) i jej przewodniczącego, prezydenta Recepta Tayyipa Erdoğan.

Słowa kluczowe: uchodźcy syryjscy, Turcja, polityka migracyjna, zarządzanie kryzysem, społeczna integracja uchodźców, Partia Sprawiedliwości i Rozwoju (AKP), Recep Tayyip Erdoğan

RECENZJE

Jerzy Zdanowski

prof. dr hab., Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

KSIĄŻKI O BLISKIM WSCHODZIE

W ostatnich trzech latach ukazało się kilkanaście książek o Bliskim Wschodzie. Część z nich to tłumaczenia autorów zagranicznych, inne – są pióra polskich autorów reprezentujących prężne ośrodki badań bliskowschodnich. Spośród tej drugiej grupy można wymienić takie tytuły jak: *Stosunki międzynarodowe w regionie Bliskiego Wschodu. Uwarunkowanie wewnętrzne i zewnętrzne*, red. naukowa Przemysław Osiewicz (Difin, Warszawa 2016, 460 s.); Michał Lipa, *Autorytaryzm i liberalizacja gospodarcza w Egipcie* (IKŚiO PAN, Warszawa 2016, 158 s.); Piotr Niziński, *Haszymidzi w procesie budowy tożsamości kulturowej Jordanii* (Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016, 170 s.); Marek Brylew, *Liban. Religia – wojna – polityka* (Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2016, 332 s.); Robert Siudak, *Sekurytyzacja technologii nuklearnych na przykładzie irańskiego programu atomowego* (Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2016, 134 s.); Jacek Adamek, *Finanse muzułmańskie. Zagadnienia wybrane* (PWN, Warszawa 2016, 242 s.); *Ciągłość i zmiana w świecie islamu*, red. naukowa Izabela Kończak, Marta Woźniak-Bobińska (Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2016, 238 s.); Artur Wejksznier, *Państwo Islamskie. Narodziny nowego Kalifatu?* (Difin, Warszawa 2016, 256 s.); *Problemy bezpieczeństwa Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki (MENA)*, red. naukowa Radosław Bania, Robert Czulda, Krzysztof Zdulski (Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2016, 210 s.); Grzegorz Kaliciak, *Afganistan. Odpowiedzieć ogniem* (Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016, 184 s.); Paweł Smoleński, *Zielone migdały, czyli po co światu Kurdowie*

(Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016, 176 s.); Agnieszka Gieryńska, *Organizacja Współpracy Islamskiej. Geneza, charakterystyka i działalność w regionie Bliskiego Wschodu* (Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2017, 244 s.); Zofia Sawicka, *Wpływ nowych mediów na przemiany polityczne wybranych państw Bliskiego Wschodu na przykładzie Arabskiej Wiosny* (Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, 246 s.); *Bliski Wschód między konfliktem a stabilizacją*, red. naukowa Joanna Marszałek-Kawa, Renata Podgórska, Jarosław Piętek (Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2017, 242 s.).

Poniżej zostanie Państwu zarekomendowanych pięć tytułów, które uważam za szczególnie godne lektury, zwłaszcza że skłaniają do refleksji.

***Bliski Wschód w stosunkach międzynarodowych w XXI wieku*, red. naukowa Wiesław Lizak, Anna M. Solarz [Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2015, 284 s.]**

Bliski Wschód to jedno z najbardziej niespokojnych miejsc w świecie. Burzliwe wydarzenia na obszarze od Maroka po Afganistan od lat przyciągają uwagę dziennikarzy, polityków, turystów i podróżników. Obecną mapę tego regionu ukształtowała I wojna światowa i można odnieść wrażenie, że skutki wydarzeń sprzed 100 lat odbijają się nadal echem w polityce, gospodarce i społeczeństwach bliskowschodnich państw. Można też przyjąć, że po zakończeniu „zimnej wojny” region wkroczył w jeszcze bardziej dynamiczny okres swojej historii, o czym świadczą takie zjawiska jak Arabska Wiosna, Państwo Islamskie w Iraku i Syrii, zaostrzenie się rywalizacji między mocarstwami regionalnymi, masowe przemieszczanie się ludności w ramach i poza region, czy też załamanie się procesów narodotwórczych w jednych i systemów gospodarczych w drugich państwach bliskowschodnich.

Bliski Wschód znalazł się w okresie kolejnych głębokich przemian i zastanowienie się nad ich charakterem oraz kierunkiem jest jak najbardziej zasadne. Taka idea przyświeca redaktorom recenzowanej książki. Wiesław Lizak i Anna M. Solarz od wielu lat zajmują się Bliskim Wschodem i dobrze znają złożoności omawianych zagadnień. Piszą o tym we Wstępie. Prezentuje on punkt widzenia Redaktorów na kluczowe problemy regionu.

Sama praca to zbiór 23 artykułów na różne tematy i o różnym stopniu szczegółowości. Część z nich dotyczy bezpieczeństwa i perspektyw współpracy międzynarodowej na Bliskim Wschodzie w stosunkowo szerokim rozumieniu. Z jednej strony, znajdujemy w tej części książki materiał o amerykańskich bazach wojskowych na Bliskim Wschodzie (J. Jarząbek), oddziaływaniu arabskich organizacji międzyrządowych na rozwój regionu (K. Mirys-Kijo) i ewolucji roli Egiptu w regionie po Arabskiej Wiośnie (J. Sierańska), z drugiej – poruszona jest

problematyka antyamerykanizmu w polityce Islamskiej Republiki Iranu (D. Klimowicz) i działalności charytatywnej na Bliskim Wschodzie (N. Tamarskaja).

Druga część poświęcona została miejscu Izraela i Palestyny w stosunkach międzynarodowych. Problem ten był w ostatnich latach nieco „zapomniany”, czy też przesłonięty fenomenem terroryzmu i Państwa Islamskiego w Iraku i Syrii. W 2017 r. kwestia uregulowania stosunków między Izraelem a Autonomią Palestyńska powraca na pierwszy plan spraw bliskowschodnich i potraktowanie jej przez Redaktorów w 2015 r. jako zasługującej na odrębny rozdział w książce świadczy o dobrej znajomości problemów regionu. W części tej poruszono kilka interesujących zagadnień. Poza „klasycznymi” w tym względzie, takimi jak: członkostwo Palestyny w ONZ (M. Szydzisz), bezpieczeństwo Izraela w optyce izraelskich elit politycznych (A.M. Solarz), czy też status prawny Jerozolimy (M.Z. Buśko), zwracają uwagę mniej znane aspekty, a mianowicie: rola dyplomacji II toru (J. Kulska), relacje między Stolicą Apostolską a Izraelem (M. Jurek), a także kwestia pokoju na Bliskim Wschodzie w nauczaniu Jana Pawła II (B. Kosiba). Można uznać, że wszystkie te zagadnienia zachowują aktualność lub mają wpływ na obecną sytuację. Kwestia statusu Jerozolimy wybija się przy tym na pierwszy plan całokształtu spraw bliskowschodnich w związku z decyzjami prezydenta Donalda Trumpa z grudnia 2017 r. o uznaniu przez USA miasta za stolicę Państwa Izrael.

We Wstępie do książki Redaktorzy traktują Iran i Turcję jako głównych aktorów na arenie regionalnej. W samej pracy natomiast jedynie Turcja została omówiona w odrębnych działach. Zawiera on cztery materiały dotyczące polityki zagranicznej Turcji i jej ideowych założeń. Dział ten jest najbardziej zwarty w porównaniu z pozostałymi i daje czytelnikowi dobre wyobrażenie o badanym przedmiocie. Poszczególne materiały dotyczą neoosmanizmu jako nowej polityki Turcji na Bliskim Wschodzie (K. Urbanik), polityki Turcji na Kaukazie (A. Rostkowska) i na Bałkanach (M. Ickiewicz-Sawicka) oraz ideologizacji polityki zagranicznej Turcji wobec Egiptu po 2011 r. (K. Wasilewski).

Kolejny dział dotyczy problemów wewnętrznych państw regionu. Jedne z nich mają bezpośredni, drugie – pośredni związek ze stosunkami międzynarodowymi. Do tych pierwszy można zaliczyć rolę organizacji pozarządowych w państwach regionu (K. Brataniec, P. Warsza), zjawisko dżihadyzmu (S. Kosmyńska), czy też miejsce Omanu w regionalnych i globalnych stosunkach międzynarodowych (D. Ściślewska). Do drugiej – związek między ideologią kapitalizmu a islamem (Z. Kieliszek) i przestępczość wśród nieletnich w Izraelu (A. Kibysz).

Ostatni dział dotyczy polskiej polityki zagranicznej wobec Bliskiego Wschodu. Niestety, prezentuje się on dosyć skromnie, gdyż znajdujemy tu tylko jeden materiał traktujący o znaczeniu wojny w Iraku w 2003 r. dla pozycji Polski na arenie międzynarodowej. Sam materiał jest interesujący, jakkolwiek nie wyczerpuje całości zagadnienia zapowiedzianego w tytule działu. Wpraw-

dzie Bliski Wschód stanowi region peryferyjny w polskiej polityce zagranicznej, ale zakres działalności polskiej dyplomacji w regionie jest znacznie szerszy niż wojna w Iraku w 2003 r.

Wartość recenzowanej pracy wyraża się w różnorodności poruszonych zagadnień. Lektura poszczególnych materiałów rodzi refleksję, że problemy regionu są bardziej złożone niż mogłoby się wydawać. Całość dotyczy przy tym nie tylko miejsca Bliskiego Wschodu w stosunkach międzynarodowych, ale również stosunków na samym Bliskim Wschodzie, i to takich mniej dostrzeganych aspektów, jak działalność dobroczynna, miejsce organizacji pozarządowych czy przestępczość wśród nieleńnych. Książka stanowi dobry wstęp do dalszych badań i można mieć nadzieję, że jest zapowiedzią kolejnej pracy o charakterze syntezy, zawierającej generalizacje odnośnie do tendencji i perspektyw rozwoju sytuacji w regionie.

Hassan Ali Jamsheer, Magdalena Pogońska-Pol, *Wprowadzenie do arabsko-izraelskiego konfliktu* [Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2016, 380 s.]

Konflikt arabsko-izraelski sięga początków Państwa Izrael, a więc 1948 r., a jeśli odwołać się do dokumentów dyplomatycznych mających z nim związek, to w 2017 r. minęło właśnie sto lat od pojawienia się pierwszego z nich, czyli Deklaracji Balfoura. W tym okresie było wiele planów i prób uregulowania tego konfliktu, z których żadna nie przyniosła pokoju na Bliskim Wschodzie. Archiwa dokumentów nagromadzonych przez dziesięciolecia są niezwykle bogate, a lista monografii i artykułów, próbujących wyjaśnić, dlaczego konflikt nie wygasł mimo upływu tak długiego czasu, jest niezmiernie długa.

Autorzy recenzowanej książki proponują czytelnikowi zrozumieć historię oraz główne wydarzenia tego konfliktu w drodze lektury dokumentów, które powstały w ostatnich stu latach i które odnoszą się do tych wydarzeń. W materiale zamieszczonych zostało 69 dokumentów, a obejmują one okres od Deklaracji Balfoura z 1917 r. do przemówienia prezydenta Obamy na Uniwersytecie w Kairze w 2009 r. Teksty dokumentów poprzedza zarys konfliktu bliskowschodniego, w którym Autorzy uzasadniają wybór dokumentów i komentują ich znaczenie dla stosunków izraelsko-arabskich. Całość uzupełnia spis monografii oraz artykułów naukowych, autorstwa naukowców polskich i zagranicznych, w których zawarte zostały analizy uwarunkowań konfliktu i możliwości jego rozwiązania.

Recenzowany materiał jest unikatowy w tym sensie, że dotychczasowe publikacje na temat konfliktu prezentowały na ogół stanowisko autora lub autorów i nie zawsze dawały czytelnikowi możliwości zapoznania się z materiałem źródłowym, będącym podstawą osądów. Jedyna znana mi publikacja polska o podobnym charakterze to praca T. Bartkowskiego *Kryzys na Bliskim Wschodzie 1967–1971. Zbiór dokumentów*, która została wydana w 1973 r., a więc już

ponad 40 lat temu. Ten fakt podkreśla znaczenie wydania nowej publikacji tego typu. Autorzy wskazują na możliwe interpretacje materiału źródłowego, nie unikają przy tym zajmowania stanowiska w głównych kwestiach. Jest ono wyraźnie zaznaczone i wyraża się w widzeniu konfliktu arabsko-izraelskiego jako konsekwencji zderzenia się dwóch nacjonalizmów: żydowskiego i palestyńskiego. Konflikt – początkowo lokalny – przerodził się wkrótce w regionalny, a następnie globalny. W okresie „zimnej wojny” obydwie strony były popierane przez wielkie mocarstwa i szanse na uregulowanie konfliktu były niewielkie. Nadzieje na pokój zrodziły się – według Autorów – w 1991 r., kiedy ZSRR i USA zorganizowały konferencje madrycką. Po tym wydarzeniu proces pokojowego uregulowania był bardzo dynamiczny, ale został przerwany w związku z zabójstwem premiera Rabina w 1995 r. Kolejnym punktem zwrotnym był atak terrorystyczny na Nowy Jork w 2001 r., który sprawił, że administracja amerykańska skupiła się na wojnie z terroryzmem. Hassan Ali Jamsheer i Magdalena Pogońska-Pol słusznie akcentują także wewnętrzne rozbieżności wśród Palestyńczyków po śmierci J. Arafata w 2004 r. jako czynnik, który dodatkowo osłabił dynamikę działań na rzecz pokojowego uregulowania konfliktu.

Wybrana przez Autorów metoda zapoznania czytelnika z dokumentami rodzi przede wszystkim pytanie o właściwy dobór tych dokumentów oraz źródło ich pochodzenia. W obydwu tych kwestiach recenzowany materiał nie budzi zastrzeżeń. Autorzy słusznie zaczynają od działalności Teodora Herzla, autora książki *Der Judenstadt* (1896) oraz od narodzin ruchu syjonistycznego. Zasadniczym dokumentem w tym okresie była Deklaracja Balfoura z 1917 r. Następnie Autorzy przedstawiają dokumenty Ligii Narodów i ONZ z lat 1922–1949. Był to kluczowy okres w kształtowaniu się konfliktu. Kolejne dokumenty odnoszą się do przełomowych wydarzeń, a więc: wojny w Kanale Sueskim w 1956 r., Wojny Sześciodniowej 1967 r. i Wojny Październikowej w 1973 r. Wydarzenia te rodziły nowe próby uregulowania konfliktu i nowe dokumenty odnoszące się zarówno do kwestii całościowych, jak i częściowych. Zagadnienia te były z reguły dyskutowane w trakcie rozmów wielostronnych i bilateralnych. Część załączonych dokumentów dotyczy problemu palestyńskiego i taki wybór jest zasadny, gdyż problem ten i jego rozwiązanie ma podstawowe znaczenie dla uregulowania konfliktu bliskowschodniego.

Konflikt bliskowschodni był przedmiotem gry wielkich mocarstw i ten aspekt problemu znalazł odzwierciedlenie w licznych dokumentach dyplomatycznych. Najważniejsze z nich zostały zamieszczone w recenzowanej pracy. Dotyczy to także próby uregulowania konfliktu, która weszła do historii jako „Porozumienia Oslo II” oraz sytuacji po zakończeniu „zimnej wojny”, kiedy świat stał się jednobiegunowy, a na Bliskim Wschodzie inicjatywę polityczną w procesie uregulowania konfliktu przejęły Stany Zjednoczone. Do tego okresu odnoszą się takie dokumenty zamieszczone w materiale, jak: Plan Clintona, plan nazwany „Mapą Drogową” oraz przemówienie prezydenta Obamy wygłoszone

w Kairze 4 czerwca 2009 r., które miało być początkiem „nowego otwarcia się” USA na świat islamu.

Bibliografia prac naukowych oraz materiałów źródłowych jest bardzo bogata i stanowi właściwą podstawę dla poznania genezy i zagadnień konfliktu bliskowschodniego. Oczywiście, przy tak bogatej literaturze, Autorzy musieli dokonać selekcji. W szerszym zakresie można było wykorzystać zbiory dokumentów J.C. Hurewita (*The Middle East and North Africa in World Politics. A Documentary Record*, Vol. 1: *European Expansion, 1535–1914*, Yale University Press, New Haven–London 1975; Vol. 2: *British-French Supremacy, 1914–1945*, Yale University Press, New Haven–London 1979).

Anny Diawoł-Sitko, *Afryka Północna i Unia Europejska. Wyzwania współpracy po Arabskiej Wiosnie* [Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2016, 380 s.]

Recenzowana książka poświęcona jest zagadnieniu, które jest ważne zarówno z teoretycznego, jak i praktycznego punktu widzenia. Odnosi się bowiem zarówno do teorii polityki, teorii integracji i teorii stosunków międzynarodowych, jak i skomplikowanych relacji politycznych, gospodarczych i kulturalnych, które mają wpływ na funkcjonowanie instytucji Unii Europejskiej, a tym samym – na codzienne sprawy obywateli państw członkowskich tej organizacji. Zagadnienie współpracy między Unią a państwami Afryki Północnej jest umiejscowione w kontekście tak regionalnych, jak i globalnych stosunków międzynarodowych. Pokazane zostało oddziaływanie konfliktu palestyńsko-izraelskiego na możliwości rozwijania i pogłębiania tej współpracy oraz wpływ polityki USA, Rosji oraz Chin na układ sił na Bliskim Wschodzie. Książka zawiera także odniesienia do konfliktu między krajami Północy i Południa oraz geopolityki w kontekście potrzeb energetycznych świata, kwestii bezpieczeństwa globalnego oraz współzależności w dobie globalizacji.

Należy zgodzić się z Anną Diawoł-Sitko, że Afryka Północna stanowi ważne, jeśli nie szczególne, miejsce w polityce zewnętrznej Unii Europejskiej. Od powstania tej organizacji przyjęte zostały co najmniej trzy kompleksowe programy współpracy Unii z tym regionem: Partnerstwo Eurośroziemnomorskie (1995), Europejska Polityka Sąsiedztwa (2004) oraz Unia dla Śródziemnomorza (od 2008). To pokazuje, że władze Unii Europejskiej dostrzegały problemy swoich południowych sąsiadów i starały się pomóc w ich rozwiązaniu, a jednocześnie – próbowały stworzyć programy, które byłyby najbardziej odpowiednie dla obydwu stron z punktu widzenia ich interesów.

W książce znajdujemy kilka interesujących pytań, z których każde jest poważnym zagadnieniem teoretycznym. Obejmują one następujące kwestie: jakie jest obecne znaczenie południowych państw basenu Morza Śródziemnego dla bezpieczeństwa i stabilności Europy; czy założenia Europejskiej Polityki

Sąsiedztwa wychodzą naprzeciw problemom występującym na omawianym obszarze i czy są dostosowane do jego potrzeb i możliwości; czy różne inicjatywy podejmowane przez Unię Europejską wobec państw Afryki Północnej (wspominane Partnerstwo Eurośródziemnomorskie, Europejska Polityka Sąsiedztwa, Unia dla Śródziemnomorza) wzajemnie się uzupełniają, czy też stanowią odrębne wyzwania dla obu stron; jakie jest znaczenie państw Afryki Północnej w całłościowych relacjach euro-śródziemnomorskich.

Na temat wzajemnych relacji Unii Europejskiej z państwami Afryki Północnej oraz efektywności działań podejmowanych wspólnie przez obydwie strony napisano wiele monografii, artykułów, raportów i innych opracowań. Również w polskiej literaturze znajdujemy publikacje na ten temat, na przykład gruntowne opracowania tematu autorstwa Justyny Zajac. Istnieje natomiast oczywista potrzeba podejmowania nowych badań dla lepszego zrozumienia charakteru stosunków dwustronnych i jaśniejszego określenia perspektyw tych stosunków.

Literatura wykorzystana do napisania książki jest obszerna. Obejmuje, przede wszystkim, dokumenty i ich zbiory, zwłaszcza te, które odnoszą się do układów o stowarzyszeniu Unii z poszczególnymi państwami Afryki Północnej. Poza tym są to przemówienia, wywiady i wystąpienia na konferencjach oraz monografie, artykuły w czasopismach naukowych oraz informacje prasowe na stronach internetowych. Autorka sięgnęła do wartościowych materiałów, np. pracy zbiorowej *North Africa. Politics, Region, and the Limits of Transformation* (red. Y.H. Zoubir, H. Amirah-Fernández, Routledge, London–New York 2008) czy artykułów w czasopiśmie „Mediterranean Politics”. Korzystne byłoby wykorzystanie w szerszym zakresie literatury w języku francuskim. Nie wszystkie opracowania francuskich ośrodków naukowych zostały wydane po angielsku, a tymczasem francuski punkt widzenia na sprawy współpracy z Afryką Północną jest kluczowy w polityce Unii wobec tego regionu ze względu na stosunki Francji z Marokiem, Algierią i Tunezją w okresie kolonialnym. Ponieważ Autorka nawiązuje także do obecności muzułmanów w Europie, to wskażę na brak w bibliografii pracy o migracjach muzułmanów do Europy pod redakcją Anny Parzymies (*Muzułmanie w Europie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005).

Lektura książki pobudza do refleksji nad wieloma aspektami współpracy między Unią a Afryką Północną. Nasuwa się myśl, że obydwie strony mówiły czasami do siebie różnymi językami, co skutkowało porażkami w osiąganiu celów. Przykładem może być kwestia demokratyzacji północnoafrykańskich systemów politycznych. W 2005 r. Komisja Europejska stwierdziła, że rezultaty polityki Unii w tym kierunku zapoczątkowanej w 1995 r. były dalekie od oczekiwań. Okazało się bowiem, że drobni i średni przedsiębiorcy arabscy, do których skierowanych było wiele programów unijnych i którzy mieli być siłą demokratyzującą systemy polityczne w swoich państwach, integrowali się z układem autorytarnym, zamiast go zwalczać. Jednak Bliski Wschód się de-

mokratyzował, ale inaczej niż oczekiwały tego władze Unii. Świadectwem tego była wielka fala protestów społecznych w 2011 r. nazwanych Arabską Wiosną.

Narrację zamyka analiza skutków Arabskiej Wiosny. Są one wielostronne. Chodzi o gwałtowną imigrację z regionu Afryki Północnej do Europy, wzrost terroryzmu i przestępczości oraz nowe problemy rozwoju społeczno-gospodarczego. Autorka ma rację, że kwestie związane z migracją nie powinny przesłonić konieczności prowadzenia przez Unię aktywnej polityki prorozwojowej w Afryce, gdyż tylko w ten sposób można ograniczyć napływ do Europy ludności kontynentu, którego populacja stale się powiększa.

Marcin Mamon, *Wojna Braci. Bojownicy, dżihadysty, kidnaperzy* [Wydawnictwo Literackie, Kraków 2017, 432 s.]

Recenzowany książka dotyczy zjawiska dżihadyzmu w regionie bliskowschodnio-kaukaskim i wyraża unikatowe doświadczenia Autora, który od ponad 20 lat bada to zjawisko na poziomie faktów jednostkowych jako uczestnik wielu wydarzeń, a także stara się zrozumieć widziane i przeżywane zdarzenia na szerszym tle polityki, psychologii i kultury współczesnego świata. Książka zawiera wyjątkowe obserwacje socjologiczno-psychologiczne i jest zajmująca. Narracja jest miejscami wręcz pasjonująca (np. wątek porwania Autora), a temat – godny ze wszelkich miar uwagi w kontekście globalnego kryzysu kultury i ładu międzynarodowego.

W centrum uwagi Autora jest Syria i wojna domowa w tym kraju, ale opisane zostały wydarzenia także na Kaukazie (Gruzji, Czeczenii, Dagestanie), Ukrainie, w Rosji, Turcji, Pakistanie i częściowo w Niemczech. Głównymi postaciami są bojownicy organizacji walczących przeciwko rządowi Baszara al-Asada w Syrii. Bojownicy tych organizacji tworzą wielonarodową i wieloetniczną wspólnotę muzułmańską, walczącą na froncie syryjskim, a wcześniej na froncie kaukaskim i innych frontach przeciwko rządowi tyranicznym o wolność i sprawiedliwość. Te ogólne cele wyrażają osobiste motywacje poszczególnych bojowników. W niektórych przypadkach była to kontestacja systemu politycznego, czy chęć zrzucenia obcej zależności i zachowania tradycji; w innych – zemsta i obrona honoru. Cele tak wzniosłe jak wolność i sprawiedliwość zderzają się w książce Marcina Mamonia z twardą i brutalną rzeczywistością. Za kulisami wydarzeń na polu walki toczy się bowiem bezwzględna wojna służb specjalnych – rosyjskich, gruzińskich i tureckich, a świat dżihadu jest pełny przemocy, okrucieństwa, łamania charakterów ludzkich i – wreszcie – śmierci. W świecie tym życie człowieka nie ma większej wartości; liczą się tylko interesy imperialne i materialne. Książka bardzo trafnie ilustruje podziały wewnętrzne w obozie dżihadystów (*fitna*) na tle walki o realizację tych interesów oraz „przemysł” porwań dla okupu.

Materiał ma dużą wartość poznawczą i pozwala lepiej zrozumieć istotę dżihadyzmu – zjawiska, z którym świat będzie miał do czynienia jeszcze długo.

Tekst jest unikatowy, np. w kwestii pokazania roli Czeczenów w dżihadzie na Bliskim Wschodzie, sytuacji w Dolinie Pankiskiej, czy losów Kistów na Kaukazie, ale także rzuca światło na szersze aspekty kryzysu w regionie kaukasko-bliskowschodnim. Autor uważa mianowicie, że narodziny islamizmu wśród rdzennych mieszkańców Europy (pokazuje to na przykładzie Niemiec) i fakty wstępowania przez nich na ścieżkę dżihadu prowadzącą do Syrii, Kaukaz czy do Pakistanu to następstwo splotu wielu czynników: kryzysu kultury, upadku tradycji, atmosfery totalnej kontestacji, żywotności tendencji anarchistycznych, fascynacji siłą, poszukiwania silnych wrażeń, czy wreszcie deficytu „samców alfa”. Dżihad to możliwość zemsty, odzyskania honoru, nadzieja na poprawę losu lub dorobienia się oraz przygoda. Romantyczne wyobrażenia o tzw. Państwie Islamskim rozbiły się niemiernie o twardy mur rzeczywistości i to zaraz po nielegalnym przekroczeniu granicy turecko-syryjskiej. Tekst mówi, że rewolucja islamistyczna w Iraku i Syrii – bo tak można nazwać wydarzenia, które doprowadziły do powstania Państwa Islamskiego – pożera swoje dzieci jak każda wcześniejsza rewolucja i tworzy pod hasłami wolności i sprawiedliwości doskonale totalitarny system, którym rządzą służby specjalne.

Książka zawiera wiele ciekawych spostrzeżeń natury ogólnej. Dotyczą one na przykład ewolucji przemocy w stronę brutalizacji i anonimowości oraz zmiany roli dziennikarza w miejscach konfliktów wojennych w dobie smartfonów. Autor jest wytrawnym znawcą problematyki kaukaskiej i zwraca uwagę na zmianę strategii bojowników w Czeczeni, którzy w pewnym momencie przeszli od walki o niepodległość Czeczenii do dżihadu muzułmańskiego na Kaukazie.

Innym, równie ciekawym wątkiem jest przekonanie Autora o decydującej roli oficerów saddamowskich w utworzeniu i kierowaniu Państwem Islamskim, a przede wszystkim – w wybraniu dla tego państwa religijnej ideologii jako bardziej nośnej i zapewniającej większy sponsoring finansowy niż ideologa świecka. Ta teza brzmi w tekście przekonująco.

Dobrze opisana jest także intrygująca kwestia bazy ekonomicznej Państwa Islamskiego. Zupełnie nieznany jest wątek sojuszu fundamentalistów chrześcijańskich z dżihadystami w imię walki ze wspólnym wrogiem (przykład Ukrainy). Unikatowe są spostrzeżenia Autora o funkcjonowaniu sądownictwa w Państwie Islamskim. Relacje dotyczące spotkań z dżihadystami, opis ich kultury, zachowań, motywacji, poglądów i wierzeń religijnych są przekonujące i czyta się je jako autentyczne.

Warto zwrócić uwagę na transkrypcję nazw i imion bliskowschodnich. Ich właściwy zapis był poważnym wyzwaniem dla redaktorów ze względu na obfitość tych nazw oraz używanie ich często w brzmieniu dialektu lub żargonu języka arabskiego. Można powiedzieć, że kwestia została rozstrzygnięta zgodnie z zasadami polskiej transliteracji wyrazów arabskich, aczkolwiek z umiarem – dla zachowania autentyczności narracji. Do poprawności zapisu imion i nazw arabskich wielu autorów nie przywiązuje większej wagi. Tymczasem sprawy

leksykalne mają często ważne znaczenie merytoryczne. Przykładem jest sprawa zapisu wyrazu „Bóg”. Pytanie w tej kwestii brzmi: pisać „Bóg” czy „Allah”? Z leksykalnego punktu widzenia należałoby pisać „Bóg”, gdyż arabski wyraz „allah” znaczy tyle, co „ten bóg” (a nie żaden inny). W związku z tym, właściwe jest, aby wystrzegać się pisania „Allah”, bo przecież nie mówimy po polsku, że Anglicy wierzą „w Goda”, a tylko – w Boga. Jednak poza aspektem leksykalnym pozostaje meritum i pytanie, czy Bóg chrześcijan i Żydów jest tym samym Bogiem, co Bóg muzułmanów. W wielu publikacjach anglo- i polskojęzycznych autorzy świadomie wprowadzają wyraz „Allah” dla podkreślenia, że Bóg religii muzułmańskiej jest innym Bogiem niż pozostałych religii. Autor recenzowanej książki używa obydwu wyrazów, ale z kontekstu ich zastosowania można sądzić, że jest przekonany o jedności bliskowschodnich religii monoteistycznych, a wyraz „Allah” stosuje w celu lepszego wyrażenia specyfiki miejsca lub sytuacji.

Książkę uważam za godną polecenia. Jest nie tylko pasjonującą lekturą dla miłośników literatury sensacyjno-przygodowej, ale również przestrogą dla ochotników „na dżihad” i pobudza do refleksji nad sprawami o szerszym charakterze. Mogłaby być też lekturą obowiązkową dla studentów stosunków międzynarodowych, historii najnowszej, psychologii społecznej, kulturoznawstwa i – przede wszystkim – studiów bliskowschodnich.

Jean-Pierre Filiu, *Historia Gazy*, tłum. Mariusz Borkowski [Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2017, 380 s.]

Profesor Jean-Pierre Filiu to uznany autorytet w sprawach współczesnego Bliskiego Wschodu. W regionie spędził wiele lat, a wykłady prowadził – poza rodzimym Sciences Po w Paryżu – na licznych uniwersytetach z Columbia i Georgetown włącznie. W Polsce ukazało się dotychczas tłumaczenie jednej jego książki¹.

Recenzowana książka poświęcona jest Gazie, skrawkowi historycznej Palestyny o powierzchni zaledwie 360 km², który w powszechnej świadomości stawiany był na drugim planie za Jerozolimą jako serce Palestyny i całego Levantu. J.-P. Filiu przypomina historyczne znaczenie Gazy jako ojczyzny wielu kluczowych postaci dla historii islamu i Palestyny oraz miejsca wychodźstwa setek tysięcy Palestyńczyków po wojnie 1948–1949 r. Późniejsza historia Gazy oraz całego Bliskiego Wschodu dowodzi, według Autora, że bez rozwiązania problemu Gazy, która stała się „więzieniem pod gołym niebem”, niemożliwe jest zapewnienie bezpieczeństwa dla Izraela i pokoju dla Palestyny.

Książka składa się z pięciu rozdziałów, które przedstawiają historię Gazy od starożytności do 2011 r. Ich tytuły – „Zanim Gaza stała się strefą”, „Pokolenie w żałobie”, „Zmiażdżone pokolenie”, „Pokolenie intifad” oraz tytuł podsumo-

¹ J.-P. Filiu, David B., *Najlepsi wrogowie. Historia relacji pomiędzy Stanami Zjednoczonymi a Bliskim Wschodem*, cz. 1: Warszawa 2013, cz. 2: Warszawa 2016.

wania – „Pokolenie impasów?” – mówią o tym, że w centrum narracji będą Palestyńczycy – mieszkańcy Gazy. Ten ludzki wymiar tragedii, która ciągle dzieje się na tym skrawku Bliskiego Wschodu, stanowi ogromną wartość książki jako materiału historycznie opartego na źródłach i doskonałym warsztacie.

Zanim Gaza stała się strefą, była miejscem, gdzie krzyżowały się szlaki handlowe i gdzie spotykały się imperia oraz cywilizacje. Ta nadmorska oaza przyciągała bogactwem przyrody i różnorodnością upraw. Wzmianki o niej sięgają połowy drugiego tysiąclecia przed naszą erą. Dzieje Gazy w starożytności to pasjonująca lektura. Miasto było pod panowaniem Egiptu, Grecji i Rzymu. Tutaj rozwijały się greckie szkoły filozoficzne i powstawały pierwsze kościoły chrześcijańskie. Później przyszły czasy Bizancjum, islamu, krzyżowców i Mongołów. Panowanie Mameluków (1260–1517) było złotym wiekiem dla miasta. Natomiast cztery wieki panowania osmańskiego rozpoczęły się dla Gazy tragicznie, gdyż w 1525 r. jej ludność została wymordowana z powodu popierania Mameluków.

Gazie osmańskiej poświęcono odrębny podrozdział w książce. Narracja oparta jest na materiałach źródłowych, w tym lokalnych kronikach, i przedstawia rody i postaci, które tworzyły historię miasta. Autor skupia się na kluczowym momencie tej historii, jakim stała się I wojna światowa, w trakcie której 2 listopada 1917 r. powstał dokument znany jako Deklaracja Balfoura. Ludność Gazy odgrywała ważną rolę w protestach i strajkach przeciwko mandatowym władzom brytyjskim w latach 20. oraz 30. XX w. i żywo reagowała na osadnictwo żydowskie po II wojnie światowej.

Uchwalenie przez ONZ 29 listopada 1947 r. rezolucji o podziale Palestyny na dwa państwa okazało się dla Gazy katastrofą. „Gaza zalana kolejnymi falami uchodźców wyrwanych ze swych środowisk, wtłoczona między morze, pustynię i wojska izraelskie, pogrążyła się w szale zbiorowej tragedii” – czytamy w książce (s. 85). Na przełomie 1947 i 1948 r. do Gazy napłynęło 200 tys. uchodźców, którzy musieli przetrwać zimę w bardzo niesprzyjających warunkach. Tymczasem w ONZ trwała zażarta dyskusja o dalszych losach wypędzonej ludności. W kolejnych podrozdziałach J.-P. Filiu opisuje dzieje Gazy jako „arki Noego” dla zaginionej Palestyny oraz skutki kolejnych okupacji miasta przez Izrael – w 1956 r. (do 1200 zabitych i tysiące prześladowanych), w latach 1967–1994 (rozbięcie ruchu oporu, nowa fala wypędzonych – tym razem z Gazy, permanentny stan wyjątkowy). Inne tematy poruszone przez Autora to: intrygi międzyarabskie, radykalizacja młodzieży i narastanie skrajności w obliczu bezsilności świata i bezkarności okupantów, powstanie Organizacji Wyzwolenia Palestyny, integracja gospodarcza z Egiptem po 1957 r. i z Izraelem po okupacji w 1967 r., zdławienie przez Izrael ruchu fedainów, bezkompromisowe działania kolonistów żydowskich, intifada z 1987 r. i utworzenie Autonomii Palestyńskiej na mocy porozumienia między Jasirem Arafatem i Icchakiem Rabinem 4 maja 1994 r.

Jednak ewakuacja Izraela w 1994 r. w niewielkim stopniu poprawiło sytuację mieszkańców miasta. „W siedem lat po zawarciu porozumień z Oslo i sześć

lat po wprowadzeniu Autonomii Palestyńskiej do Gazy bilans dokonań Arafata był skromny. Autorytarny styl sprawowania władzy przez «Starego» uniemożliwił stworzenie administracji, która kierowałaby się dobrem państwa i przeszkodził w zmobilizowaniu młodzieży [...]» – czytamy. „Podczas gdy rolnicy i rybacy palestyńscy rozpaczliwie poszukiwali rynku zbytu na swoje towary, żydowskie kolonie zagarniały w Strefie Gazy najlepiej nawadniane ziemie i z zyskiem eksportowały zbiory [...]». W obliczu tego pokoju, tak dalekiego od marzeń, jakimi żyli w czasie intifady, mieszkańców Gazy ogarniała głucha wściekłość. Hamas czekał jednak, aż wybije jego godzina, natomiast władze Autonomii Palestyńskiej wierzyły, że są silniejsze niż w rzeczywistości były (s. 250–251).

To, co się działo później w Gazie i w całej Autonomii, J.-P. Filiu określa terminem „czas zabójców”. Armia izraelska polowała wręcz na palestyńskich liderów i prowadziła ostrzał rakietowy obiektów cywilnych, a Palestyńczycy kierowali do Izraela zamachowców samobójców. W 2000 r. wybuchła nowa intifada – Powstanie Wściekłości (s. 252). Tym razem, wszystko zaczęło się w Gazie. Palestyńczycy używali broni palnej, co prowadziło do eskalacji przemocy. Koszty drugiej intifady były tragiczne. Gaza poniosła przy tym największe ofiary – zginęło ok. 3 tys. jej mieszkańców. Jednak najgorsze, według Autora, było to, że w tym okresie narodziły się dwie Palestyny, a właściwie dwie wizje tego kraju: jedna Jasira Arafata i druga szejka Ahmada Jasina. Za pierwszą opowiedziała się Organizacja Wyzwolenia Palestyny; a za drugą – Hamas. Kiedy w 2004 r. Arafat zmarł, a Jassin został zastrzelony, obydwie wizje i obydwa ruchy pozostały bez swoich liderów. W następnych latach Gaza stała się miejscem krwawych sporów między Palestyńczykami i została zdominowana przez Hamas. W 2006 r. Hamas wygrał wybory w Gazie i mógł to być punkt przełomowy dla miasta i konfliktu palestyńsko-izraelskiego. Tak uważa J.-P. Filiu – według niego szansa została zaprzepaszczone z kilku powodów. Po pierwsze, Hamas nie zaangażował się po zwycięstwie wyborczym w pełni w proces polityczny. Po drugie, Stany Zjednoczone i Unia Europejska sabotowały demokratyczny eksperyment z rządem islamistów. W rezultacie, entuzjazm mieszkańców po zwycięstwie Hamasu przerodził się we frustrację i podsycił stare urazy.

W podsumowaniu można stwierdzić, że *Historia Gazy* nie bez przyczyny została nazwana „arcydziełem literatury poświęconym konfliktowi izraelsko-palestyńskiemu”. Jest świetnie napisana, przekonująca jeśli chodzi o wnioski, doskonała pod względem warsztatowym i – co może najważniejsze – zawiera bardzo jasny przekaz, że przemoc rodzi przemoc i oznacza dalsze cierpienia dla ludności cywilnej. Przedstawia poza tym pasjonującą historię niezwykłego miasta. Warto ją więc polecić wszystkim interesującym się Bliskim Wschodem. Należy zwrócić uwagę na dobre tłumaczenie i poprawną transkrypcję nazw i imion arabskich.

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Formatowanie i redagowanie

Tekst artykułu powinien być złożony pismem Times New Roman o wielkości 12 punktów interlinią 1,5. Terminy i wyrażenia obcojęzyczne oraz tytuły artykułów i książek należy pisać kursywą (*italic*). Nie należy stosować wytłuszczeń (**bold**). Nie należy stosować podkreśleń. Prosimy o konsekwentne stosowanie skrótów (np., r., w. itp.) w całym artykule. Jeśli artykuł podzielony jest śródtytułami na części, to prosimy rozpocząć od „Wprowadzenia”, a na końcu umieścić „Podsumowanie”. Nie ma potrzeby numerowania śródtytułów.

Ilustracje

Rysunki i fotografie powinny być wklejone do tekstu w miejscu powołania oraz dostarczone na nośnikach lub pocztą elektroniczną jako oddzielne pliki źródłowe (w formacie *.jpg, *.psd lub *.tif) o odpowiedniej jakości (np. całostronicowa grafika powinna mieć rozdzielczość około 1500 x 2400 punktów). Wykresy należy dostarczyć w plikach programu Excel (*.xls). Ilustracje zaczerpnięte z innych prac i podlegające ochronie prawa autorskiego powinny być opatrzone informacją bibliograficzną w postaci odsyłacza do literatury, umieszczonego w podpisie rysunku, np. Źródło: N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1998, s. 123.

Tabele

Tabele należy umieszczać możliwie blisko powołania i numerować kolejno. Tabele tworzy się, stosując polecenie: *Wstaw – Tabela*. Wskazane jest unikanie skrótów w rubrykach (kolumnach) tabel. Tekst w tabeli powinien być złożony pismem mniejszym niż podstawowy. Ewentualne objaśnienia należy umieścić bezpośrednio pod tabelą, a nie w samej tabeli.

Przypisy

Obowiązują przypisy dolne, które należy tworzyć, stosując polecenie: *Wstaw – Odwołanie – Przypis dolny*.

W polu, które pojawi się na dole kolumny, wpisujemy tekst przypisu (pismo wielkości 8–9 pkt). Przykłady:

– publikacje książkowe:

S. Grodziski, *Habsburgowie*, [w:] *Dynastie Europy*, red. A. Mączak, Wrocław 1997, s. 102–136.

– artykuły w czasopismach:

S. Waltoś, *Świadek koronny – obrzeża odpowiedzialności karnej*, „Państwo i Prawo” 1993, z. 2, s. 16.

W przypisach do oznaczania powtórzeń należy stosować terminologię łacińską, czyli: *op. cit.* (dzieło cytowane), *ibidem* (tamże), *idem* (tenże), *eadem* (taż).

– artykuły ze stron internetowych (nazwa witryny pismem prostym, data publikacji artykułu, pełny adres, data dostępu w nawiasie kwadratowym, daty zapisywane cyframi arabskimi w formacie dd.mm.rrrr):

M. Arnold, *China, Russia Plan \$242 Billion Beijing–Moscow Rail Link*, Bloomberg, 22.01.2015, <http://www.bloomberg.com/news/articles/2015-01-22/china-russia-plan-242-billion-rail-link-from-beijing-to-moscow> [dostęp: 10.07.2015].

Do tekstu należy dołączyć:

- tytuł artykułu w języku angielskim,
- streszczenia w języku polskim i angielskim (po około 900 znaków ze spacjami),
- słowa kluczowe w języku polskim i angielskim (4–9),
- notę o autorze zawierającą imię i nazwisko, tytuł lub stopień naukowy oraz afiliację,
- adres poczty elektronicznej do korespondencji,
- oświadczenie w sprawie ghostwriting i guest authorship.
- oświadczenie autora informujące, że przeznaczony do druku w czasopiśmie „Krakowskie Studia Międzynarodowe” artykuł nie jest złożony do druku w innej redakcji, ani nie został wcześniej opublikowany.

ZASADY RECENZOWANIA PUBLIKACJI W CZASOPISMACH¹

1. Do oceny każdej publikacji powołuje się co najmniej dwóch niezależnych recenzentów spoza jednostki.
2. W przypadku tekstów powstałych w języku obcym, co najmniej jeden z recenzentów jest afiliowany w instytucji zagranicznej innej niż narodowość autora pracy.
3. Rekomendowanym rozwiązaniem jest model, w którym autor(zy) i recenzenci nie znają swoich tożsamości (tzw. *double-blind review proces*).
4. W innych rozwiązaniach recenzent musi podpisać deklarację o niewystępowaniu konfliktu interesów; za konflikt interesów uznaje się zachodzące między recenzentem a autorem:
 - bezpośrednie relacje osobiste (pokrewieństwo, związki prawne, konflikt),
 - relacje podległości zawodowej,
 - bezpośrednia współpraca naukowa w ciągu ostatnich dwóch lat poprzedzających przygotowanie recenzji.
5. Recenzja musi mieć formę pisemną i kończyć się jednoznacznym wnioskiem co do dopuszczenia artykułu do publikacji lub jego odrzucenia.
6. Zasady kwalifikowania lub odrzucenia publikacji i ewentualny formularz recenzencki są podane do publicznej wiadomości na stronie internetowej czasopisma lub w każdym numerze czasopisma.
7. Nazwiska recenzentów poszczególnych publikacji/numerów nie są ujawniane; raz w roku czasopismo podaje do publicznej wiadomości listę recenzentów współpracujących.

¹ Zgodnie z wytycznymi Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego obowiązującą od roku 2012.

