

Krakowskie Studia Międzynarodowe



Krakowskie Studia Międzynarodowe

IDEE I IDEOLOGIE
W KRAJACH AZJI I AFRYKI

pod redakcją
JERZEGO ZDANOWSKIEGO

numer 1 (VII) Kraków 2010





Publikacja została dofinansowana
przez Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Redakcja nie zwraca materiałów
nie zamówionych. Decyzja
o opublikowaniu tekstu
uzależniona jest od opinii Redakcji
i recenzentów. Redakcja zastrzega
sobie prawo skracania tekstów
przeznaczonych do druku. Teksty
powinny być przesyłane
w dwóch egzemplarzach wraz
z wersją elektroniczną.

VII: 2010 nr 1 Krakowskie Studia Międzynarodowe

Czasopismo Krakowskiej Akademii
im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

Rada Wydawnicza:

*Klemens Budzowski,
Maria Kapiszewska,
Zbigniew Maciąg,
Jacek Majchrowski*

Redaktor naczelny:

Bogusława Bednarczyk

Sekretarz redakcji:

Halina Baszak-Jaroń

Adres redakcji:

ul. Gustawa Herlinga-Grudzińskiego 1
30-705 Kraków
tel. 12 25 24 665, 25 24 666
e-mail: wydawnictwo@kte.pl

Recenzja:

prof. dr hab. Jerzy Hauziński

Adiustacja, skład i redakcja techniczna:

Margerita Krasnowolska

Projekt okładki:

Igor Stanisławski

Opracowanie graficzne okładki:

Pracownia Register

© Copyright Krakowska Akademia
im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, 2010

ISSN 1733-2680

Nakład: 300 egzemplarzy



KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./faks 12 43 127 43, 422 10 33 w. 11 67
akademicka@akademicka.pl
www.akademicka.pl

SPIS TREŚCI

- 7 **Jerzy Zdanowski:** Wprowadzenie
- 9 **Jerzy Zdanowski:** Konserwatyzm i etatyzm we współczesnej
myśli społeczno-politycznej islamu
- 35 **Adam Szymański:** Turecki nacjonalizm – historia i współczesność
- 51 **Katarzyna Dziedzic:** Ideologia Hezbollahu i jej ewolucja w latach
1982–2009
- 67 **Łukasz Kosowski:** Chomejni i jego ideologiczna spuścizna
- 77 **Natalia Bahlawan:** Ruch salaficki w Libanie: między
radykalizmem a umiarkowaniem
- 91 **Magdalena Pycińska:** Arabski nacjonalizm – ideologia Arabów
w XX wieku
- 109 **Miloš Mendel:** Idea sekularyzmu w kontekście cywilizacji islamu
- 121 **Roman Vater:** Mitologizacja historii: A. G. Choron (1907–1972)
i jego ideologia
- 135 **Roman Sławiński:** „Nowy” konfucjanizm w krajach Azji Wschodniej
- 157 **Łukasz Gacek:** Rewitalizacja tradycji w Chińskiej Republice
Ludowej i idea harmonijnego społeczeństwa
- 171 **Joanna Wardęga:** Ideologiczne podstawy maoistowskiego
nacjonalizmu
- 191 **Adam W. Jelonek:** Idea demokracji konsocjonalnej w regionie Azji
i Pacyfiku
- 213 **Maciej Pletnia:** Chram Yasukuni jako symbol japońskiego
nacjonalizmu
- 229 **Jakub Zajączkowski:** Ideologia hindutwy i neruizm w indyjskiej
myśli politycznej
- 249 **Krzysztof Trzeciński:** Budowanie demokracji w Afryce: wizja
George’a Carewa

SPIS TREŚCI

Recenzje

- 275 **Krzysztof Trzeciński:** Michał Tymowski, *The Origins and Structures of Political Institutions in Pre-Colonial Black Africa: Dynastic Monarchy, Taxes and Tributes, War and Slavery, Kinship and Territory*, foreword H. J. M. Claessen [Edwin Mellen Press, Lewiston NY 2009, s. 232]
- 279 **Jerzy Zdanowski:** Eugene Rogan, *The Arabs. A History* [Allen Lane –Penguin Group, London 2009, s. 553]
- 285 **Jerzy Zdanowski:** Harry Norris, *Islam in the Baltic. Europe's Early Muslim Community* [I.B. Tauris Publishers, London–New York 2009, s. XIV, 219]

Jerzy Zdanowski

WPROWADZENIE

Redakcja „Krakowskich Studiów Międzynarodowych” przekazuje Państwu nowy numer pisma poświęcony krajom kultur pozaeuropejskich. Jest to dowód konsekwencji, z jaką Krakowską Akademię im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, a zwłaszcza Wydział Stosunków Międzynarodowych kierowany przez Panią Profesor Bogusławę Bednarczyk, kontynuuje dzieło Profesora Andrzeja Kapiszewskiego, założyciela Katedry Bliskiego i Dalekiego Wschodu na Uniwersytecie Jagiellońskim, autora nowoczesnych programów nauczania o polityce i kulturach Azji i Afryki, promotora interdyscyplinarnych badań nad tzw. Orientem w Polsce oraz założyciela „Krakowskich Studiów Międzynarodowych”. Od czterech już lat jeden z numerów kwartalnika poświęcony jest krajom Azji i Afryki. W ten sposób chcemy zaznaczyć, że zagadnienia rozwojowe tych kontynentów oraz rola krajów tam położonych w stosunkach międzynarodowych jest trwała oraz że współczesny świat to nie tylko Europa i USA. Obecność tego świata w naszej europejskiej rzeczywistości jest odczuwalna we wszystkich wymiarach – kulturowym, gospodarczym, politycznym i społecznym. W stosunkach międzynarodowych Azja wywiera coraz głębszy wpływ w związku z wysoką dynamiką rozwoju gospodarczego oraz wzrastającym potencjałem militarnym Chin, Indii, Pakistanu czy Iranu. Świat pozaeuropejski to także Afryka. Znaczenie tego kontynentu w aspekcie potrzeb energetycznych świata oraz problemów rozwojowych jest coraz bardziej doceniane w polityce światowej.

Tematem przewodnim tegorocznego numeru są ideologie i idee. Poglądy elit politycznych i społecznych krajów Azji i Afryki o rozwoju i przyszłości swoich państw i społeczeństw są ciągle mało znane w naszym świecie, mimo że w naszych czasach nabierają one kluczowego znaczenia dla przyszłości nie tylko tych krajów,

ale i całego świata. Twórcy ideologii w Azji i Afryce czerpią z myśli politycznej i ekonomicznej Europy, ale w coraz większym zakresie odwołują się do dziedzictwa kulturowego własnych krajów. Dzieje się tak z kilku powodów. Z jednej strony chodzi o emancypację polityczną i chęć uwolnienia się od zachodniej zależności – również w kwestiach modeli rozwojowych. Z drugiej strony – wiele planów rozwojowych opartych na europejskich wzorcach zakończyło się niepowodzeniem ze względu zarówno na odmienność pozaeuropejskiej rzeczywistości, jak i przeszkody obiektywne, np. gwałtowny przyrost naturalny. Poszukiwanie własnych dróg rozwoju i podkreślanie swojej tożsamości kulturowej oznacza wzrost napięć na tle ideologicznym oraz nowe konflikty o podłożu rywalizacji między cywilizacjami. Jak pokazują materiały przedstawione w proponowanym numerze, myśl polityczna w Chinach czy w świecie islamu staje się przy tym coraz bardziej konserwatywna w sferze rozwiązań społecznych, co należy wiązać z dążeniem do zachowania swojej tożsamości kulturowej, zagrożonej przez globalizację.

Zachęcamy do lektury oraz współpracy przy redagowaniu kolejnych tomów. Także w następnych latach numer pierwszy pisma będzie poświęcony Azji oraz Afryce. Planujemy przy tym przedstawić problematykę rozwojową krajów Azji i Afryki w sposób bardziej usystematyzowany. W ten sposób w 2011 r. tematem przewodnim numeru będzie kwestia wieloetniczności społeczeństw Azji i Afryki oraz stosunków między mniejszościami etniczno-religijnymi a wspólnotami dominującymi i państwem; w 2012 r. zamierzamy zająć się relacjami między państwem a społeczeństwem, a w 2013 r. gospodarką i najnowszymi tendencjami w rozwoju ekonomiczno-społecznym, związanymi przede wszystkim z globalizacją i liberalizacją gospodarczą w skali globu. Wreszcie w 2014 r. omówione zostaną współczesne stosunki międzynarodowe oraz miejsce w nich „naszych” kontynentów. Taki układ pozwoli po kilku latach spojrzeć na kraje azjatyckie i afrykańskie całościowo z uwzględnieniem najważniejszych problemów rozwojowych.

Jerzy Zdanowski

KONSERWATYZM I ETATYZM WE WSPÓŁCZESNEJ MYŚLI SPOŁECZNO-POLITYCZNEJ ISLAMU

Polityzacja islamu

Fenomen polityzacji islamu i kierunków myśli określanych zbiorczo terminem „fundamentalizm” postrzegany jest najczęściej w kategoriach sprzeciwu wobec wszelkich zmian oraz zamykania się w przeszłości. Tymczasem zjawisko to, postulując „powrót do świętych tekstów w pierwotnej postaci” oraz nadrzędność prawa boskiego nad prawem ludzkim, nie jest sprzeciwem wobec modernizacji jako takiej, lecz protestem przeciwko modernistycznemu pogładowi na świat. Nowoczesność (*modern*) jako efekt procesu obejmującego przemiany technologiczne, organizacyjne i społeczne, które zostały zapoczątkowane w Europie w XVI w., a na Bliskim Wschodzie w wieku XIX, nie jest odrzucana przez fundamentalizm. Ideolodzy tego ruchu widzą nieuchronność przemian i postrzegają je jako wielką szansę na poprawę bytu także społeczeństw muzułmańskich. Inaczej jednak rzecz się przedstawia jeśli chodzi o myślenie o świecie, przyrodzie oraz społeczeństwie, które narodziło się na Zachodzie w toku oraz następstwie rewolucji przemysłowej i naukowej w Europie. Myślenie to, zwane modernistycznym (*modernity*), charakteryzuje się wiarą w siłę rozumu oraz w naukę i jest sceptyczne w stosunku do istnienia absolutnej prawdy¹.

¹ B. B. Lawrence, *Defender of God: The Fundamentalistic Revolt Against the Modern Age*, London 1990, s. 232.

Takiemu myśleniu o świecie fundamentalizm religijny jest przeciwny, a ruchy polityczne odwołujące się do religii przeciwstawiają się wszelkim próbom odsuwania religii od nowoczesności. Co więcej, optują one za ureligijnieniem nowoczesności².

W przypadku fundamentalizmu muzułmańskiego nie chodzi przy tym wyłącznie o przeciwstawienie się myśleniu modernistycznemu czy postmodernistycznemu, także obecnemu w społeczeństwach muzułmańskich, ale również, a może przede wszystkim, o odwoływanie się do świętych tekstów islamu – *Koranu* i *Sunny* – jako tarczy ochronnej przed uniwersalistycznymi aspiracjami myśli Zachodu; chodzi bowiem o zachowanie odrębności przestrzeni intelektualnej dla myśli muzułmańskiej i dyskursu. Sama forma obrony tej przestrzeni może być różna: raz jest to sztywne trzymanie się litery świętego tekstu, a innym razem chodzi jedynie o esencjalizację Boskiego Słowa w postaci ogólnych moralnych zasad, którymi powinna kierować się jednostka i społeczeństwo³.

Polityzacja islamu w 2. połowie XX w. nie jest zjawiskiem nowym. Interpretowanie norm religijnych pod kątem tworzenia na ich podstawie modelu rozwoju społecznego towarzyszy tej religii od początku jej narodzin. Dyskusje na temat tego, jak powinna być rozwijać wspólnota muzułmańska, toczyły się wokół takich zasadniczych kwestii, jak sprawa politycznego przywództwa nad wspólnotą i doprowadziły do głębokich podziałów już w pierwszych wiekach istnienia islamu. Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna jest zjawiskiem równie dynamicznym co na początku. Obejmuje ona szerokie spektrum poglądów – od kwietyzmu, przez aktywizm w ramach istniejącego systemu politycznego czy budowanie społeczeństwa alternatywnego, po zbrojne metody walki o władzę w państwie. Myśl ta traktuje o miejscu prawa muzułmańskiego w życiu społecznym, o ustroju politycznym, przemocy jako środku walki politycznej, o zmianie społecznej, stosunku do innowierców oraz prawie jednostki do *idżtihadu*, czyli samodzielnego interpretowania świętych tekstów⁴.

Można mówić o dwóch głównych kierunkach w tej myśli: zachowawczym i modernizacyjnym. Jeśli pierwszy nakazuje na drodze rozwoju ściśle trzymanie się tradycji przodków, to drugi postuluje twórczą interpretację tej tradycji. Obydwa kierunki mają wiele wspólnych cech, a każdy jest przy tym zróżnicowany wewnętrznie, zwłaszcza modernizacyjny. W jego obrębie rozwinęło się z czasem kilka nurtów myślenia o stanie obecnym oraz o przyszłości społeczeństwa i państwa. Kierunki te określane są zbiorczo islamizmem i wyrastają z klasycznego muzułmańskiego ruchu reformatorskiego, zapoczątkowanego jeszcze w XVIII w. Ruch ten zrodziła myśl o konieczności zmian w porządku społecznym w obliczu coraz silniejszego oddziaływania Zachodu, ale przy jednoczesnym zachowaniu

² Zob.: G. Kepel, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris 1991, s. 259–260.

³ B. O. Utvik, *Islamist Economics in Egypt. The Pious Road to Development*, Boulder–London 2006, s. 13.

⁴ Por.: H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, przeł. R. Mottahedeh, London–New York 2005.

tożsamości kulturowej świata islamu. Na przełomie XIX i XX w. idee modernizacji głosili tacy wybitni intelektualiści, jak Dżamal ad-Din al-Afgani i Muhammad Abduh w Egipcie oraz Sayyid Ahmad Khan i Muhammad Iqbal na subkontynencie indyjskim. Najważniejszym postulatem reformatorów i głównym orężem ich walki o zmiany było prawo do *idżtihadu*. Reformatorzy byli przekonani, że nowe czasy wymagają przeanalizowania dziedzictwa kulturowo-religijnego islamu i że należy odejść od kurczowego trzymania się utrwalonych interpretacji świętych tekstów; uważali, że można pogodzić wiarę z poznaniem rozumowym i wyrażali pogląd, że powrót do pierwotnego przesłania Mahometa przez weryfikację nawarstwionych przez stulecia interpretacji oraz ewentualne odrzucenie niektórych z nich zdynamizuje społeczeństwa muzułmańskie w takim sensie, iż będą one w stanie stawiać czoła nowym wyzwaniom rozwoju cywilizacyjnego. Najważniejszym środkiem zdynamizowania rozwoju, według reformatorów, miały być wiedza i nauka. Jaki więc model rozwoju proponuje islamizm?

Wizja świata

Punktem wyjścia islamistycznych koncepcji rozwoju społecznego jest teocentryczna wizja świata, która zakłada, że głównym źródłem poznania jest *Koran*, święta księga islamu. Księga ta traktuje o wartościach i zasadach, które dotyczą wszystkich aspektów życia człowieka, w tym życia społecznego, a tym samym i sfery polityki. Te wartości i zasady to przesłanie Boga, a czytanie Jego przesłania, czyli *Koranu*, to odczytywanie znaczeń, których jedna część jest „widoczna” (*zahir*), a druga „ukryta” (*batin*). Wśród jurystów muzułmańskich istniało od dawna przekonanie, że część wersetów koranicznych niesie treści jednoznaczne i że są to tzw. wersety *muhkamāt*, tworzące ośnowę Księgi, a inne charakteryzują się wieloznacznością i są to wersety *mutasabihat*, które należy dopiero właściwie zrozumieć. Sztuka odczytywania znaczeń koranicznych i alegorycznego interpretowania *Koranu* (*ta'wil*) znana jest od dawna⁵. Bogactwo metafor w języku arabskim oraz mozaika stylów literackich w *Koranie* sprawiają przy tym, że *ta'wil* to sztuka wyjaśniania – z jednej strony – znaczeń leksykalnych, a – z drugiej – poszukiwanie znaczeń kontekstualnych, które zazwyczaj nie mają bezpośredniego związku z sensem leksykalnym, a czasami mogą być wręcz jego przeciwieństwem⁶.

W dziejach islamu *ta'wil* był często wykorzystywany do religijnego legitymizowania „jedynych” prawd i „właściwych” postaw⁷. W przypadku ideologii islamizmu sztuka *ta'wilu* sprowadza się głównie do uwspółcześniania samego

⁵ *Ta'wil* jest pojęciem zbliżonym do *tafsiru*, ale nie równoznacznym. Jeśli *tafsir* jest objaśnianiem znaczenia słowa, to *ta'wil* oznacza wskazywanie na możliwe odniesienia znaczenia danego słowa do różnych kontekstów: historycznych, społecznych i innych.

⁶ Por.: M. Soffar, *The Political Theory of Sayyid Qutb. A Genealogy of Discourse*, Berlin 2004, s. 315.

⁷ N. Lahoud, *Political Thought in Islam. A Study in Intellectual Boundaries*, London 2005 s. 72–73.

kontekstu opowieści koranicznej przez sugerowanie istnienia w leksykalnych treściach, które są dobrze znane słuchaczom, nowych znaczeń i odniesień do nowych sytuacji. Mistrzostwo *ta'wilu* wyraża się w tym, że sugestie stają się całkowicie zrozumiałe i jednoznaczne dla tych odbiorców, którzy myślą podobnie jak interpretator. W ten sposób tworzy się silna więź duchowa między obiema stronami, a interpretator i odbiorcy stają się grupą wtajemniczonych w poznawaniu znaczeń Świętej Księgi⁸.

Mistrzem interpretowania *Koranu* był bez wątpienia Sajjid Kutb, ideolog egipskiej organizacji islamistycznej „Stowarzyszenie Braci Muzułmanów”, który został stracony przez władze Nasera w 1966 r. Kutb jest autorem m.in. wielotomowego dzieła *Fi zilal al-Kur'an* [W świetle *Koranu*], które jest interpretacją sur *Koranu*. Kutb należy do tych ideologów islamizmu, którzy wywarli bodaj największy wpływ na historię świata muzułmańskiego w XX w. Jego komentarze do *Koranu* są ciągle niezwykle popularne w całym świecie islamskim, mimo że od śmierci ich autora minęło ponad 40 lat. Kutb wywiera wpływ na tych muzułmanów, których umysły pochłonięte są pytaniem, w jakim kierunku powinien rozwijać się świat islamu. Fenomen popularności komentarzy koranicznych Kutba, jak się wydaje, polega na tym, że doskonale wypełnił on przestrzeń między samym tekstem *Koranu* a tymi czytelnikami lub słuchaczami, którzy zawsze zdawali się na interpretatorów w rozumieniu znaczeń wersetów Świętej Księgi. W 2. połowie XX w., w związku z widocznymi efektami zderzenia kulturowego z cywilizacją zachodnią, czytelnicy ci i słuchacze mieli wiele pytań o swoją przyszłość; wyrażali obawy, że następuje erozja tradycyjnej kultury islamu i dezintegracja muzułmańskiej tożsamości. Kutb odpowiadał na te pytania i uspokajał. W komentarzu do sury VIII „Łupy” napisał: „Postępujcie zgodnie z zasadami wiary i wychowujcie zgodnie z wiarą swoje dzieci. W tych burzliwych czasach wiara jest naszą ostoją. «Bądźcie cierpliwi! / Zaprawdę, Bóg jest z cierpliwymi»”⁹.

Jedną z ulubionych przez Kutba historii *Koranu* była biblijna opowieść o Mojżeszu¹⁰. Mojżeszowi poświęconych jest kilka sur: II „Krowa” (w. 47–73), VII „Wzniesione krawędzie” (w. 103–162), X „Jonasz” (w. 74–92), XX „Ta Ha” (w. 9–98), XXVI „Poeci” (w. 10–69), XXVII „Mrówki” (w. 7–14) i XXVIII „Opowiadanie” (w. 1–42). Wersety *Koranu* sugestywnie przedstawiają dzieje nawrócenia „synów Izraela” na monoteizm i wyprowadzenie ich przez Mojżesza z niewoli egipskiej do Ziemi Obiecanej. *Koran* eksponuje też postać Faraona, którego Mojżesz

⁸ Na przykład Sajjid Kutb w swoich słynnych komentarzach do *Koranu* pisze: „Islam jest jednoznaczny w rozumieniu zasad wiary i postępowania w życiu codziennym. Wszelkie nieszczęścia świata muzułmańskiego zaczęły się wtedy, gdy ludzie, każdy na swój sposób, zaczęli interpretować *Koran*”. Zob.: S. Kutb, *Fi zilal al-Kur'an* [W świetle *Koranu*], t. 1–30, Bejrut 1963–1973, t. 10: komentarz do sury VIII „Łupy”, s. 13.

⁹ *Ibidem*, s. 12. Ostatnie zdanie jest cytatem z *Koranu* (sura VIII „Łupy”, w. 46), co wzmacnia argumentację, tym bardziej że zwrot ten jest powszechnie znany, używany przy wielu okazjach i tym samym łatwo rozpoznawalny przez czytelnika jako Słowo Boże. Cytaty z *Koranu* według: *Koran*, przeł. J. Bielawski, Warszawa 1986.

¹⁰ O roli opowieści o Mojżeszu w pisarstwie Kutba zob.: A. Johns, „Let My People Go!”, *Sayyid Qutb and the Vocation of Moses*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 1990, Vol. 1, No. 2, s. 143–170.

przekonuje o swojej proroczej misji. Zwraca się do niego w końcu ze słowami: „O Faraonie! Zaprawdę, ja jestem posłańcem od Pana światów” (VII, w. 104). Lud Izraela jest ciemniony przez Faraona („My cierpieliśmy udrękę, zanim ty do nas przyszedłeś i po tym, jak do nas przyszedłeś” – VII, w. 129), a Faraon wraz ze swoim ludem zostaje przez Boga za to ukarany („I ukaraliśmy lud Faraona latami posuchy i brakiem owoców” – VII, w. 130). Kluczowym i najbardziej dramatycznym dla opowieści jest moment, gdy Mojżesz zwraca się do Faraona ze słowami, które usłyszał od Boga: „My jesteśmy posłańcami Twego Pana. Odpraw więc z nami synów Izraela i nie karaj ich!” (XX, w. 47).

Konfrontacja Mojżesza z Faraonem przypomina dzisiejszą sytuację w świecie – pisze Kutb. Dzisiejsi jednak tyrani są przy tym bardziej bezwzględni. Faraon prowadził z Mojżeszem rozmowę i chciał się przekonać, czy Mojżesz jest rzeczywiście tak wielkim prorokiem, za jakiego się podawał. Tyrani XX w. nie mają żadnych wątpliwości co do słuszności swoich przekonań i kierują całą swoją potęgę przeciwko tym, którzy podążają drogą wytyczoną przez Boga. Tortury, prześladowania, zniewolenie i fałsz – tego się można spodziewać od władców, którzy nie uznają władzy Boga. Kutb ostrzega, że w naszych czasach mogą sprawdzić się zapowiedzi Faraona z wersetu 124 z sury VII o karach, które tyran zamierzał wymierzyć wiernym¹¹. Zapobiec temu może jedynie zdecydowany sprzeciw wobec uzurpatorów. Jednak mobilizacja ludzi prawdziwej wiary przeciwko uzurpatorskiej władzy powinna być zupełnie inna niż w czasach, o który mówi opowieść o Mojżeszu. Sprzeciw wobec tyranów musi być powszechny i radykalny – pisze Kutb. Bóg jest po naszej stronie i ukarze tak samo dzisiejszych tyranów, jak ukarał Faraona i jego ludzi¹².

Wypaczenia i wrogowie

Historia świata w ideologii islamizmu ma charakter linearny, ze swoim początkiem: stworzeniem świata przez Boga, i końcem: Dniem Sądu Ostatecznego. Jest to zarazem wizja samego islamu, jak i miejsce tego najważniejszego wydarzenia w dziejach ludzkości, czyli wystąpienie Mahometa z misją proroczą i narodzinami nowej wiary, będącej ostatecznym Objawieniem. Islamiści nawiązują także do charakterystycznego dla tradycjonalizmu muzułmańskiego wartościowania dziejów świata na czasy przed islamem i to, co stało się po misji proroczej Mahometa. Dzieje świata przed islamem to *dżahilijja* – stan ignorancji, ciemności i błędzenia ludzi bez właściwego rozumienia Boga.

¹¹ Werset ten brzmi: „Każę uciąć wasze ręce i nogi / po przeciwnych stronach, / potem każę was ukrzyżować”.

¹² S. Qutb, *In the Shade of the Qur'an (Fi Zilal al-Qur'an)*, Vol. I–XIV, przeł. i oprac. A. Salahi, A. Shams, The Islamic Foundation, Leicester 2003–2006, Vol. VI: sura VII *Al-A'raf*, s. 181, 186, 202.

Islam zmienił ten stan i stał się właściwą drogą ku Bogu, a więc dobrodziejstwem, które ci, którzy zdają sobie z tego sprawę, przyjęli z wdzięcznością wobec Boga. Islamizm prezentuje też kolejną charakterystyczną dla całego fundamentalizmu muzułmańskiego koncepcję wielkiej deformacji, którą było odejście wspólnoty muzułmańskiej od nauk głoszonych przez Mahometa i odnoszących się do funkcjonowania państwa. Miało to nastąpić bardzo wcześnie, bo już po rządach 4 pierwszych kalifów, czyli następców Mahometa jako przywódców wspólnoty religijnej i państwa. Rządy tych władców przypadają na lata 632–661, a oni sami przeszli do historii islamu jako Kalifowie Sprawiedliwi lub Praworządni. Pod ich rządami wspólnota wiernych szybko się powiększała, a państwo muzułmańskie obejmowało coraz to nowe terytoria. Władcy byli szlachetni i sprawiedliwi, gdyż stosowali się do norm religii i prawa objawionego. Poddani odwdzięczali się im lojalnością, gdyż widzieli, że władcy są gorliwymi muzułmanami i kierują się w rządzeniu prawem boskim. Państwo muzułmańskie było silne i zasobne, władcy – mądrzy, a poddani – szczęśliwi. „Złoty wiek” nie trwał jednak długo¹³. Kolejni władcy nie przestrzegali Boskiego prawa. Zawłaszczyli władzę i traktowali ją jako własność swoją i swoich rodzin. Zapomnieli o tym, że są tylko wyrazicielami woli Boga na ziemi. Uznali się też za ostatecznych prawodawców i zaczęli nie tylko modyfikować prawo Boskie, ale zastąpili je prawem obcym, nie objawionym, a więc z gruntu niedoskonałym i sprzyjającym interesom pewnych grup, a nie całej wspólnoty. Z czasem władcy wyobcowali się ze społeczeństw, a w kolejnych wiekach światem islamu zaczęli rządzić ludzie obcy, którzy przyjęli islam dopiero po pewnym czasie, a tak naprawdę nigdy nie zrozumieli głębi jego przesłania¹⁴.

Historia świata po narodzinach islamu to, w interpretacji islamizmu, ciąg nieustających ataków wrogów tej religii, którzy walcząc z islamem jako objawieniem boskim, są *de facto* wrogami nie tyle islamu, ile samego Boga. Walka z islamem jest więc walką z Bogiem, którą mogą prowadzić tylko siły zła i ciemności, a więc Szatana. Takimi wrogami byli krzyżowcy, którzy podawali się za obrońców prawdziwej wiary, chociaż wiadomo, że chrześcijaństwo nie jest wiarą prawdziwą, gdyż uczniowie Jezusa zniekształcili Objawienie w momencie, gdy uznali swojego mistrza Synem Bożym. Po krzyżowcach islam musiał stawić czoło nowemu wrogowi, znacznie potężniejszemu niż poprzedni, którym był kolonializm. Wobec niezłomności muzułmanów broniących swojej wiary kolonializm musiał ustąpić, ale stworzył nowe narzędzie nacisku na świat islamu – syjonizm. Ten zakorzenił się w samym sercu muzułmańskiej ojczyzny, a jego działania są wymierzone nie

¹³ Idea „złotego wieku” obecna jest również w szyizmie, który wiąże ją z jeszcze krótszym niż sunnizm, 4-letnim, panowaniem Alego – ostatniego z czterech Sprawiedliwych Kalifów i pierwszego szyickiego Imama. Idea ta odegrała ważną rolę w mobilizowaniu zwolenników Chomeiniego do walki z szachem Iranu – zob.: S. Amir Arjomand, *Shi'ite Islam and the Revolution in Iran*, [w:] *Islam. Critical Concepts in Sociology*, Vol. 2: *Islam, State and Politics*, red. B. S. Turner, London–New York 2003, s. 357–359.

¹⁴ Chodzi tu o Turków osmańskich. Taką wizję historii prezentuje m.in. Muhammad al-Ghazali – zob.: M. Al-Ghazali, [w:] *Misr bajna ad-daula ad-diniya wa-l-madanija* [Egipt między państwem religijnym a świeckim], red. S. Sarhan, Kair 1992, s. 44.

tylę przeciwko materialnym interesom nacji islamskiej, ile samej wierze muzułmańskiej. W ideologii islamizmu pojawia się charakterystyczne myślenie: ataki przeciwko islamowi nasilają się w miarę tego, jak coraz bardziej oczywista staje się potrzeba powiedzeniu świata o prawdziwym Objawieniu, które Bóg zesłał ludziom przez Mahometa. Walka między siłami Boga a Szatana przeradza się w konflikt globalny i zaostrza się, co nakazuje prawdziwym muzułmanom podjęcie wyzwania i przygotowanie się do ostatecznego starcia¹⁵.

Krytyka Zachodu jako głównego wroga stała się więc istotnym i stałym elementem ideologii islamizmu. Dotyczy ona zarówno polityki państw zachodnich wobec świata islamu, jak i zachodniej myśli społeczno-politycznej¹⁶. Odrębność myśli politycznej islamu od rozwiązań ustrojowych kapitalizmu i socjalizmu sprowadza się, według Kutba, do nierozdzielności w islamie polityki i religii¹⁷. Jest to rezultat odmiennych warunków rodzenia się chrześcijaństwa i islamu. Chrześcijaństwo powstało wówczas, gdy istniało już prawo rzymskie i normy postępowania w sprawach świeckich były od dawna ustalone. Nauki Chrystusa koncentrowały się na stosunkach między człowiekiem a Bogiem, pozostawiając stosunki między ludźmi a państwem istniejącemu prawu. Islam – odwrotnie. Głosił nierozdzielność religii od państwa i regulował wszystkie stosunki, zarówno duchowe, jak i świeckie. Dlatego też oddzielanie w islamie religii od polityki jest pozbawianiem go jego głównych treści¹⁸. Kutb uważa, że materialistyczne ideologie Zachodu przeżywają głęboki kryzys i są w trakcie upadku. Walka, która między nimi trwa, zmierza ku końcowi. Jednocześnie rozpoczyna się nowa walka, „walka dwóch głównych idei współczesnego świata: humanistycznej, to znaczy islamu i idei materialistycznej reprezentowanej przez komunizm jako najwyższe stadium w jej rozwoju”¹⁹. Kutb był przekonany, że miejsce obumierających systemów materialistycznych zajmie system muzułmański. Wyrażnie mówi o nim jako o systemie ogólnoswiatowym.

Nie mówimy o tym systemie jako o systemie regionalnym w granicach tego, co dzisiaj określa się mianem świata arabskiego. Mówimy o nim jako o systemie światowym, do którego zmierza cała ludzkość. Jest to bowiem system, który odpowiada potrzebom ludzkości w stopniu większym niż jakikolwiek inny system²⁰.

W latach 90. XX w. nastąpiła zauważalna istotna zmiana w poglądach ideologów islamizmu na stosunki z Zachodem. Tak zwani nowi islamiści lub centryści odrzucili stanowisko, że procesy biorące początek w świecie zachodnim należy po

¹⁵ Sajjid Kutb pisał w ten sposób: „Właśnie dzisiaj, bardziej niż kiedykolwiek indziej, ludzkość potrzebuje muzułmańskiego przesłania (*ad-da'wa al-islamijja*). Przesłanie to, które mówi o Objawieniu, jest przy tym bardziej potrzebne dzisiaj niemuzułmanom niż wspólnocie muzułmańskiej”. Zob.: S. Kutb, *Nahwa mudžtama islami* [Ku społeczeństwu islamskiemu], Amman 1969, s. 8.

¹⁶ S. Kutb, *In the Shade of the Qur'an*..., Vol. 21, Surah 3: *Al Imran*, s. 279.

¹⁷ *Ibidem*, s. 10.

¹⁸ *Ibidem*, s. 3–4 i 10–19.

¹⁹ S. Kutb, *Al-Mustakbal li-l-islam* [Przyszłość należy do islamu], [w:] *Nahwa mudžtama islami*..., s. 39–40.

²⁰ Idem, *Ma'alim fi-t-tarik* [Słupy milowe na Drodze], Bejrut–Kair 1983, s. 62.

prostu ignorować. Co więcej, zaczęli otwarcie mówić, że Egipt i świat islamu nie mogą odwrócić się od tego, co się dzieje w świecie, i muszą zmierzyć się z wyzwaniami rozwojowymi, które niesie współczesność. Proponują wypracowanie rodzimego „narodowego projektu rozwojowego”, który pozwoli z jednej strony włączyć się do procesów globalizacyjnych, a z drugiej – nie poddać dyktatowi światowych mocarstw i międzynarodowych instytucji finansowych. Fahmi Huwajdi, publicysta egipski o zapatrywaniach islamistycznych, pisze, że refleksja muzułmanów nad tym, czym jest Zachód, jest zasadnicza dla przyszłości islamu, gdyż zrozumienie Zachodu pozwoli zrozumieć, czym jest sam islam i na jakim etapie rozwoju znajduje się świat muzułmański²¹.

Jusuf al-Karadawi, znany w świecie muzułmańskim interpretator *Koranu* i główny ideolog islamizmu uważa, że globalizacja to nowa epoka, która stanowi wielkie wyzwanie dla tożsamości islamskiej i postaw religijnych muzułmanów. Autor ten pisze, że w minionych epokach muzułmanie byli odwróceniem od Zachodu, „dyskutowali między sobą, ale nawet nie zdawali sobie sprawy z tego, że ktoś może przysłuchiwać się ich dyskusjom”. Teraz jednak zamykanie się we własnej grupie nie powinno mieć miejsca. Takie postawy są groźne i niebezpieczne, gdyż

w obecnych czasach nie można nie dostrzegać, że poza nami są jeszcze inni; nie można nie dostrzegać, że poza islamem są inne religie i cywilizacje. Dzisiaj żadne środowisko nie jest odizolowane od innych i nie może zamykać się w swoim wnętrzu²².

Państwo i problem władzy

Państwo jest w teorii islamizmu głównym instrumentem transformacji, która ma doprowadzić do odrodzenia „prawdziwego” społeczeństwa muzułmańskiego. Ponieważ na kształtowanie osobowości jednostki decydujący wpływ ma środowisko, w którym jednostka przebywa, aby zapewnić jej właściwy rozwój, należy właściwie ukształtować społeczeństwo oraz jego instytucje kulturalne, gospodarcze, prawne i polityczne. Taka rola przypada państwu, które samo także powinno być właściwie ukształtowane. Islamizm określa takie państwo terminem *ad-daula al-islamijja* (państwo islamskie). Utworzenie „państwa islamskiego” to drugi postulat, obok odrzucenia myśli społecznej Zachodu, w ideologii islamizmu.

Punktem wyjścia formułowania koncepcji państwa była i pozostaje dla islamizmu teoria kalifatu Muhammada Raszida Ridy (zm. w 1935 r.). Ten myśliciel muzułmański, znany z głoszenia prawa każdego muzułmanina do *idżtihadu*, a więc samodzielnego interpretowania świętych tekstów, działał w burzliwym okresie gruntownych zmian politycznych na mapie Bliskiego Wschodu po zakończeniu I wojny światowej. Kraje arabskie zostały wówczas oddzielone od Turcji po 400

²¹ F. Huwajdi, *Al-Islam wa-d-dimukratijja dimukratijja* [Islam i demokracja], Kair 2002, s. 16.

²² J. Al-Karadawi, *Chitabuna al-islami fi asr al-aulama* [Nasza islamska tożsamość w dobie globalizacji], Kair 2004, s. 19.

latach istnienia w ramach imperium Osmanów, a sama Turcja weszła, pod rządami Mustafy Kemala, na drogę fundamentalnych przemian. Jedną z nich było zniesienie w 1924 r. instytucji kalifatu, tradycyjnej polityczno-religijnej formy funkcjonowania społeczeństwa muzułmańskiego. Raszid Rida napisał w latach 1922–1923, a więc jeszcze przed obaleniem kalifatu, książkę *Al-Chilafa au al-imama al-uzma* [Kalifat albo wielki imamat]. Skrytykował w niej ustrój panujący w imperium – korupcję i samowolę sułtanów, i uznał go za deformację ideału kalifatu z czasów Mahometa. Określił kalifat z czasów osmańskich jako tyranie jednego człowieka, tzn. sułtana i zarzucił ówczesnym jurystom legitymizowanie tyranii przez głoszenie, że władza jednego człowieka jest konieczna (tzw. *al-imamat ad-darura*) dla podtrzymania porządku społecznego opartego na prawie muzułmańskim. Raszid Rida odrzucił wszelką argumentację na rzecz rządów jednego człowieka i wysunął koncepcję nowego ustroju politycznego dla muzułmanów, który nazwał „państwem islamskim” lub „rządami islamskimi” (*ad-daula al-islamijja* lub *al-hukuma al-islamijja*)²³.

Na czele państwa islamskiego Rida widział kalifa, którego pozycja przypominała bardziej prezydenta europejskiego państwa niż sułtana z czasów imperium Osmanów. Był on bowiem wybierany przez społeczeństwo i zobowiązany do konsultowania się z przedstawicielami społeczeństwa, którzy tworzyli *szurę* (dosł. radę), czyli organ władzy ustawodawczej, ze względu na funkcje, zbliżony do europejskich parlamentów. Władza kalifa nie miała charakteru religijnego (*as-sulta ad-dinijja*), aczkolwiek powinien on kierować się w swoich działaniach prawem religijnym i normami religii. *Szura* mogłaby kwestionować jego decyzje, a każdy obywatel miałby prawo do samodzielnego rozumienia *Koranu* i Tradycji. Wiara byłaby w państwie islamskim sprawą osobistą obywateli i nikt nie mógłby jej narzucać na drodze dekretów i innych odgórnych zarządzeń. Kobieta miałaby w państwie islamskim prawa równe z mężczyzną, ale nie mogłaby sprawować funkcji kalifa i kierować modlitwą. Rida pisał także o chrześcijanach i Żydach, którzy mieszkali w Egipcie oraz w innych krajach Bliskiego Wschodu. Państwo islamskie gwarantowałoby im swobodę wyznania swojej wiary i praktykowania kultu oraz wykonywania zawodu. Rida nie wypowiedział się jednak, czy wyznawcy tych religii mieliby prawo wybierać kalifa i zgłaszać swoich przedstawicieli do *szury*²⁴.

Koncepcja państwa islamskiego została rozwinięta przez Sajjida Kutba, który był z kolei pod wpływem Abu al-Ala al-Maududiego (1903–1979), pakistańskiego ideologa islamizmu. Abu al-Ala al-Maududi w swojej pracy *The Proces of Islamic Revolution* przedstawił koncepcję tego, czym miałyby być „państwo islamskie” (*daula islamijja*) i co należy zrobić, aby je zbudować. Przesłanką do powstania takiego państwa powinno być powszechne przekonanie, że nadrzędną władzą jest władza Boga (*hakimijja Allah*), którego wolę wyraża prawo muzuł-

²³ M. Raszid Rida, *Al-Khilafa au al-imama al-uzma* [Kalifat albo wielki imamat], Kair [b.r.w.], s. 37–41, 57–61.

²⁴ *Ibidem*, s. 124–125.

mańskie. Kolejnym krokiem byłoby przyswojenie sobie przez ludzi wartości mu-
zułmańskich i przestrzeganie w codziennym życiu norm prawa muzułmańskiego.
Na tym etapie zasadnicze znaczenie miałyby edukacja i działalność oświatowa,
dzięki której społeczeństwo przeszłoby „transformację religijną”, podobną do tej,
jaką przeszedł Mahomet i pierwsi muzułmanie w ciągu 10 lat pobytu w Medynie.
W tamtym okresie nie tylko ludzie dojrżeli do życia zgodnie z wolą Boga, ale także
uksztaltowały się religijne wzorce rządzenia i administrowania, sprawowania wła-
dzy sądowniczej i prowadzenia polityki zagranicznej²⁵.

Al-Maududi wskazuje na teologiczne podstawy takiej transformacji. Swoją
pogląd na tę kwestię wyłożył w pracy *Cztery terminy* (tłumaczenie angielskie:
Four Basis Qur'anic Terms) z 1954 r. Tytuł pracy nawiązuje do 4 koranicznych
pojęć: *ilah* (Bóg), *rabb* (Pan), *din* (religia) i *ibad* (wiara). Rozumienie tych termi-
nów jest, według autora, podstawowe dla pojęcia islamu jako nauki o *tauhidzie*,
jedności Boga. Bóg człowieka jest jednocześnie jego Panem, a wiara człowie-
ka powinna być zwrócona wyłącznie ku Bogu, tak samo jak w religii człowieka
nie powinno być miejsca dla nikogo poza Bogiem. Konsekwencją przyznania, że
jest tylko jedna Istota na niebie i ziemi, jest uznanie zwierzchności tej Istoty nad
wszystkimi sprawami związanymi z funkcjonowaniem społeczeństwa jako wspól-
noty politycznej i poszczególnych ludzi jako członków tej wspólnoty. Społeczeń-
stwo jako zbiorowość polityczna funkcjonuje w przeświadczeniu, że władza Boga
jest suwerenna i nadrzędna (*hakimija*). Z kolei miejsce jednostki w społeczeństwie
i jej funkcjonowanie wyrażają relacje, które Al-Maududi określa terminem *ubu-
dijja*. Odnoszą się one do faktu pełnego poddaństwa człowieka wobec Boga, na
podobieństwo relacji między panem a niewolnikiem (*abd*)²⁶.

Kutb przyjął i rozwinął koncepcję *hakimiji*; zgodził się z Al-Maududim, że
ubudijja najlepiej wyraża pierwsze słowa *Koranu* „Nie ma bóstwa prócz Boga Je-
dynego” i że islam jest systemem pełnym (*kull*) w takim sensie, że nie można go po-
dzielić na części i żyć zgodnie z zaleceniami tylko niektórych z nich. Świat był dla
Kutba doskonale teocentryczny, w związku z czym islam jako system dany od Boga
można było albo przyjąć w całości (*dżumlatan*), albo w całości odrzucić. Kutb uwa-
żał w związku z tym, że odnoszenie się do wybranych aspektów życia społecznego
i określanie ich zgodności z religią przez wydawanie religijnych opinii prawnych
(*istifta'a*) nie prowadzi do właściwego celu, jakim jest zreformowanie społeczeń-
stwa muzułmańskiego. Były to działania przypadkowe i formalistyczne. Właści-
wym działaniem była aplikacja islamu w całości jako niepodzielnego systemu²⁷.

Pytanie o to, jaki powinien być system władzy i rządzenia państwem w do-
bie globalizacji, jest zasadnicze dla przyszłości świata arabskiego – pisał jeszcze
na początku lat 90. XX w. Muhammad al-Ghazali, powszechnie znany w całym

²⁵ A. Al-'Ala al-Mawdudi, *The Process of Islamic Revolution*, Lahore 1980, s. 12–14, 17–18, 30–45;
idem, *Four Qur'anic Terms*, Lahore 2000, s. 1–3, 20–22.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Por.: S. Kutb, *Ma'alim fi-t-tarik...*, s. 88–93.

świecie muzułmańskim teolog i kaznodzieja egipski (zm. w 1996 r.). Chodzi zarówno o filozofię polityczną, jak i szczegółowe rozwiązania ustrojowe. Al-Ghazali i inni islamiści opowiedzieli i opowiadają się za rozwiązaniem, które określają jako „muzułmańskie” (*al-hal al-islami*). Ma ono łączyć w sobie rdzennie muzułmańskie podejście do kwestii rozwoju oraz stanowisko wyrażające doświadczenia innych kultur. Bardzo ważne jest przy tym to, że *al-hal al-islami* tworzy jedynie ogólne ramy dla rozwoju społecznego na gruncie islamu. Konkretnie rozwiązania ustrojowe i instytucjonalne mogą, i na pewno będą, się różnić w zależności od konkretnych uwarunkowań historycznych i politycznych w krajach świata muzułmańskiego. To, co jest właściwe dla Algierii czy Syrii lub Jordanii, nie musi być odpowiednie dla Egiptu – pisał Fahmi Huwajdi²⁸.

Z drugiej strony istnieją granice dowolności w tworzeniu ustroju i instytucji. Wytycza je miejsce prawa muzułmańskiego w państwie. Islam jest religią objawioną, a treść objawienia została zawarta w normach prawa, które w ten sposób jest prawem religijnym i objawiony. *Szaria*, czyli prawo muzułmańskie, jest właściwym drogowskazem dla każdego wiernego i jego przestrzeganie jest drogą prowadzącą do zbawienia. Czy jednak powinno być wdrażane w życie przez państwo w znanych już normach, czy też powinno być dla prawodawców jedynie drogowskazem w myśleniu o tym, co jest dozwolone, a co zakazane? W tej kwestii nie ma jednomyślności wśród ideologów islamizmu. Część z nich uważa, że wdrażanie w życie istniejących norm prawa muzułmańskiego jest bezwzględny obowiązek państwa. W ten właśnie sposób widzą zagadnienie ustroju politycznego Muhammad Salim al-Auwa i Jusuf al-Karadawi. Pierwszy z nich pisze, że „rządy w islamie są praktykowaniem prawa religijnego”²⁹. Jusuf al-Karadawi uważa natomiast, że państwo zostało stworzone po to, aby nadzorować przestrzeganie prawa muzułmańskiego. Autor używa terminu *daula islamijja* – „państwo islamskie”, który stosuje zamiennie z terminem *hukm al-islam* – „władza islamu”. Następnie pisze, że państwo islamskie to tylko takie, w którym całokształt życia społecznego regulowany jest przez *szarię*. „Muzułmanie żyjący poza państwem islamskim pozostają w grzechu”³⁰ – konkluduje Al-Karadawi. Ten ideolog islamizmu znany z konserwatywnych poglądów sformułował radykalny pogląd, że każdy, kto nie uważa, iż rządy powinny opierać się na prawie religijnym, popełnia grzech niewiary (*kufir*), o której mówi *Koran* w surze XVI³¹.

²⁸ F. Huwajdi, *Al-Islam wa-d-dimukratijja*..., s. 245.

²⁹ M. Salim Al-Auwa, *Religion and Political Structure: An Islamic Viewpoint*, „Occasional Papers” 1999, No. 3, s. 6.

³⁰ J. Al-Karadawi, *Min fikh ad-daula fi-l-islam: makanatiha, tabi'atiha, maukifuha min ad-dimukratijja wa-ta'ta'addudijja wa-l-mar'a wa ghajr al-muslimin* [Z teorii państwa w islamie: jej rola, cechy, charakter i stanowisko w sprawie demokracji, pluralizmu, kobiet i niemuzułmanów], Kair 1997, s. 15.

³¹ Al-Karadawi wszakże dodał, że jeśli taka postawa jest konsekwencją niewiedzy i nie wynika ze złych zamiarów wobec islamu, przypadek taki nie jest apostazją, lecz jedynie złym uczynkiem. Teolog wydał *fatwę* (orzeczenie) w tej sprawie 27 kwietnia 2002 r., <http://www.islam-online.net/fatwa/english/FatwaDisplay.asp?FatwaID=69834>.

W kwestii rozwiązań ustrojowych zasadnicze jest pytanie o pluralizm polityczny. Chodzi o to, czy system polityczny w państwie islamskim ma być systemem z jedną partią religijną, czy też systemem, w którym będzie miejsce dla wielu partii i takich organizacji, jak związki zawodowe³². Al-Ghazali odpowiedział na to pytanie w sposób wprawdzie pośredni, ale niepozostawiający wątpliwości co do istoty rzeczy. Z jednej strony w rozdziale *Ad-Din wa-d-daula* [Wiara i państwo] w książce *Mustakbal al-islam charidż ard al-islam* [Przyszłość islamu poza „domem islamu”] napisał, że w islamie wiara jest nierozzerwalnie związana z państwem. Taki związek istniał w państwie Sprawiedliwych Kalifów. Nie wynika z tego jednak to, że tak powinno być i teraz. Cywilizacja muzułmańska to struktura dynamiczna, zmieniająca się na przestrzeni dziejów. Stąd też do zagadnienia związków między religią a państwem należy podchodzić historycznie, tzn. badać historię, a nie ślepo ją naśladować. Konieczny jest więc *tafsir*, czyli interpretacja czynników tworzących rzeczywistość społeczną³³.

Jednocześnie Al-Ghazali zdecydowanie polemizował z ekstremistami, którzy nawoływali do wprowadzenia rządów Boga na ziemi (*hakimijja Allah*) przez oddanie władzy państwowej w ręce teologów i z gruntu odrzucali doświadczenia demokracji zachodniej w tworzeniu systemu sprawiedliwości społecznej. Rozumienie terminu koranicznego „władza Boga” jako władzy teologów w państwie jest – według Al-Ghazalii – błędne i wypacza sens tekstów świętych. Władza Boga na Ziemi to rządy rzeczywiście oparte na zasadach wynikających z religii, ale nie oznacza to wcale „władzy Niebios na Ziemi”, czyli politycznej władzy ludzi związanych z kultem religijnym. Al-Ghazali w swoim czasie odrzucił zdecydowanie irańską koncepcję rządzenia państwem przez imamów i twierdził, że angażowanie się ludzi z „długimi brodami” do polityki jest nieporozumieniem. Uznał, że tworzenie państwa religijnego, a więc zarządzanego przez teologów, prowadzi do podziałów wewnętrznych i przelewu krwi. Jako przykład podawał Iran i Sudan. Takim samym nieporozumieniem jest – teolog jeszcze raz to podkreślił – twierdzenie, że kalifat jako system polityczny oparty na prawie muzułmańskim to jedyna właściwa forma dla funkcjonowania społeczeństwa muzułmańskiego. Takie rozwiązanie było możliwe tylko we wczesnym okresie islamu. Później islam zaczął podlegać wpływom innych kultur i system prawny w kolejnych państwach muzułmańskich był mieszany. Teksty święte należy więc interpretować twórczo, a każdy wiek i każde pokolenie powinno budować własny system polityczny, odpowiadający zarówno danej strukturze społecznej, jak i poziomowi świadomości społeczeństwa³⁴.

³² M. Al-Ghazali, *Sirr ta'achchur al-Arab wa-l-muslimin* [Ukryte przyczyny pozostawania w tyle Arabów i muzułmanów], Kair 2002, s. 28. Takie samo pytanie stawia także Fahmi Huwajdi w książce *Al-Islam wa-d-dimukratijja*..., s. 152.

³³ M. Al-Ghazali, *Mustakbal al-islam charidż ard al-islam* [Przyszłość islamu poza domem islamu], Kair 2003, s. 70–71.

³⁴ Idem, *Difa 'a an al-akida wa-szari'a didda mata'ina al-mustaszrikin* [Obrona przez wiarę i prawo do oszczerstw orientalistów], Kair 2002, s. 70, 72.

W poglądach omawianych autorów islamistycznych wyraźnie brzmią akcenty antyautorytarne. Według Al-Karadawiego władze państwa są jedynie pełnomocnikami społeczeństwa do rządzenia i wykonują swoje obowiązki z woli narodu. Jeśli władze ulegają korupcji i zepsuciu, wspólnota ma prawo je odwołać, używając przy tym także siły³⁵. Podobnie dominację państwa nad społeczeństwem potępia Fahmi Huwajdi i uważa, że państwo oraz aparat państwowy nie mogą istnieć w oderwaniu od społeczeństwa i pilnować jedynie własnych interesów, gdyż sensem ich istnienia jest wypełnianie interesów właśnie społeczeństwa. Autor ten uważa, że przedstawiciele władz państwowych popełniają wielki błąd, gdy wychodzą z założenia, że państwo i jego aparat są nieomyłne oraz gdy potępiają najmniejszą nawet krytykę pod ich adresem ze strony społeczeństwa. Państwo nie powinno potępiać krytyki czy pluralizmu poglądów na sprawy rozwoju. Różnorodność poglądów jest zjawiskiem pozytywnym dla polityki, gdyż otwiera pole do kształtowania programów, które w najlepszym stopniu wypełniają interesy społeczeństwa. Fahmi Huwajdi zdecydowanie opowiada się za wielopartyjnością, gdyż uważa, że system wielu partii stanowi ważny mechanizm kontrolowania pracy aparatu państwowego i zapobiega oderwaniu się państwa od społeczeństwa. Autor podkreśla przy tym, że obywatele powinni być lojalni wobec władz dopóty, dopóki władze te działają w interesie społecznym. Jeśli jednak władze rządzą niezgodnie z wolą społeczeństwa, przestają być wiarygodne, społeczeństwo powinno mieć prawo je odwołać. W tym względzie najlepszym rozwiązaniem jest system wielopartyjny, gdyż zapewnia on zmianę władz na drodze pokojowej. Autor dostrzega wszakże inne niebezpieczeństwo związane z systemem wielopartyjnym. Widzi mianowicie możliwość formowania się partii na zasadach rasistowskich, klasowych, regionalnych lub grupowych. Partie te nie będą działały w interesach całego narodu, lecz na odwrót – ich działalność może doprowadzić do rozbicia nacji³⁶.

W poglądach współczesnego islamizmu na ustroj państwowy i formę rządów w państwie wyraźne jest więc nawiązywanie do koncepcji europejskiego liberalnego konstytucjonalizmu. Z drugiej strony widoczne jest również odwoływanie się do tradycyjnych muzułmańskich koncepcji ustrojowych, zwłaszcza filozofii politycznej islamu. Skłania to do refleksji nad tym, co tak naprawdę oznaczają rozbudowane wywody ideologów islamizmu na temat pluralizmu politycznego i czy rzeczywiście umiarkowany islamizm ewoluuje w stronę europejskiej myśli liberalnej, jak sugerują to niektórzy zachodni znawcy zagadnienia³⁷.

Refleksje takie rodzi przede wszystkim rewerencja, z jaką współczesny islamizm odnosi się do doktryny znanej jako *hisba*. Doktryna ta została sformułowana już w pierwszych latach islamu i wyrażała się w niepisanym przyzwoleniu

³⁵ J. Al-Karadawi, *Min fikh ad-daula fi-l-islam...*, s. 35, 117.

³⁶ F. Huwajdi, *Al-Islam wa-d-dimukratija...*, s. 152, 156.

³⁷ Pogląd taki wyrażają np. R. W. Baker (*Islam without fear. Egypt and the New Islamists*, Cambridge-London 2003) i B. O Utvik (*Hizb al-Wasat and the Potential for Change in Egyptian Islamism*, „Critique. Critical Middle East Studies” 2005, Vol. 14, No. 3, s. 293–306).

na podejmowanie przez każdego muzułmanina kroków na rzecz umacniania wiary drugiego muzułmanina. Jednostkowe działania umacniające wiarę świadczyły o głębokim przywiązaniu do wiary całej wspólnoty muzułmańskiej oraz o silnym zintegrowaniu lokalnej grupy wiernych. Przyzwolenie na takie działania stało się wkrótce obowiązkiem i jako obowiązek zostało przejęte przez państwo. W ten sposób instytucje państwowe zaczęły określać, co jest dobre, a co złe z punktu widzenia wiary i ferowały wyroki o poprawności religijnej wiernych. Obowiązek ten państwo wypełniało przez działalność sądów i odpowiednie interpretacje prawa muzułmańskiego. Również systemy szkolnictwa były odgórnie podporządkowane naczelnemu zadaniu państwa, jakim było umacnianie wiary całego społeczeństwa oraz gorliwości religijnej poszczególnych jednostek³⁸.

Ponieważ instytucja *hisby* objęta jest prawem muzułmańskim, a prawo to reguluje niektóre sfery życia w większości państw muzułmańskich (w szczególności prawo rodzinne), to normy *hisby* mogą mieć istotny wpływ na życie zwykłych obywateli tych państw. Historia Egiptu po wprowadzeniu w 1971 r. do konstytucji tego kraju zapisu o tym, że prawo muzułmańskie jest podstawowym źródłem stanowienia prawa, dostarcza wiele przykładów takiego oddziaływania. W 1993 r. głośna stała się sprawa profesora uniwersyteckiego Nasr Hamida Abu Zajda, zwolennika nieortodoksyjnych interpretacji *Koranu*. Abu Zajd został oskarżony przez część jurystów muzułmańskich o przekroczenie w swoich wypowiedziach na temat Świętej Księgi bariery poprawności religijnej, a więc o apostazję. Sprawa została skierowana do sądu i pozywający zażądali, by pozwany został rozwiedziony, gdyż jego żona, jako muzułmanka, nie mogła pozostawać w związku małżeńskim z apostatą. Abu Zajd powołał się na konstytucyjne gwarancje swobód obywatelskich i zakwestionował zasadność pozwu. Sprawa ciągnęła się w różnych instancjach do 1996 r., kiedy orzeczono, że w danym przypadku nie doszło do apostazji, za którą uznano wyraźną oraz świadomą deklarację porzucenia wiary. Sprawa Abu Zajda pokazała, że między prawem religijnym a kodeksami świeckimi może dochodzić do głębokich sprzeczności i rozbieżności, których ofiarami mogą być obywatele³⁹.

Rozważania ideologów islamizmu o państwie islamskim i *hisbie* pozwalają odnieść się do często podnoszonego zagadnienia „kompatybilności” islamskiej teorii władzy oraz ustroju państwa z europejskimi koncepcjami liberalnymi. Z jednej strony możemy powiedzieć, że islamizm, opowiadając się za takimi instytucjami życia społecznego, znanymi z europejskiego ustroju demokracji konstytucyjnej, jak sama konstytucja, wielopartyjność, gwarantowane prawa mniejszości religij-

³⁸ Zob. na ten temat: M. Cook, *Commanding Rights and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, New York 2000, s. 13, 428–449; idem, *Forbidding Wrong in Islam: An Introduction*, New York 2003, s. 65–67, 71–72.

³⁹ Sam profesor Abu Zajd wyemigrował wraz z żoną do Holandii w obawie o swoje życie. Ekstremiści muzułmańscy odrzucili bowiem postanowienie sądu, uznając Abu Zajda za apostatę i wydali na niego wyrok śmierci. Zob.: G. N. Sfeir, *Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture: Egypt and the Case of Nasr Hamid Abu Zayd*, „The Middle East Journal” 1998, Vol. 52, No. 3, s. 402–412. W 1997 r. apostazję próbowano zarzucić znanemu filozofowi Hasanowi Hanafiemu, ale władze nie dopuściły do sformułowania pozwu – zob. S. Olsson, *Apostasy in Egypt: Contemporary Cases of Hisbah*, „The Muslim World” 2008, Vol. 98, No. 1.

nych, tolerancja religijna, zasada rozdziału władzy, wybory parlamentarne i prezydenckie, swoboda organizowania się w związki zawodowe – prezentuje wizję rozwoju zbliżoną do demokracji liberalnej. Z drugiej strony przywiązanie islamistów do teorii *hisby* i związane z tym konsekwencje ustrojowe, w szczególności uznanie za uzasadnione określanie przez państwo ram poprawności religijnej, która na dodatek jest tożsama z poprawnością obywatelską, kłóci się z przesłaniem europejskiej myśli liberalnej o wolnościach jednostki i zbliża islamizm jako ideologię do europejskich koncepcji ustrojów totalitarnych. Instytucja *hisby* przewiduje bowiem daleko posuniętą ingerencję państwa w życie prywatne obywateli, podczas gdy myśl liberalna postuluje ograniczenie tej ingerencji i tworzenie instytucji, które ograniczają wszechwładzę państwa⁴⁰.

Sprawiedliwość i solidarność

Sprawiedliwość społeczna to z kolei drugi temat, obok państwa islamskiego, dominujący w myśli Sajjida Kutba. W jego pracach, zwłaszcza z lat 40. i 50. XX w., występują takie terminy, jak konsultacja (*szura*), sprawiedliwość społeczna (*al-adala al-idżtima'ijja*), równość (*al-musawat*), odpowiedzialność społeczna (*at-takaful al-idżtima'i*). Kutb opowiedział się jednoznacznie po stronie warstw społecznie pokrzywdzonych i wezwał władze w państwach arabskich do podjęcia kroków mających poprawić sytuację materialną tych warstw. Wskazał też właściwą, według niego, drogę do osiągnięcia tego celu. Było nią odrzucenie zarówno zachodniego, jak i radzieckiego modelu rozwoju – w jednakowym stopniu generujących biedę – i pójście drogą opartą na społecznych normach religii⁴¹.

Kutb twierdził, że w islamie sprawiedliwość osadza się na 3 zasadach: wolności sumienia, pełnej równości ludzi i odpowiedzialności jednostki za los społeczeństwa⁴². W konsekwencji, opierając się na normach religii i religijnego prawa, system muzułmański kreuje bezklasowe społeczeństwo braterstwa i sprawiedliwości – twierdził. Wszystkie dobra należą do społeczeństwa, a ostatecznie do Boga. Człowiek je jedynie wykorzystuje w ramach swoistej dzierżawy regulowanej przez prawo. Jedynym źródłem dochodu jest praca, co wyklucza możliwość pojawienia się zróżnicowania klasowego, to znaczy zróżnicowania wynikającego z posiadania dóbr materialnych. Istniejące między ludźmi różnice mają w takim przypadku charakter jedynie intelektualny i duchowy. Sprawiedliwość w systemie muzułmań-

⁴⁰ Szerzej o tym zagadnieniu zob.: B. K. Rutherford, *What Do Egypt's Islamists Want? Moderate Islam and the Rise of Islamic Constitutionalism*, „The Middle East Journal” 2006, Vol. 60, No. 4, s. 727–728.

⁴¹ Zob. prace S. Kutba: *Al-Adala al-idżtima'ijja fi-l-islam* [Sprawiedliwość społeczna w islamie], Kair [b.r.w.]. Praca ta była wydawana wielokrotnie (np. w 2007 r. przez kairskie wydawnictwo Dar asz-Szuruk) i przetłumaczona na angielski jako Sayed Kotb, *Social Justice in Islam* (przeł. z arabskiego J. B. Hardie, Octagon Books, New York 1970); *Ma'arakat al-islam wa-r-ra'asmalijja* [Walka między islamem a imperializmem], (Dar asz-Szuruk, Kair 1993); *As-Salam al-alami wa-l-islam* [Pokój światowy a islam], (Maktaba Wahbah, Kair 1951).

⁴² S. Kutb, *Al-Adala al-idżtima'ijja*..., s. 37–74.

skim oparta jest, według Kutba, na fundamencie ludzkiego sumienia oraz na trzech zasadach: 1) pełnej wewnętrznej wolności jednostki poprzez odrzucenie kultu dóbr materialnych i przełamanie wrodzonych skłonności do nieograniczonego posiadania; 2) równości wszystkich wobec Boga i prawa; 3) solidarności społecznej rozumianej jako jedność celów jednostki i społeczeństwa⁴³.

Ustrój społeczny to także relacje między mężczyzną a kobietą. W literaturze islamistycznej 2. połowy XX w. zauważalne są charakterystyczne wątki. W sferze rozważań teoretycznych autorzy wielu publikacji starają się podważyć powszechny w klasycznej orientalistyce zachodniej pogląd o tym, że tradycyjne społeczeństwa muzułmańskie są całkowicie odmienne od nowoczesnych społeczeństw zachodnich w kwestii pozycji kobiety w społeczeństwie i że odmienność ta sprowadza się do szczególnej opresyjności społeczeństw muzułmańskich wobec kobiety oraz głębokiego zrozumienia dla praw kobiet w społeczeństwach zachodnich⁴⁴.

Kwestię miejsca kobiety w społeczeństwie i rodzinie porusza większość ideologów islamizmu. Jusuf al-Karadawi podkreślał, że kobieta ma te same prawa i obowiązki, co mężczyzna, a także, że odgrywa ważną rolę w życiu wspólnoty⁴⁵. Al-Karadawi stanowczo wypowiadał się za przyznaniem kobietom wszystkich praw politycznych tam, gdzie ich jeszcze nie posiadają. Chodzi mu o prawo do wybierania i bycia wybranym, a także o prawnie zagwarantowaną możliwość zajmowania wszystkich stanowisk w państwie, ze stanowiskiem sędziego i głowy państwa włącznie. Autor uważa, że świadectwo kobiety w sądzie w sprawach rodziny powinno mieć taką samą wagę, jak świadectwo mężczyzny⁴⁶. Jednocześnie podkreślał, że najważniejszym obowiązkiem kobiety jest rodzenie i wychowywanie dzieci. W związku z tym powinna ona angażować się w działalność publiczną jedynie wówczas, gdy nie ma dzieci albo gdy są one już dorosłe. Al-Karadawi sformułował także pogląd – charakterystyczny dla islamizmu, także i umiarkowanego – że kobieta nie może kierować modlitwą. Tę funkcję zastrzegł dla mężczyzny⁴⁷.

Paternalistyczna wizja stosunków między płciami charakterystyczna jest także dla poglądów moralizatora Muhammada al-Ghazali. Między płciami jest pełna równość – napisał Muhammad al-Ghazali. Odrzucił argumenty ekstremistów, jakoby *Koran* mówił, że kobieta powinna podporządkować się mężczyźnie. Uważał, że jest to błędne interpretowanie Świętej Księgi. Al-Ghazali mówił, że nie rozumie, dlaczego kobiety nie mogą być lekarzami i nauczycielami, i to w proporcjach równych proporcji kobiet i mężczyzn w społeczeństwie. Al-Ghazali, który w latach 50. XX w. wyemigrował do Arabii Saudyjskiej w obawie przed represjami ze strony władz naserowskich i był wdzięczny władzom saudyjskim za gościnność,

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Na przykład: N. Kedie, L. Beck, *Introduction*, [w:] *Women in the Muslim World*, red. L. Beck, N. Kedie, Cambridge 1978, s. 16, 18.

⁴⁵ J. Al-Karadawi, *Min fikh ad-daula fi-l-islam...*, s. 82.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 165.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 161–163.

krytykował jednak te władze za ograniczanie praw kobiet w Arabii Saudyjskiej i odsuwanie ich od życia publicznego. Uważał, że nakaz noszenia przez kobiety *nikabu* (zasłony na twarz) nie jest nakazem religijnym, gdyż nie ma do niego odniesień w *Koranie*, ale pochodzi z tradycji ludów Półwyspu Arabskiego⁴⁸. Wśród praw, z których kobieta powinna korzystać, jest m.in. prawo do wyboru męża i prawo do rozwodu. Kobiety powinny także aktywnie uczestniczyć w życiu publicznym swoich krajów. Al-Ghazali nie widział nic złego w tym, że kobiety są politykami, lekarzami czy pilotami samolotów. Jednak powinny pełnić przede wszystkim funkcje, które przypisała im biologia. W tych funkcjach nie mogą ich zastąpić mężczyźni.

Poglądy ideologów islamizmu na role obu płci są bez wątpienia zachowawcze. Z jednej strony mówią o równych prawach mężczyzny i kobiety, ale z drugiej – postulują, aby kobieta skupiała się na pełnieniu roli żony i matki, do których powołał ją Stwórca. Islamizm odwołuje się do norm islamu, które regulują relacje w sferze prokreacji i które są wyrażone w ortodoksyjnych zbiorach *hadisów*. Mówią one, że prokreacja jest obowiązkiem mężczyzny i kobiety, ale dopuszczalna jest jedynie w ramach rodziny. Stosunki pozamałżeńskie są niedopuszczalne, tak samo jak stosunki między tymi samymi płciami. Prokreacja powinna być nie tylko obowiązkiem, ale i przyjemnością. Odczuwanie rozkoszy cielesnej jest stanem jak najbardziej zalecanym przez normy islamu, który sankcjonuje różne techniki seksualne, prowadzące do osiągnięcia tego stanu⁴⁹.

Moralna gospodarka

Narodziny myśli ekonomicznej islamu należy wiązać z muzułmańskim odrodzeniem w końcu XIX w. Dżamal ad-Din al-Afghani i jego uczniowie, Muhammad Abduh i Raszid Rida, ówcześni reformatorzy islamu, zajmowali się wprawdzie przede wszystkim reformowaniem ustawodawstwa i *idżtihadem*, czyli prawem do twórczego interpretowania prawa muzułmańskiego, ale sam fakt, że dążyli także do przekształcenia islamu z wiary w ideologię polityczną, miał głębokie implikacje dla wyobrażeń o tym, czym w środowisku politycznym islamu powinna być gospodarka⁵⁰.

Wyobrażenia te zaczęły być formowane w okresie pokolonialnym, kiedy elity wreszcie niezależnych – lub też nowych, jak Pakistan – państw muzułmańskich zaczęły kontestować współczesne im teorie ekonomiczne ze względu na co-

⁴⁸ M. Al-Ghazali, *Raka'iz al-iman. Bajna al-akl wa-l-kalb* [Podstawy wiary. Między rozumem a sercem], Kair 2002, s. 219, 221, 225.

⁴⁹ Zob.: *Koran*, sura XXIV, w. 32; sura II, w. 222; sura II, w. 228; *Sahih Muslim by Imam Muslim*, przeł. A. Hamid Siddiqi, Lahore 2001 [reprinted], Vol. 1–4: hadisy DXXXIX–DLXXVI dotyczące małżeństwa i relacji między płciami, s. 702–755.

⁵⁰ Por.: N. R. Keddi, *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani*, [w:] *Pioneers of the Islamic Revival*, London 1994, s. 11–29.

raz większe trudności rozwojowe i poszukiwały nowych dróg rozwoju. Podczas gdy jednych pociągały teorie socjalizmu, inni dopatrywali się inspiracji w islamie. W początkowych 2 dekadach XX w. ukazały się pierwsze teksty o gospodarce islamskiej pióra Soeharwiego Muhammada Hifzur Rahmana z Indii, Shaykha Mahmuda Ahmada z Pakistanu i Jakuta al-Aszmawiego z Egiptu⁵¹.

Poglądy na gospodarkę formułowane były od lat 30. XX w. przez pokolenie pierwszych ideologów islamizmu w Egipcie – Sajjida Kutba i Abd al-Kadira Aude. Pozostawali oni, podobnie jak szyicki teoretyk z Iraku Muhammad Bakir as-Sadr, pod wpływem koncepcji pakistańskiego myśliciela islamizmu Abu al-Ala al-Maududiego, który sam nie był ekonomistą, ale interesowało go zagadnienie nierówności. Właśnie Al-Maududi wprowadził w 1947 r. do szerokiego obiegu termin *al-iktisad al-islami*, czyli „gospodarka islamska”, upowszechniony w następnych dziesięcioleciach⁵².

Głównym zagadnieniem teoretycznym pozostawała wówczas kwestia własności podstawowych środków produkcji i dopuszczalny zakres ich prywatnego posiadania. W poglądach niektórych ideologów pojawiła się myśl, że w rolnictwie powinny istnieć tylko gospodarstwa rodzinne, posiadające tyle ziemi, ile są w stanie same obrobić. Większy rozmiar posiadania miał być niedozwolony przez *Koran*. Z takim stanowiskiem nie zgadzał się Al-Maududi, który prezentował bardzo charakterystyczne dla islamizmu „zdroworozsądkowe” podejście do zagadnień doktrynalnych. Pakistański myśliciel zwrócił uwagę na to, że ciężka sytuacja chłopów na subkontynencie indyjskim jest następstwem nie tyle samego nieposiadania ziemi, ile warunków jej dzierżawienia. Warunki te określały wielkość zbiorów, które dzierżawca był zobowiązany przekazać właścicielowi i nie przewidywały zmniejszenia przekazywanej części w przypadku złego zbioru. W konsekwencji dzierżawcy, chcąc wypełnić swoje zobowiązania, musieli zadłużać się u lichwiarzy, którzy żądali terminowej spłaty pożyczki bez względu na to, czy zbiory były obfite czy też skromne. Al-Maududi uważał, że konfiskata ziemi lub jej nacjonalizacja nie są środkiem do przerwania zamkniętego kręgu zadłużenia, zniewolenia i nędzy. Należało, według niego, odwołać się do prawa muzułmańskiego jako podstawy prawnej umów dzierżawczych i wyeliminować w ten sposób główne zło, za które uważał lichwiarstwo⁵³. Al-Maududi sformułował więc w rozważaniach o gospodarce jednoznaczne stanowisko w kwestii *riby*: czerpanie zysków z samego faktu posiadania kapitału jest niemoralne i niezgodne z religią. Stanowisko to przejęte zostało przez kolejne pokolenia ideologów islamizmu.

Poglądy pierwszego pokolenia islamistów na gospodarkę zostały w kolejnych dekadach rozwinięte i pogłębione. Zagadnieniami gospodarczymi w islamie

⁵¹ R. Wilson, *The Development of Islamic Economics: Theory and Practice*, [w:] *Islamic Thought in the Twentieth Century*, red. S. Taji-Farouki, B. M. Nafi, London–New York 2004, s. 196.

⁵² Praca Al-Maududiego o gospodarce islamskiej przetłumaczona została na język angielski w 1975 r.: S. Abul A'la Mawdudi, *The Economic Problem of Man and its Islamic Solution*, Lahore 1975.

⁵³ Zob. R. Wilson, *The Development of Islamic Economics...*, s. 197.

zajęli się muzułmańscy ekonomiści, którzy wykształcenie zdobyli na Zachodzie i dobrze znali zachodnie teorie ekonomiczne. Ośrodki muzułmańskiej myśli ekonomicznej powstały w takich krajach, jak Malesja, Indonezja, Bangladesz, Indie, Pakistan, Iran, Turcja i – oczywiście – kraje arabskie. Do nowego pokolenia ekonomistów, traktujących o gospodarce i rozwoju z punktu widzenia norm religii należy zaliczyć Fazlura Rahmana, Muhammada Abdul Mannama, Muhammada Nejatullaha Siddiqiego, M. Umera Chaprę, Syeda Nawaba Naqwiego. Początkowo działali oni w odosobnieniu i pisali w różnych językach – urdu, malajskim, tureckim i arabskim – w związku z czym nie tworzyli jednorodnego środowiska naukowego. W latach 70. XX w. sytuacja ta zaczęła się zmieniać, do czego przyczyniły się seminaria i konferencje międzyislamskie organizowane zwłaszcza przez Organizację Konferencji Islamskiej. W 1976 r. w Mekce zorganizowano Pierwszą Międzynarodową Konferencję Gospodarki Islamskiej, co stało się punktem zwrotnym w badaniach nad *al-iktisad al-islami*, czyli gospodarką islamską. Wkrótce powstało centrum naukowe do badań nad tym zagadnieniem na Uniwersytecie Króla Abd al-Aziza w Ar-Rijadzie. Już na konferencji w Mekce w 1976 r. podjęta została dyskusja nad pytaniem, czy gospodarka islamska jest odrębną dyscypliną nauk ekonomicznych, czy też konwencjonalną nauką o gospodarowaniu, szczególnie uwrażliwioną przez doktrynę społeczną islamu na kwestie sprawiedliwości społecznej. Tacy ówczesni naukowcy ekonomiści, jak Nejatullah Siddiqi i M. Umar Chapra zdecydowanie zaprotestowali przeciw traktowaniu gospodarki islamskiej jako szczególnego przypadku konwencjonalnej nauki o gospodarce. Obaj podkreślali, że zasadniczą odmienność gospodarki islamskiej polega na tym, że w jej przypadku podstawą rozważań i konstrukcji teoretycznych nie jest kategoria zysku, lecz zasada sprawiedliwości w gospodarowaniu, która obejmuje zarówno sferę prywatnych transakcji gospodarczych, jak i podziału wytworzonego produktu krajowego. Jeśli w przypadku transakcji wyraża się ona w przeświadczeniu o tym, że każda transakcja powinna być uczciwa i transparentna, to w przypadku dystrybucji chodzi o sprawiedliwe zaspokojenie materialnych potrzeb uczestników rynkowej gry⁵⁴.

Syed Naqvi, inny ówczesny teoretyk „gospodarki islamskiej” uznał, że głównym kryterium odróżnienia jej od klasycznej zachodniej nauki o gospodarowaniu jest charakter zachowywania się uczestników gry rynkowej. Naqvi przedstawił to zagadnienie, mówiąc, że w gospodarce, która jest islamska, uczestnicy gry rynkowej są *homo islamicus*. Podejmują oni decyzje, mając świadomość, że są członkami społeczeństwa muzułmańskiego; w klasycznej zaś ekonomii uczestnicy gry rynkowej są *homo economicus*, którzy działają w środowisku świeckim. Z punktu widzenia metodologii Naqvi zaproponował indukcyjną metodę w określaniu aksjomatów „gospodarki islamskiej”. Miała ona polegać na określaniu zachowań pojedynczych uczestników gry rynkowej na poziomie bazowym – przedsiębiorców, menedżerów, pracowników najemnych i gospodarstw domowych – po to, aby na tej podstawie wyprowadzać generalne cechy gospodarowania. Inni ekonomiści

⁵⁴ *Ibidem*, s. 200–201.

teoretycy uważali, że bardziej właściwa jest metoda dedukcyjna, czyli określanie aksjomatów „gospodarki islamskiej” na podstawie naturalnych zasad wytwarzania, podziału, popytu oraz podaży, ujętych w prawa religii (islamu) o charakterze moralnych drogowskazów zachowania się dla uczestników rynkowej gry⁵⁵.

Współcześni islamiści odwołują się do norm islamu i apelują do budowania gospodarki opartej na moralności i krytykują kapitalizm za brak umiarkowania w dążeniu do indywidualnego bogactwa oraz brak mechanizmów systemowych, które równoważyłyby nierówności majątkowe. Chodzi przede wszystkim o nierównościowy podział, czerpanie zysków w drodze spekulacji finansowych oraz praktyk monopolistycznych. Islamizm podkreśla także ważną rolę państwa jako regulatora procesów gospodarczych i przyznaje pośrednio, iż państwo ma prawo do ekspropriacji. To prawo wynika z religijnego założenia, że wszelkie dobro należy do Boga, a ludzie jako właściciele tych dóbr są tak naprawdę ich użytkownikami na Ziemi. Ponieważ dobro wspólnoty jest ważniejsze od interesu jednostki, ta ostatnia może zostać pozbawiona użytkowanego dobra, jeśli leży to w interesie ogółu. W pracach klasyków islamizmu politycznego z lat 50. XX w. wątek ten przewija się często. Państwo ma prawo do interweniowania w procesy gospodarcze w celu zaspokojenia potrzeb społecznych, może zarządzić sekwestr majątku, podnosić podatki i zbierać *zakę*. Co do równościowego podziału, zdania już wówczas były podzielone. Sajjid Kutb wypowiadał się za bezwzględną równością i prawem państwa do ściągania tego, co obywatele mieli w nadmiarze i przeznaczania tej nadwyżki na potrzeby całej wspólnoty. Al-Maududi krytykował ten pogląd i uważał, że podział powinien być nie tyle równościowy, ile sprawiedliwy. Uważał, że dzielenie wytworzonego produktu bez względu na to, ile kto wytworzył, jest sprzeczne z naturą ludzką, dążącą do pomnażania swojego dorobku, i że zasada taka zniechęci ludzi do przejawiania inicjatywy⁵⁶.

Charakterystyczna zmiana w poglądach gospodarczych islamizmu od lat 80. to wykluczenie z dyskursu wątków o muzułmańskim socjalizmie oraz złagodzenie postulatu odcięcia się od gospodarki światowej. Silniejsze niż poprzednio stało się też eksponowanie roli instytucji państwowych w pobudzaniu wzrostu gospodarczego oraz utrzymaniu opiekuńczego charakteru państwa. Jednocześnie ideolodzy islamizmu zaczęli bronić sektora prywatnego, wyznaczając mu ważną rolę w rozwoju. Nowi teoretycy „gospodarki islamskiej” byli wyraźnie pod wrażeniem sukcesów gospodarczych Korei Południowej i tamtejszego modelu kapitalizmu, w którym kapitał prywatny współdziałał i był kontrolowany przez państwo.

Charakterystyczne stało się też dążenie do wkomponowywania do systemu ekonomicznego mechanizmów, które uczyniłyby go bardziej sprawnym i wydajnym. „Sprawne zarządzanie i efektywność to cechy, którymi powinna charakteryzować się gospodarka muzułmańska”⁵⁷ – pisał Al-Karadawi. Z tego punktu

⁵⁵ *Ibidem*, s. 201.

⁵⁶ Zob.: B. O. Utvik, *Islamist Economics...*, s. 79–80.

⁵⁷ J. Al-Karadawi, *Daur az-zaka fi iladz al-muszkilat al-iktisadija* [Rola zaki w rozwiązywaniu problemów ekonomicznych], Kair 2001, s. 95.

widzenia w centrum ich rozważań o gospodarce była *zaka* oraz bankowość muzułmańska. Jeśli *zaka*, czyli podatek religijny, uznana została za integralną część gospodarki muzułmańskiej i główny instrument niwelowania różnic społecznych oraz tworzenia klimatu solidarności między warstwami społeczeństwa, to bankowość muzułmańska była postrzegana jako główny środek przyspieszenia rozwoju gospodarczego⁵⁸.

Islamiści są gorącymi zwolennikami bankowości muzułmańskiej i uważają, że eksperyment z bankowością muzułmańską, zapoczątkowany w latach 60. XX w. powiódł się, dowodem czego jest stale wzrastająca liczba banków prowadzących tego rodzaju działalność. Bankowość muzułmańska funkcjonuje stosując się do zakazu *riby*, czyli uzyskiwania zysków z samego faktu posiadania pieniędzy lub innych dóbr. Banki muzułmańskie muszą w związku z tym działać jako banki inwestycyjne i ponoszą ryzyko w równym stopniu co właściciele wkładów, zarówno zysków, jak i strat. Banki muzułmańskie to realność, której nie można negocjować i dynamiczna siła pobudzająca rozwój społeczny – mówią centryści⁵⁹.

Rozważania o bankowości są ujęte w szerszy, nie tylko finansowy wymiar. Tym wymiarem jest moralność. Nadrzędnym celem systemu gospodarczego jest dążenie do sprawiedliwości społecznej. Wynika to z religijnej koncepcji *istichlafu*, zgodnie z którą człowiek został stworzony przez Boga do wypełnienia na ziemi tego zadania, które określił dla niego Stwórca. Jako istota stworzona przez Boga, człowiek ma prawo m.in. do godności i godziwych warunków życia. Z tej godności wyzuwa go bieda, bezrobocie, analfabetyzm, brak dachu nad głową, możliwości leczenia, wypoczywania i inne bolączki rozwoju. System gospodarczy w państwie muzułmańskim ma więc przed sobą ważne zadanie społeczne, a nade wszystko religijne, jakim jest eliminowanie ubóstwa i działanie na rzecz wyrównywania szans. Chodzi także o tworzenie klimatu solidarności społecznej, czemu bez wątpienia nie sprzyja pogłębianie nierówności między bogatymi a biednymi. W tym kontekście system bankowy to nie tylko prosty dostawca kapitału, lecz instrument realizacji ważnych celów społecznych, jakim jest eliminowanie ubóstwa. Pieniądze to bardziej dar dany ludziom od Boga niż towar. Kapitał powinien więc działać na rzecz pokoju społecznego, a nie tylko przynosić zyski⁶⁰.

To, że dyskusje skoncentrowały się na systemie finansowym, jest dowodem uznania decydującej roli kapitału jako czynnika produkcji oraz ważnej roli międzynarodowych organizacji finansowych. Jak jednak zachęcić kapitał międzynarodowy do współpracy w warunkach specyficznego podejścia do działalności banków? W tym względzie centryści są podzieleni. Jedni, jak Jusuf al-Karadawi,

⁵⁸ Idem, *Fikh az-zaka. Dirasa mukarana li-ihkamiha wa falsafatiha fi du'a al-kur'an wa-s-sunna* [Rozumienie zaki. Studium porównawcze jego istoty i filozofii w świetle Koranu i Sunny], t. 1–2, Bejrut 2000, t. 1, s. 9, 52; idem, *Daur az-zaka...*, s. 17, 44–46.

⁵⁹ Idem, *Daur az-zaka...*, s. 75.

⁶⁰ Koncepcję tę rozwija m.in. Jusuf al-Karadawi w fundamentalnej pracy *Fikh az-zaka...* Zob. także poglądy szejka Muhammada Sajjida Tantawiego w rozdziale *Al-Islam wa-l-iktisad* [Islam i gospodarka], [w:] *Fikr al-muslim al-mu'asir* [Współczesna myśl muzułmańska], Kair 1992.

są ortodoksyjni i stoją na stanowisku, że kredyt bankowy należy traktować jako lichwę i eliminować banki stosujące oprocentowanie kredytów nieinwestycyjnych. Al-Karadawi powołuje się na argument koraniczny i przytacza werset 278 z sury II („Krowa”):

O wy, którzy wierzycie! Bójcie się Boga i porzućcie to, co pozostało z lichwy, jeśli jesteście wierzącymi! Jeśli jednak tego nie uczynicie, to oczekujcie wezwania do wojny od Boga i Jego Posłańca! A jeśli się nawrócicie, to otrzymacie swój kapitał. Nie czyńcie niesprawiedliwości⁶¹.

Lichwa pogłębia nierówności i jest niesprawiedliwa. Musi więc być zakazana. Ponieważ nieinwestycyjny kredyt bankowy jest jej formą, on też musi być zakazany – rozumie Al-Karadawi.

Inni autorzy zajęli w sprawie kredytu bankowego bardziej elastyczne stanowisko. Należą do nich Muhammad al-Ghazali oraz szejk Al-Azharu Muhammad Sajjid Tantawi. Obydwaj teolodzy uważają, że jeśli kapitał realizuje cele społeczne, to tej działalności nie należy odczytywać jako *riba*. Al-Ghazali zajmował w tej kwestii charakterystyczne stanowisko: uważał mianowicie, że nie należy mechanicznie przenosić treści świętych tekstów na daną sytuację społeczną, gdyż każda jest inna, trzeba twórczo interpretować nakazy religii. Tantawi, główny szejk Al-Azharu, mówi otwarcie: *riba* jest niedozwolona, ale czym jest *riba*? Czy teksty koraniczne powstałe wiele stuleci temu można dosłownie odnosić do współczesności? Teolog poświęcił działalności banków książkę *Mu'amalat al-bunuk wa ahkamuha asz-sza'rija* [Działalność banków i jej podstawy w świetle prawa koranicznego], wydaną w 2003 r. Potwierdził w niej swoje poglądy wyrażone na początku lat 90., że kredyt bankowy jest *halal* (dozwolony). Tantawi uważa, że jednym z głównych celów działalności banków jest inwestowanie, czyli pomnażanie bogactwa udziałowców. Taka działalność zasługuje na pochwałę, gdyż oznacza pomnażanie bogactwa całego społeczeństwa. Musi być wszakże prowadzona zgodnie z pewnymi zasadami, do których należy odnieść lojalność wobec udziałowców, uczciwość i dotrzymywanie warunków umowy. Tantawi powołuje się na jeden z *hadisów*, który mówi, że Bóg błogosławi taką działalność inwestycyjną⁶².

Szejk Tantawi wymienia 3 rodzaje inwestycji bankowych dopuszczanych przez prawo muzułmańskie. Pierwszym jest *muszaraka*, a więc sytuacja, kiedy bank zawiera umowę z innym bankiem o wspólnej realizacji danej inwestycji w celu pomnożenia wkładów udziałowców. Drugim rodzajem dopuszczalnej działalności bankowej jest *mudaraba*, kiedy bank ogłasza projekt inwestycyjny i zachęca osoby fizyczne do współuczestniczenia w jego finansowaniu, gwarantując im przy tym zysk (*ribh*). Trzeci rodzaj legalnej (*halal*) działalności bankowej przy-

⁶¹ J. Al-Karadawi, *Al-Halal wa-l-haram fi-l-islam* [To, co dozwolone i to, co zabronione w islamie], Kair 2002, s. 230.

⁶² M. Sajjid Tantawi, *Al-Islam wa-l-ktisad...*, s. 11–41; idem, *Mu'amalat al-bunuk wa ahkamuha asz-szar'ijja* [Działalność banków i jej podstawy w świetle prawa koranicznego], Kair 2003, s. 124. Takie stanowisko szejka otworzyło wówczas Egipt dla banków zachodnich.

noszącej zysk to *murabaha*, czyli działania banku polegające na kupowaniu towarów w celu dalszej ich sprzedaży. Cena sprzedaży jest w tym przypadku wyższa niż cena ich kupna, co może wskazywać na spekulacyjny charakter działania banku. Chodzi jednak o to, że bank nie ukrywa przed nabywcą zamiaru osiągnięcia zysku i nabywca akceptuje nową cenę. To decyduje w ostateczności o tym, że zysk handlowy, uzyskiwany przy tego rodzaju operacji jest *halal* – pisze teolog⁶³.

Podsumowując rozważania islamizmu o gospodarce, można powiedzieć, iż w wielu islamistycznych koncepcjach postulaty polityczne przeważają nad analizą ekonomiczną, a kwestia równości dominuje nad zagadnieniem wzrostu. W koncepcjach islamistycznych ekonomistów widoczny jest również populizm. Ideałem jest dla islamizmu model rozwoju zrównoważonego, w którym sektor państwowy pełni przywódcze funkcje i współpracuje z kapitałem prywatnym, inwestującym głównie w sfery społecznie użyteczne.

Islamizm nie jest przeciwny kapitalistycznemu sposobowi produkcji jako takiemu, ale liberalnemu modelowi jego rozwoju⁶⁴. Według stwierdzenia irańskiego teoretyka Hasana Banu Sadra gospodarka islamska powinna wytwarzać zgodnie ze swoimi możliwościami i konsumować według potrzeb⁶⁵. Islamizm popiera też rozwijanie akcjonariatu pracowniczego przez przekazywanie części udziałów przedsiębiorstw pracownikom. Postulowane jest zapewnienie społeczeństwu przez państwo podstawowych świadczeń socjalnych (szkolnictwo, opieka medyczna, system emerytalny) oraz miejsc pracy, ale mniej dyskutuje się o pobudzeniu wzrostu.

Ten ostatni traktowany jest z pewną ostrożnością, gdyż generuje nierówności, a działalność gospodarcza powinna zgodnie z ideami islamizmu prowadzić do równowagi i harmonii. Adil Husajn napisał, że wskaźnik wzrostu produktu krajowego brutto nie może być głównym miernikiem rozwoju. Celem rozwoju jest bowiem dobrobyt społeczeństwa, a nie wzrost gospodarczy sam w sobie. Dlatego też należy przede wszystkim pobudzać rozwój tych działów gospodarki, które decydują o harmonijnym rozwoju całego społeczeństwa, a nie dążyć za wszelką cenę do szybkiego wzrostu. Taka strategia prowadzi bowiem w ostatecznym rozrachunku do kryzysów i degeneracji społeczeństwa⁶⁶.

⁶³ M. Sajjid Tantawi, *Mu'amalat al-bunuk...*, s. 123–124, 126.

⁶⁴ Ch. Tripp w książce *Islam and the Moral Economy. The Challenge of Capitalism* (Cambridge 2006) eksponuje wrogie nastawienie islamizmu do kapitalizmu jako takiego, co nie wydaje się jednak do końca słuszne. Islamizm jest wrogo nastawiony do jednego z modeli kapitalizmu – modelu gospodarki liberalnej – ale nie do kapitalizmu w ogóle.

⁶⁵ Cyt. za: S. Shahabi, *The Islamic Factor in International Economic Cooperation: A View from within*, [w:] *The Islamist Dilemma. The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World*, red. L. Guazzone, Ithaca 1995, s. 162–185.

⁶⁶ A. Husajn, *Nahwa fikr arabi dżadid – an-nasirijja wa-t-tanmijja wa-d-dimukratijja* [Ku nowej myśli arabskiej – naseryzm, rozwój i demokracja], Kair 1985, s. 75–77.

Podsumowanie

Islamizm proponuje rozbudowany model rozwojowy, jakkolwiek wiele szczegółowych rozważań tego modelu pozostaje niewyjaśnionych. Kontrowersje rodzi przede wszystkim wizja tzw. gospodarki muzułmańskiej. Pytanie, które się nasuwa, dotyczy tego, czy wizja gospodarki opartej na moralnych podstawach, nakładającej na kapitał ograniczenia i obowiązki, nie godzi *de facto* w podstawy gospodarki rynkowej. Chodzi o to, do jakiego stopnia państwo muzułmańskie będzie ingerowało w procesy gospodarcze oraz o to, do jakiego stopnia rozbudowane będą w państwie muzułmańskim opiekuńcze funkcje państwa. Jeśli funkcje te będą rozbudowane tak szeroko, jak tego chcą niektórzy islamiści, to zachwiana zostanie równowaga budżetowa państwa i w konsekwencji osłabnie dynamika wzrostu gospodarczego.

W ogniu krytyki znajduje się także deklarowany przez centrystów pluralizm polityczny. W tym przypadku pytanie brzmi, czy deklaracje głoszące uznanie pluralizmu światopoglądowego i systemu wielu partii politycznych nie są tylko grą przedwyborczą i czy po objęciu rządów nie nastąpi islamizacja, a więc ureligijnienie państwa.

Najlepszym probierzem efektywności koncepcji islamizmu oraz trwałości ich deklaracji byłaby sama praktyka życia społeczno-politycznego. Sami islamiści, którzy znajdują się w większości państw muzułmańskich w opozycji wobec rządzących prozachodnich elit, mówią: dajcie nam możliwość rządzenia i wtedy przekonacie się, jak efektywne są nasze koncepcje rozwojowe. Chodzi jednak o to, że umiarkowani islamiści są zdecydowanie krytyczni wobec polityki Zachodu, głównie USA, z powodu zachodniej polityki na Bliskim Wschodzie.

W polityce wewnętrznej krytyka Zachodu jest ich siłą, gdyż w ten sposób stają się wiarygodni w oczach współwyznawców. Na arenie międzynarodowej takie stanowisko ogranicza jednak ich pole manewru. Mimo że nie chodzi o ksenofobię, ale właśnie o krytykę amerykańskiej polityki bliskowschodniej, to Zachód i tak im nie ufa. Przełamanie nieufności w stosunkach z Zachodem jest kluczem dla przyszłości politycznej umiarkowanego islamizmu oraz perspektywy demokratyzacji Bliskiego Wschodu w dobie globalizacji.

Wysoka religijność środowiska społecznego w krajach muzułmańskich sprawia, że partie polityczne odwołujące się do islamu mogą liczyć w wolnych wyborach na szerokie poparcie społeczne, szersze niż ci, którzy odwołują się do zachodnich koncepcji rozwoju. Islamistom nie można zarzucić, że nie reprezentują rodzimych wartości. Jednak, jak uważa Fahmi Huwajdi, główny eksponent koncepcji muzułmańskiego systemu politycznego, Zachód panicznie boi się islamizmu i nie chce podjąć dogłębnej analizy sytuacji w świecie muzułmańskim, która pokazałaby, że demokratyzacja Bliskiego Wschodu, do której stale odwołuje się Zachód, jest niemożliwa bez uwzględnienia islamizmu jako siły politycznej.

Analiza, o której pisze Huwajdi, pokazałaby także, że islamizm jest wewnętrznie zróżnicowany i że istnieje zasadnicza różnica między ekstremistami a nurtem umiarkowanym. Dodaje także, że Zachód w tym względzie nie zdołał, generalnie rzecz biorąc, przełamać myślenia o islamie, które od zawsze reprezentowali klasyczni zachodni orientaliści⁶⁷.

⁶⁷ F. Huwajdi, *Al-Islam wa-d-dimukratija...*, s. 254.



Adam Szymański

TURECKI NACJONALIZM – HISTORIA I WSPÓŁCZESNOŚĆ

Ideologiczna podstawa funkcjonowania Republiki Turcji nieodmiennie łączy się z kemalizmem. Jest to termin używany najpierw przez zachodnich autorów, później w języku tureckim odnoszony do pojęcia ataturkizmu (tur. *Atatürkçülük*)¹. Trafną definicję pojęcia przedstawia Christian Rumpf. Według niego kemalizm oznacza „pogląd na państwo założyciela nowoczesnej Turcji, Mustafy Kemala Atatürka, ideę zakładającą próbę zerwania z historycznymi tradycjami imperium osmańskiego i opierającą się na syntezie wartości i porządku europejsko-zachodniego kręgu kulturowego oraz na nowo odkrytego na przełomie wieków turkizmu”².

W kwietniu 1931 r. w manifestcie Mustafy Kemala przedstawiono sześć podstawowych zasad kemalizmu: republikanizm, nacjonalizm, laicyzm, populizm, etatyzm oraz rewolucyjny reformizm, a miesiąc później zapisano je w programie Partii Republikańsko-Ludowej (CHP). W godle partii symbolizowało je sześć strzał. Zasady te zostały w 1937 r. wpisane do tureckiej ustawy zasadniczej z 1924 r., stając się tym samym zasadami tureckiego porządku konstytucyjnego³. Zamieszczano je również w kolejnych konstytucjach tureckich: z 1961 r. i 1982 r.⁴

¹ E. Z. Karal, *The Principles of Kemalism*, [w:] *Atatürk: Founder of a Modern State*, red. A. Kazancigil, E. Özbudun, London 1997, s. 11.

² C. Rumpf, *Das Nationalismusprinzip in der türkischen Verfassung*, „Verfassung und Recht in Übersee” 1992, t. 25, nr 4, s. 410.

³ E.-J. Zürcher, *Turkey: A Modern History*, London 1993, s. 189–190.

⁴ Na temat historycznego rozwoju kemalizmu szerzej zob.: S. Çağaptay, *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey. Who is Turk?*, London–New York 2006.

Niniejszy artykuł ma na celu analizę jednej z najważniejszych zasad kemalizmu – nacjonalizmu (*milliyetçilik*). Jest ona interesująca badawczo zarówno z uwagi na stronę teoretyczną, jak i praktyczną. Gerard Delanty i Patrick O'Mahoney uznali historyczną postać nacjonalizmu tureckiego za specyficzną formę, porównywalną tylko do typu japońskiego, nazywając go „rekonstruktywnym”. Taki typ nacjonalizmu oznacza rekonstrukcję czy reformę państwa mającą na celu dostosowanie do uwarunkowań związanych z modernizacją⁵. Do przyjrzenia się temu fenomenowi skłania także sytuacja wewnętrzna w Turcji w ostatnich kilku latach. Od 2005 r. zauważalny jest wzrost nastrojów nacjonalistycznych wśród Turków jako reakcja na wydarzenia związane z trudnym problemem kurdyjskim oraz ze względu na kwestie międzynarodowe, np. postawę państw Unii Europejskiej – niechętnych tureckiej akcesji, czy problem cypryjski⁶. Manifestacjami tych nastrojów w ostatnich latach były, przykładowo, silniejsze eksponowanie tureckiej flagi czy popularność książek oraz filmów ukazujących m.in. postawę antyamerykańską w społeczeństwie tureckim⁷. W 2008 r. pojawiła się sprawa Ergenekonu, czyli tajnej nacjonalistycznej grupy, która jest oskarżana o dążenie do obalenia rządów partii o korzeniach islamskich poprzez doprowadzenie do zamachu stanu. Posądza się ją np. o zabójstwo tureckiego dziennikarza pochodzenia ormiańskiego Hrant'a Dinka⁸.

Warto zastanowić się przede wszystkim nad współczesnym rozwojem tureckiego nacjonalizmu. Zasadne jest zwłaszcza pytanie, czy w XXI w. mamy do czynienia w Turcji z jednorodnym zjawiskiem, czy też z jego różnorodnością. Warto też zastanowić się, na ile współczesny turecki nacjonalizm pozostał wierny pierwotnej kemalistowskiej formie oraz nad dynamiką tego fenomenu na gruncie tureckim.

Geneza tureckiego nacjonalizmu

Zasady kemalizmu w większości nie były nowe (wyjątek stanowił etatyzm), a inspirowano je myślą europejską. Przede wszystkim należy tutaj wymienić zasadę suwerenności narodu Jeana-Jacques'a Rousseau oraz filozofię pozytywistyczną Augusta Comte'a zakładającą uwolnienie się ducha ludzkiego od zabobonów i irracjonalności przez naukę i postęp techniczny⁹. Na gruncie tureckim zaczątki zasad kemalizmu powstawały już na przełomie XIX i XX w. dzięki takim tureckim intelektualistom i pisarzom, jak: Ziya Gökalp¹⁰ oraz Namık Kemal czy

⁵ G. Delanty, P. O'Mahoney, *Nationalism and Social Theory*, London 2002, s. 125.

⁶ D. Ergil, *Rising Nationalism*, „Turkish Daily News”, 28.02.2005, www.arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-544231.

⁷ Szerzej zob.: I. N. Grigoriadis, *Upsurge amidst Political Uncertainty. Nationalism in post-2004 Turkey*, „SWP Research Paper” 2006, No. 11, www.swp-berlin.org/en/common/get_document.php?asset_id=3380.

⁸ E. Ezber, E. Alus, M. A. Erdem, *Komutanlar çekyatta sabahladı*, „Milliyet”, 03.07.2008, www.milliyet.com.tr/2008/07/03/siyaset/?ver=86.

⁹ U. Steinbach, *Die Türkei im 20. Jahrhundert. Schwieriger Partner Europas*, Bergisch Gladbach 1996, s. 126.

¹⁰ N. Berkes napisał, że Ziya Gökalp był intelektualistą formującym główne „trendy Republiki Tur-

Tevfik Fikret¹¹. Również turecki nacjonalizm (*milliyetçilik*) ma swoje korzenie w XIX w. W imperium Osmanów najważniejsza była przynależność do wspólnoty muzułmańskiej, *ummy*. Terminu „Turcja” używali Europejczycy na określenie imperium, a „Turkiem” nazywano koczownika lub chłopą anatolijskiego. Nie istniało natomiast pojęcie „narodu tureckiego”¹². Jednak w XIX w. przeobrażenia w imperium osmańskim stworzyły grunt pod rozwój współczesnego tureckiego nacjonalizmu.

Pod wpływem procesów zachodzących w całej Europie wśród ludów zamieszkujących imperium zaczęła się kształtować idea narodowa (np. Greków, Bułgarów czy Serbów). Poza tym w obliczu rozpadu imperium, w związku z uzyskiwaniem niepodległości przez państwa, których terytoria wchodziły w jego skład, rozwijał się ruch mający na celu integrację ludności – (pan)osmanizm – miał na niego wpływ zachodnioeuropejski liberalny i polityczny typ nacjonalizmu. Ten ruch, którego duchowym ojcem był m.in. poeta Namık Kemal, opierał się na dążeniu do stworzenia na terytorium imperium czegoś na kształt „narodu osmańskiego” złożonego ze wszystkich poddanych – niezależnie od wyznawanej przez nich religii, wiernych ojczyźnie i imperialnemu władcy¹³.

Równie ważną, jeśli nie ważniejszą rolę w kształtowaniu nacjonalizmu tureckiego odegrał turkizm¹⁴, bazujący na nacjonalizmie rodem z Europy Środkowej – romantycznym i subiektywnym, ale często szowinistycznym. Turkizm był związany przede wszystkim z postacią Ziyi Gökalpa, piszącego dla periodyku „Turecka Ojczyzna” (*Türk Yurdu*)¹⁵. Koncepcja tego tureckiego intelektualisty zakładała uformowanie się narodu tureckiego jako wspólnoty etnicznej mającej wspólny język, tradycję oraz (mityczne) pochodzenie, ale również posiadającej wymiar etyczny, na który składa się m.in. solidarność wymagająca przekładania interesów zbiorowych ponad indywidualne oraz tzw. patriotyczna moralność¹⁶.

cji”. Zob.: N. Berkes, *Ziya Gökalp: His Contribution to Turkish Nationalism*, „The Middle East Journal” 1954, t. 8, nr 4, s. 376.

¹¹ E. Z. Karal, *The Principles of Kemalism...*, s. 26–27. Na temat genezy zasad kemalizmu zob.: P. Dumont, *The Origins of Kemalist Ideology*, [w:] *Atatürk and the Modernization of Turkey*, red. J. M. Landau, Leiden 1984, s. 25–44.

¹² B. Lewis, *Narodziny nowoczesnej Turcji*, Warszawa 1972, s. 384–391.

¹³ C. Rumpf, *Das türkische Verfassungssystem. Einführung mit vollständigem Verfassungstext*, Wiesbaden 1996, s. 100. Oprócz (pan)osmanizmu rozwijał się (pan)islamizm, który miał z kolei na celu integrację wszystkich muzułmanów w imperium osmańskim, przywiązanych do kalifatu. Oba ruchy zakończyły się niepowodzeniem. Na temat panislamizmu zob. szerzej: B. Lewis, *Narodziny nowoczesnej Turcji...*, s. 399–402.

¹⁴ Maksymalistyczną formę turkizmu, zawierającą komponent rasowy, stanowił utopijny (pan)turanizm, zakładający polityczne zjednoczenie w jedną wspólnotę wszystkich ludów tureckich, również tych z Azji Centralnej czy Rosji. Gökalp pisał w tym kontekście o „Turanie” – hipotetycznej kolebce wszystkich Turków. Zob.: P. Dumont, *The Origins of Kemalist Ideology...*, s. 30–31.

¹⁵ Z tym periodykiem, jak i samym turkizmem związani byli też m.in. Yusuf Akçura, Mehmed Emin, który w 1897 r. w „Tureckich Wierszach” pierwszy raz użył słowa „Turek” w pozytywnym znaczeniu, oraz Ahmet Ağaoğlu. Zob.: B. Lewis, *Narodziny nowoczesnej Turcji...*, s. 410–411.

¹⁶ Na temat koncepcji turkizmu Gökalpa szerzej zob.: Z. Gökalp, *The Principles of Turkism*, Leiden 1968.

Gökalp rozwinął swoje koncepcje w latach 20. XX w., wnosząc bezpośredni wkład w formowanie tureckiego nacjonalizmu¹⁷.

Na takiej teoretycznej podstawie w okresie rewolucji kemalistowskiej formował się nacjonalizm turecki. Wydarzeniami zwiastującymi jego powstanie były ogłoszenie manifestu z Amasji (22 czerwca 1919 r.), zawierającego pojęcia „ojczyzna” i „naród”, oraz Kongres w Erzurum (23 lipca–17 sierpnia 1919 r.), na którym określono granice narodowe przyszłej Turcji¹⁸. Jednak faktycznym momentem narodzin nacjonalizmu tureckiego stała się wojna wyzwolenicza w latach 1919–1923, prowadzona przez Turków pod przewodnictwem Mustafy Kemala – przede wszystkim przeciwko greckim wojskom, które okupowały zachodnią Anatolię. Ludność mobilizowano wokół haseł narodowej niepodległości i suwerenności, a tzw. Pakt Narodowy (*Misaki Millî*) przyczynił się do tworzenia narodu tureckiego w granicach państwowych¹⁹. Pojawiła się wtedy na gruncie tureckim zachodnio-europejska idea państwa-narodu, a wraz z nią na pierwszy plan wysunął się nacjonalizm polityczny – wiążący naród z państwem i jego terytorium (stąd Anthony D. Smith pisał o „nacjonalizmie terytorialnym”) – czy też „obywatelski”²⁰. Podobnie jak we Francji, kluczowym pojęciem stało się bowiem obywatelstwo – pojęcie „Turek” miało oznaczać każdego obywatela Republiki Turcji, niezależnie od jego religii czy pochodzenia etnicznego. Członek wspólnoty religijnej stawał się członkiem struktury politycznej – państwa. Naród turecki w pierwszym okresie istnienia I Republiki był więc przede wszystkim narodem państwowym²¹.

Znalazło to swój wyraz w przepisach konstytucji tureckiej z 1924 r., a po zmianach z 1937 r. – w art. 2 ust. 1 była mowa o tym, że państwo tureckie jest nacjonalistyczne, a art. 88 ust. 1 definiował obywatelstwo w ujęciu przedstawionym

¹⁷ Ze względu na późniejszy rozwój nacjonalizmu tureckiego warto zwrócić uwagę na dwa elementy koncepcji nacjonalizmu Gökalpa. Po pierwsze, „naród turecki” był pojęciem złożonym i oznaczał jednocześnie wspólnotę etniczną i religijną, rozwijającą się w dodatku w kierunku modernizmu. Stąd też Niyazi Berkes pisał o tym, że naród turecki według Gökalpa to „homogeniczny produkt rasowych, etnicznych i religijnych elementów scalonych ze sobą przez doświadczenia historyczne i nieredukowalnych do tych elementów”. Po drugie, jedyne zróżnicowanie wewnątrz narodu mogło mieć charakter funkcjonalny (np. podział zawodowy). Bardzo ważna była bowiem jego jedność. Gökalp pisał: „Nie może być wspólnego domu i ojczyzny dla różnych ludów. Państwo nieoparte na zjednoczonym duchu [narodu – A.Sz.] nie może być niczym więcej niż wspólnym źródłem egzystencji. Kraj, który nie jest domem narodu, jest jak publiczna kuchnia, w której żywią się wszyscy”. Zob.: Z. Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, New York 1959, s. 76 i 81.

¹⁸ Pragmatyzm Kemala Paszy przyczynił się do tego, że nowe państwo miało funkcjonować w granicach możliwych do obrony, a więc powinno obejmować głównie Anatolię. Zob.: H. Poulton, *Top Hat, Grey Wolf and Crescent. Turkish Nationalism and the Turkish Republic*, London 1997, s. 92–95.

¹⁹ M. Şahinler, *Kemalismus. Ursprung, Wirkung und Aktualität*, Hückelhoven 1997, s. 81–82. Pakt Narodowy to rezolucja wydana 28 stycznia 1920 r. przez parlament funkcjonujący w Stambule (od stycznia do kwietnia 1920 r.), wzywająca państwa Ententy do poszanowania suwerenności osmańskiej.

²⁰ H. Poulton, *Top Hat...*, s. 13–15. Słusznie Çağlar Keyder wiązał nacjonalizm turecki z modernizmem, gdyż na nim oraz na związanym z nim racjonalizmie bazował właśnie zachodnioeuropejski typ nacjonalizmu. Atatürkowi chodziło o zerwanie z tradycjami osmańskimi i islamskimi oraz podążanie w kierunku cywilizacji zachodniej, opartej na państwie narodowym, a nie wspólnocie religijnej. Zob.: Ç. Keyder, *The Dilemma of Cultural Identity on the Margin of Europe*, „Review” 1993, t. XVI, nr 1, s. 21.

²¹ C. Rumpf, *Das türkische Verfassungssystem...*, s. 100–102.

powyżej²². Nacjonalizm polityczny można jeszcze wyraźniej zauważyć w przypadku konstytucji z 1961 r. i 1982 r. W pierwszej z nich w art. 2 można było przeczytać o narodowym państwie prawa, w drugiej zaś art. 2 traktuje o republice jako państwie zachowującym narodową solidarność (która może oznaczać świadomość jedności narodu państwowego), lojalnym wobec nacjonalizmu Atatürka. W obu konstytucjach znajduje się przepis dotyczący obywatelstwa, który brzmi: „Każdy, kogo łączy z państwem tureckim więź obywatelstwa, jest Turkiem” (odpowiednio art. 54 oraz art. 66 ust. 1)²³. W obu ustawach zasadniczych istnieje też bardzo ważny, materialny element nacjonalizmu tureckiego, tj. niezbyt jasno zdefiniowana zasada niepodzielnej jedności państwa i narodu²⁴. Według Trybunału Konstytucyjnego tworzy ona ogniwo łączące centralistyczną strukturę państwa i zjednoczony oraz zintegrowany naród państwowy. To powiązanie powoduje odniesienie niepodzielnej jedności państwa i narodu do zasady suwerenności narodu – naród sprawuje władzę, kierując się wspólną świadomością narodową, więc niepodzielna jest suwerenność narodu²⁵.

Zasada nacjonalizmu podlegała ewolucji i począwszy od lat 30. XX w. wzrastała rola „nacjonalizmu etnicznego” (drugiego komponentu współczesnego tureckiego nacjonalizmu), czerpiącego wzorce z koncepcji rozpowszechnionej w Europie Środkowo-Wschodniej²⁶. Jego podstawowym aspektem jest „naród kulturowy” oparty na takich elementach, wymienionych przez konwencję Partii Republikańsko-Ludowej w 1947 r.²⁷, jak wspólny język, historia, kultura czy po-

²² *Verfassungsgesetz von 1924*, [w:] E. E. Hirsch, *Die Verfassung der Türkischen Republik*, Frankfurt am Main–Berlin 1966, s. 209 i 217.

²³ Przepisy konstytucji z 1961 r. zob. za: *Text der Verfassung der Türkischen Republik vom 9.7.1961 mit Erläuterungen*, [w:] E. E. Hirsch, *Die Verfassung...*, s. 82 i 122. Wszystkie cytaty i przywołania obecnej konstytucji w niniejszym tekście za: *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası. Kanun no. 2709. Kabul Tarihi 7.11.1982*, www.tbmm.gov.tr/Anayasa.htm. Jest to koncepcja wzorująca się na rozwiązaniach republikańskich państw zachodnich, np. zgodnie z modelem francuskim, nie ma rozróżnienia między obywatelstwem a narodowością, czyli każdy otrzymujący obywatelstwo francuskie jest Francuzem. Koncepcja ta jest wyraźnie zakorzeniona w świadomości Turków – według badań przeprowadzonych przez Uniwersytet Bilgi w lutym 2006 r., 70,3% badanych uznało bycie obywatelem Republiki Turcji za najważniejszą oznakę „tureckości”. Dane za: *Terörün sonu milliyetçilik*, „Radikal”, 06.04.2006, www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=183584.

²⁴ W art. 3 ust. 1 obu konstytucji jest mowa o tym, że państwo tureckie tworzy ze swoim terytorium i narodem niepodzielną całość. Zasada ta znajduje się (lub znajdowała) w obecnej konstytucji w wielu innych miejscach – w preambule i przepisach dotyczących: nadużywania praw (art. 14), partii politycznych (art. 68), uniwersytetów (art. 130) czy radia i telewizji (art. 133), a do niedawna sądów bezpieczeństwa państwowego (art. 143), a także w aktach prawnych niższego rzędu (np. ustawa o partiach politycznych, stowarzyszeniach, związkach zawodowych, zgromadzeniach, radiu i telewizji, szkolnictwie wyższym i prasie oraz kodeks karny i prawo antyterrorystyczne).

²⁵ C. Rumpf, *Das türkische Verfassungssystem...*, s. 103–104.

²⁶ W latach 30. XX w. powstało Tureckie Towarzystwo Historyczne (1931), nakreślające na nowo historię Turcji pod kątem wojny o niepodległość oraz budujące teorię historyczną wskazującą m.in. na pochodzenie Turków z Azji Środkowej – kolebki całej ludzkiej cywilizacji, a także Tureckie Towarzystwo Językowe (1932), które odkryło na nowo język wspólny dla wszystkich Turków i wypracowało „słoneczną teorię języka” zakładającą, że wszystkie języki pochodzą od języka tureckiego. C. Rumpf, *Das Nationalismusprinzip...*, s. 422; H. Bozarslan, *Der Kemalismus und das Kurdenproblem*, [w:] *Kurdistan und Europa. Einblicke in die kurdische Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, red. H.-L. Kieser, Zürich 1997, s. 219.

²⁷ K. H. Karpat, *Turkey's Politics. The Transition to a Multiparty System*, Princeton–New Jersey 1959, s. 257.

chodzenie. Był on potrzebny elitom politycznym do kształtowania tożsamości Turków, tak jak wcześniej tradycja osmańska oraz religia sprowadzona do sfery prywatnej (w mniemaniu elit)²⁸. Jednak nacjonalizm etniczny zaczął się odwoływać do islamu już od końca lat 30. XX w., na co wpływ miały: popularna interpretacja nacjonalizmu identyfikowanego z religią, wypełnianie luki pozostawionej przez nacjonalizm państwowy, polityka „liberalizacji islamu” oraz działalność takich intelektualistów, jak Hamdullah Sufi Tanrıöver²⁹.

Trzeba wyraźnie podkreślić, że Turcja jest dobrym przykładem na potwierdzenie tezy, iż nacjonalizm i religia to fenomeny, które nie muszą być przeciwstawne. Warto dodać, że nacjonalizm etniczny po latach 70. XX w., kiedy kemalizm w całości pozostawał nieco w cieniu radykalnych ideologii lewicowych i prawicowych³⁰, nabrał szczególnego znaczenia w latach 80. XX w. Stał się swoistą ideologią – w czasie, gdy polityka mająca na celu modernizację została zastąpiona polityką definiowaną w kategoriach tożsamości i za pomocą języka różnic. Centralne miejsce zajmowało nadal państwo, ale podmiotem polityki stało się wyraźnie społeczeństwo obywatelskie³¹. Poza tym religia ponownie zbliżyła się do nacjonalizmu etnicznego przez funkcjonowanie tzw. turecko-islamskiej syntezy. Opierała się na założeniu, że na turecką kulturę narodową (*millî kültür*) składa się zarówno dziedzictwo Turków z okresu przedislamskiego, jak i tradycja islamska. Po 1980 r. „turecko-islamska synteza” została podniesiona przez rządzących wojskowych do rangi półoficjalnej ideologii przeciwstawianej lewicy³². Tak więc religia była tutaj pewnym środkiem; jej szczegółowe zasady nie odgrywały dużego znaczenia. Nacjonalizm etniczny również znajduje swoje odzwierciedlenie w konstytucji. W tureckiej ustawie zasadniczej z 1982 r. jeszcze wyraźniej niż w konstytucji z 1961 r. jest wielokrotnie mowa o tureckiej kulturze oraz języku (będącym „językiem państwa”, przez co podkreśla się jego wagę) – poza przepisami konstytucyjnymi dotyczącymi edukacji (art. 42) oraz wolności słowa i prasy (przed 2001 r., art. 26 i art. 28), np. w przepisie o Naczelnym Towarzystwie ds. Kultury, Języka oraz Historii (art. 134)³³.

²⁸ C. Rumpf, *Das Nationalismusprinzip...*, s. 421. Aby zastąpić tradycje osmańskie i islamskie, konieczne było upowszechnienie zarówno języka tureckiego oczyszczonego z wpływów arabskich i perskich, jak i historii przedstawiającej dzieje Turków począwszy od pradawnych, przedislamskich czasów.

²⁹ K. H. Karpat, *Turkey's Politics...*, s. 255–256.

³⁰ M. Dreßler, *Die civil religion der Türkei. Kemalistische und alevitische Atatürk-Rezeption im Vergleich*, Würzburg 1999, s. 43. Do lat 60. XX w. nacjonalizm turecki jako główny filar kemalizmu nie został zepchnięty na dalszy plan. Zarówno nowa lewica, jak liberalizm nie stanowiły alternatywy dla świeckiej tożsamości narodowej, poza tym, tak jak nacjonalizm, zakładały one modernizację. E. F. Keyman, *On the Relation between Global Modernity and Nationalism: The Crisis of Hegemony and the Rise of (Islamic) Identity in Turkey*, „New Perspectives on Turkey” 1995, t. 13, s. 108–110.

³¹ *Ibidem*, s. 114–116.

³² M. Dreßler, *Die civil religion der Türkei...*, s. 44.

³³ Towarzystwo, złożone z Tureckiego Towarzystwa Językowego, Tureckiego Towarzystwa Historycznego, Centrum Badawczego im. Atatürka oraz Centrum Kulturalnego im. Atatürka, ma prowadzić badania nad kemalizmem oraz turecką kulturą, językiem i historią, oraz działalność wydawniczą i informacyjną. Na temat nacjonalizmu etnicznego w tureckiej konstytucji zob. szerzej: C. Rumpf, *Das Nationalismusprinzip...*, s. 432–434 i 436–437.

Spostrzeżenia o różnych aspektach nacjonalizmu współgrają z koncepcją stref tureckości, do których, według Sonera Çağaptaya, należą: aspekt terytorialny, religijny i etniczny³⁴. O rozwoju tych elementów i tworzeniu na ich podstawie kilku współczesnych form nacjonalizmu traktuje następny rozdział.

Współczesny nacjonalizm turecki

Nacjonalizm turecki jest więc zjawiskiem łączącym aspekt polityczny z etnicznym, które tworzą całość nierozrwalną³⁵. Współczesny turecki nacjonalizm to patriotyzm, przywiązanie do takich symboli, jak flaga czy hymn państwowy, poczucie dumy narodowej, terytorialna integralność oraz elementy wskazujące, że nacjonalizm, jak i cały kemalizm, stał się cywilną religią, tzn. zjawiskiem sakralizacji narodu, jego symboli i postaci Atatürka³⁶. Trzeba podkreślić, że nacjonalizm stanowi nadal jedną z podstawowych zasad tureckiego porządku konstytucyjnego, co wyraźnie wynika z treści preambuły konstytucji³⁷ i na co wskazuje zapisanie tej zasady w wielu wspomnianych powyżej przepisach tureckiej ustawy zasadniczej. Znaczenie nacjonalizmu podnosi także fakt, że art. 2 i art. 3 konstytucji, dotyczące tej zasady, są nienaruszalne (na podstawie art. 4 konstytucji).

W zależności od tego, na jakie elementy składowe tureckiego nacjonalizmu kładzie się szczególny nacisk, współcześnie można mówić o jego trzech głównych postaciach, z których dwie mieszczą się w kategorii *milliyetçilik*. Są one reprezentowane przez różne siły polityczne w Turcji.

³⁴ S. Çağaptay, *Islam, Secularism, and Nationalism...*, s. 159–160.

³⁵ H. Poulton, *Top Hat...*, s. 97 i 100–101; T. Ateş, *Kemalizmin Özü (Görüşler-Düşünceler)*, İstanbul 1994, s. 40–41.

³⁶ Sakralizacja narodu przejawia się głównie w działaniach praktycznych. Polega m.in. na używaniu terminologii religijnej przy pisaniu o narodzie, np. w podręcznikach szkolnych. W tego typu tekstach jest mowa o potrzebie modlitwy do narodu i wierze w niego. Sakralizacja Atatürka polega na jego rozwiniętym kulcie. Zob.: M. Dreßler, *Die civil religion der Türkei...*, s. 46–56.

³⁷ Do preambuły, napisanej językiem patetycznym, odwołuje się istotny art. 2 konstytucji tureckiej. Podkreśla się tam jedność ustawy zasadniczej i narodu. Jest w niej też mowa o tym, że konstytucja stanowi wyraz „wiecznej egzystencji tureckiej ojczyzny i tureckiego narodu, jak również niepodzielnej jedności Państwa Tureckiego”. Odwołuje się do nacjonalizmu Atatürka – założyciela Republiki Turcji, nieśmiertelnego przywódcy i bohatera. W dalszej części preambuły znajduje się wiele innych odniesień do nacjonalizmu, również tych wywyższających naród, które świadczą o jej ideologicznym charakterze (w mniejszym stopniu poruszano te kwestie w konstytucji z 1961 r.). Można więc przeczytać o narodzie tureckim sprawującym władzę zwierzchnią, o braku ochrony ze strony państwa nad działaniami sprzecznymi z tureckim interesem narodowym, zasadą niepodzielności państwa i narodu oraz wartościami związanymi z „tureckością” i nacjonalizmem, o prawie każdego tureckiego obywatela do godnego życia oraz rozwoju duchowego i materialnego w ramach narodowej kultury, cywilizacji i rządów prawa, o zjednoczeniu wszystkich tureckich obywateli wokół narodowej dumy i honoru oraz radości i niedoli, praw i obowiązków dotyczących narodowej egzystencji oraz każdej manifestacji życia narodowego, jak również o patriotyzmie. Na temat nacjonalizmu w preambule zob. szerzej: C. Rumpf, *Das Nationalismusprinzip...*, s. 424–425 i 427–428.

Milliyetçilik i CHP

Republikańska Partia Ludowa (*Cumhuriyet Halk Partii*, CHP), ugrupowanie o tradycjach sięgających okresu rządów Atatürka, popiera jedną z dwóch współczesnych postaci *milliyetçilik*. Pozostając wierna nacjonalizmowi ukształtowanemu w latach 20. i 30. XX w., wpisuje go wyraźnie w kemalizm i wiąże ściśle z zasadą laicyzmu (*laiklik*). Odrzuca tym samym ideę powiązania nacjonalizmu z islamem³⁸.

Do czasu objęcia rządów przez Partię Sprawiedliwości i Rozwoju (*Adalet ve Kalkınma Partii*, AKP) w 2002 r. oraz przez następnych kilka lat nacisk w niezbyt rozwiniętej wewnętrznej debacie ideologicznej CHP był położony na laicyzm. Nacjonalizm był obecny w dyskusjach o państwie narodowym, ale nie wywierał decydującego wpływu na działania CHP. Jednocześnie partia ta popierała reformy demokratyczne i członkostwo Turcji w UE, uważając turecką akcesję za zwieńczenie celu, jaki przyświecał reformom Atatürka. Z drugiej strony lider CHP Deniz Baykal już wtedy próbował zmieniać nieco socjaldemokratyczny profil ugrupowania, nawołując do zwrócenia większej uwagi na historię i kulturę turecką (anatolijską), aby lepiej wpisać się w polityczne spektrum i zmniejszyć dystans między elitą a zwykłymi obywatelami. W ten sposób mocniej akcentował pierwiastek nacjonalistyczny³⁹.

Jednak wyraźna zmiana nastąpiła po kilku latach rządów AKP. CHP oddaliła się od socjaldemokratycznych ideałów, za co była zresztą krytykowana (również na poziomie unijnym). Jej działania zarówno w odniesieniu do spraw wewnętrznych, jak i polityki zagranicznej zaczęły być w coraz większym stopniu kształtowane przez pierwiastki nacjonalistyczne i izolacjonistyczne. CHP zaostriżyła swoje stanowisko wobec problemu kurdyjskiego, poddając krytyce reformy przeprowadzane przez AKP, przyznając Kurdom prawa związane z używaniem języka kurdyjskiego⁴⁰.

Z tą kwestią związane było dogmatyczne traktowanie przez CHP zasady nacjonalizmu, co usprawiedliwia tezę o przynależności polityków tej partii do elit kemalistowskich. Baykal mówił, że nacjonalizm jest spoiwem, które łączy razem Turków⁴¹. Odwoływał się tu do przekonania o konieczności funkcjonowania jednolitego narodu. Taka koncepcja służyła historycznie określonej roli i wynikała ze specyficznych uwarunkowań związanych z sytuacją, w jakiej się znalazło imperium osmańskie pod koniec I wojny światowej. W 1919 r. po raz pierwszy Anatolia została zajęta przez obce wojska, występowały pewne tendencje odśrodkowe (rola mniejszości), a sułtan nie miał koncepcji wyzwolenia ludności anato-

³⁸ Na temat znaczenia kemalizmu dla CHP zob. szerzej: S. Ciddi, *Kemalism in Turkish Politics. Republican People's Party, Secularism and Nationalism*, New York 2009.

³⁹ A. Güneş-Ayata, *The Republican People's Party*, [w:] *Political Parties in Turkey*, red. B. Rubin, M. Heper, London 2002, s. 110–113.

⁴⁰ A. Szymański, *Miedzy islamem a kemalizmem. Problem demokracji w Turcji*, Warszawa 2008, s. 93–98.

⁴¹ E. Uslu, *Ulusalçılık: The Neo-nationalist Resurgence in Turkey*, „Turkish Studies” 2008, t. 9, nr 1, s. 75.

lijskiej⁴². Ideologia nacjonalizmu stanowiła więc element jednoczący, niezbędny w walce wyzwoleniczej, od sierpnia 1920 r. prowadzonej przeciwko niekorzystnym postanowieniom traktatu z Sèvres. Po traktacie lozańskim podpisanym w lipcu 1923 r. uwarunkowania zaczęły się jednak powoli zmieniać. Turcja stała się niepodległym państwem, ale ze społeczeństwem zróżnicowanym pod względem etnicznym i religijnym. Po II wojnie światowej zaszły kolejne przemiany, które przyczyniły się do pluralizacji społeczeństwa w innych dziedzinach: zróżnicowanie polityczne było wynikiem wprowadzenia systemu wielopartyjnego, a społeczno-gospodarcze – konsekwencją industrializacji i urbanizacji. Późniejszy rozwój procesu globalizacji oznaczał koniec myślenia wyłącznie w kategoriach państwa narodowego i narodowej tożsamości.

Te nowe uwarunkowania nie wpłynęły jednak na anachroniczną postać nacjonalizmu, którą zaakceptowała CHP. Jak napisała Ümit Cizre Sakallioğlu, „Pomimo zmian kadr, struktur i układu sił w państwie, jak również typów reżimów w republice, główną bolączką republikańskiego nacjonalizmu pozostało zachowanie *status quo*”⁴³. Nadal najważniejsze było utrzymanie jedności państwa i narodu. Homogeniczność tego ostatniego została uznana za dogmat, co dodatkowo ułatwiła sakralizacja pojęcia. Nie można bowiem dyskutować z koncepcją uznawanego za świętość narodu, w który trzeba wierzyć i który należy wielbić⁴⁴. Tej koncepcji nie wolno zastąpić ani uczynić od niej odstępstwa⁴⁵.

Uznawanie jedności narodowej za niepodlegający zmianom priorytet powoduje, że istnieją trudności w uznawaniu mniejszości i przyznawaniu im praw kulturalnych i politycznych, co do pewnego stopnia tłumaczy wyżej wspomniane stanowisko CHP wobec problemu kurdyjskiego. Zgodnie z zasadą nacjonalizmu trzeba wykluczać możliwość istnienia w ramach narodu tureckiego innych narodów, niezależnie od tego, jak mocna musi być jedność Turków⁴⁶. Uwidacznia się tu nacjonalizm etniczny (już wcześniej widoczny w wypowiedziach polityków CHP), który ma charakter ekskluzywny, powodujący, paradoksalnie, że ta zasada kemalizmu dostosowuje się do współczesnych uwarunkowań związanych z funkcjonowaniem polityki definiowanej w kategoriach tożsamości. Nacjonalizm etniczny wykorzystuje bowiem język różnic towarzyszący prowadzeniu takiej polityki, stosuje podział na „my” i „oni” oraz praktykę włączania i wyłączania podmiotów ze wspólnoty, którą jest jednolity naród z jednym językiem⁴⁷. Trzeba jednak podkreślić, że aspekt etniczny nacjonalizmu nie dominuje w ideologii i działaniach CHP.

⁴² M. Şahinler, *Kemalismus...*, s. 81.

⁴³ Ü. Cizre Sakallioğlu, *Parameters and Strategies of Islam-State Interactions in Republican Turkey*, [w:] *Islam. Critical Concepts in Sociology*, t. 2: *Islam, state and politics*, red. B. S. Turner, London–New York 2003, s. 193.

⁴⁴ M. Dreßler, *Die civil religion der Türkei...*, s. 48–54.

⁴⁵ K. H. Karpat, *Turkey's Politics...*, s. 259.

⁴⁶ C. Rumpf, *Minderheiten in der Türkei und die Frage nach ihrem rechtlichen Schutz*, „Zeitschrift für Türkeistudien” 1993, s. 193.

⁴⁷ E. F. Keyman, *On the Relation between Global Modernity and Nationalism...*, s. 116–117.

CHP zaczęła być też bardziej krytyczna wobec innych niż reformy kurdyjskie działań AKP, mających na celu spełnianie kryteriów członkostwa w UE, jak i wobec samej Unii. Twierdziła, że nie jest przeciwna tureckiej akcesji, ale nie należy dążyć do tego za wszelką cenę. Według CHP Turcja musi bowiem postępować zgodnie z interesem narodowym. Stąd wynikała krytyka działań AKP zakładających wniesienie wkładu w rozwiązanie problemu cypryjskiego. Padał zarzut poświęcenia Cypru dla tureckiej akcesji⁴⁸. Później podobne stanowisko CHP zajmowała wobec starań AKP o normalizację relacji turecko-armeńskich⁴⁹.

Izolacjonizm CHP przejawiał się przede wszystkim w negatywnej postawie wobec USA i krytyce działań AKP związanych z relacjami ze Stanami Zjednoczonymi. Partia ta sprzeciwiała się np. w 2006 r. wysłaniu tureckich wojsk do Libanu, twierdząc, że służy to bardziej interesom USA, a szkodzi Turcji, gdyż żołnierze są przede wszystkim potrzebni do walki z Kurdyjską Partią Robotniczą (PKK). W 2008 r. CHP krytykowała z kolei szybkie zakończenie interwencji w północnym Iraku, uważając, że uczyniono to na polecenie Amerykanów, którzy sprzyjają PKK⁵⁰. W tym przypadku duże znaczenie miał „syndrom Sèvres”, czyli „syndrom bezpieczeństwa narodowego”, wyraźnie związany z dogmatycznym pojmowaniem nacjonalizmu. Polega on na ciągłym myśleniu w kategoriach zagrożenia rozpadem państwa czy utratą suwerenności i na przekonaniu, że państwa zachodnie wspierają tendencje separatystyczne, aby wskrzesić postanowienia traktatu z Sèvres⁵¹.

W ostatnich latach nacjonalizm CHP uległ więc znaczącym przewartościowaniom. Taką zmianę należy jednak rozpatrywać tylko w niewielkim stopniu w kategoriach czysto ideologicznych. Po pierwsze, należałoby ją tłumaczyć tezą Maurice'a Duvergera, na którą w odniesieniu do CHP powołuje się Seçkin Barı Gülmez – naukowiec badający tę partię. Wybitny teoretyk partii politycznych wskazywał mianowicie, że ugrupowania pozostające długo w opozycji wykazują tendencję do radykalizacji poglądów i działań⁵². W przypadku CHP za równie ważny czynnik należy uznać po prostu dążenie do zdobycia poparcia elektoratu kosztem rządzącej AKP. Trzeba bowiem powtórzyć, że od kilku lat w Turcji następuje wzrost nastrojów nacjonalistycznych wykorzystywanych przez tureckiej partię polityczne (do pewnego stopnia również przez rządzącą AKP).

⁴⁸ S. B. Gülmez, *The Cyprus Policy of the CHP: Change or Continuation?*, „Insight Turkey” 2007, t. 9, nr 1, s. 137.

⁴⁹ Zob. szerzej: T. Sikorski, A. Szymański, *Porozumienie armeńsko-tureckie o normalizacji stosunków*, „Biuletyn PISM” 2009, nr 57.

⁵⁰ E. Uslu, *Ulusalcılık...*, s. 75; A. Szymański, *Operacja wojskowa Turcji w północnym Iraku*, „Biuletyn PISM” 2008, nr 9.

⁵¹ Swoista „Sèvres-fobia” jest też widoczna wśród społeczeństwa tureckiego. W 2003 r. 66,1% społeczeństwa uważało, że państwa europejskie wspierają ugrupowania separatystyczne w Turcji, jak np. PKK; w 2005 r. odsetek ten wzrósł do 68%. W 2003 r. 53,9% respondentów wyrażało również opinię, że państwa europejskie chcą zniszczyć Turcję, jak to wcześniej uczyniły z imperium Osmanów; w 2005 r. tę tezę poparło już 62,2%. Dane za: H. Yılmaz, *Türkiye’de Muhafazakarlık – Aile, Din, Devlet, Batı*, Mart 2006, www.sistemyon.com.tr/Documents/cesitli-sunular/belge11/Turkiyede-Muhafazakarlik.ppt.

⁵² S. B. Gülmez, *The EU Policy of the Republican People's Party: An Inquiry on the Opposition Party and Euro-Skepticism In Turkey*, „Turkish Studies” 2008, t. 9, nr 3, s. 433.

***Milliyetçilik* i MHP**

Nieco odmienną wersję tureckiego nacjonalizmu, mieszczącą się jednak w jego głównym nurcie (tj. *milliyetçilik*), prezentuje obecnie Partia Ruchu Narodowego (*Milliyetçi Hareket Partii*, MHP). W przeszłości nacjonalizm MHP miał bardziej radykalną postać, którą można określić mianem ultranacjonalizmu, z uwagi na odwoływanie się do idei „narodu panującego” i instrumentalizację narodu jako centralnej koncepcji politycznej dla mobilizowania mas przez traktowanie historii jako relacji między narodami i wskazywanie na wyższość narodu tureckiego nad innymi wspólnotami tego typu. Jego rozpowszechnienie było reakcją na komunizm i wiązało się z ruchem *ülküciü*, powstałym w latach 60. XX w. oraz z działalnością Alparslana Türkeşa, polityka urodzonego w Nikozji i mającego za sobą karierę wojskową⁵³. To on przekształcił ultrakonserwatywną Republikańsko-Narodową Partię Chłopską (*Cumhuriyetçi Köylü Millet Partii*, CKMP) w nacjonalistyczną MHP (nazwa przyjęta na kongresie w Adanie w 1969 r.), której wysoce zhierarchizowane i zmilitaryzowane struktury mobilizowały masy przez propagandę opartą na mitach narodowych i symbolach. W przypadku MHP należał do nich szary wilk na tle półksiężyca – emblemat organizacji młodzieżowej, która w kolejnych latach uciekała się do stosowania przemocy. Drugim symbolem zostały w 1969 r. trzy półksiężyce, wskazujące na nowe zjawisko – łączenie nacjonalizmu z islamem. Do lat 60. XX w. nacjonałiści tureccy odżegnywali się od religii muzułmańskiej, uważając ją za narzędzie „arabskich imperialistów” skierowane przeciwko tureckiemu narodowi. Sytuacja zmieniła się pod koniec lat 60., kiedy do mobilizowania mas zaczęły być również wykorzystywane islamskie symbole i hasła. MHP musiała tu rozwiązywać problem sprzeczności islamu z ideałem Turanu, co było czynione przez znajdowanie takich formuł, jak „Naszym ciałem są Turcy, naszą duszą – islam”. Trzeba jednak dodać, że dla Türkeşa islam nie miał dużego znaczenia, w odróżnieniu np. od idei panturkizmu i budowy unii ludów tureckich (tzw. Turków zewnętrznych), aby Turcja stała się mocarstwem⁵⁴. Radykalny charakter nacjonalizmu MHP osłabł po zamachu stanu w 1980 r., choć jeszcze wtedy pojawiały się takie idee, jak podporządkowanie państwa partii nacjonalistycznej ze względu na to, że jest ona jego jedynym właściwym reprezentantem, podobnie jak narodu tureckiego⁵⁵.

W latach 90. XX w. nacjonalizm MHP przyjął formę bardziej umiarkowaną. Stało się to przede wszystkim pod wpływem nowego lidera – profesora Devleta Bahçelego, choć proces osłabiania radykalnego profilu MHP rozpoczął jeszcze Türkeş. Miało to związek z osłabieniem lewicy na przełomie lat 80. i 90. oraz dą-

⁵³ O tej postaci szerzej zob.: J. L. Landau, *Alparslan Türkeş: A Colonel Turned Politician*, [w:] *Political Leaders and Democracy in Turkey*, red. M. Heper, S. Sayarı, Oxford 2002, s. 147–161.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 159.

⁵⁵ E. Arslan, *Türkische Ultranationalisten: Zwischen Staatsmacht, Kemalismus and Islam*, [w:] I. Ataç, B. Küçük, U. Şener, *Perspektiven auf die Türkei. Ökonomische und gesellschaftliche (Dis)Kontinuitäten im Kontext der Europäisierung*, Münster 2008, s. 277–286.

żeniem lidera MHP do osiągnięcia konsensusu w życiu politycznym⁵⁶. Umiarkowany charakter nacjonalizmu reprezentowanego przez MHP odzwierciedla opinia, że w latach 90. zaczął się w jej szeregach rozwijać tzw. popnacjonalizm, którego symptomem był rozwój rynku fetyszy dotyczących partii⁵⁷.

Obecnie główne różnice z nacjonalizmem reprezentowanym przez CHP polegają na tym, że MHP nadal postrzega nacjonalizm jako fenomen ściśle związany z religią – sunnickim islamem. Przykładem przywiązania ugrupowania do religii było w 2008 r. głosowanie, wspólnie z AKP, za poprawkami do konstytucji stwarzającymi możliwość zniesienia zakazu noszenia chust muzułmańskich przez studentki na uniwersytetach. Zakazy te zostały anulowane ostatecznie przez Trybunał Konstytucyjny⁵⁸. Jednak MHP nie jest tu konsekwentna. Przykładowo, choć w centralnej i wschodniej Anatolii podkreślała wyraźnie pierwiastek religijny, to w celu uzyskania poparcia elektoratu w dużych miastach ukazywała się tam jako strażnik laicyzmu. „Turecko-islamska synteza” w przypadku MHP miała więc charakter taktyczny. O ile jednak w latach 70. i 80. chodziło również o wykorzystanie islamu do walki z komunizmem i lewicą, o tyle później funkcja religii muzułmańskiej została ograniczona do bycia narzędziem rywalizacji wyborczej. Zwracanie się w stronę kemalizmu przez odwoływanie się do laicyzmu oraz podkreślanie nadrzędnej roli państwa stanowiło czynnik zbliżający MHP do CHP⁵⁹.

Ważniejszy niż dla CHP jest także dla Partii Ruchu Narodowego pierwiastek etniczny, który uwidacznia się w stanowisku wobec Kurdów oraz mniejszości religijnych, w tym alewitów (wspólnoty religijnej funkcjonującej w ramach islamu), którzy tradycyjnie popierali CHP. Ugrupowanie Bahçelego wyraźniej niż Republikańska Partia Ludowa stosuje podział na „my” i „oni” oraz praktykę włączania i wyłączania podmiotów ze wspólnoty, stworzonej przez jednolity naród z jednym językiem. Politycy MHP bardzo często wypowiadali się przeciwko specjalnemu traktowaniu mniejszości etnicznych i religijnych, krytykując reformy rządu AKP mające na celu przyznanie pewnych praw tym wspólnotom⁶⁰.

W latach 90. MHP nie zamierzała walczyć zbrojnie z PKK, uważając, że to zadanie należy do wojska, choć członkowie ruchu *ulkücü* włączali się do jednostek specjalnych walczących w południowo-wschodniej części kraju. Jednak występowanie przeciwko działaniom terrorystycznym PKK, utożsamianym często przez MHP z „problemem kurdyjskim”, miało postać aktywnego uczestniczenia w swoistych rytuałach martyrologicznych, mających oficjalnie na celu oddanie czci poległym żołnierzom tureckim, ale przeradzających się w manifestacje polityczne

⁵⁶ J. L. Landau, *Alparslan Türkeş...*, s. 159–161; na temat roli Bahçelego zob. szerzej: M. Heper, B. Ince, *Devlet Bahçeli and 'Far Right' Politics in Turkey, 1999–2002*, „Middle Eastern Studies” 2006, t. 42, nr 6, s. 873–888.

⁵⁷ E. Arslan, *Türkische Ultranationalisten...*, s. 288.

⁵⁸ G. Tahincioglu, *Türban yargıdan döndü*, „Milliyet”, 06.06.2008, www.milliyet.com.tr/2008/06/06/siyaset.

⁵⁹ E. Arslan, *Türkische Ultranationalisten...*, s. 289–292.

⁶⁰ E. Uslu, *Ulusalçılık...*, s. 74.

służące pozyskiwaniu poparcia elektoratu⁶¹. To następny element różniący MHP od CHP. Jednak obie partie łączy sprzeciw wobec planów AKP dotyczących przyznania pewnego rodzaju amnestii działaczom PKK⁶².

Piętno syndromu Sèvres najsilniej odciska się w przypadku Partii Ruchu Narodowego. Odzwierciedla to najwyraźniej postawa wobec Unii Europejskiej i członkostwa Turcji. Partia ta jest nastawiona sceptycznie, wręcz sprzeciwia się tureckiej akcesji, wyrażając przede wszystkim obawy o zachowanie suwerenności państwa i ochronę interesów narodowych⁶³. Podobnie jak CHP, krytykuje działania AKP mające na celu przybliżenie rozwiązania problemu cypryjskiego czy ormiańskiego. To właśnie wypowiedzi polityków MHP kształtują opinie w społeczeństwie tureckim głoszące, że reformy wymagane przez UE nie różnią się od warunków traktatu z Sèvres⁶⁴.

***Ulusalçılık* – nowa forma ultranacjonalizmu**

W XXI w. nową formą nacjonalizmu, odbiegającą od głównego nurtu wywodzącego się z czasów Atatürka, stał się ultranacjonalizm i związany z nim ruch zwany *ulusalçılık*. Na samym początku trzeba jednak uczynić zastrzeżenie, że chociaż wielu jego członków wydaje się związanych ze wspomnianym we wstępie Ergenekonem, to jednak na obecnym etapie działalności rzetelność naukowa nie pozwala na odwoływanie się do niego. Za wiele jest znaków zapytania i sprawa jest zbyt świeża, by stawiać w tej kwestii jakiegokolwiek tezy czy chociażby hipotezy.

Ulusalçılık ukształtował się jako wypadkowa wielu różnych czynników. Na pierwszym miejscu należy wymienić wzmocnienie w ostatnich latach znaczenia nacjonalizmu we współczesnym dyskursie politycznym i wspomniane już nasilenie nastrojów nacjonalistycznych zarówno wśród Turków, jak i Kurdów. Z tą ostatnią kwestią związane jest wzmocnienie syndromu czy wręcz kompleksu Sèvres wśród Turków pod wpływem wydarzeń dotyczących czterech kwestii: problemów kurdyjskiego i ormiańskiego oraz podzielonego Cypru i Kirkuku, jak również polityki rządu AKP w tych kwestiach. Zdaniem przedstawicieli *ulusalçılık* jest ona oparta na nadmiernych ustępstwach wobec UE czy USA i stoi w sprzeczności z interesami narodowymi, podobnie jak polityka gospodarcza polegająca na zbyt dużym napływie kapitału zagranicznego. Sprawowanie władzy i działania ugrupowania o korzeniach islamskich to kolejny czynnik przyczyniający się do rozwoju nowej formy ultranacjonalizmu. Po przejściu władzy przez AKP w 2002 r. poja-

⁶¹ E. Arslan, *Türkische Ultranationalisten...*, s. 287.

⁶² *Political Parties Lash out at General Amnesty Proposal*, „Hurriyet Daily News”, 09.03.2010, www.hurriyetdailynews.com/n.php?n=political-parties-lash-out-at-general-amnesty-rhetoric-2010-03-09.

⁶³ A. Balcer, *Bieg z przeszkodami – najważniejsze wyzwania polityczne i społeczne na drodze Turcji do Unii Europejskiej*, [w:] A. Balcer, R. Sadowski, W. Paczyński, *Turcja po rozpoczęciu negocjacji z Unią Europejską – relacje zagraniczne i sytuacja wewnętrzna*, Raport OSW, cz. 1, Warszawa, grudzień 2006, s. 13.

⁶⁴ H. Yılmaz, *Türkiye’de Muhafazakarlık...*

wiły się obawy o zachowanie świeckiego porządku państwa, które przez następne lata były podtrzymywane przez konfrontację, w uproszczeniu, zachodzącą na linii świeckie elity – środowiska konserwatywno-religijne reprezentowane przez AKP. Niezadowolenie tych elit – administracji cywilnej i wojskowych – wynikało odpowiednio z polityki kadrowej, faworyzującej grupy bliskie AKP oraz z reform przeprowadzanych przez rząd Recepa Tayyipa Erdoğan, ograniczających rolę wojska w systemie politycznym Turcji⁶⁵.

Ulusalçılık jest ruchem politycznym bez zorganizowanej struktury. Można jednak wyróżnić szereg organizacji mieszczących się w jego ramach. Są to: Ruch Sił Nacjonalistycznych (*Kuvaiye Milliye Hareketi*) i Zjednoczony Ruch Sił Patriotycznych (*Vatansever Kuvvetler Güç Birliği Hareketi*, VKGB), kierowany przez emerytowanych generałów i mający podobno 100 oddziałów w 46 miastach tureckich. Bardziej znane są: Wielka Unia Prawników (*Büyük Hukukçular Birliği*) z Kemalem Kerinçsizem na czele, odpowiedzialna za procesy sądowe przeprowadzane na podstawie artykułu 301 kodeksu karnego (w stan oskarżenia stawiany był w nich m.in. noblista Orhan Pamuk) oraz Stowarzyszenie Zwolenników Myśli Atatürka (*Atatürkçü Düşünce Derneği*, ADD), kształtujące ideologię ruchu i złożone z blisko 5 tysięcy członków, w tym wielu profesorów. W ramach ruchu funkcjonują też niektóre związki zawodowe, m.in. Konfederacja Rewolucyjnych Związków Zawodowych oraz organizacje pozarządowe związane gospodarczo ze świecką biurokracją, jak np. Stowarzyszenie Tureckich Kierowców i Właścicieli Samochodów. Przypuszczalnie ultranacjonałiści mają też swoje podziemne struktury i gangi, które są oskarżane m.in. o zamordowanie w 2006 r. sędziego Rady Stanu, najwyższego organu sądownictwa administracyjnego.

Trzeba dodać, że ruch ten posiada również swoje media – dziennik „Yeni Çağ”, dwutygodnik „Türk Solu” i gazetę młodzieżową „İleri” oraz „Türkeli” – publikację VKGB. Z innych gazet powiązanych z ultranacjonalizmem tureckim należy wymienić tygodnik „Aydınlık” Tureckiej Partii Robotniczej, której przewodzi Doğu Perinçek. Treści ideologiczne ruchu publikuje często dziennik „Cumhuriyet”. Istnieją dwa kanały telewizyjne powiązane z *ulusalcılık* – Kanaltürk oraz Mesaj TV⁶⁶.

Współczesny turecki ultranacjonalizm nie opiera się na ściśle określonej doktrynie. Mimo to można wyróżnić kilka podstawowych wyznaczników *ulusalcılık*⁶⁷. Pierwszym z nich jest całkowite odrzucenie westernizacji. O ile np. MHP zajmuje stanowisko antyeuropejskie i antyamerykańskie, o tyle współcześni tureccy ultranacjonałiści idą jeszcze dalej. Antyamerykanizm, zwłaszcza ze względu na podejście USA do PKK, zajmuje ważne miejsce w ideologii ruchu, ale jego przedstawiciele uważają także, że zachodnia cywilizacja zatrąła turecki język i kulturę oraz nawołują do oczyszczenia tureckości z wpływów Zachodu. ADD propaguje np. ideę Anatolijczyka oraz twierdzi, że kemalizm nie wiąże się z westernizacją, ale

⁶⁵ Zob. szerzej: E. Uslu, *Ulusalçılık...*, s. 76–82.

⁶⁶ O organizacjach i strukturach *ulusalcılık* zob.: *ibidem*, s. 87–90.

⁶⁷ O ideologii współczesnych ultranacjonalistów tureckich głównie zob.: *ibidem*, s. 83–87.

z odpowiedzią na pytanie, kim są Turcy. Ultranacjoniści podsycają nastroje antyzachodnie, np. poprzez publikację artykułów o wydzwisku antytureckim z prasy zachodniej sprzed dziesiątek lat.

Drugim wyznacznikiem ideologicznym współczesnego tureckiego ultranacjonalizmu jest jego świecki charakter. Wiąże się to z dążeniem *ulusalcılar* do stworzenia więzi z kemalistami, przede wszystkim wojskiem. Ze względu na odrzucanie islamu jako komponentu ideologicznego ultranacjoniści są krytykowani przez MHP, która uważa *ulusalcılık* za twór sztuczny. W związku z przywiązywaniem dużej wagi do zasady laicyzmu, ultranacjoniści krytykują AKP, a szczególnie premiera Erdoğan, nie przebiegając przy tym w słowach. Nie wierzą w „konserwatywno-demokratyczny” profil Partii Sprawiedliwości i Rozwoju i uważają, że jej polityka ma na celu islamizację kraju. Znamienne jest to, że atakują szczególnie umiarkowane struktury islamistyczne, jak np. ruch Fethullaha Güle- na, uważając, że umiarkowany charakter tych struktur jest wykorzystywany przez państwa zachodnie do obalenia porządku świeckiego w Turcji.

Do kolejnych wyznaczników ultranacjonalizmu tureckiego należą: etniczny ekskluzywizm oraz antysemityzm. Pierwszy element przejawia się w odmawianiu traktowania Kurdów jako oddzielnej grupy etnicznej pod hasłem jedności państwa: jednego języka, jednego narodu i jednej flagi. *Ulusalcılar* są zdania, że Kurdowie – zarówno w Turcji, jak i w Iraku, są agentami Amerykanów. Antysemityzm ruchu jest powiązany z antyamerykanizmem. Jego przedstawiciele uważają bowiem, że rząd USA znajduje się w rękach Żydów. W związku z tym również premier Erdoğan jest postrzegany jako agent syjonistyczny.

Ideologie ruchu odzwierciedlają cele polityki tureckich ultranacjonalistów. Należą do nich: uwolnienie Turcji od imperialistycznej okupacji; upewnienie się, że lokalni przedsiębiorcy kierują się przekonaniem narodowymi; budowa państwa unitarnego; wypracowanie systemu nowoczesnych wartości narodowych; uwolnienie Turcji od związków z Zachodem; inkluzja laicyzmu oraz dbanie o równość społeczną (równouprawnienie kobiet i mężczyzn).

W podsumowaniu należy stwierdzić, że nacjonalizm turecki rozwinął w XXI w. wiele form. Wszystkie one w większym lub mniejszym stopniu nawiązują do pierwotnej zasady kemalizmu, choć są jednocześnie rezultatem procesu jej modyfikacji. Już w samym głównym nurcie, tj. *milliyetçilik*, można wyróżnić dwie postacie nacjonalizmu reprezentowane przez partie opozycyjne obecne w parlamencie, tj. Republikańską Partię Ludową i Partię Ruchu Narodowego. Kładą one akcenty na różne komponenty tureckiego nacjonalizmu, które składały się na ten fenomen już od lat 30. XX w. Jednocześnie w XXI w. ukształtowała się nowa forma tureckiego nacjonalizmu – *ulusalcılık*, którą można rozpatrywać w kategoriach ultranacjonalizmu.

Niniejsze rozważania pokazują, że turecki nacjonalizm, niezależnie od formy, jest tworem dynamicznym, podlegającym przemianom pod wpływem różnych czynników. Z jednej strony dużą rolę odgrywają uwarunkowania zewnętrzne. Mogą to być procesy w skali makro (np. upadek komunizmu), jak i bieżące działania różnych podmiotów na arenie międzynarodowej, m.in. USA i UE. Z drugiej zaś znaczenia nabierają sprawy wewnętrzne Turcji (szczególnie związane z problemem kurdyjskim) oraz profil polityczny i polityka tureckiego rządu. Splot tych czynników może prowadzić do przemian poszczególnych form nacjonalizmu.

Kierunek tych zmian jest różny. Przypadek MHP pokazuje, że może dochodzić do przybierania przez nacjonalizm formy bardziej umiarkowanej. Przykład CHP odzwierciedla z kolei odwrotną tendencję, ukazując jednocześnie siłę oddziaływania nacjonalizmu na ogólny profil partii, którą trudno dziś nazywać socjaldemokratyczną. Z obecnej sytuacji wzrostu nastrojów nacjonalistycznych i rozwoju nowej formy ultranacjonalizmu nie można więc wyciągać pochopnych wniosków i prognozować w najbliższej przyszłości o przybieraniu przez turecki nacjonalizm form jeszcze bardziej radykalnych (co oczywiście nie jest wykluczone).

Wynika to z kolejnego, ciekawego zjawiska, które towarzyszy rozwojowi nacjonalizmu w Turcji. Przybieranie przez ten fenomen bardziej wyrazistej formy często nie jest wypadkową przemian ściśle ideologicznych, ale pragmatyzmu i względów taktycznych. W celu pozyskiwania poparcia społeczeństwa włącza się więc do nacjonalizmu element religijny lub np. nadaje mu się charakter bardziej izolacjonistyczny i defensywny.

Katarzyna Dziedzic

IDEOLOGIA HEZBOLLAHU I JEJ EWOLUCJA W LATACH 1982–2009

Szyici w Libanie do połowy lat 70. XX w. nie byli aktywni społecznie i politycznie. W efekcie południe kraju i dolina Al-Bika, gdzie zamieszkuje ta grupa religijna, pozostawało słabo rozwinięte pod względem gospodarczym i infrastruktury. Szyici stali się grupą ubogą i drugorzędną. Kiedy w 1960 r. Musa al-Sadr został ich duchowym przywódcą, starał się poprzez organizacje samopomocy społecznej poprawić warunki życia swojej wspólnoty, a także zaktywizować i stworzyć reprezentację szyicką w parlamencie. Musa Sadr założył w 1974 r. Ruch Poniżonych (*Harakat al-Mahrumin*), który był pierwszą organizacją polityczną szyitów. W 1975 r., kiedy wybuchła wojna domowa w Libanie, rozpoczęła działalność także milicja szyicka Amal (akronim od arabskiego *Afwadž al-Mukawama al-Lubnanijja*, Libańskie Oddziału Oporu), której przewodniczącym został Nabih Birri¹. W chwili wybuchu rewolucji w Iranie w 1979 r. szyici libańscy byli już zaznajomieni przez swoich duchownych z pracami i ideami Ruhollaha Chomejniego².

Ideologia społecznego i politycznego aktywizmu bazującego na religii szybko przyjęła się wśród libańskich szyitów – ze względu na więź łączącą wszystkich szyitów bez względu na to, w jakim mieszkają państwie. Początkowo jednak aktywność szyitów była rozbudzona, ale nieukształtowana i rozproszona. W 1982 r., kiedy okazało się, że inwazja Izraela na południowe ziemie Libanu, zamieszkane przez szyitów, zamieniła się w okupację, szyici zdecydowali się podjąć stanowcze

¹ R. Shanahan, *The Shi'a of Lebanon*, New York 2005, s. 107–113.

² Zob. biografia Chomejniego w *Biography of Imam Khomeini May God Honor his Soul (MGHHS)*, www.english.mogawama.org/essaydetails.php?eid=5524&cid=209.

kroki w obronie swojego życia, sprawiedliwości i praw politycznych. Mimo to do połowy lat 90. nie podejmowali znaczących działań politycznych. Nabih Birri prowadził politykę obrony przed najeźdźcą, ale zmierzała ona raczej w kierunku realizacji ideałów świeckich, co nie odpowiadało środowiskom skupionym wokół duchownych. W rezultacie wielu szyitów zaczęło opuszczać Libańskie Oddziały Oporu. Oczekiwali oni konfrontacji z agresorem w ramach organizacji opartych na zasadach religijnych, zaczęli więc organizować się lokalnie wokół centrów religijnych znanych *hussajnijje*. Początkowo członkowie tego rozproszonego ruchu oporu rekrutowali się spośród młodych mężczyzn zafascynowanych rewolucją w Iranie i ideologią Chomejniego. Wielu z nich przyłączyło się do Organizacji Wyzwolenia Palestyny, gdzie zetknęli się po raz pierwszy z bronią i szkoleniem wojskowym. Liczba aktywistów ruchu oporu rosła bardzo szybko, ale mimo tego nie stanowili wyodrębnionej organizacji politycznej. Dopiero na przełomie 1984 i 1985 r. tożsamość szyickiego ruchu oporu skonsolidowała się ostatecznie w ramach Partii Boga (*Hizb Allah*) i jej zbrojnego ramienia Ruchu Oporu Islamskiego (*Harakat al-Mukawama al-Islamijja*)³.

Założyciele i twórcy Ruchu Oporu Islamskiego byli duchownymi muzułmańskimi, którzy podobnie jak Musa al-Sadr ukończyli szkołę teologii szyickiej w An-Nadżafie i brali udział w seminarium prowadzonym przez wybitnego prawnika szyickiego, Muhammada Bakir as-Sadra. Większość z nich początkowo była członkami Amalu, tak jak obecny sekretarz generalny Hezbollahu Sajjid Hassan Nasrallah, który należał do najwyższych władz tej organizacji, a także Husajn al-Musawi, sekretarz generalny Hezbollahu w latach 1991–1992 i przywódca duchowy szyitów w północnej części doliny Al-Bika⁴. Al-Musawi porzucił Amal i wraz z grupą radykalnych duchownych w dolinie Al-Bika stworzył załączek islamskiej organizacji, tzw. Islamski Amal. Wsparcie finansowe i militarne otrzymali z Iranu, którego polityka zagraniczna zakładała utworzenie na terenie Libanu jednostki militarnej do walki z Izraelem oraz ośrodka propagandy rewolucji islamskiej. Iran wysłał także w 1985 r. do doliny Al-Bika korpus Gwardii Rewolucyjnej, doskonale przeszkolonej milicji religijnej, która pomogła jednostkom PLO w szkoleniu militarnym szyickich aktywistów⁵.

Innym ważnym twórcą Partii Boga był szejik Subhi al-Tufajli, który podobnie jak Al-Musawi, ukończył seminarium w An-Nadżafie, a następnie seminarium w Al-Kum i wywodził się z kręgu inteligencji szyickiej skupionej wokół Chomejniego. Al-Tufajli był także pierwszym sekretarzem generalnym Hezbollahu w latach 1989–1991. Kolejną istotną postacią ruchu w tym okresie był Ragheb Harb, którego uznano za pierwszego męczennika za sprawę Hezbollahu. Był on jednym

³ H. Jaber, *Hezbollah*, Warszawa 2001, s. 18–25; S. Mackey, *Mirror of the Arab World, Lebanon in Conflict*, New York 2008, s. 157–181; M. Deeb, *Militant Islamic Movements in Lebanon: Origins, Social, Basis and Ideology*, Washington D.C. 1986.

⁴ *Leaders*, [w:] *Islamic Resistance in Lebanon website*, www.english.moqawama.org/catessays.php?cid=227; H. Jaber, *Hezbollah...*, s. 26 i 51.

⁵ J. Palmer Harik, *Hizballah, The Changing Face of Terrorism*, New York 2004, s. 39–40.

z pierwszych, który wezwał Libańczyków z południa kraju do zbrojnego oporu przeciw Izraelowi. Został zamordowany przez Izraelczyków 12 lutego 1984 r. Ważną postacią jest również Najjim Kassem, początkowo rzecznik Hezbollahu, a od 1993 r. zastępca sekretarza generalnego⁶. Postacią, która wniosła duży wkład intelektualny w tworzenie Hezbollahu był duchowny Sajjid Muhammad Husajn Fadlallah, urodzony w An-Nadżafie znany teolog szyicki, uznany za najwyższy autorytet religijny w Libanie i darzony wyjątkowym poważaniem. Fadlallah, pomimo że miał i ma nadal duży wpływ na kształtowanie się poglądów Hezbollahu, nigdy nie potwierdził swojego związku z Partią Boga⁷.

Za fundament, na którym zbudowano Hezbollah, można uznać: sposób życia, przekonania oraz wartości szyitów libańskich, a także poczucie ich marginalizacji społecznej i politycznej w Libanie. Wpływ na ukształtowanie się ideologii Hezbollahu miały 3 czynniki: aktywizacja polityczna szyitów (od 1960 r.), zapoczątkowana przez duchownego szyitów w Libanie Musę al-Sadra; zwycięstwo rewolucji islamskiej w 1979 r. w Iranie; interwencja militarna Izraela w 1982 r. oraz okupacja południowego Libanu⁸.

Ideologia Hezbollahu w *Liście otwartym* z 1985 r.

16 lutego 1985 r. ówczesny rzecznik Hezbollahu szejk Ibrahim al-Amin odczytał w meczecie Al-Kuzai w Zachodnim Bejrucie *List otwarty*, zwany także *Manifestem politycznym*. Następnie dokument ten został opublikowany w formie broszury jako *List otwarty do ciemieżonych Libańczyków i ludzi na całym świecie* (pełna nazwa w języku arabskim: *Nass ar-Risalah al-Maftuhah allati Wadżdżahaha Hizballah ila al-Mustad'afin fi Lubnan wa Al- 'Alam*). Przywódcy Hezbollahu zrehabilitowali w ten sposób podstawowe ideologiczne założenia ideologiczne ruchu. Odpowiedzieli na pytania o tożsamość, przedstawili swój światopogląd, wartości i zarysowali cele polityczne. Jest to pierwszy manifest Hezbollahu definiujący tę organizację, a także poczynający jego istnienie jako ruchu oporu na scenie politycznej w Libanie⁹.

List otwarty składa się z 17 stron i zawiera dedykację, skierowaną do wszystkich męczenników i wojowników muzułmańskich. Podkreślono tu także przewodnią pozycję pierwszego męczennika Hezbollahu szejka Ragheba Harba. W manifestie złożono hołd drugiemu imamowi szyickiemu Al-Husajnowi.

⁶ H. Jaber, *Hezbollah...*, s. 26 i 51.

⁷ R. Shanahan, *The Shi'a of Lebanon...*, s. 155.

⁸ Zob.: K. Salibi, *A House of Many Mansions*, London 1988; W. Harris, *The New Face of Lebanon*, Princeton 2006; K. C. Ellis, *Lebanon's Second Republic*, Gainesville 2002; S. Shay, *The Axis of Evil, Iran, Hizbullah and Palestinian Terror*, New Brunswick 2005; I. Rabinovich, *The War for Lebanon 1970–1985*, New York 1985.

⁹ Dostępne są trzy wersje *Listu otwartego*, dwie pierwsze składają się z 5 stron maszynopisu dostępne są na stronach: www.foia.cia.gov/browse_docs.asp; www.standwithus.com/pdfs/flyers/hezbollah_program.pdf, trzecia wersja pełna składa się z 17 stron i dostępna jest w książce J. E. Alagha, *The Shifts in Hizbullah's Ideology: Religious Ideology, Political Ideology and Political Program*, Amsterdam 2006.

Hezbollah wyraził też swój głęboki szacunek i posłuszeństwo wobec ajatollaha Chomejniego. Kolejną część *Listu* stanowi wstęp, w którym szyici określili swoją tożsamość. Meritum listu zapisano w kilkunastu krótkich sekcjach tematycznych. W dokumencie ruch przedstawił również swój punkt widzenia na sytuację międzynarodową, regionalną i wewnętrzną w Libanie¹⁰.

Poglądy Hezbollahu w *Liście otwartym* w sposób jasny zarysowują wizję i obraz świata. Hezbollah podzielił świat na ludzi gnębionych/ciemieźonych (*mustad'afin*) i ciemieżycieli (*mustakibri*). Partia Boga w dokumencie utożsamia się ze wspólnotą muzułmańską (*umma*), która nie jest określona granicami i do której należą wszyscy muzułmanie na świecie. Nie uważa się za żadną organizację ani partię polityczną, a tym bardziej nie opiera się na żadnej filozofii i teorii. Jedyne ideologię szyitów stanowi islam, z którego wypływa ich wiara, światopogląd i działanie. Hezbollah uważa, że islam jest jedyną właściwą ideologią i doktryną, ponieważ pochodzi od Boga. Bóg przekazał islam w objawieniach ostatniemu swojemu Prorokowi, który jest pieczęcią tego, co Bóg objawił i przekazał ludziom. Bóg ustanowił też islam religią dla całego świata i według tej drogi powinni wszyscy podążać. Tradycję i kulturę muzułmanów określa Koran, sunna i przepisy prawne wyznaczone przez najwybitniejszy autorytet religijny – *mardza' al-taqlid*. Autorytet tych źródeł nie podlega wątpliwości, ponieważ przez szyitów uznawane są one za boskie. W sprawach politycznych członkowie Partii Boga podążają zgodnie z obowiązkiem, jaki nakłada na nich religia oraz *welajat-e faghih*, najwyższy duchowny. Jest on najwyższym autorytetem pośród prawników i *mardżów*, pełni funkcję zastępcy imama. Członkowie Hezbollahu uważają się za wojowników Boga, którzy na „drodze Boga” (*fi sabil Allah*) podejmują dżihad – walkę zgodnie z obowiązkiem, jaki nakłada na nich ich religia i wezwanie *welajat-e faghih*. Autorzy manifestu zaznaczyli, że wojownicy Ruchu Oporu Islamskiego podejmują walkę w obronie islamu i ummy, które obecnie stoją w obliczu zagrożenia ze strony zachodnich wartości i polityki¹¹.

W *Liście* czytamy także, że źródłem wszystkich katastrof i nieszczęść, jakie spotkały muzułmanów, są Stany Zjednoczone i ich polityka wobec regionu. Hezbollah uważa Amerykanów za ignorantów, agresorów, ciemieżycieli, kolonizatorów, którzy sieją niesprawiedliwość i upokorzenie muzułmanów. W manifestie Hezbollah wymienił także Pakt Północnoatlantycki – NATO, Francję i Izrael jako kolejne jednostki działające na szkodę gminy muzułmańskiej. Ruch podsumował w liście, że dowodem niszczącej działalności USA i jego koalicji są: okupacja Palestyny, wsparcie amerykańskie udzielone Izraelowi, ingerencja w libańską politykę wewnętrzną oraz inwazja Izraela na Liban, która przyniosła ogrom ofiar śmiertelnych, a wielu ludzi pozostawiła bez dachu nad głową lub zmusiła, w wyniku bombardowań izraelskiej floty powietrznej, do ucieczki z południa Libanu. Szyici uważają, że okupacja południowego Libanu przez Izrael dokonała się za zgodą

¹⁰ Hizbullah, *Open Letter*, [w:] *ibidem*, s. 223–238.

¹¹ *Ibidem*, s. 224.

amerykańską. Kolejnym argumentem wysuniętym przeciwko USA na stronach *Listu* jest masakra w obozach dla uchodźców palestyńskich w Sabra i Szatila w 1982 r.¹² Autorzy dokumentu uważają, że do masakry doszło za przyzwoleniem amerykańsko-europejskiej koalicji, która wycofała się z obozów kilka dni wcześniej. Natomiast organizacje międzynarodowe ponoszą winę za brak zdecydowanej i wymiernej reakcji wobec zająć w obu obozach¹³.

„Ponieważ USA nieprzerwanie popierają Izrael”, szyici nie mają innego wyjścia, jak wypowiedzieć agresorowi walkę przez „poświęcenie”. Hezbollah podkreślił, że walkę z Izraelem i USA należy prowadzić, używając wszelkich możliwych środków¹⁴. W swoich poglądach Hezbollah potępił nie tylko USA, ale i cały Zachód wraz z jego imperialistyczną ideologią. Nie uznał także ideologii komunistycznej i ZSRR. Twierdził w manifestie, że obie ideologie – zachodnia i radziecka – są przesiąknięte niesprawiedliwością i nigdy nie będą podwalinami sprawiedliwego i wolnego społeczeństwa¹⁵.

Izrael, nazwany w manifestie „jednostką syjonistyczną”, jawi się dla Hezbollahu jako strażnik wpływów i interesów amerykańskich w całym świecie islamu. Partia Boga zadeklarowała walkę z Izraelem do końca, tzn. do momentu, aż jednostka ta przestanie istnieć. Nienawiść do Izraela i walka z nim to następstwo zagarnięcia ziemi palestyńskiej i ustanowienia państwa, w którym Palestyńczycy są częścią podporządkowaną, a także okupacja południa Libanu. Szyici libańscy zaznaczyli w manifestie odmowę podjęcia działań, które przyznałyby rację istnienia Izraela. W związku z tak przyjętą zasadą Hezbollah nie uznał ani porozumienia pokojowego w Camp David, ani propozycji króla Fahda, planu z Fezu, planu Reagana, propozycji Breżniewa czy francusko-egipskiego projektu uregulowania stosunków palestyńsko-izraelskich¹⁶. Za zdrajców „krwi palestyńskiej” i muzułmanów uznał jednocześnie wszystkie organizacje i kraje arabskie, które zgodziły się i poparły ideę „ziemia za pokój”¹⁷.

Partia Boga wyraźnie także zaznaczyła w manifestie swoje antagonistyczne stanowisko wobec Falang Libańskich (*Al-Kata'ib*) oraz jej przywódcy Baszira al-Dżumajjila. Falangi Libańskie to nacjonalistyczna partia chrześcijańska, która w trakcie wojny domowej w Libanie w 1975 r. odegrała decydującą rolę w walce z milicjami palestyńskimi. Baszir al-Dżumajjil został wybrany prezydentem Libanu, ale wkrótce zginął w zamachu bombowym, z którego to faktu Hezbollah otwarcie wyraził satysfakcję w *Liście*.

¹² W. Harris, *The New Face of Lebanon*, Princeton 2006, s. 176.

¹³ Hizbullah, *Open Letter...*, s. 225.

¹⁴ *Ibidem*, s. 230.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Zob.: W. Harris, *Implications of the Israeli Invasion, 1981–1983*, [w:] idem, *The New Face of Lebanon...*, s. 174–183.

¹⁷ Hizbullah, *Open Letter...*, s. 231.

Hezbollah uznał Falangi za kolaboranta z Izraelem i stwierdził, że Falangi za cenę wprowadzenia w życie „libańskiego snu”¹⁸ uczestniczyły w realizacji wszystkich izraelskich planów w Libanie¹⁹.

Hezbollah prezentuje w dokumencie nieufne stanowisko wobec zachodnich organizacji i krajów. Kwestionuje pokojową misję UNIFIL-u w Libanie i twierdzi, że żołnierze koalicji stacjonujący w strefie buforowej służą tak naprawdę Izraelowi²⁰. Ostrzega kraje koalicji, że ich żołnierze mogą zostać potraktowani tak samo jak kolaborujące z Izraelem Falangi Libańskie i staną się celem wojowników Ruchu Oporu Islamskiego²¹.

Hezbollah nie ufa również Organizacji Narodów Zjednoczonych. Uważa, że ONZ nie spełnia swoich konstytucyjnych założeń, tj. niesienia pomocy gnębiomym nacjom, a co więcej, przez swoje działania podtrzymuje hegemonię i dominację ciemniejszych. Dowodem na to jest fakt, że prawo weta ma ograniczona liczba członków ONZ. W manifestie Hezbollah nawołuje więc kraje całego świata do wyrażenia sprzeciwu wobec przywileju prawa weta przyznanego ograniczonej liczbie państw²².

Hezbollah potępił reżimy arabskie, szczególnie te w krajach naftowych. Za reakcyjny uznał m.in. rząd Arabii Saudyjskiej, który uważa się za strażnika prawa muzułmańskiego w świecie islamu, a jednocześnie prowadzi politykę zgodną z planami amerykańskimi. Zarzucił Arabii Saudyjskiej wiele, m.in. liberalną politykę w kwestii palestyńskiej i zarządzanie zasobami naturalnymi zgodnie ze wskazówkami USA. Hezbollah zaapelował w manifestie do obywateli arabskich reżimów reakcyjnych o to, by zmobilizowali swoje siły i zaczęli jawnie protestować przeciwko działaniom swoich rządów²³.

Partia Boga napisała w *Liście otwartym*, że ich poglądy odnośnie do systemu politycznego w Libanie są zgodne z religijną ideologią. Chcą państwa islamskiego opartego na szariacie. Hezbollah, jak twierdzi, nie zamierza zmuszać wszystkich ludzi do przyjęcia islamu i na dowód tego przytacza surę II, werset 256: „Nie ma przymusu w religii! Prawość wyróżniła się od nieprawości. I ten, kto odrzuca fałszywe bóstwa, a wierzy w Boga, uchwycił za najpewniejszy uchwyt, niemający żadnego pęknięcia. Bóg jest słyszący, wszechwiedzący!”²⁴. Jednocześnie Hezbollah uważa, że islam jest jedyną drogą do osiągnięcia szczęścia i sprawiedliwości. Autorzy dokumentu zaznaczają, że gdyby w Libanie istniał system oparty na woli większości, to większość ta opowiedziałaby się za stworzeniem państwa islamskie-

¹⁸ „Libański sen” to przenośnia używana na określenie maronickiej wizji państwa, w której chrześcijanie zachowują dominującą pozycję w państwie z dala od wpływów syryjskich. Niestety, wraz z wojną przestała ona mieć znaczenie. Zob.: D. Madeyska, *Liban*, Warszawa 2003, s. 152–166.

¹⁹ Hizbullah, *Open Letter...*, s. 226.

²⁰ *Ibidem*, s. 230.

²¹ *Ibidem*, s. 238.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, s. 233–234.

²⁴ *Koran*, przeł. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 52.

go. Dlatego też sprzeciwiają się konfesjonalnemu systemowi władzy, który, jak uważają, marginalizuje muzułmańskich obywateli w Libanie. Hezbollah stwierdził także, że podział władzy w Libanie oparty na grupach wyznaniowych z dominującą pozycją maronitów, jest narzucony przez światowy imperializm, wrogi wobec islamu. Szyici nie powinni być częścią systemu politycznego, który uważają za niesprawiedliwy, i nie zgodzą się na modyfikowanie obecnego systemu przez wprowadzaniem poprawek do konstytucji. Taka polityka jest nie do przyjęcia dla Hezbollahu. Szyici zasiądą do stołu obrad z innymi ugrupowaniami politycznymi tylko pod warunkiem, że wszyscy wyrażą wolę całkowitego zniesienia systemu wyznaniowego. Ponieważ zniesienie systemu konfesjonalnego wiąże się z utratą przywilejowanej pozycji we władzy maronitów, Hezbollah poświęcił w *Liście otwartym* znaczną część tekstu chrześcijanom. Chrześcijanie, których w *Liście* przede wszystkim utożsamia się z Falangami Libańskimi, powinni zaprzestać używania siły i wykorzystywania protekcji zachodniej. Powinni kierować się rozsądkiem i siłą perswazji przy realizacji swoich interesów politycznych. Partia Boga zaleca w manifestie maronitom, aby przestali ignorować inne grupy społeczne w Libanie i nie korzystali z uprzywilejowanej pozycji, która jest krzywdząca dla innych. Hezbollah twierdzi w *Liście*, że podziały religijne w Libanie stały się przyczyną niszczącej wojny domowej. Zalecił także maronitom, aby zaprzestali współpracy z kolonizatorami, tj. USA oraz Francją, i nie liczyli na pomoc tych państw, gdyż może ona nie nadejść, kiedy będą jej najbardziej potrzebowali. Ostatecznie Partia Boga zapewniła chrześcijanom, że w islamskim Libanie zawsze będzie dla nich miejsce²⁵.

Na podstawie *Listu otwartego* można stwierdzić, że Hezbollah uważał się przede wszystkim za ruch oporu. Manifest polityczny Hezbollahu był symbolicznym początkiem działalności Partii Boga jako spójnej organizacji z jasno określonymi poglądami i celami politycznymi wypływającymi z islamskiej ideologii. Z koncepcji podziału świata na ciemnych i ciemionych wypływają fundamentalne założenia polityczne tej ideologii. Jest to teoria odnosząca się do źródeł niesprawiedliwości współczesnego świata i wszelkich nieszczęść, które dotknęły i dotyczą muzułmanów.

Dokument formułuje projekt uzdrowienia sytuacji oraz sposób, w jaki muzułmanie powinni postąpić, by osiągnąć poprawę. Projekt zakłada zbudowanie państwa opartego na religii, ale konkretne rozwiązania są słabo zaznaczone. Wiadocznym radykalizmem w poglądach działaczy Hezbollahu to bez wątpienia odbicie atmosfery wojny domowej oraz specyfika działania nowej organizacji, która musi ugruntować sobie drogę i miejsce na scenie politycznej kraju. Z drugiej strony postawy Hezbollahu są odzwierciedleniem ożywienia religijnego w świecie muzułmańskim i polityzacji religii²⁶.

²⁵ Hizbullah, *Open Letter...*, s. 228–230.

²⁶ Zob.: B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, przeł. J. Danecki, Warszawa 1997.

Założenia ideologiczne a praktyka polityczna (1989–2009)

Wraz z zakończeniem wojny domowej w Libanie w 1989 r., Hezbollah znalazł się w nowej rzeczywistości politycznej w kraju oraz w regionie i stanął przed nowymi wyzwaniami politycznymi. Niektóre założenia ogłoszone w *Liście otwartym* w warunkach pokoju zmodyfikowano, a inne pozostały niezmienione. Ideologię partii w latach 1989–2009 można śledzić na podstawie oświadczeń politycznych Hezbollahu, traktujących o poglądach i koncepcjach, a także na podstawie programów wyborczych sformułowanych w latach 1992–2009²⁷.

W 1989 r., na podstawie ugody pomiędzy wszystkimi stronami wojny domowej w Libanie w latach 1975–1989²⁸, zostało zawarte porozumienie z At-Ta'ifu, zgodnie z którym wszystkie strony konfliktu zobowiązały się powstrzymać działania zbrojne, przywrócić instytucje rządowe i przygotować wybory parlamentarne. Porozumienie z At-Ta'ifu zmieniło klucz podziału władzy w Libanie pomiędzy gminami wyznaniowymi. Zgodnie z porozumieniem w parlamencie, rządzie i we wszystkich instytucjach państwowych muzułmanie otrzymali równy udział stanowisk w stosunku do chrześcijan. Po wojnie wszystkie partie polityczne rozwiązały swoje milicje, z wyjątkiem Hezbollahu, który odmówił rozbrojenia Ruchu Oporu Islamskiego i kontynuował działania militarne przeciw Izraelowi, okupującemu południową część Libanu. Ruch Oporu Islamskiego dzięki radykalnej postawie wobec izraelskiego okupanta zyskał wielu zwolenników w Libanie²⁹.

W 1998 r. w dokumencie *Oświadczenie o celach politycznych* Hezbollah napisał, że jest przede wszystkim ruchem oporu wobec okupacji izraelskiej³⁰ i organizacją, która opiera się na fundamencie zbudowanym z takich wartości, jak wolność, sprawiedliwość, prawo i pokój. Hezbollah podkreślił także, że jego członkowie są zdeterminowani, aż do poniesienia najwyższego poświęcenia dla osiągnięcia celu, czyli śmierci męczeńskiej³¹.

Hezbollah zaskarbił sobie przychylność szyitów libańskich dzięki działaniom na rzecz lokalnych wspólnot w zakresie łagodzenia niedogodności codziennego życia w czasach wojny. W czasie trwania wojny domowej szyici uciekali z południowej części Libanu, ogarniętej najintensywniejszymi działaniami zbrojnymi. Schronienie znaleźli na południowych przedmieściach Bejrutu. Fala uchodźców

²⁷ Hizbullah, *Views and Concepts*, June 1997; *Statement of Purpose*, March 1998; *Identity and Goals*, August 2004; *Hizbullah's Parliamentary Elections Program in 1992, 1996, 2000, 2005*, [w:] J. E. Alagha, *The Shifts in Hizbullah's Ideology...*; *The Hizbullah Electoral Platform for 2009 Parliamentary Elections*, www.english.moaqawama.org/essaydetailsf.php?eid=8199&fid=29.

²⁸ I. Rabinovich, *The war for Lebanon 1970–1985*, New York 1985; L. Abul-Husn, *The Lebanese Conflict, Looking Inward*, Boulder 1998.

²⁹ W. Harris, *Lebanon after Cold War*, [w:] W. Harris, *The New Face of Lebanon*, Princeton 2006, s. 237–317; H. Ziadeh, *Sectarianism and Intercommunal, Nation-Building in Lebanon*, London 2006, s. 127–158.

³⁰ Hizbullah, *Statement of Purpose: Hizbullah Press Office*, 20 March 1998, www.almashriq.hiof.no/lebanon/300/320/324/324.2/hizballah/statement01.html.

³¹ Hizbullah, *Hizbullah: Views and Concepts*, 20 June 1997, www.almashriq.hiof.no/lebanon/300/320/324/324.2/hizballah/hizballah-background.html.

była bardzo duża, toteż w krótkim czasie szyici zaczęli osiedlać się na terenach nieprzeznaczonych pod zabudowę. Budowali prowizoryczne domy. Duża liczba uchodźców i brak podstawowej infrastruktury oraz bliskość wysypiska śmieci szybko zamieniły południowe przedmieście Bejrutu w pas nędzy i brudu. Południe Libanu i dolina Al-Bika nie wyglądały w tamtym czasie lepiej ubóstwo tych regionów pogłębiła trwająca kilkanaście lat wojna domowa. Hezbollah wraz z końcem wojny zajął się odbudową południowego Libanu i realizacją potrzeb socjalnych szyitów. Hezbollah otrzymał pomoc finansową Iranu. Pieniądze te przeznaczone były w pierwszej kolejności na odbudowę infrastruktury socjalnej na terenach zamieszkałych przez szyitów. W 1988 r. rozpoczął działalność Komitet ds. Zabezpieczenia Zdrowotnego oraz Komitet Pomocy; obie organizacje bezpośrednio były finansowane przez różne struktury i organizacje irańskie³².

Hezbollah zadeklarował swoją pomoc wszystkim szyitom znajdującym się w trudnej sytuacji materialnej. Pomoc ta była także otwarta na inne społeczności. Hezbollah uważał, że rząd nie wypełnia swoich podstawowych obowiązków przy zagwarantowaniu społeczeństwu podstawowych warunków do życia. Na szeroką skalę rozwinął więc sieć ośrodków pomocy społecznej, bez względu na przynależność wyznaniową. Pomagał i finansował odbudowę domów, wiosek i gospodarstw rolnych. Budował nowe studnie, przychodnie socjalne i medyczne, szpitale, szkoły podstawowe i średnie, itd. Wspierał także finansowo, udzielając subwencji obywatelom libańskim, przekazywał stypendia na naukę i studia dla młodych ludzi. Hezbollah pomagał, bo jak twierdził, wypływa to z jego idei chronienia ludności i jej prawa do życia oraz prawa do własnego kraju i takiego systemu politycznego, jakiego pragną³³. Dzięki tym działaniom Hezbollah zdobył lojalnych i wiernych zwolenników w całym Libanie.

W 2000 r., kiedy Izrael całkowicie wycofał się z Libanu, Hezbollah świętował swój wielki triumf. Broni jednak nie złożył i nie zamierzał tego robić, co podkreślił w swoich dokumentach i programach. Szyici uważali bowiem, że okupowane przez Izrael farmy Szeba na granicy libańsko-syryjskiej należą do Libanu i zażądali wycofania się Izraela także z tamtych terenów³⁴. Partia Boga utrzymywała także, że wojna z Izraelem wypływa z przekonań głęboko ugruntowanych w szyickiej ideologii, a które znalazły wyraz właśnie w konfrontacji z Izraelem. Hezbollah podkreślał, że bronie nie złoży do momentu, aż wszystkie libańskie ziemie oraz Jerozolima nie zostaną wyzwolone³⁵.

W latach 1989–2009 nie zmieniły się poglądy Hezbollahu także na rolę i obecność Stanów Zjednoczonych na Bliskim Wschodzie. Hezbollah uważał nadal USA za państwo o wrogiej ideologii, imperialistyczne i sponsora terroryzmu. Twierdził, że popieranie przez USA Izraela to forma sponsorowania terroryzmu.

³² H. Jaber, *op. cit.*, s. 121–125; J. Palmer Harik, *op. cit.*, s. 81–94.

³³ Hizbullah, *Hizbullah: Views...*

³⁴ Hizbullah, *Hizbullah's 2000 Parliamentary Election Program...*, s. 262.

³⁵ Hizbullah, *Identity and Goals...*, s. 245.

Hezbollah twierdził, że wiele krajów, które uważają się za demokratyczne, popierając Izrael, tak naprawdę wspierają terroryzm³⁶.

Hezbollah wielokrotnie zaznaczał, że zwycięska dla Hezbollahu wojna w 2006 r. pozbawiła Amerykanów złudzeń co do możliwości przejęcia kontroli nad regionem Bliskiego Wschodu³⁷. Partia Boga nie zmieniła także swojego stanowiska wobec „ciemieźzonych ludzi na całym świecie”; deklarowała swoją gotowość wsparcia każdego, kto dołączy do oporu przeciw imperializmowi i Zachodowi. W relacjach z Islamską Republiką Iranu wielokrotnie zaznaczała w swoich dokumentach szczególny charakter więzi libańskich szyitów i Iranu. Partia Boga napisała, że idee obu stron są tożsame i opierają się na zasadach Rewolucji Islamskiej, koncepcji *wilajat al-fakih*, wrogiej wobec imperializmu, a także na wspólnych korzeniach ideologicznych Iranu i Partii Boga, sięgających szkoły teologicznej w Al-Kum³⁸. Hezbollah nie określił natomiast żadnych związków ideologicznych i politycznych z Syrią, ale w programach politycznych z 2000, 2005 i 2009 r. mocno wyrażono wolę podtrzymania bliskich i silnych więzi oraz współpracy pomiędzy oboma krajami³⁹.

Jednym z założeń ideologicznych Hezbollahu, zaprezentowanym w *Liście otwartym*, było zniesienie systemu konfesjonalnego i ustanowienie w drodze rewolucji państwa islamskiego. Hezbollah odrzucił także możliwość uczestnictwa we władzy na podstawie wyżej podanej zasady. Jednak w 1992 r., w pierwszych wyborach po wojnie, Hezbollah zadeklarował swój udział w wyborach do parlamentu. W programie politycznym z 1992 r. argumentował swoją decyzję o przystąpieniu do elekcji. Umotywował zmianę swojego stanowiska twierdząc, że uczestnictwo w sprawowaniu władzy może wpłynąć efektywnie na realizację interesów i celów ideologicznych ruchu. W ramach porządku parlamentarnego Hezbollah widział kolejną szansę na działania na rzecz zniesienia systemu konfesjonalnego, widział też swój udział w pracach nad formułą nowego systemu politycznego. Dało to partii także możliwość nacisku na politykę rządu w kwestii Izraela⁴⁰. Podejmując się uczestnictwa w wyborach, a następnie w pracach parlamentu i rządu, Hezbollah *de facto* zaakceptował istniejący reżim polityczny. Rozpoczął także transformację – z ruchu sprzeciwu w stronę islamskiej partii politycznej. Odrzucił hasła rewolucji i przyjął zasady realizowania polityki wewnętrznej w ramach porządku konstytucyjnego. Przyjął także uzgodnienia porozumienia w At-Ta'ifie jako rozwiązanie tymczasowe, sugerując, że w przyszłości ugoda może stać się źródłem nowych napięć i konfliktów w kraju⁴¹.

³⁶ Hizbullah, *Hizbullah: Views...*

³⁷ Hizbullah, *The Hizbullah Electoral Platform for 2009 Parliamentary Elections*, www.english.moqawama.org/essaydetailsf.php?eid=8199&fid=29.

³⁸ Hizbullah, *Identity and Goals...*, s. 244.

³⁹ Zob.: *Hizbullah's 2000 Parliamentary Election Program...*

⁴⁰ Hizbullah, *Hizbullah's Parliamentary Elections Program in 1992...*, s. 247–253.

⁴¹ Hizbullah, *Hizbullah: Views...*

Hezbollah nie zrezygnował jednak z idei ustanowienia państwa islamskiego, ale zmienił jedynie podejście i metodę jego wprowadzenia. Widać to w programach wyborczych Hezbollahu z lat 1992–2005. Oferując Libańczykom islamski ustrój polityczny, Hezbollah starał się przekonać ich do wyjątkowości wyznawanej religii. W programach politycznych opisywał islam jako religię pokoju i dialogu, z której wypływają zasady demokracji i prawa człowieka. Partia Boga podkreślała, że celem islamskiej ideologii jest stworzenie harmonijnego społeczeństwa w oparciu o jeden naród libański, bez względu na podziały religijne, rasowe, kulturowe czy poglądy polityczne. Hezbollah deklarował, że jest otwarty na dialog, pod warunkiem, że inni też są otwarci. Partia wielokrotnie deklarowała także, że chce budować państwo oparte na sprawiedliwości i prawie, państwo, które będzie dbać o opiekę społeczną, medyczną, rozwój edukacji, instytucji oświatowych, a także tworzyć projekty, które wyrównają różnice kulturowe i zmniejszą polaryzację społeczeństwa libańskiego⁴².

Manifest polityczny z 2009 r. i nowy wizerunek partii

30 listopada 2009 r. przywódcy Hezbollahu wystąpili z hasłem „Chcemy silnego i zjednoczonego Libanu”. Sajjid Hassan Nasrallah, sekretarz generalny partii, odczytał tak właśnie zatytułowany manifest, który przyjęty został wcześniej przez trwającą kilka miesięcy VII Generalną Konferencję Hezbollahu. Manifest ten został także wydany drukiem oraz opublikowany w trzech wersjach językowych na stronie internetowej Ruchu Oporu Islamskiego w Libanie⁴³.

Dokument składa się ze wstępu i trzech części. Łącznie na 32 stronach Hezbollah zadeklarował swoje stanowisko polityczne w następującym porządku; w pierwszej części, „Dominacja i hegemonia”, opisuje swoje stanowisko i wizję świata, hegemonii Stanów Zjednoczonych i Zachodu oraz amerykańskiej polityki wobec regionu Bliskiego Wschodu. W części drugiej – „Liban”, podejmuje problematykę ojczyzny, ruchu oporu, państwa i systemu politycznego oraz polityki zagranicznej, relacji Libanu z Palestyńczykami, krajami arabskimi, islamskimi podmiotami i relacji międzynarodowych. Rozdział trzeci, „Palestyna i negocjacje kompromisu” poświęcony został kwestii palestyńskiej i Izraelowi, palestyńskiemu ruchowi oporu oraz negocjacjom i porozumieniom.

Manifest *Chcemy silnego i zjednoczonego Libanu* jest nie tylko deklaracją nowej strategii – jest też podsumowaniem 25-letniej polityki, transformacji oraz osiągnięć i pozycji ruchu. Jest to już drugi manifest polityczny Hezbollahu. Podobnie jak pierwszy, *List otwarty* z 1985 r., drugi manifest prezentuje punkt widzenia

⁴² Hizbullah, *Statement of Purpose...*

⁴³ Przemówienie S. H. Nasrallaha, „Hizbullah's New Political Manifesto... We Want Lebanon Strong & United” opublikowane zostało 30 listopada 2009 r. w wersji angielskiej na stronie internetowej Ruchu Oporu Islamskiego w Libanie, www.english.moqawama.org/essaydetails.php?eid=9632&cid=214.

i politykę Hezbollahu przez pryzmat rzeczywistości, w której obecnie się znajduje. We wstępie autorzy deklarują satysfakcję z niepowodzeń militarnych i politycznych USA oraz z kryzysu ekonomicznego, w jakim to państwo się znalazło. Oznacza to bowiem rychły kres „amerykańskiej hegemonii”, a wraz z tym upadek „jednostki syjonistycznej”. We wprowadzeniu do programu podkreślony został fakt, że Hezbollah był pierwszą organizacją, która podjęła zbrojny sprzeciw wobec imperializmowi i Stanom Zjednoczonym. Walka ruchu była heroiczna, wbrew realizmowi i racjonalności, gdyż amerykańskie pozycje w regionie były silniejsze niż kiedykolwiek indziej. Dokument zapowiada, że opór powinien stać się nadrzędnym celem w skali międzynarodowej i modelem dla wszystkich tych na świecie, którzy pragną wolności i niezależności⁴⁴.

Rozdział „Dominacja i Hegemonia” poświęcono Zachodowi i Stanom Zjednoczonym. Treść podzielono na dwie sekcje, pierwszą zatytułowano „Amerykańsko-zachodnia hegemonia i świat”. Stany Zjednoczone przedstawione zostały tu jako państwo, które po II wojnie światowej doświadczyło wspaniałego rozwoju dzięki swojej dominacji politycznej, ekonomicznej i podporządkowaniu innych krajów. Kapitalizm i ekspansję gospodarczą Hezbollah uznał za główne narzędzia tej dominacji. Większość konfliktów na świecie nie była wywołana różnicami kulturowymi, lecz „bezwzględnym kapitalizmem”, który opiera się na sieci przedsiębiorstw i korporacji na całym świecie oraz na oddziałach zbrojnych, które chronią interesy tychże firm. Amerykańska walka z terroryzmem stała się w rzeczywistości walką o dominację w regionie Bliskiego Wschodu. Wojny podjęte w imię walki z terroryzmem wytoczone były w głównej mierze przeciwko najsłabszym: kobietom, dzieciom i starcom. Hezbollah uważa też Stany Zjednoczone za głównego sponsora terroryzmu⁴⁵.

Rozdział zatytułowany „Liban” składa się z 7 sekcji. Liban był, jest i będzie ojczyzną szyitów. Hezbollah sprzeciwia się podziałom kraju i pragnie państwa silnego i zjednoczonego, w którym żyliby wszyscy Libańczycy. Sekcja druga „Ruch oporu” traktuje o konieczności kontynuowania ruchu oporu w Libanie tak długo, jak „jednostka syjonistyczna” będzie istnieć. Wyraża zaniepokojenie, że Izrael może chcieć zrealizować swoje historyczne pragnienia terytorialne, tzn. zająć Liban, tym bardziej że podejmował już działania militarne w tym kierunku i wciąż okupuje część Libanu. Hezbollah uważa, że ruch oporu w Libanie powinien stać na straży suwerenności kraju, tak jak to robił do tej pory. Jest bowiem skuteczniejszy w tym zakresie niż słaby rząd libański i ma na swoim koncie znaczące zwycięstwa nad Izraelem. Sekcja trzecia poświęcona jest „Państwu i systemowi politycznemu”. Hezbollah podkreśla konieczność zniesienia konfesjonalnego systemu politycznego, ale dopiero wtedy, gdy komitet zgody narodowej porozumie się w najdrażliwszych kwestiach politycznych, tzn. znajdzie alternatywę dla tego systemu, wypracuje wspólne stanowisko wobec historii oraz przezwycięży wzajemne

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

uprzedzenia i obawy gmin religijnych i partii. Nasrallah uważa, że demokracja konsensualna chroni różnorodność w Libanie i jest gwarantem prawdziwego partnerstwa. Podrozdział zatytułowany „Związki Libanu z Palestyńczykami” odnosi się do projektu włączenia Palestyńczyków do dialogu oraz utworzenia reprezentacji, która będzie pośredniczyła w relacjach z Libanem. Celem tych działań jest, jak zapewnia Hezbollah, nadanie Palestyńczykom praw społecznych i cywilnych przy zachowaniu ich prawa do powrotu i odmowy osiedlania. Sekcja piąta, szósta i siódma w manifestie traktuje o związkach Libanu z krajami arabskimi i muzułmańskimi oraz o relacjach międzynarodowych. Autorzy manifestu podkreślają, że Liban jest częścią świata arabskiego i bierze odpowiedzialność za konflikty i sprawy arabskie w regionie. Wskazują, że Hezbollah jako ruch sprzeciwu jest gotowy służyć pomocą każdemu krajowi arabskiemu, który zdecyduje się stawieć opór ich wspólnym wrogom. Hezbollah podkreślił ważną rolę Syrii w ruchu oporu przeciwko imperializmowi oraz we wspieraniu Hezbollahu w Libanie. Partia Boga napisała w manifestie, że uznaje Iran za centralny ośrodek w świecie islamskim, z którego wszystkie kraje arabskie i muzułmańskie powinny brać przykład. Hezbollah argumentuje, że Iran jest jedynym krajem, któremu udało się zrzucić hegemonię Stanów Zjednoczonych. W manifestie przypomina się o jedności muzułmańskiej, o ostrożności i wrażliwości, jaką należy zachować w drażliwych kwestiach szyicko-sunnickich oraz o podjęciu wspólnej polityki wobec wpływu Zachodu na kulturę arabską i islamską. Partia Boga widzi możliwość nawiązania dobrych stosunków z Europą, która wydaje się prowadzić politykę opartą na „etyce i zasadach humanitarnych”, chociaż podąża za polityką amerykańską. Jeżeli Europa podejmie samodzielną politykę wobec Bliskiego Wschodu, to relacje arabsko-europejskie ulegną zdecydowanej poprawie⁴⁶.

W części zatytułowanej „Palestyna i negocjacje kompromisu” wyróżnić można trzy sekcje tematyczne. Pierwsza, pod hasłem „Palestyna i jednostka syjonistyczna”, zawiera informację o potrzebie kontynuowania ruchu oporu wobec Izraela w Libanie, szczególnie w sytuacji funkcjonowania słabego rządu, który nie jest w stanie zagwarantować suwerenności zewnętrznej. Autorzy manifestu podkreślają też, że stanowisko partii wobec odrzucenia każdej propozycji kompromisu z Izraelem jest ostateczne. W sekcji poświęconej prawom politycznym i historycznym Palestyńczyków do ziemi, zatytułowanej „Palestyński ruch oporu”, Partia Boga napisała, że opór i walka Palestyńczyków są uzasadnione i legalne w świetle międzynarodowego prawa o obronie własnego terytorium, tożsamości i religii⁴⁷.

W ostatniej części tekstu, „Negocjacje kompromisu”, Hezbollah zaprezentował swoją pozycję polityczną wobec procesu pokojowego. Podtrzymał mianowicie swoje stanowisko o odrzuceniu porozumienia w Camp David, a także porozumień zawartych po 1985 r., a więc porozumienia z Oslo oraz dokumentów konferencji w Madrycie. Dalej czytamy, że stanowiska takie wynikają z faktu, iż, według Par-

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

tii Boga, zawarte dotychczas porozumienia międzynarodowe gwarantują jedynie interesy polityczne Izraela. Hezbollah odrzucił tym samym możliwość uznania istnienia państwa Izrael i ponownie wezwał do odzyskania przez Arabów całej Palestyny, z Jerozolimą włącznie.

Manifest Hezbollahu z 2009 r. odzwierciedla pewną ewolucję w poglądach tego ruchu, ale jest ona bardziej konsekwencją zmian, które nastąpiły na arenie politycznej Libanu i regionu, niż zmian w myśleniu jego przywódców o zasadniczych problemach politycznych. Koniec wojny domowej w Libanie oznaczał, że możliwości oddziaływania na rozwój wydarzeń politycznych za pomocą zbrojnych milicji zostaną znacznie ograniczone. Przywódcy Hezbollahu zdali sobie sprawę, że aby pozostać na scenie politycznej w powojennym Libanie, nie utracić poparcia oraz wpływów, muszą przeformułować swoje cele, a zwłaszcza narzędzia ich osiągania. Chodziło głównie o zaprzestanie działalności terrorystycznej i wprowadzenie partii na legalną drogę działania. Hezbollah zrezygnował więc z radykalizmu w polityce wewnętrznej, zaakceptował porozumienie z At-Ta'ifu, przystąpił do wyborów parlamentarnych, a w 2005 r. wprowadził swoich przedstawicieli do rządu. W 1991 r. Hezbollah odwołał ze stanowiska sekretarza generalnego szejka Subhiego al-Tufailego ze względu na jego radykalne i rewolucyjne poglądy. Nowym przywódcą został w 1991 r. Al-Musawi, a po jego śmierci wybrano w 1993 r. umiarkowanego Sajiida Nasrallaha⁴⁸.

Sama tożsamość Hezbollahu jako ruchu społecznego i politycznego nie uległa przy tym zasadniczej zmianie. Pozostał ruchem odwołującym się do religii, zdecydowanie antyimperialistycznym i antyzachodnim. Hezbollah odrzucił ponownie – tak samo jak poprzednio, kategorycznie – możliwość uznania państwa Izrael. Niemniej widać pewne nowe ideowe odniesienia. Silny nacisk położony został na budowę libańskich narodowych instytucji państwowych. W rozdziale „Liban” słabe są odwołania do tożsamości arabskiej, ale silnie akcentowany związek z Libanem jako ojczyzną społeczności szyickiej. Hezbollah nie odwołuje się w dokumencie z 2009 r. do wspólnych korzeni ideologicznych z Iranem i zwierzchności irańskiego *welajat-e faghih* nad libańskimi szyitami. Nasrallah, zapytany o to, odpowiedział, że są to sprawy religijne, a manifest traktuje o jego poglądach politycznych. Można wnioskować, że w trójwymiarowej – libańskiej, arabskiej i muzułmańskiej – tożsamości Hezbollahu, libańskość zajęła priorytetowe miejsce. Hezbollah nie wspomina w manifestcie o koncepcji państwa islamskiego, co może świadczyć o tym, że w związku z racjonalizacją polityki, koncepcję tę odrzucił lub na jakiś czas z niej zrezygnował⁴⁹.

⁴⁸ R. Shanahan, *The Shi'a of Lebanon...*, s. 123.

⁴⁹ *Ibidem*.

Podsumowanie

Mówiąc o ideologii Hezbollahu należy przede wszystkim podkreślić, że w momencie powstania Partia Boga była głównie ideologią mobilizacji społecznej, która w atmosferze ogólnego ożywienia religijnego muzułmanów stała się istotną siłą pobudzającą formowanie się ruchów społecznych. Hezbollah jako organizacja szyitów odwołał się do ideologii Chomejniego, do doktryny *welajat-e faghih*, a także do typowych dla każdego fundamentalizmu islamskiego cech: radykalizmu, zmiany społecznej z rewolucją włącznie, koncepcji podziału świata na „nas” i „was”, podejrzliwości i nieufności wobec Zachodu oraz niezachwianego przekonania o nadrzędności rodzimych wartości kulturowych. Ideologia Hezbollahu ewoluowała od radykalizmu do reformizmu: jeśli początkowo partia opowiadała się za rewolucyjną formą zmiany społecznej, to później przyjęła taktykę stopniowego reformowania ustroju w pożądanym przez siebie kierunku. Filary ideologiczne Hezbollahu, a więc podział świata na ciemieczców i ciemieżonych, oraz mobilizacja ruchu oporu przeciw imperializmowi i hegemonii USA pozostały niezmiennie. Nie można więc wykluczyć, że pod wpływem nowych wydarzeń w regionie Bliskiego Wschodu i w Libanie dojdzie do kolejnych przeobrażeń poglądów Hezbollahu, a w szczególności powrotu do radykalizmu.



Łukasz Kosowski

CHOMEJNI I JEGO IDEOLOGICZNA SPUSZCZNA

Trudno przecenić geopolityczne znaczenie Iranu dla współczesnych stosunków międzynarodowych. Chodzi zarówno o centralne położenie geograficzne w Eurazji, siłę polityczną islamu szyickiego, ale także oddziaływanie ideologiczne irańskiej rewolucji z 1979 r. na cały Środkowy i Bliski Wschód. W konsekwencji Teheran jest jednym z kluczowych graczy w układzie regionalnym, a ze względu na aspiracje nuklearne – nawet globalnym.

Przejście władz irańskich od metod rewolucyjnych do ewolucyjnych oraz większy niż za czasów imama Chomejniego pragmatyzm w stosunkach międzynarodowych nie pomniejsza bynajmniej możliwości oddziaływania Iranu na bieg wydarzeń w regionie i na świecie¹. Jest wręcz na odwrót: zrozumienie stanowiska Teheranu wobec głównych zagadnień polityki międzynarodowej oraz podjęcie dialogu z władzami irańskimi jest kluczem do stabilizacji i normalizacji sytuacji w regionie blisko- i środkowowschodnim. Zrozumienie stanowiska Teheranu nie jest z kolei możliwe bez odniesienia się do myśli politycznej imama Chomejniego.

Ten charyzmatyczny przywódca ukształtował bowiem dzisiejszy Iran i nadal pozostaje mentorem dla elity rządzącej Iranem, z prezydentem Mahmudem Ahmadinedżadem na czele.

¹ Zob.: K. Sadjadpour, *Reading Khamenei: The World View of Iran's Most Powerful Leader*, Washington 2008.

Życie i rewolucja

Znaczenie wielkiej Rewolucji Islamskiej, która dokonała się dzięki wysiłkowi milionów wspaniałych mężów oraz za cenę krwi tysięcy męczenników, którzy zostali bądź zabici, bądź okaleczeni na całe życie i która postrzegana jest jako źródło nadziei i inspiracji dla milionów uciśnionych istot ludzkich, jest tak wielkie, że wymyka się jakimukolwiek opisowi czy ocenie werbalnej²

– tak napisał o wydarzeniach 1979 r. imam Chomejni. Kiedy burzliwe wydarzenia wyniosły go do władzy, zakładał, że jego wizja sprawiedliwego społeczeństwa spełni się nie tylko w Iranie, ale przekroczy granice tego kraju, aby objąć cały świat muzułmański³. Zanim jednak wizja ta zaczęła być wdrażana w życie, Chomejni musiał przebyć długą drogę, z niewielkiego miasta Chomein do stolicy państwa. Jego życie i pochodzenie przez lata działalności spisywano i wielokrotnie komentowano, mitologizując, nawiązując na przykład do biedy, w której się jakoby wychowywał oraz do rzekomych podobieństw biografii jego i proroka Mahometa⁴.

W rzeczywistości Ruhollah Chomejni urodził się w 1902 r. w rodzinie znanej w centralnym Iranie. Jego matka pochodziła z rodziny właściciela ziemskiego, znanego duchownego z Isfahanu. Ojciec natomiast był wykształconym w Isfahanie i An-Nadżafie teologiem wyższego stopnia, który zginął kilka miesięcy po narodzinach Ruhollaha w drodze do Iraku.

Chłopiec, dorastając bez ojca, zaczął zdobywać religijne wykształcenie w rodzinnym mieście w wieku 6 lat. Gdy miał lat 16 znalazł mentora w osobie Abdul Karima Ha'eriego, duchownego najwyższego stopnia. Wśród jego nauczycieli znaleźli się również najwyżsi rangą duchowni z Komu, a wśród nich autorytet w sprawach kontrowersyjnego tematu mistycyzmu. Po śmierci Ha'eriego nowym ajatollahem został Mohammad Borudżerdi, z którym Chomejni utrzymywał bliskie stosunki. To właśnie za jego urzędowania przyszły Najwyższy Przywódca Islamskiej Republiki zaangażował się w politykę, publikując pracę atakującą ideologię wahhabizmu oraz współczesnych mu sekularystów. Jednakowoż bardziej aktywnie zaczął działać w polityce dopiero po śmierci Borudżerdiego, występując przeciwko tak zwanej Białej Rewolucji, programowi reform ogłoszonemu przez szacha Iranu – który, według irańskich kręgów religijnych, prowadził kraj i społeczeństwo ku niewłaściwym celom.

Chomejni został uwięziony w 1963 r. i wyszedł na wolność dopiero po roku. Ponieważ nie zaprzestał działalności antyrządowej, deportowano go do Turcji, skąd udał się najpierw do Iraku, a później do Francji. Na obczyźnie przebywał

² Fragment z: *The Complete Text of Imam Khomeini's Divine will and Political Testament* [Matn-e Kamel-e Vasiyatnameh-e Elahi va Siyasi-ye Imam Khomeini], przekł. angielski na zlecenie IRNA (Islamic Republic News Agency), www.server32.irna.com/occasion/ertehal/english/will/lmnew1.htm. Tytuł perski można przetłumaczyć jako *Zbiór doskonałych orzeczeń boskich i politycznych imama Chomejniego* (za pomoc dziękuję Panu Profesorowi Jerzemu Hauzińskiemu – Ł.K.).

³ K. Sadjadpour, *Reading Khamenei...*

⁴ O życiu i działalności imama zob. np.: B. Moin, *Khomeini: Life of the Ayatollah*, New York 2000; E. Abrahamian, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, Berkeley 1993.

piętnaście lat, by powrócić do Iranu w 1979 r. jako przywódca ruchu, który doprowadził do upadku rządów szacha⁵.

Islamska Rewolucja była uwarunkowana historią Iranu od co najmniej przewrotu Rezy Chana w 1925 r. Ten młody oficer odsunął od władzy dynastię Kadżarów i przeprowadził szeroko zakrojone reformy na wzór reform Atatürka w Turcji. W polityce zagranicznej Reza Chan umacniał stosunki z Niemcami, drażniąc tym samym Anglię i Rosję, które kontrolowały Iran głównie przez system uzależnień finansowych od banków europejskich. W czasie II wojny światowej Iran został zajęty przez wojska radzieckie i brytyjskie; faktyczna okupacja kraju trwała do 1946 r. Koniec obecności militarnej nie oznaczał jednak, że wpływ zachodnich mocarstw na politykę wewnętrzną Iranu osłabł. Wprost przeciwnie – jak się powszechnie uważa, kraje zachodnie, a zwłaszcza USA, odegrały przez swoje wywiady główną rolę w obaleniu antyzachodniego rządu Mohammada Mossadeka w 1951 r.

W kolejnych dziesięcioleciach szach prowadził politykę w ścisłym sojuszu z Zachodem oraz wdrażał reformy nawiązujące do zachodnich modeli rozwojowych. Opozycja, która krytykowała zarówno politykę zagraniczną szacha, jak i kierunek przemian wewnętrznych, była prześladowana. Jej trzon stanowiły siły skupione wokół kręgów religijnych i optujące za modelem rozwoju opartym na doktrynie społecznej islamu. W miarę potęgowania represji, narastał także sprzeciw tych sił. Kiedy na czele opozycji religijnej stanął Chomejni, ferment rewolucyjny jeszcze bardziej się nasilił. Łącząc w swojej ideologii populizm, nacjonalizm i żarliwość religijną, Chomejni stał się niezwykle popularnym przywódcą islamskiego odrodzenia, prowadzącym masy ku lepszej przyszłości⁶.

W tym też czasie najwyraźniej dała się odczuć słabość irańskich intelektualistów o orientacji świeckiej. Kiedy doszło do znamiennych wydarzeń ze stycznia 1979 r. i władza znalazła się w rękach Chomejniego, intelektualiści świeccy uznali, że

duchowi przywódcy, którzy doszli do władzy, są tylko figurantami i ich rządy będą krótkotrwałe. Postrzegali całą sytuację jako przykład „ideologicznej hegemonii” religii, będącej następstwem braku swobód politycznych, która stała się popularnym kanałem służącym wyrażeniu odmiennego politycznego stanowiska. Zakładali, że możliwym będzie utrzymanie tego duchowego układu w rządzie, by ostatecznie zastąpić go czymś bardziej „racjonalnym” i „historycznym”, a przynajmniej czymś mniej anachronicznym i odmiennym⁷.

W swej analizie nie dostrzegli jednak siły chomejnizmu, który na długie lata stał się dominującą ideologią na irańskiej scenie politycznej.

⁵ Na temat współczesnej historii Iranu zob. m.in.: N. R. Keddie, *Współczesny Iran. Źródła i konsekwencje rewolucji*, przeł. I. Nowicka, Kraków 2007; A. Ervand, *A History of Modern Iran*, Cambridge 2008.

⁶ O rewolucji zob. m.in.: *Iran: The Khomeini Revolution*, red. M. Wright, London 1989.

⁷ A. Gheissari, *Iranian intellectuals in the Twentieth Century*, Austin 1998, s. 109–110.

Ideologiczna spuścizna

W zachodnich komentarzach częsty jest pogląd, że Chomejni był religijnym fundamentalistą i że jego ideologię należy traktować jako formę islamskiego radykalizmu. Wydaje się, że obraz chomejnizmu, który wyłania się z utrzymanych w tym tonie komentarzy, nie jest pełny, a tym samym – niepoprawny. Najcelniej ideologię Chomejnego scharakteryzował Ervand Abrahamian w swojej książce *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic* z 1993 r. Chomejnizm jest w tym ujęciu formą populizmu odpowiadającego potrzebom danej sytuacji społecznej i koniunktury politycznej i to nie tylko skali lokalnej, lecz również globalnej. Samo nawiązywanie w polityce do świętych tekstów nie świadczy jeszcze o fundamentalizmie, gdyż w ten sposób manipuluje nimi większość bliskowschodnich polityków. Chomejni nie odrzucił roli duchowieństwa w interpretowaniu tekstów religijnych, co jest znamienne dla ruchów fundamentalistycznych. Również samo poszukiwanie inspiracji do działań w pierwszych wiekach islamu, znanych jako Złoty Wiek, nie jest fundamentalizmem, gdyż na tej podstawie należałoby uznać, że wszyscy muzułmanie są fundamentalistami⁸.

Dalej, idąc za Ervandem Abrahamianem: jeśli częścią fundamentalizmu miałoby być odrzucenie idei państw narodowych, granic państwowych oraz wprowadzenie ustawodawstwa i instytucji społecznych wzorowanych na tych, o których piszą wczesne teksty religii muzułmańskiej, to również i w tym przypadku Chomejni nie może być uznany za fundamentalistę. Wbrew powszechnym wyobrażeniom był on bowiem elastyczny w swych poglądach, tworząc ideologię skupiającą się bardziej na problemach społecznych i politycznych niż na islamie jako religii *sensu stricto*. Ostatecznie chomejnizm ma więcej wspólnego z populizmem obecnym w wielu krajach Trzeciego Świata, ze szczególnym wskazaniem na kraje latynoamerykańskie niż ze znanymi formami fundamentalizmu religijnego.

Swoją polityczną spuściznę Ruhollah Chomejni najlepiej ujął w spisanim na łożu śmierci testamencie politycznym, który niemalże od razu po opublikowaniu stał się wyznacznikiem politycznych trendów w Iranie. Chomejni wyraża w tym dokumencie swój pogląd na kluczowe, według niego, problemy współczesności, skupiając się, tak jak i w swojej działalności, na polityce i społeczeństwie.

Spojrzenie na państwo

Islam oraz islamski rząd są boskimi formami, których wykorzystanie zapewnia szczęście człowiekowi przez cały czas na tym i na tamtym świecie. Mogą one położyć kres niesprawiedliwości i korupcji oraz pomóc człowiekowi w osiągnięciu doskonałości. [...] Islam jest systemem zrównoważonym i umiarkowanym, który uznaje własność prywatną i regulowane formy produkcji oraz konsumpcji.

⁸ E. Abrahamian, *Khomeinism...*, s. 14.

Jeśli takowy system zostanie wdrożony w życie, wtedy uformuje się solidna gospodarka i zapanuje sprawiedliwość społeczna, ponieważ równowaga społeczna jest konieczna dla trwałości systemu⁹.

Komentując te słowa, należy powiedzieć, że dominujący w Iranie szyizm, nie wykształcił – w odróżnieniu od sunnizmu – jednorodnej teorii prawa i państwa. Duchowni szyicy byli w tej kwestii podzieleni przez długie wieki, odrzucając prawomocność rządów wielu panujących. Zgadiali się natomiast co do tego, że jedynymi prawomocnymi dziedzicami władzy państwowej jest dwunastu Imamów. Ponieważ ostatni z tych Imamów zaginął w tajemniczych okolicznościach we wczesnym okresie szyizmu, problem, kto powinien rządzić państwem i społeczeństwem, jawił się z całą ostrością. Niektórzy teolodzy szyicy akceptowali z zastrzeżeniami istniejące państwo i władzę, cytując Szóstego Imama Jafara Sadaqę: „Jeśli wasz władca jest zły, proście Boga, by go zmienił; jeśli zaś jest on dobry, wtedy proście Boga o przedłużenie jego życia”¹⁰. Inni zaś jednoznacznie popierali władze państwowe, co zbliżało ich poglądy do sunnitów¹¹. W trakcie toczących się przez wieki dyskusji nikt całkowicie nie negował rządu i nie podważał roli duchowieństwa i jego wpływu na państwo. Duchowny żyjący na początku XIX w., Ahmad Naraqi, twierdził, że duchowieństwo ma większy autorytet niż szachowie, jednak nie zdefiniował swojego poglądu¹². Większość postrzegała duchownych jako strażników prawa (*welayat-e faghih*), którzy z definicji są apolityczni¹³.

Chomejni zaczynał swoją działalność polityczną, stojąc na klasycznym dla szyizmu stanowisku, zgodnie z którym krytykował szacha za grzechy świeckości – zamykanie szkół dla duchowieństwa, sądów religijnych i zastępowanie ich świeckimi, przyzwolecie na spożywanie alkoholu itd. W tym czasie nie chodziło mu o obalenie władcy, a raczej nakłonienie go do większego szacunku dla religii, dopuszczenia większej liczby duchownych do parlamentu oraz zmodyfikowanie prawa przez poszanowanie świętego prawa koranicznego. Dopiero później, gdy przebywał na wygnaniu, pod wpływem pogłębiającego się niezadowolenia z rządów szacha, przyjął opcję radykalną wyrażaną przez część intelektualistów. Ostatecznie uznał monarchię za „pogański wynalazek” zapożyczony przez Omajjadów od Rzymian i Sasanidów, któremu muzułmanie mieli obowiązek się przeciwstawić. Ponadto przedstawił listę powodów, dla których duchowieństwo powinno było

⁹ *The Complete Text of Imam Khomeini's Divine...*

¹⁰ Cyt. za: E. Abrahamian, *Khomeinism...*, s. 19.

¹¹ Na temat szyizmu i władzy w szyizmie zob.: M. Moaddel, *The Shi'i Ulama and the State In Iran, Theory and Society*, „Theory and Society” 1986, Vol. 15, No. 4, s. 15; S. M. Allamah, *Shi'ite Islam*, przeł. S. Husayn Nasr, New York 1975; M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, Yale 1987; H. Halm, *Shi'ism*, New York 2004.

¹² Zob.: *Early Propagation of Wilayat-i Faqih, Expectations of the Millennium*, red. H. Nasr, H. Dabashi, V. Nasr, New York 1989, s. 288–300.

¹³ Zob.: M. Stolarczyk, *Iran. Państwo i religia*, Warszawa 2001; wykłady Chomejniego: *The Jurist's Guardianship: Islamic Government (Velayat-e Faqih: Hokumant-e Islami)*, przeł. H. Algar, www.wandea.org.pl/khomeini-pdf/hukumat-i-islami.pdf.

przejąć rządy, podkreślając, że w czasach kryzysu właśnie duchowieństwo podtrzymywało „świadomość narodową” i chroniło państwo „przed imperializmem, sekularyzmem, oraz innymi -izmami przybyłymi z Zachodu”¹⁴.

Po przejęciu władzy Chomejni stworzył dziwny z zachodniego punktu widzenia twór państwowy, łączący elementy systemów totalitarnych i demokratycznych, trzymając się w zasadzie tylko jednej wytycznej: było nią stałe umacnianie Republiki Islamskiej jako strażniczki islamu i muzułmańskiego prawa. Jak zauważył Vali R. Nasr¹⁵, Chomejni „uczynił fundamentalizm muzułmański polityczną siłą, która może zmienić muzułmańską politykę od Maroka po Malezję”¹⁶. Odwołując się do prawa muzułmańskiego zagwarantował własność prywatną, ale utrzymał nad nią kontrolę, podobnie jak nad całym społeczeństwem, również przez odwołanie się do prawa religijnego. Ten socjopolityczny zabieg jest do dziś obecny i widoczny w kulturze politycznej oraz działaniach współczesnych polityków irańskich.

Irański system polityczny stworzony przez Chomejniego łączy w sobie elementy teokracji z elementami demokracji¹⁷. W systemie tym krajem rządzi warstwa jednoznacznie opowiadająca się za Rewolucją. Tylko ci, którzy wspierają idee Rewolucji, mają możliwość bezpośredniego i demokratycznego wpływania na rząd, krytykowania go i kształtowania jego składu oraz polityki. Instytucje państwowe są demokratyczne, ale bardziej w założeniu niż w praktyce. Przeciwnicy Rewolucji nie mają bowiem możliwości wpływania na nie lub uczestniczenia w ich pracach. Podstawą takiego układu jest potrzeba, podkreślając za Chomejnim, ochrony Republiki Islamskiej i wartości samego islamu. Chomejni pisał o tym następująco:

Moja rada dla wszystkich pokoleń, obecnych i przyszłych jest taka. Jeśli pragniecie zachować boskie zwierzchnictwo i ukroć wewnętrzną oraz obcą kolonizację waszych ziem i zasobów naturalnych, nie porzucajcie, pod żadnym pozorem, tej boskiej motywacji wskazanej przez Święty Koran. Porzucenie tej teocentrycznej motywacji, która jest sekretem zwycięstwa Rewolucji oraz jej przetrwania, doprowadzi do niekończących się dyskusji, rozłamu i zapomnienia o nadrzędnym celu i zamiarze¹⁸.

Spojrzenie na społeczeństwo

Nawołuję wszystkich, a zwłaszcza naszą młodzież – ludzi młodych i ich rodziców oraz przyjaciół, a także mężów stanu i intelektualistów, którym bliski jest los kraju, by włączyli się z pełnym przekonaniem i pasją do realizacji tak trudnych zadań, jakim są zapewnienie bezpieczeństwa ich krajowi oraz przekazanie uniwersytetów w ręce młodemu pokoleniu. Doradzam kolejnym

¹⁴ E. Abrahamian, *Khomeinism...*, s. 26.

¹⁵ W książce *The Shia Revival*, New York 2006.

¹⁶ Cyt. za: G. Bruno, *Religion and Politics in Iran*, „Council of Foreign Affairs”, 19 June 2008, www.cfr.org/publication/16599/religion_and_politics_in_iran.html.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *The Complete Text of Imam Khomeini's Divine...*

pokoleniom, by strzegły uniwersytetów przed zgubnym wpływem Wschodu i Zachodu, bowiem zachowanie tożsamości uniwersytetów jest warunkiem koniecznym dla uratowania nas samych, kraju oraz umiłowanego islamu. Ten ludzki, muzułmański akt wiary na rzecz wiedzy sprawi, że nie osiągną nas ręce supermocarstw, które niegdyś ingerowały w sprawy naszego kraju, wobec czego stracą one wszelką nadzieję na ponowne odzyskanie swoich wpływów w naszym kraju¹⁹.

Powyższy cytat odzwierciedla główny nurt myśli Chomejniego o społeczeństwie. Myśl ta ewoluowała od wyobrażeń o tradycyjnym szyickim społeczeństwie, które miało właściwie charakter narodowy, do wizji społeczeństwa ponadnarodowego, skupiającego uciskaną ludność całego Trzeciego Świata, a więc wizji społeczeństwa dynamicznego, globalnego, zjednoczonego wokół muzułmanów, którzy byli najbardziej uciskaną częścią tej ludności. Ta koncepcja przyszłego globalnego społeczeństwa uciśnionych znalazła wyraz w hasłach demonstracji jeszcze przedrewolucyjnych. Brzmiały one: „Islam jest za równością, a nie za socjalną sprawiedliwością”, „Jesteśmy za islamem, a nie kapitalizmem czy feudalizmem”, „Uciśnieni świata, łąćcie się”.

Czy obecne społeczeństwo irańskie, które jest młode, gdyż dwie trzecie to ludzie poniżej 33. roku życia, może nadal wierzyć w utopijną wizję i w to, że obietnice imama Chomejniego spełnią się za ich życia? Społeczeństwo irańskie, a przynajmniej znaczna jego część, chce zmian, które nie zawsze zbiegają się z zamysłami polityków będących dziedzicami spuścizny imama, a więc kręgów skupionych wokół prezydenta Ahmadinedżada oraz Najwyższego Przywódcy imama Alego Chameneiego. Powtarzają się wypowiedzi o niespełnionych obietnicach, o porażkach rządu, który nie spełnia pokładanych w nim nadziei na poprawę sytuacji gospodarczej; rodzą się protesty społeczne i narasta niepokój szerokich warstw o byt ekonomiczny. Rząd jednak ma doświadczenie w neutralizowaniu niepokojów i jest zdeterminowany w swojej polityce. Podkreśla element zagrożenia Iranu ze strony wrogiego Zachodu i odwołuje się do religii jako spoiwa integrującego Irańczyków. Ogranicza w ten sposób pole działania opozycji, której trudno podważać argumentację władz bez narażania się na zarzut zdrady stanu²⁰.

Spojrzenie na świat

Jednakowoż, jeśli przez nowoczesność i cywilizację rozumie się, jak wskazują niektórzy intelektualiści, wolność występkę, prostytucję a nawet homoseksualizmu, wtedy wszystkie boskie religie, ludzie rozumu i nauki są przeciwni takiej nowoczesności i takiej cywilizacji, mimo iż niektórzy prozachodni lub prowschodni indywidualiści mogą w swoim zaślepieniu je promować. [...] Zawsze należy potępiać despotyczne rządy Narodów Zjednoczonych za pomocą metod godnych islamskiego rządu. [...] Moja rada dla muzułmańskich narodów jest następująca: nie czekajcie na pomoc z zewnątrz, aby osiągnąć cel, jakim jest wdrożenie muzułmańskich nauk i doktryn. Wy sami

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ M. Rubin, P. Clawson, *Patterns of Discontent: Will History Repeat In Iran?*, „Middle East Review of International Affairs”, March 2006, www.meforum.org/921/patterns-of-discontent-will-history-repeat-in-iran.html.

musicie powstać i podjąć się tej ważnej pracy, która zapewni wam niepodległość i wolność. Niech wielcy uczeni i szanowani nauczyciele w krajach islamu zwrócą się do swoich rządów, aby wyswobodziły ich kraje spod wpływów obcych sił i aby rządy te doszły do porozumienia z własnymi narodami. W ten sposób zwycięstwo będzie wasze. Wezwijcie narody do zjednoczenia się i zawarcia sojuszków. Unikajcie rasizmu, który jest niezgodny z naukami Świętego Koranu. Uściśnijcie dłonie wszystkim współwyznawcom każdego kraju i każdej rasy, gdyż wspaniała wiara islamu sprawiła, że wszyscy jesteście braćmi. Jeśli z Bożą łaską ten duch braterstwa w wierze zostanie przekuty w czyn, wtedy pewnego dnia dostrzeżecie, że muzułmanie tworzą największą siłę świata. Jeśli taka jest wola Boga, to braterstwo zaimplementuje swoje istnienie już wkrótce²¹.

Chomejni zawsze zajmował jednoznaczne stanowisko zarówno wobec komunistycznego Wschodu, jak i kapitalistycznego Zachodu, z „wielkim szatanem” na czele, czyli Stanami Zjednoczonymi. Jedno z haseł rewolucji 1979 r. mówiło, że problemy narodów Wschodu zrodził amerykański imperializm. Wszyscy, którzy zagrażali integralności Iranu, byli odpowiedzialni za deprawację społeczeństwa i jego odchodzenie od nauk islamu. Szczególną niechęcią darzony był Izrael i Żydzi, którzy w oczach Chomejniego byli diaboliczną mniejszością religijną. Irański przywódca oskarżał ich o zniekształcanie przesłania islamu, wypaczone rozumienie i tłumaczenie Koranu, prześladowanie islamskiego duchowieństwa, kontrolę mediów i – oczywiście – przejmowanie kontroli nad gospodarką. W jednej ze swoich prac irański przywódca napisał nawet, że „ich prawdziwym celem jest ustanowienie światowego rządu żydowskiego”²². Obecny irański prezydent Ahmadineżad nie pozostaje w swojej niechęci do Izraela daleko od przywódcy Islamskiej Rewolucji²³.

W niemal identycznej tonacji wypowiada się obecny Najwyższy Przywódca, który podkreśla:

Wrogowie Iranu uważają, że bardziej skuteczną wobec nas bronią są wartości kulturowe Zachodu, a nie wojsko i działa. Wartości Zachodu prowadzą do moralizacji i rozkładają społeczeństwo od wewnątrz. Niedawno przeczytałem, że jeden z ważniejszych oficjeli jednego z amerykańskich centrów politycznych powiedział: „Zamiast bomb wyślijmy im minispódniczki”. Ten człowiek ma rację. Jeśli nasi wrogowie rozbudzą wśród naszej młodzieży żądze seksualne, doprowadzą do mieszania się kobiet i mężczyzn i uczynią normą zachowania oparte na instynktach, to wtedy nie będzie potrzeby wykorzystania wojska i broni przeciw temu narodowi²⁴.

Właśnie kwestie moralne są głównym instrumentem wykorzystywanym przez władze w Teheranie do rozbudzania antyzachodnich uczuć w irańskim społeczeństwie, swoich obywatelach. Cechy moralne społeczeństw zachodnich są najważniejszym elementem mającym nastawić Irańczyków negatywnie do Zachodu, bardziej niż akcje polityczne i embargo nakładane przez Zachód w związku z am-

²¹ *The Complete Text of Imam Khomeini's Divine...*

²² *Velayat-e Faqih: Hokumant-e Islami...*, s. 175; cyt. za: E. Abrahamian, *Khomeinism...*, s. 123–124.

²³ Wystarczy przyjrzeć się jego publicznym wystąpieniom, szeroko komentowanym przez media zachodnie, www.reuters.com/article/idUSTRE58H17S20090918.

²⁴ Fragment wystąpienia ajatollaha Chameneiego nadanego przez irańską telewizję państwową. Za: K. Sadjadpour, *Reading Khamenei: The World View of Iran's Most Powerful Leader*, Washington 2008.

bicjami nuklearnymi Iranu. Ajatollah Chomejni był jednoznacznie krytyczny wobec zachodnich wartości, a irański styl prowadzenia polityki zagranicznej od jego czasów nie uległ zmianie. Chomejnizm opiera się na permanentnej opozycji wobec Zachodu, do jego polityki postrzeganej jako wyłącznie imperialna, jego wartości i idei wolności. Dowodem na to mogą być wypowiedzi ajatollaha Chameneiego:

To, czego Stany Zjednoczone, które stoją na czele agresji przeciwko naszej Islamskiej Rewolucji, oczekują od naszego narodu i rządu to uległość i poddaństwo wobec ich hegemonii, i to jest prawdziwy motyw stojący za amerykańskimi żądaniem dotyczącymi broni masowej zagłady, prawa człowieka czy też demokracji²⁵.

²⁵ Fragment wystąpienia wygłoszonego przez ajatollaha Chameneiego dla studentów Shahid Beheshti University w 2003 r. Za: K. Sadjadpour, *Reading Khamenei...*



Natalia Bahlawan

RUCH SALAFICKI W LIBANIE: MIĘDZY RADYKALIZMEM A UMIARKOWANIEM

Fundamentalistyczne ugrupowania muzułmańskie są obecnie liczącą się siłą polityczną w krajach Bliskiego Wschodu. Choć kojarzone są przeważnie z aktami terrorystycznymi – zamachami samobójczymi, porwaniami, wybuchami samochodów pułapek – to w ostatnich latach w przypadku niektórych z nich nastąpił widoczny zwrot w stronę polityki bardziej umiarkowanej. Przejawia się to przede wszystkim we włączaniu się tych ugrupowań w struktury państwowe poprzez udział w wyborach, a niekiedy nawet uczestnictwo w rządzie.

Artykuł podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie o uwarunkowania i okoliczności procesu, którego cechą charakterystyczną jest odchodzenie salafitów libańskich od radykalnych metod walki politycznej na rzecz uprawiania konwencjonalnej polityki w ramach instytucji państwa libańskiego. Ugrupowania te odwołują się do islamu jako źródła porządku społecznego, a w początkach swego istnienia występowały przeciw postkolonialnym twórcom politycznym na Bliskim Wschodzie, dążąc do przywrócenia państwa muzułmańskiego. W ostatnich latach obserwujemy pewne zmiany, które dokonują się w obrębie tych ruchów; badacze zwracają uwagę na „nowe trendy” w salafizmie. Mianowicie ugrupowania, które programowo deklarowały brak zainteresowania polityką oraz broniły czystości wiary, wzięły udział w wyborach, podejmując sojusze z liczącymi się w Libanie partiami politycznymi. Czy oznacza to definitywną zmianę kursu radykalnej dotąd polityki tych organizacji? Z czego wynika łagodzenie ostrego stanowiska tych ugrupowań i zmiany w ich strategii, prowadzące w efekcie do włączania się w le-

galne instytucje władzy? Jaka jest w tym procesie rola islamu jako religii państwa i prawa?

Na scenie politycznej Libanu, a ściślej mówiąc w jej sunnickiej części, dostrzec można obecność przede wszystkim 2 głównych ugrupowań politycznych: radykałów islamskich znanych jako salafici oraz bloku Saada Haririego (partia Al-Mustakbal), skupiającego polityków świeckich o umiarkowanych poglądach. Choć nie można mówić o rozłamie, to jednak w obrębie jednej wspólnoty wyznaniowej widoczne jest współistnienie 2 sił, odwołujących się do tego samego islamu, ale jednocześnie tak odmiennych, że nieskłonnych do występowania we wspólnym froncie. Salafici w Libanie prowadzą własną politykę, niezależną od partii Haririego. Niektóre z salafickich ugrupowań łagodzą przy tym swoją retorykę i formułują bardziej umiarkowane stanowisko w podstawowych kwestiach politycznych. Paradoksalnie, taka ewolucja nie prowadzi do spotkania z również umiarkowanymi politykami z Al-Mustakbal, ale do sojuszu z radykalnym Hezbollahem. Co łączy te dwie partie i dlaczego eksperci nazywają zachodzące wśród salafitów zjawiska deradykalizacją?¹

Funkcjonowanie muzułmańskich ugrupowań fundamentalistycznych w ramach struktur państwa jest interesującym problemem teoretycznym. Szczególnie w kontekście relacji między postulowanym przez islam uniwersalizmem muzułmańskiej ummy a świeckim nacjonalizmem jako ideologią opowiadającą się za narodowym państwem. Nieoczekiwane sojusze, które rodzą się na libańskiej scenie politycznej, odzwierciedlają bowiem złożoność pojęcia nacjonalizmu w regionie Bliskiego Wschodu i kluczową rolę religii, w tym przypadku islamu, w lokalnych procesach politycznych. Na Bliskim Wschodzie napięcia między uniwersalizmem postulowanym przez religię a świecką ideologią, jaką oferuje nacjonalizm, są szczególnie ostre – w związku z brakiem tradycji państw narodowych. Nie bez znaczenia jest także negatywny stosunek do państwa jako instytucji, wynikający z doświadczeń kolonializmu, który zbiegł się z narodzinami tej instytucji na Bliskim Wschodzie. Sytuację komplikuje dodatkowo fakt zróżnicowania religijnego społeczeństwa, jak to jest w przypadku Libanu. Koegzystencja wielu grup wyznaniowych w ramach jednego organizmu państwowego to przede wszystkim problem podziału władzy, ale przez długi czas był to również problem legitymizacji Republiki Libańskiej wśród muzułmańskiej części obywateli².

¹ Na ten temat pisze obszernie Omayma Abdel Latif, libańska badaczka zajmująca się muzułmańskim fundamentalizmem i salafizmem w Libanie. Także N. Hamzeh w artykule *Lebanon's Islamists and Local Politics: A New Reality*, „Third World Quarterly” 2000, Vol. 21, No. 5, zwraca uwagę na to zjawisko – nie tylko wśród sunnickich ugrupowań, ale także szyickich, np. Hezbollahu. Szerzej pisze o tym również A. Saad-Ghorayeb, np. w artykule *Hizbollah and the Lebanese Crisis*, „Middle East Report” 2007, No. 69.

² Zob.: S. Khalaf, *Ties that Bind: Sectarian Loyalties and the Restoration of Pluralism in Lebanon*, „The Beirut Review” 1991, No. 1; K. Salibi, *A House of Many Mansions*, London 1988; idem, *The Modern History of Lebanon*, New York 2004. Na gruncie polskim: D. Madejska, *Liban*, Warszawa 2003; E. Reklajtis, *Liban. Korzenie i przyszłość pluralizmu kultury*, Warszawa 1993; eadem, *Liban. Między wojną i pokojem, problemy współczesności*, Warszawa 2003.

Arabia Saudyjska oraz Iran po 1979 r. dostarczają przykładów zaadaptowania islamu do struktur państwowych, gdzie religia stanowi ich główne wsparcie. Należy jednak podkreślić, że wymienione państwa oparte są na prawie muzułmańskim, w przeciwieństwie do takich państw narodowych, jak Liban, Iran czy Jordania, stworzonych na Bliskim Wschodzie arbitralnie, decyzją mocarstw europejskich. Nie chodzi jedynie o fakt wymuszenia na miejscowej ludności utworzenia państwa, do czego brak było uzasadnienia historycznego, ale przede wszystkim o brak tradycji państw narodowych jako organizmów politycznych w historii tego regionu³.

Państwa narodowe zaczęły powstawać na Bliskim Wschodzie po I wojnie światowej. Po prawie stu latach nie można powiedzieć, że pojęcie państwa narodowego jest całkowicie obce kulturze muzułmańskiej. Problem ten nie wyczerpuje się jednak na kwestii stosunkowo świeżej tradycji. Należy przyrzeć się szerszym uwarunkowaniom tego zjawiska, a przede wszystkim miejscu islamu w społeczeństwie jako systemu wyznaczającego porządek świata. W Europie naród wyłonił się w środowisku kulturowym, w którym religia była wypierana ze sfery publicznej i ostatecznie zajęła ograniczoną sferę życia obywateli, precyzyjnie oddzieloną od pozostałych aspektów. W islamie natomiast religia zajmuje szerszy obszar, dotyczy sfery prywatnej i publicznej. Naród nie jest więc jednostką organizacyjną, mogącą skupiać różne grupy religijne. Dla grup tych najważniejszą jednostką ich organizacji jest religia, ponieważ to właśnie ona określa porządek i jest podstawowym źródłem wszelkich odniesień w codziennym życiu. W tym układzie państwo dla swego istnienia nie potrzebuje ludzkiej akceptacji, jak to jest w przypadku państw narodowych w Europie, ponieważ jest formą Boskiego objawienia skierowanego do ludzi. W islamie państwo jest jedną z norm religijnych, jest jakby domem i stowarzyszeniem wiernych, a nie tylko wyznaczonym granicami systemem administracyjnym⁴.

Rozważania o tym, jak powinno funkcjonować państwo w kulturze muzułmańskiej, były często przedmiotem rozpraw islamskich myślicieli. Są to także ważne punkty w programach politycznych fundamentalistów muzułmańskich, w których przywrócenie państwa opartego na islamie jest postulatem najważniejszym. Abu al-Ala al-Maududi, pakistański myśliciel muzułmański, zwrócił uwagę, że kwestia funkcjonowania państwowości w kulturze islamskiej jest ściśle związana z koncepcją *tauhidu*, czyli jedyności Boga.

Przyznanie, że Bóg jest jedynym władcą i najwyższą istotą na ziemi implikuje także uznanie zwierzchnictwa tej istoty nad każdą dziedziną życia społecznego oraz przyjęcie jej praw. U Al-Maududiego miejsce jednostki w społeczeństwie oraz sposób jej funkcjonowania wyraziście oddaje w języku arabskim termin *ubu-*

³ G. Corm, *Bliski Wschód w ogniu. Dzieje konfliktu*, Warszawa 2003; P. K. Hitti, *Dzieje Arabów*, Warszawa 1969. Uwarunkowania specyfiki tożsamości na Bliskim Wschodzie przedstawia B. Lewis, *Multiple Identities of the Middle East*, New York 1999.

⁴ P. J. Vatikiotis, *Islam and the Nation-State*, London 1987, s. 36–37.

dijja, ‘podległość’, który pochodzi od słowa *abd*, czyli ‘sługa’, ‘niewolnik’⁵. Islam jako objawienie Boskie jest systemem pełnym i niepodzielnym, stanowi całość. Nie można przyjąć pewnych jego elementów, a innych odrzucić. Sajjid Kutb, uważany za jednego z najważniejszych teoretyków islamskiej ideologii fundamentalistycznej, traktował „islam jako uniwersalny system, istniejący od zawsze i odkryty ludziom przez Boga [...] [który] przenika wszystkie cywilizacje ludzkie i każdego człowieka z osobna”⁶. Jest on doskonały i, co więcej, odpowiedni nie tylko dla muzułmanów, jednocześnie jest to najbardziej przyjazny jednostce system polityczny. Kutb jest w swoich rozważaniach bardzo rygorystyczny – każde niemuzułmańskie społeczeństwo jest pogańskie i nie może ono istnieć obok muzułmańskiego, ponieważ jawnie wyraża odrzucenie Boga i jego praw. Muzułmanie mają więc obowiązek je zwalczać. Każde zapożyczenie z obcej cywilizacji, w kwestii rozwiązań prawnych czy edukacyjnych, jest z kolei powrotem w stan pogaństwa i sprzeniewierzeniem się porządkowi boskiemu⁷.

Wokół definicji salafizmu

Salafizm określa się jako najbardziej purytański nurt w islamie i często utożsamiany jest z jego najbardziej radykalnymi przejawami, głównie z działalnością skrajnych ugrupowań muzułmańskich, stosujących brutalne metody walki politycznej. Błędem jednak jest uznawanie salafizmu za monolit. Badacze zajmujący się tym zagadnieniem zwracają uwagę, że w obrębie salafizmu występują różne ugrupowania i przedstawiają typologię nurtów tam występujących. Omayma Abdel Latif, badająca ruch salaficki w Libanie, wyróżnia: salafizm polityczny, salafizm dżihadystyczny oraz salafizm „akademicki”⁸.

Salafizm polityczny (aktywistyczny) obejmuje zarówno grupy, które biorą czynny udział w polityce, jak i te, które ograniczają się tylko do działalności społecznej w formie dobroczynności czy akcji edukacyjnych. Salafizm dżihadystyczny to z kolei ruch odwołujący się do dżihadu w sensie walki jako podstawy swojej działalności. Grupy tworzące ten ruch są najbardziej znane medialnie, ale, jak podkreśla Omayma Abdel Latif, posiadające najmniejsze poparcie społeczne. Oficjalnie przyjmuje się także, że ten nurt nie występuje w Libanie lub jest bardzo słaby, poza drobnymi incydentami, które miały miejsce na północy kraju, gdzie salafici angażowali się w walki zbrojne. Niektóre grupy postrzegane jako dżihadystyczne,

⁵ J. Zdanowski, *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Warszawa 2008, s. 159–160.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, s. 161.

⁸ Najbardziej wyczerpująco o salafizmie pisze Emad Eldin Shahin w *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, t. 3, New York–Oxford 1995, s. 463–469, a także: O. Abdel Latif, *Trends in Salafism*, [w:] *Islamist Radicalisation. The Challenge for Euro-Mediterranean Relations*, red. M. Emerson, K. Kausch, R. Youngs, Brussels–Madrid 2009, s. 69–86.

jak np. te skupione wokół Dai al-Islama al-Szahhala, walczące z alawitami, nie uznają się przy tym za takowe. W 2000 r. wojsko libańskie rozbiło bojówkę założoną przez weteranów z Afganistanu⁹, zaś latem 2007 r. armia libańska oblegała obóz Nahr al-Barid, gdzie ukrywała się bojówka Fatah al-Islam, dowodzona przez Szakera al-Absiego. Do salafitów zalicza się jednak także inne niewielkie uzbrojone grupy, nastawione wrogo wobec władz, jak np. Dżund asz-Szam, o której sądzi się, że jest powiązana z Al-Kaidą¹⁰.

Trzecia forma salafizmu, tzw. akademicka, skupia się wyłącznie na studio-waniu świętych tekstów¹¹.

Inną klasyfikacją może być podział na salafitów tradycyjnych i na reformistów. Podstawą takiego podziału jest stosunek do polityki. Tradycyjni salafici unikają uczestnictwa w życiu politycznym, potępiają tę formę aktywności, ponieważ właściwym środkiem zaradczym na problemy nękające dziś muzułmanów nie jest, według nich, walka polityczna, lecz umacnianie muzułmanów w ich wierze i oczyszczenie religii z wszelkich naleciałości zewnętrznych¹². Reformistów łączy się natomiast z powstaniem Libańskiego Islamskiego Forum Dialogu i Wezwania¹³. Tę organizację uznano za reprezentację umiarkowanego stanowiska i „nowoczesnego podejścia” w obrębie ruchu salafickiego, o którym będzie mowa poniżej. Salafici najczęściej negatywnie wypowiadają się w sprawie użycia przemocy. Hassan al-Szahhal, przywódca ugrupowania salafickiego, zadeklarował w jednym z wywiadów, że ten, kto sięga po przemoc, odchodzi od dziedzictwa pierwszych członków ummy, którego czystości tak strzegą salafici¹⁴.

Podstawowe kryterium, według którego definiowany jest ruch salaficki, odwołuje się do sformułowania *as-salaf as-salih*, co oznacza prawowiernych przodków, których trzeba naśladować w ich postępowaniu. Salafici zatem to ci, którzy

⁹ *Lebanese Salafism. Between Global Jihad and Syrian Manipulation*, www.nowlebanon.com/Library/Files/EnglishDocumentation/Other Documents/salafist english1.pdf [dostęp 20.02.2010].

¹⁰ Bojówka, z którą wojsko libańskie toczyło trzymiesięczną walkę w obozie dla uchodźców palestyńskich Nahr al-Barid, latem 2007 r. W efekcie doprowadzono do całkowitego zniszczenia obozu i tragedii 40 tys. Palestyńczyków. Założona przez Palestyńczyka z Jordanii, Shakera al-Absi, Fatah al-Islam uważana była początkowo za bojówkę palestyńską, ale większość jej członków stanowili rekruci z Arabii Saudyjskiej, Jemeńczycy i Czeczeni. Al-Absi był poszukiwany listem gończym przez rząd jordański, który skazał go na karę śmierci, spędził także trzy lata w syryjskim więzieniu za przemyt broni na Wzgórza Golan. Następnie został zwolniony i zajął się szkoleniem bojowników z Fatah al-Intifada, mających ściśle relacje z Syrią. Założył własną grupę Fatah al-Islam, która prowadziła działalność przestępczą w Libanie. Napad bojowników Al-Absiego na bank w okolicach Trypolisu w maju 2007 r. doprowadził do starć z wojskiem libańskim, które przerodziły się w kilkumiesięczne oblężenie obozu – miejsca schronienia Fatah al-Islam. Zob. G. Gambill, *The Rise of Fatah al-Islam*, www.globalpolitician.com/23075-lebanon [dostęp 15.02.2010].

¹¹ O. Abdel Latif, *Trends in Salafism...*, s. 70.

¹² *Ibidem*, s. 72.

¹³ O. Abdel Latif, *Lebanon's Sunni Islamists: A Growing Force*, www.carnegieendowment.org/files/CMEC6_abdellatif_lebanon_final.pdf, „Carnegie Paper” 2008, January [dostęp 04.02.2010].

¹⁴ „Salafizm jest bardziej ruchem o charakterze intelektualnym niż militarnym. Salafici i terroryści to dwie różne rzeczy. Ci salafici, którzy chwycili za broń i dopuścili się aktów przemocy, zboczyli ze ścieżki *as-salaf as-salih*” [tłum. własne – N.B.]. Źródło: wywiad udzielony przez Hassana al-Szahhala Omaymie Abdel Latif, cytowany w: O. Abdel Latif, *Trends in Salafism...*, s. 80.

wypełniają swoje powinności, rygorystycznie wzorując się na Koranie, słowach Proroka i postawach pierwszych członków muzułmańskiej ummy z bliskiego otoczenia Muhammada¹⁵. W ten sposób zyskują pewność w kwestii właściwego wypełniania zasad religijnych oraz zachowywania czystości religii – taką, jaką została ona przekazana przez Boga Prorokowi. Tym samym aspirują do bycia strażnikami prawdziwej wiary.

Salafitów nazywa się także purytanami, można by więc stwierdzić, że właściwie niczym się nie różnią od fundamentalistów, których celem jest utworzenie państwa muzułmańskiego, a nawet od przeciętnego, pobożnego muzułmanina (wszak każdy dobry muzułmanin teoretycznie powinien wzorować się na rodzinie Proroka). Jednakże w przypadku salafitów mamy do czynienia z przekonaniem, że najważniejsze formy postępowania zostały już określone i nie ma miejsca na nowe interpretacje. Co więcej, od fundamentalistów odróżnia ich stosunek do polityki. Teoretycznie nie jest ona przedmiotem zainteresowania salafitów, gdyż nie wypracowali oni spójnego programu politycznego. Jednak ich dyskurs odnosi się często do „zachodniego imperializmu” oraz problemu państw narodowych na Bliskim Wschodzie¹⁶. Zagraża to bowiem w ich opinii muzułmańskiej tożsamości. Sztandarowe hasło salafickie: „Bez religii w polityce i bez polityki w religii”, brzmi dwuznacznie w ustach muzułmańskich purytanów, ponieważ islam jest systemem, który wyznacza każdą dziedzinę życia społecznego i nie da się odseparować religii od polityki. Jeśli już, to muzułmanie w takim przedsięwzięciu mogliby sprzyjać tym, których oskarżają o próby zdominowania islamu i zatracenia jego natury.

Salafici w Libanie nie stanowią zhierarchizowanego ugrupowania. Ruch salaficki tworzą luźne, niewielkie organizacje o charakterze religijnym, socjalnym, dobroczynnym lub edukacyjnym, których najważniejszym celem jest islamizacja społeczeństwa. Trudno o określenie spójnego stanowiska tych grup w kwestii stosunku do państwa libańskiego, udziału w polityce, stosowania przemocy jako metody walki politycznej czy stosunku do innowierców (także szyitów). Wynika to z faktu, że grupy salafickie skupione są niekiedy wokół pojedynczych szejków, którzy prowadzą samodzielne fundacje i prezentują odmienne punkty widzenia na szczegółowe sprawy. Początkowo ruch salaficki tworzyli absolwenci kairskiego uniwersytetu religijnego Al-Azhar, ale z czasem zaczęły dominować wpływy wahhabickie, a wśród działaczy było coraz więcej ludzi wykształconych na Uniwersytecie Islamskim w Medynie¹⁷.

Początki salafizmu w Libanie łączy się właśnie z działalnością odgałęzienia saudyjskich wahhabitów. Zakładane przez nich stowarzyszenia cechował konserwatyzm oraz niechęć do nowo powstałej Republiki Libańskiej jako tworu nieposiadającego legitymizacji politycznej. Za jednego z pierwszych salafitów w Libanie

¹⁵ *Understanding Islamism*, International Crisis Group, Middle East/North Africa Report No. 37, 2 March 2005, s. 4–5.

¹⁶ *Ibidem*, s. 6–10.

¹⁷ O. Abdel Latif, *Trends in Salafism...*, s. 75, 81.

uznaje się również Salame asz-Szahhala, który w 1946 r. założył własną fundację pod nazwą Dżamijjat al-Hidaja wa al-Ihsan (Stowarzyszenie Przewodnictwa i Dobroczynności) i wysyłał swoich wychowanków po nauki do Medyny. Dostawali się oni tam pod wpływy różnych szkół salafickich i zakładali po powrocie do Libanu mniejsze, samodzielne fundacje, co pogłębiało zróżnicowanie tego ruchu w Libanie. Wielu członków tworzących dziś ruch salaficki ma za sobą pobyt w Afganistanie w latach 80., co z pewnością przyczyniło się do radykalizacji ich stanowiska i działalności po powrocie do Libanu¹⁸.

W latach 80. na tle wydarzeń wojny domowej powstało zbrojne ramię salafitów, tzw. Nua al-Dżajsz al-Islami (Jądro Armii Islamskiej), ale nie przetrwało zbyt długo. W 1984 roku w Trypolisie szejk Said Sza'aban założył Harakat al-Tauhid al-Islami (Ruch Zjednoczenia Muzułmańskiego), którego celem była islamizacja miasta, ale został on rozбитý przez wojsko syryjskie. W latach 90. salafici działali głównie wciąż poprzez Stowarzyszenie Przewodnictwa i Dobroczynności, którego głównym celem była budowa szkół, meczetów, szkół koranicznych oraz centrów pomocy potrzebującym. Kiedy w 1996 r. władze państwowe rozwiązały stowarzyszenie pod pretekstem zaost్రzania antagonizmów między wspólnotami religijnymi, bardzo szybko zastąpiła je Al-Wakfijjat li-Ihja al-Islami (Fundacja na Rzecz Odrodzenia Islamu). W 2006 r. założono także Instytut Zada al-Akhira¹⁹. W latach 90. znaczenie salafitów wzrosło wraz z umacnianiem się wpływów Arabii Saudyjskiej w Libanie. Sponsorowała ona studia teologiczne, fundowała instytucje pomocy społecznej i szkoły. Wśród swoich celów deklarują oni przeważnie rozprzestrzenianie muzułmańskiego *da'wa*, co można przetłumaczyć jako misję krzewienia islamu²⁰.

Silne poparcie społeczne dla ruchu salafickiego w północnym rejonie kraju stało się główną przyczyną wzrostu znaczenia tych organizacji na libańskiej scenie politycznej. Poparcie to bierze się tradycyjnie z szeroko zakrojonej działalności socjalnej tych ugrupowań. Trudno jednoznacznie zmierzyć, jak silne jest społeczne zaplecze tych organizacji, ale z pewnością istotnym kryterium jest liczba instytucji prowadzonych przez salafitów i zatrudnianych tam pracowników. Północ, gdzie salafici zapewnili sobie bardzo silne poparcie społeczne, należy do najbiedniejszych i najbardziej zaniedbanych części Libanu. Jednocześnie zamieszkuje tam 20% całej ludności²¹, z czego prawie połowa to ludzie poniżej 20. roku życia. Co szósty mieszkaniec północnego Libanu jest analfabetą. Statystyki wskazują, że gubernatorstwo Północ posiada także najwyższy odsetek ludzi żyjących w skrajnej biedzie: 46% w porównaniu z 18% w Al-Bika i 15% w Al-Dżanubie, które to do

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ O. Abdel Latif, *Lebanon's Sunni Islamists: A Growing Force...*, s. 12.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Drugim miejscem największego zagęszczenia ludności jest oczywiście stolica – 22% ludności. Dla porównania, w Al-Bika mieszka 13%, a w rejonie południowym 11%. Źródło: M. Harb al-Kak, *Towards A Regionally Balanced Development*, 1998, www.undp.org.lb/communication/publications/linking/Session4.pdf [dostęp 15.02.2010].

lat 90. stanowiły najbardziej zaniedbane części kraju²². Wprawdzie rejony Akkaru i okolice Trypolisu objęte zostały specjalnym planem rządowym, który miał na celu poprawę warunków społecznych tam panujących, ale działania urzędników państwowych okazały się nieefektywne i ich miejsce zajęli salafici²³.

Salafici a polityka Haririch

Mimo skupienia się przez salafizm na działalności społecznej ruchu tego nie można rozpatrywać w oderwaniu od współczesnych wydarzeń politycznych. Deklaracje o pozostawaniu poza polityką libańską są tylko hasłami. Salafici w czasie rozłamu, który wstrząsnął Libanem w latach 2006–2008, byli sprzymierzeńcami Koalicji 14 Marca²⁴. To poparcie wynikało oczywiście z faktu przynależności do jednej wspólnoty wyznaniowej – sunnickiej ummy. W koalicji większość stanowił sunnicki blok, zwany Al-Mustakbal, pod przewodnictwem Saada Haririego, syna zamordowanego w zamachu bombowym premiera Rafika Haririego. Przystąpienie do tego stronnictwa było dla salafitów oczywiste – wynikało z konieczności obrony zagrożonej *ahl al-sunna*, czyli wspólnoty sunnickiej. Włączenie się salafitów w politykę wiąże się ściśle z tymi wydarzeniami. Śmierć Rafika Haririego była szokiem przede wszystkim dla sunnitów w Libanie. Hariri od lat 90. przejął przywództwo nad całą wspólnotą sunnicką i stał się jej symbolem. Był człowiekiem bogatym i wpływowym, utrzymywał rozległe kontakty w świecie, np. z prezydentem Francji, przyjaźnił się też z rodziną Saudów. Z jego osobą wiązano wielkie nadzieje na poprawę sytuacji w Libanie. Podjęte przez niego inwestycje zapewniły pracę wielu ludziom i odbudowały kraj zrujnowany po wojnie domowej. Biorąc pod uwagę system klientelizmu, tak charakterystyczny dla społeczeństw bliskowschodnich, można stwierdzić, że Libańczycy złożyli swój los w ręce Haririego, widząc w nim nowego charyzmatycznego przywódcę, który spełni ich marzenia²⁵.

Wielkość Haririego była tożsama z poczuciem wielkości i bezpieczeństwem wspólnoty sunnickiej, z której się wywodził. Po jego śmierci ukazała się próżnia, która ujawniła ambicje polityczne lidera oraz słabość libańskiej sceny politycznej. Zabiegi nieżyjącego już premiera, które obejmowały nie tylko sferę polityczną, ale i gospodarczą²⁶, skutecznie uniemożliwiły wykształcenie się alternatywnego przy-

²² UNDP, *Poverty, Growth and Income Distribution in Lebanon*, January 2008.

²³ *National Programme for Improving the Living Conditions of the Poor*, Lebanese Ministry of Social Affairs and United Nations Development Programme, November 2000.

²⁴ Inaczej koalicja większościowa. Blok utworzony pod egidą sunnickiego lidera Saada Haririego, skupiający prozachodnie, antysyryjskie partie libańskie, które po zamordowaniu premiera Rafika Haririego domagały się ewakuacji Syrii z Libanu, obwiniając reżim Baszara Asada o zabójstwo premiera. Nazwa pochodzi od daty masowej demonstracji antysyryjskiej, która odbyła się miesiąc po zamachu.

²⁵ R. Naba, *Rafiq Hariri: un homme d'affaires premier ministre*, Paris 2000.

²⁶ Rafik Hariri zaistniał w polityce libańskiej pod koniec lat 80. jako multimilioner i biznesmen, który swoją pozycję wypracował w Arabii Saudyjskiej. Rodzina Haririch z Sajdy nie należała do tradycyjnych rodów libańskich, które decydowały o polityce i miały zapewniony w niej dziedziczny udział, z ojca na syna. Rafik

wództwa wśród sunnitów. Śmierć Rafika Haririego wywołała u sunnitów poczucie osierocenia i zagrożenia.

Podkreśla się, że sunnici, dotąd największa i stabilna wspólnota religijna w Libanie, głównie z powodu swej przewagi liczebnej i udziału we władzy, poczuli się wówczas jak jedna z wielu mniejszości religijnych w państwie, potrzebująca ochrony i lidera, który zabezpieczy jej interesy. Od tego czasu obserwuje się większe zainteresowanie salafitów polityką, a obrona sunnizmu staje się elementem ich programu politycznego. Zagrożenie wspólnoty sunnickiej usprawiedliwia, zdaniem salafitów, zawieszenie zasady, zgodnie z którą nie mieszają się oni do polityki i nie występują przeciw władzy (dopóki na ulicach słychać wezwania do modlitwy)²⁷.

Ugrupowania salafickie przyszły z pomocą blokowi Saada Haririego w wyborach w czerwcu 2005 r. Zadeklarowały swoje wsparcie, co przełożyło się na kilkadziesiąt tysięcy głosów sunnitów z północy, którym Koalicja 14 Marca w dużej mierze zawdzięcza swoje zwycięstwo²⁸. W starciu z opozycją, na czele której stała szyicka organizacja Hezbollah, salafici stali się bardzo ważnym elementem strategii bloku Haririego. Owa strategia opierała się na podsycaniu atmosfery zagrożenia wspólnoty i wykorzystaniu jej mobilizacji dla celów kampanii wyborczej. Nadało to rozłamowi w społeczeństwie bardzo niebezpieczny charakter konfrontacji religijnej dwóch stronnictw: sunnickiego i szyickiego, ale skutecznie organizowało elektorat wokół afiliacji religijnych²⁹.

Saad Hariri został automatycznie liderem sunnickiej wspólnoty wraz ze śmiercią Rafika, jakkolwiek jedynym uzasadnieniem tego faktu było tradycyjne dziedziczenie przywództwa w rodzinie z ojca na najstarszego syna. Ani Saad, ani żaden inny syn Haririego nie byli dotąd związani z polityką. Odzwierciedlało to jednocześnie rozterkę sunnitów po zabójstwie ich przywódcy i obawę przed represjami ze strony Syrii. Hariri junior nie miał doświadczenia w polityce, nie miał też strategii ani wizji dla Libanu, toteż odwoływanie się do zagrożenia sunnitów ze strony szyitów i ich ambicji przejęcia władzy w państwie miało zatuszować brak spójnego programu politycznego.

Salafici stali się wkrótce narzędziem w rękach Al-Mustakbalu, którego celem było przejście władzy i opanowanie chaosu rodzącego się we wspólnocie

Hariri mógł więc dostać się do polityki tylko poprzez swoje wpływy gospodarcze, a te od lat 90. były ogromne – Solidere, agencja nieruchomości zdominowana przez Haririego, zmusiła prywatnych właścicieli do sprzedania swoich działek w zrujnowanym centrum Bejrutu po bardzo niskich cenach. Następnie wybudowała tam nowoczesne centrum biznesowe i wystawiła na sprzedaż w nieproporcjonalnie wyższych cenach niż te, za które je nabyła. Zob. M. Iskandar, *Rafiq Hariri And The Fate Of Lebanon*, Londyn 2006.

²⁷ O. Abdel Latif, *Lebanon's Sunni Islamists: A Growing Force...*, s. 13.

²⁸ Koalicja 14 Marca zdobyła wszystkie miejsca (28) w parlamencie przeznaczone dla posłów z rejonu północnego. Zob. P. Salem, *Lebanon's New Status Quo*, www.carnegieendowment.org/publications/index.cfm?fa=view&id=20277&prog=zgp&proj=zme [dostęp 26.02.2010].

²⁹ Członkowie partii Al-Mustakbal oraz duchowi przywódcy religijni sunnitów, jak np. mufti Kabba-ni, dopuszczali się ostrych antyszyickich wypowiedzi, otwarcie głosili konieczność obrony sunnickiej ummy przed zagrożeniem ze strony ambicji politycznych szyitów. Nad Bejrutem oraz nad Doliną Al-Bika rozrzucono antyszyickie ulotki. Zob. *Lebanon: Hezbollah's Weapons Turn Inward*, International Crisis Group Report, www.crisisgroup.org/home/index.cfm?l=1&id=5526 [dostęp 27.02.2010].

sunnickiej po śmierci charyzmatycznego lidera. Młody lider bardzo rzadko i powściągliwie odnosił się do ideologii salafickiej, choć pewne niedomówienia w tym względzie działały na jego korzyść³⁰. Pierwsze rysy na gmachu sojuszu pojawiły się w związku ze sporem o karykatury Proroka Muhammada zamieszczone w duńskiej gazecie. Oburzeni młodzi salafici, zachęceni zresztą przez sunnickich przywódców duchownych z Dar al-Fatwa³¹, do tego, by bronić islamu, ruszyli protestować pod ambasadę Danii, co w efekcie przerodziło się w zamieszki i starcia z policją oraz podpalenie kościoła. Po tym wydarzeniu większość uczestników manifestacji, głównie salafitów, została aresztowana, a Saad Hariri i pozostali przywódcy Al-Mustakbalu nie stanęli w ich obronie. Podobna sytuacja miała miejsce w styczniu 2007 r., kiedy młodzi salafici wyszli demonstrować na wyraźny apel sunnickich liderów przeciwko szyitom, a starcia ze zwolennikami Amalu i Hezbollahu, w które przerodziła się demonstracja, zakończyły się aresztowaniami salafitów³².

Negatywnym echem odbiły się wśród salafitów również wydarzenia z maja 2008 r., związane z atakiem oddziałów Hezbollahu i Amalu na Bejrut³³. Stolica została wówczas bardzo szybko przejęta przez szyitów w związku ze słabym oporem bojówek Al-Mustakbalu. Hasan asz-Szahhal skomentował tak te wydarzenia: „To, co zrobił Hezbollah, jest dla nas obelgą, ale jeszcze większą obelgą jest to, jak postąpił Hariri. [...] Nie zrobił nic, żeby bronić sunnickiej wspólnoty”³⁴. Ponadto za główną przyczynę porażki sunnitów w tej walce salafici uznali fakt, że Al-Mustakbal jest ruchem świeckim i odstąpił od zasad islamu. Dalej Asz-Szahhal stwierdził: „Wiedzieliśmy, że dla Haririego jesteśmy tylko pomostem do parlamentu, ale jedność sunnickiej ummy była dla nas ważniejsza. On nie okazał nawet wdzięczności i wykluczył zwolenników islamu z udziału we władzy”³⁵.

Rozbieżności pogłębiały się wraz z zacieśniającą się współpracą Al-Mustakbalu z państwami zachodnimi, przede wszystkim ze Stanami Zjednoczonymi. Państwo to postrzegane jest przez salafitów jako sojusznik Izraela, w konsekwencji jedno z największych zagrożeń dla świata muzułmańskiego. Konflikty interesów i przekonań ujawniały się dalej. Prozachodnia opcja w Koalicji 14 marca godziła się na strategię Stanów Zjednoczonych preferowania umiarkowanych, świeckich

³⁰ O. Abdel Latif, *Alliance in Question*, www.carnegieendowment.org/publications/index.cfm?fa=view&id=20226&prog=zgp&proj=zme [dostęp 26.02.2010].

³¹ Dar al-Fatwa to nadrzędna instytucja religijna uznawana przez sunnitów za najwyższy autorytet w sprawach religijnych i prawnych. Na jej czele stoi obecnie mufti Raszid Kabbani.

³² O. Abdel Latif, *Lebanon's Sunni Islamists: A Growing Force...*, s. 16.

³³ Majowe starcia zamknęły dwuletni rozłam w rządzie, który rozpoczął się w listopadzie 2006 r. od odejścia szyickich ministrów z gabinetu na znak protestu wobec Międzynarodowego Trybunału ds. Libanu, mającego ustalić okoliczności i winnych śmierci Rafika Haririego. Nielegalny gabinet, zdominowany przez sunnitów, kontynuował swoją działalność, a opozycja złożona z szyickich partii, Hezbollah i Amal, rozpoczęła oblężenie centrum miasta, domagając się ustąpienia gabinetu. Impas trwał dwa lata, w maju 2008 r. opozycja ostatecznie ruszyła na Bejrut. Zob. *Hizbollah and the Lebanese Crisis*, „Middle East Report” 2007, No. 69, www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=5113&l=1 [dostęp 14.02.2010].

³⁴ Wypowiedź zamieszczona w: O. Abdel Latif, *Alliance in Question...*

³⁵ *Ibidem*.

polityków w krajach Bliskiego Wschodu i zwalczania ekstremistycznych, określanych nawet jako terrorystyczne, sił w regionie. Przykładem był w tej perspektywie Hezbollah, organizacja bazująca wszak na podobnych ideach, co salafici – islamu jako źródła porządku i prawa³⁶.

Okazało się zatem, że salafitom ideowo bliżej jest do szyickiej partii niż do swoich współwyznawców, których mieli bronić przed szyickim zagrożeniem. Sunniccy politycy z Al-Mustakbal reprezentowali bowiem odmienne, świeckie i europeizowane wzorce, w których religia traktowana była instrumentalnie, jedynie jako sposób mobilizacji elektoratu w sytuacjach kryzysowych. Sami członkowie Al-Mustakbalu odczuwali niekiedy dyskomfort z powodu tego sojuszu i dostrzegali jego sprzeczność: „Ich projekt polityczny ma zupełnie inne podstawy niż nasz. [...] Hariri chce państwa dla wszystkich obywateli, oni – państwa muzułmańskiego”³⁷.

Co więcej, sposób stłumienia organizacji Fatah al-Islam uświadomił salafitom, że i oni bardzo łatwo mogą zostać wyeliminowani pod zarzutami ekstremizmu i terroryzmu. Jak stwierdził jeden z szejków salafickich, „muzułmańskie ruchy są dziś albo tylko narzędziami w rękach świeckich partii politycznych, albo posiadają program polityczny, który nie przystaje do rzeczywistości, w której funkcjonują”³⁸.

„Nowi salafici”?

W 2008 r. salafici nieoczekiwanie podpisali porozumienie z Hezbollahem. Dokument, znany jako *Memorandum porozumienia* (muzakara al-tafahum), podpisało kilkudziesięciu działaczy ruchu salafickiego, wyłączając Dai al-Islama asz-Szahała, uznanego za przedstawiciela tzw. tradycyjnego salafizmu. Przeważająca część tego porozumienia to wzajemne deklaracje o niepodejmowaniu wrogich działań i o łagodzeniu antagonizmów między tymi dwiema wspólnotami religijnymi; zaniechaniu przelewania muzułmańskiej braterskiej krwi i skupieniu się w zamian na walce z właściwym wrogiem – Izraelem. Tym samym deklarują sprzeciw koalicji amerykańsko-syjonistycznej na Bliskim Wschodzie. Obydwie strony zobowiązują się do tolerancji, odstąpienia od wzajemnych oskarżeń o niewierność i zapobiegania starciom między tymi gminami religijnymi. Jeden z punktów mówi także o zobowiązaniu do wzajemnego wspierania się w razie zagrożenia którejs ze stron³⁹.

³⁶ Zob.: S. Nasr, *Roots of the Shi'i Movement*, „MERIP Reports” 1985, No. 133, s. 10–16; E. Picard, *The Lebanese Shi'a and Political Violence*, United Nations Institute for Social Development, Genewa, April 1993. Także raporty Carnegie Endowment: A. Saad-Ghorayeb, *Hizbollah and Its Changing Identities*, Carnegie Endowment for International Peace, Middle East Program, January 2007, oraz publikacje International Crisis Group, np. *Hizbollah and the Lebanese Crisis*, „Middle East Report” 2007, No. 69. W Polsce wydano pracę Hali Jaber, *Hezbollah*, przeł. J. Kozłowski, Warszawa 2001.

³⁷ Wypowiedź anonimowego członka Al-Mustakbal cytowana w: O. Abdel Latif, *Lebanon's Sunni Islamists: A Growing Force...*, s. 15.

³⁸ Wywiad z M. al-Khodrem, *ibidem*, s. 14.

³⁹ Tekst *Memorandum of Understanding* zamieszczony na stronie: www.nowlebanon.com/Library/Files/EnglishDocumentation/Political%20agreements%20and%20manifestos/MOU.pdf [dostęp 20.02.2010].

Podjęcie decyzji o porozumieniu się z szyitami niezależnie od Koalicji 14 Marca określone zostało przez obserwatorów jako pojawienie się nowego trendu wśród salafitów i nazwane mianem nowego salafizmu lub salafizmu nowoczesnego. Ugrupowania salafickie podkreśliły tym samym, że prowadzą niezależną od sunnickiego religijnego establishmentu politykę, a także, że dystansują się od partii Al-Mustakbal, co w konsekwencji oznacza, że uważają się za jedyną organizację reprezentującą sunnitów z północy kraju. Salafici, którzy podpisali porozumienie z Hezbollahem posiadają także odrębne źródło finansowania, które płynie z Kuwejtu, w przeciwieństwie do pozostałych ugrupowań, zasilanych przez Arabię Saudyjską⁴⁰.

Wśród cech, które mają wyróżniać nowe podejście w ruchu salafickim, wymienia się przede wszystkim: umiarkowane stanowisko w kwestiach politycznych, otwarcie na dialog i tolerancję. Nowi salafici zdecydowanie odcinają się od partii Al-Mustakbal, którą uznają za ruch świecki. Nie chcą także być wciągani w intrygi i starcia między wspólnotami, szczególnie z szyitami⁴¹. Stanowisko nowych salafitów zbliżone jest do reformistycznego nurtu tego ruchu. Jeden z reprezentantów reformistycznego salafizmu, Muhammad al-Khodr z Islamskiego Forum Dialogu i Wezwania, krytykuje islamskie ruchy działające współcześnie w Libanie i oskarża tradycyjnych salafitów o utratę kontaktu z rzeczywistością, w której funkcjonują. Uważa, że konieczne jest wypracowanie wspólnego programu politycznego; twierdzi: „salafitom brakuje silnego przywództwa i wizji politycznej i społecznej zmiany”⁴². Co więcej, deklaruje, że salafici są gotowi włączyć się w struktury władz libańskich, ponieważ akceptują i rozumieją zróżnicowanie religijne społeczeństwa. Odcina się on od wypowiedzi nazywających szyitów apostatami. Dąży do tego, by kształtować młodych muzułmanów tak, by odchodzili od uprzedzeń na tle religijnym. Khodr deklaruje też: „Chcemy odciągać naszą młodzież od ekstremizmu i spotykamy się w tym względzie z przychylnością z ich strony”⁴³. Zwraca uwagę na fakt, że obecnie im bardziej radykalne są wypowiedzi polityków, tym bardziej znajdują one zwolenników w społeczeństwie. Odnosi się to również do salafitów tradycyjnych, którzy ostrą retoryką zapewniają sobie szersze poparcie społeczne. Nie ukrywa również, że wśród salafitów trwa ostra rywalizacja i że opór ze strony tradycyjnego skrzydła salafickiego może stanowić poważne wyzwanie dla przyszłości tego ruchu. Podpisane w czerwcu 2008 r. *Memorandum* faktycznie spotkało się z tak silnym protestem, że zmusiło to Hasana asz-Szahhala do wycofania się z porozumienia⁴⁴.

⁴⁰ G. Gambill, *Islamist Groups in Lebanon*, www.meria.idc.ac.il/journal/2007/issue4/jv11no4a3.asp [dostęp 15.02.2010]; O. Abdel-Latif, *Trends in Salafism...*, s. 84.

⁴¹ „Jesteśmy postrzegani jako zacofani i barbarzyńcy. Chcemy pokazać, że też jesteśmy ludźmi, którzy akceptują innych, chcemy dialogu. Udowodniliśmy, że jesteśmy znacznie bardziej umiarkowani niż niektóre partie sądziły”. Wywiad z Safwanem Zo'abim, jednym z przedstawicieli salafitów – reformistów, udzielony we wrześniu 2008 r. O. Abdel Latif, *Trends in Salafism...*, s. 84.

⁴² *Ibidem*, s. 85.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Salafi freeze Memorandum of Understanding with Hezbollah*, www.yalibnan.com/site/archives/2008/08/salafis_freeze.php [dostęp 15.02.2010].

Al-Khodr przychyła się także do przekonania, że obecna polityka państw zachodnich na Bliskim Wschodzie zagraża muzułmańskiej tożsamości i kulturze. Sedno problemu Libanu, jego zdaniem, nie tkwi w religii, ale w regionalnych rozgrywkach różnych państw⁴⁵.

Podsumowanie

Przytoczone powyżej wypowiedzi wyraźnie wskazują, że salafici emancypują się politycznie i dążą do wypracowania własnego programu politycznego. Pozwoliłoby to im stać się autonomiczną siłą polityczną, reprezentującą nie tylko ludność północnego Libanu, ale stanowiącą być może nawet przeciwwagę dla dotychczasowego przywództwa w obrębie wspólnoty sunnickiej, czyli partii Al-Mustakbal. Salafici wydają się aspirować do osiągnięcia wpływów politycznych porównywalnych z sukcesem Hezbollahu wśród szyitów, który zmonopolizował przywództwo w tej wspólnocie. Salafici i Hezbollah funkcjonują podobnie – wykorzystują wartości i zasady muzułmańskie jako zaplecze ideologiczne i inspirację dla swojego programu politycznego. Sukces Hezbollahu, który nie tylko posiada pełne poparcie szyitów, ale jest także liczącą się i wpływową partią na libańskiej scenie politycznej, z pewnością odcisnął swe piętno na ambicjach sunnickich polityków. Zbliżenie tych dwóch partii, które zostało ocenione jako oznaka tendencji umiarkowanej w polityce libańskiej, jest przede wszystkim zbliżeniem natury ideologicznej. Widoczny jest również pewien pragmatyzm polityczny, który ściśle wiąże się z nowymi wyborami politycznymi salafitów. Zmiany w nurcie salafizmu pokazują, że nie jest to statystyczne ugrupowanie, zapatrzone w przeszłość i złoty wiek, który dawno przeminął. Kultuwanie i strzeżenie czystości wiary pozostaje sednem ich aktywności, ale salafici podejmują wysiłek adaptacji programu swoich działań do nowych warunków politycznych, gdyż dostrzegają, że sami są przez nie kształtowani.

⁴⁵ O. Abdel Latif, *Trends in Salafism...*, s. 85.



Magdalena Pycińska

ARABSKI NACJONALIZM – IDEOLOGIA ARABÓW W XX WIEKU

George Antonius, autor klasycznego już opracowania *The Arab Awakening* (Arabskie przebudzenie) z 1938 r. uważa, że arabski nacjonalizm zaczął rodzić się w czasach Muhammada Alego, egipskiego władcy z pierwszej połowy XIX w., a zwłaszcza jego syna Ibrahima Paszy¹. Antonius podkreśla także ważną rolę chrześcijańskich misji, które przyniosły ze sobą na Bliski Wschód wzorce państwa narodowego, postawy obywatelskiej i oferowały możliwości edukacyjne wychodzące poza typowe programy szkół religijnych i wojskowych².

Jednakże chrześcijańska geneza początków nacjonalizmu budzi wątpliwości, gdyż nie przedstawiono przekonujących dowodów na jednoznaczną przychylność chrześcijańskich Arabów wobec idei narodowych proponowanych przez Europejczyków³. Chrześcijanie arabscy byli dalecy od utożsamiania się z europejskimi współwyznawcami, krytykowali podejście misjonarzy, szczególnie protestanckich, i ostrzegali przed zapożyczaniem ich „frankońskich” wzorców. Charakteryzowało ich także powiązanie z osmańską wizją społeczeństwa, jednakże nie kłóciło się ono z wiarą w jedność arabską⁴.

Procesu formowania się ruchu nacjonalistycznego wśród Arabów raczej należy upatrywać w środowisku arabskich muzułmanów. Jednym z najbardziej wpły-

¹ G. Antonius, *The Arab Awakening*, Phoenix 1939.

² B. Tibi, *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State*, New York 1997, s. 97–100.

³ C. E. Dawn, *The Origins of Arab Nationalism*, [w:] *The Origins of Arab Nationalism*, red. R. Khalidi, M. Muslih, New York 1991, s. 3–4.

⁴ A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*, Cambridge 1983, s. 195–196; B. Tibi, *op. cit.*, s. 274.

wowych intelektualistów tamtego okresu był Rifa'a Rafi at-Tahtawi, który w swojej twórczości wykorzystywał nacjonalistyczną retorykę definiowania narodu oraz ojczyzny. W swojej poezji w połowie XIX w. przedstawiał świat jako zbiór państw, ze swoimi charakterystycznymi cechami, których obywatele posiadali specyficzne więzi z ojczyzną. Wykorzystywał francuski termin *patrie* i tłumaczył je na arabskie *watan/wataniya*, by określić czym jest patriotyzm. Dla niego *watan* to Egipt, którego mieszkańcy stanowili osobną jakość od czasów faraonów⁵.

Niepowodzenie zarówno egipskich, jak i osmańskich odgórných reform w końcu XIX w. zrodziło silną opozycję wobec istniejącego porządku społecznego i myśl o konieczności przeprowadzenia bardziej fundamentalnych reform. Zjawisko to nazwane zostało islamskim modernizmem bądź odrodzeniem, a według niektórych badaczy, posłużyło za bazę arabskiemu dyskursowi nacjonalistycznemu, czerpiącemu z jego wybranych tez i idei. Najmocniej wyrażali nowe podejście Dżamal al-Din al-Afghani oraz Muhammad Abduh pod koniec XIX w.⁶

Dżamal al-Din al-Afghani i Muhammad Abduh obawiali się kulturowego zagrożenia ze strony chrześcijańskiego Zachodu i pragnęli zreformować islam, głosząc przy tym jedność wszystkich muzułmanów i odrodzenie intelektualno-religijne. Obydwaj zwracali uwagę na język arabski jako święty język Koranu, zaś na Arabów jako tych, od których islam się rozprzestrzenił, mieli więc oni pełnić szczególną rolę w świecie muzułmańskim. Twierdzili, że prawdziwy islam to islam ich przodków, dzięki czemu doszli do logicznego wniosku, iż odrodzenie kultury i społeczeństwa arabskiego doprowadzi do przywrócenia ich dawnej pozycji wśród muzułmanów. Miało to doprowadzić do reformy samego świata islamskiego. Język arabski zaczął z czasem być także postrzegany jako element jednoczący wszystkich Arabów – muzułmanów i chrześcijan. Kwestia języka stała się podstawowym elementem, który zaczął łączyć zarówno przedstawicieli islamskiego reformizmu, jak i arabskiego nacjonalizmu. Podkreślali oni także etniczną odmienność od Turków. Raszid Rida, inny przedstawiciel islamskiego modernizmu, opowiadał się za politycznym oddzieleniem Arabów od imperium Osmanów. Centralną rolę języka w religii, a zatem i w poczuciu tożsamości, akcentował kolejny reformista muzułmański Abd al-Rahman al-Kawakibi⁷. Z powyższych więc idei, promowanych przez islamski reformizm, niektórzy badacze wywodzą źródła arabskiego nacjonalizmu, szczególnie z roli, jaką nadano językowi arabskiemu, który dla wszystkich arabskich nacjonalistów stał się podstawowym kryterium definiowania narodu arabskiego, w swoim dyskursie nacjonalistycznym⁸.

⁵ C. E. Dawn, *op. cit.*, s. 4–6.

⁶ *Ibidem*, s. 6.

⁷ A. Dawisha, *Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair*, Princeton 2005, s. 27–32.

⁸ S. G. Haim, *Arab Nationalism. An Anthology*, Berkeley 1962, s. 103–128; A. Dawisha, *op. cit.*, s. 1–14, 49–75.

Jednym z czynników przyspieszających rozwój arabskiej idei narodowej była dyskryminacyjna polityka Młodoturków wobec arabskich obywateli imperium. Przed rewolucją młodoturecką 1909 r. Arabowie – zarówno muzułmanie, jak i chrześcijanie – pełnili ważną rolę w opozycji konstytucyjnej, skierowanej przeciwko kalifowi Abdülhamidowi II. Jednak kiedy ruch konstytucyjny umocnił się, uwidoczniły się dwa różne polityczne kierunki: centralistyczny i decentralistyczny⁹. Zarówno muzułmańscy Arabowie, jak i Turcy byli podzieleni w ramach tych dwóch kierunków, zaś chrześcijanie wspierali idee decentralistyczne, propagując przy tym myśl arabskiego nacjonalizmu, głównie ze względów kulturowych i ekonomicznych¹⁰.

Po przewrocie w 1909 r. Komitet Jedności i Postępu traktował centralizację jako warunek osiągnięcia ideałów osmańskich. Idea scentralizowanej muzułmańskiej społeczności osmańskiej była jednak nie do zaakceptowania dla społeczności chrześcijańskiej, gdyż zagrażała ich prawom do przywilejów, które posiadali za starego porządku. Arabskie oskarżenia bazowały na wprowadzeniu przez Osmanów języka tureckiego w szkołach ponadpodstawowych, instytucjach edukacyjnych, sądach i urzędach administracyjnych oraz na niedoborze arabskich przedstawicieli na wyższych stanowiskach urzędniczych¹¹. Można więc stwierdzić, że arabski nacjonalizm wyrósł po części także na bazie niepowodzenia osmanizmu w zakresie polityki wielokulturowości i wieloetniczności¹². Głównym celem Komitetu Jedności i Postępu było zachowanie imperium, które przetrwać mogło tylko dzięki oparciu się o turecką większość¹³. Powołać się można na tajną korespondencję Komitetu, w której widoczna jest wrogość tureckich przedstawicieli wobec społeczności arabskiej, ukazujących równocześnie swoją wyższość cywilizacyjną oraz konieczność ich obrony przed zachodnim imperializmem¹⁴. Debata ta dotyczyła również kwestii rasowych, które podejmowały wpływowe tureckie gazety, jak „Turk” i „Sura-yi Ummet”. Nietureckie grupy, które nie chciały uznać przewodniej roli Turków w polityce imperium były uznane przez Komitet Jedności i Postępu za separatystyczne i były zamykane, bądź ograniczane w swojej działalności. Powyższa polityka stała się czynnikiem przyspieszającym rozwój arabskiego nacjonalizmu, który szczególnie się nasilił po 1918 r.¹⁵

⁹ T. Wituch, *Tureckie przemiany. Dzieje Turcji 1878–1923*, Warszawa 1980, s. 100–120; B. Lewis, *Narodziny nowoczesnej Turcji*, przeł. K. Dorosz, Warszawa 1972, s. 129–175; M. S. Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton 2008, s. 150–202.

¹⁰ H. Kayali, *Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908–1918*, Berkeley 1997, s. 18–38.

¹¹ C. E. Dawn, *op. cit.*, s. 19–20.

¹² *Ibidem*, s. 10–11, 23.

¹³ S. Hanioglu, *Turkish Nationalism and the Young Turks, 1889–1908*, [w:] *Social Construction of Nationalism in the Middle East*, red. F. M. Gocek, Albany 2002, s. 85–86.

¹⁴ S. Hanioglu, *The Young Turks and the Arabs Before the Revolution of 1908*, [w:] *The Origins of Arab Nationalism...*, s. 31–33, 43–44.

¹⁵ S. Hanioglu, *Turkish Nationalism...*, s. 87–95; R. Khalidi, *Ottomanism and Arabism in Syria Before 1914*, [w:] *The Origins of Arab Nationalism...*, s. 50–54.

Philip Khoury, mimo że głównie skupiał się na Syrii, to jednak wskazywał także na Bejrut jako aktywny ośrodek w promowaniu ruchu arabskiego, który nawet przyczynił się do jego narodzin. Khalidi dodaje, że Bejrut przejął polityczne przywództwo pod koniec 1912 r. po wybuchu wojen bałkańskich, których hasła do zmiany zainspirowały ruchy reformatorskie w prowincjach arabskich. Dowodem na ten nowy trend był Pierwszy Arabski Kongres w Paryżu w 1913 r. Uczestniczyły w nim takie osobistości, jak bejrutczycy: Abd al-Ghani al-Urajisi i Salim Ali Salim, oraz liderzy z Syrii i Palestyny¹⁶. Jedną z najbardziej wpływowych gazet ruchu arabskiego była „Al-Mufid”, wydawana w Bejrucie (podobną rangę posiadała w Damaszku „Al-Muktabas”). „Al-Mufid” stanowił organ prawdopodobnie najważniejszego przedwojennego stowarzyszenia ruchu arabskiego, jakim miało być według Khalidiego Stowarzyszenie Młodych Arabów („Al-Fatat”). Była ona czytana też poza prowincją Bejrutu. Jego artykuły były drukowane w innych arabistycznych gazetach w Kairze, Stambule, Hajfie i Damaszku. Region tzw. Wielkiej Syrii wyróżniał się, jak stwierdził Khalidi, w ogóle największą liczbą gazet, które reprezentowały arabski ruch narodowy¹⁷.

Należy także podkreślić rolę takich miast portowych, jak Bejrut, Hajfa i Jaffa, gdzie zachodziły największe zmiany społeczne, ekonomiczne i edukacyjne, które były rezultatem wpływów zagranicznych i gdzie żyła społeczność mieszana etnicznie i religijnie. W tym środowisku rodziły różne idee i myśli. To tam też miała miejsce wielka ekspansja państwowych, misjonarskich i prywatnych szkół¹⁸. Podobne zmiany zachodziły w Palestynie. Tam dodatkowym czynnikiem stymulującym ruch był syjonizm i żydowska kolonizacja. W Palestynie narodziła się nowa klasa arabskich przedsiębiorców, a gwałtowny rozwój szkół i instytucji prasowych, szczególnie po 1908 r., wywarł duży wpływ na świadomość społeczną mieszkańców Palestyny. Najważniejsze gazety w Palestynie, o największym wpływie opiniotwórczym, to „Filastin” w Jaffie oraz „Al-Karmil” z Hajfy. Od 1908 r. do 1914 r. powstało w Palestynie około dwudziestu gazet, które zdobyły dużą popularność¹⁹.

Znaczną rolę odgrywał także przedwojenny Lewant, szczególnie Kair i Stambuł. W przypadku Stambułu ważnym ośrodkiem myśli politycznej i ideologicznej był parlament. Szczególną uwagę należy zwrócić na Izbę Deputowanych sprzed 1914 r. i elekcje w 1908, 1912 i 1914 r. Już w latach 1908–1912 zaczęła działać opozycja wobec KJiP, która składała się z syryjskich deputowanych, wspieranych przez elektorów, popierających idee arabizmu. Utożsamiali ją m.in. z polityką decentralizacji, reformą oraz naciskiem na ochronę praw kulturowych społeczności arabskiej, szczególnie jeśli chodzi o kwestie językowe. Stambuł był ośrodkiem, w którym powstało kilka stowarzyszeń ruchu arabskiego, w tym Al-Muntada al-Adabi, Al-Kahtanijja oraz Al-

¹⁶ P. Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism*, Cambridge 2003, s. 101, 125.

¹⁷ R. Khalidi, *Ottomanism and Arabism...*, s. 56.

¹⁸ *Ibidem*, s. 56–57.

¹⁹ Idem, *The Formation of Palestinian Identity: The Critical Years, 1917–1923*, [w:] *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, red. I. Gershoni, J. Jankowski, New York 1997, s. 171–191.

Ahd²⁰. Kair także nie może zostać pominięty w analizie rozwoju ruchu arabskiego, gdyż utrzymywał istotne kontakty zarówno z oddalonym Stambułem, jak i z Syrią, głównie z powodu przebywających w nim licznie syryjskich intelektualistów studiujących na uniwersytecie w Al-Azhar, oraz z wybrzeżem, szczególnie z Jaffą. Egipcscy intelektualiści nauczali w szkołach Wielkiej Syrii. Przykładem jest Muhammad Abduh, który wykładał w Bejrucie w latach 1886–1888, zaś jego uczniami byli Szakib Arslan i szejk Ahmad Abbas al-Azhari, który w przyszłości ufundował w Bejrucie Ottoman Islamic College. Swoją działalność rozpoczęły także egipskie gazety, jak „Al-Manar”, „Al-Mukattam”, „Al-Ahram” czy „Al-Muktataf”²¹.

Okres wojenny wywołuje różne interpretacje dotyczące jego wagi i ukształtowanej symboliki arabskiego nacjonalizmu. George Antonius w swojej publikacji przedstawia rolę rodu Haszymidów i regionu Al-Hidżazu jako znaczącą w rozwoju idei narodu arabskiego, a nawet uznaje ją za przejaw dojrzałego ruchu. Sam nacjonalizm arabski miał uzyskać naczelną pozycję w świecie arabskim dzięki tzw. Powstaniu Arabów, czyli rewolcie przeciwko władzom osmańskim w czasie I wojny światowej. Kierowali nią Haszymidzi, nakłonieni do tego przez Brytyjczyków. Jednak nie odkryto dotychczas przekonujących źródeł, które dowodziłyby, że Haszymidzi jeszcze przed Powstaniem Arabów byli aktywnymi propagatorami idei narodowej²².

Po zakończeniu I wojny światowej politycznymi liderami w arabskim nacjonalizmie bez wątpienia byli mieszkańcy Syrii, zajmujący kluczowe pozycje w rządzie emira Fajsała. Status Damaszku więc przyciągał wielu zwolenników zarówno z Palestyny, jak i Iraku. W związku z tym scena polityczna w Syrii charakteryzowała się licznymi podziałami, zarówno w sferze politycznej, ideowej, jak i społecznej. Silne starcie nastąpiło szczególnie w lokalnej polityce oraz pomiędzy starszą elitą a zwolennikami idei zjednoczenia wszystkich Arabów w jednolite państwo. Ta ostatnia idea była reprezentowana przede wszystkim przez wyższą klasę miejską, której członkami byli młodzi reprezentanci syryjskiej elity, jak i ci, którzy wypracowali swoją pozycję w czasie wojny. Nowi reprezentanci idei nacjonalizmu, a szczególnie przybysze wojskowi z Iraku i reszty Wielkiej Syrii, przez elitę dotychczasową byli postrzegani jako zagrożenie dla lokalnej polityki²³.

Arabscy narodowcy w Syrii utworzyli w lutym 1919 r. Arabską Partię Niepodległościową. Jej głównym celem stało się osiągnięcie arabskiej jedności i niepodległości. Według niektórych szacunków do partii zgłosiło się aż 75 tys. osób. Główna siedziba znajdowała się w Damaszku, organizowano oddziały w całej Wielkiej Syrii. Jednakże do słabości partii przyczyniły się wewnętrzne spory.

²⁰ R. Khalidi, *Ottomanism and Arabism...*, s. 58–60.

²¹ P. Khoury, *Urban Notables...*, s. 71; R. Khalidi, *Ottomanism and Arabism...*, s. 62.

²² M. C. Wilson, *The Hashemites, the Arab Revolt, and Arab Nationalism*, [w:] *The Origins of Arab Nationalism...*, s. 204–206.

²³ M. Muslih, *The Rise of Local Nationalism in the Arab East*, [w:] *The Origins of Arab Nationalism...*, s. 171–172; P. Khoury, *Urban Notables...*, s. 78–81.

Część członków reprezentowała stanowisko probrytyjskie, co spotkało się z ostrą krytyką i osłabieniem siły przywództwa. Wewnętrzne problemy i geograficzny podział przyczynił się do zwycięstwa opcji nacjonalizmu terytorialnego, który rozwinie się w przyszłości²⁴.

Philip Khoury, korzystając z nowej metodologii badań nad nacjonalizmem, podkreśla rolę mas społecznych, które często pomija się w analizie nad tym zjawiskiem. Ukazują one, że arabski nacjonalizm nigdy nie posiadał jednoznacznego charakteru i że charakter ten zależał od tego, w jaki sposób dana grupa kształtowała swoją tożsamość²⁵.

Rozwój ruchów społecznych inspirowanych ideą narodu arabskiego najlepiej widoczny był w Syrii w latach 1933–1937. W 1933 r. nastąpiło spotkanie młodych nacjonalistów, którzy debatowali nad metodą prowadzącą do zjednoczenia wszystkich Arabów. Byli to przede wszystkim przedstawiciele rodzącej się arabskiej klasy średniej, która w znacznej mierze wyrosła dzięki rozwojowi systemu edukacyjnego, z możliwością darmowego kształcenia w szkołach podstawowych. Nadal jednak przede wszystkim uczęszczali do tych szkół chłopcy, co ograniczało znacznie potencjał społeczny w jego rozwoju ekonomicznym i politycznym.

Pomimo posługiwania się francuskim *curriculum*, w latach 30. szkoły stały się głównym ośrodkiem działalności nacjonalistycznej. Kulturowano pamięć o chwalebnej przeszłości Arabów, wyśmienitych poetach i zasługach myśli arabskiej dla świata zachodniego w wiekach świetności. Szukając wybitnych intelektualistów, często zwracano się do Egiptu, co poszerzyło znacznie granice tożsamości narodowej arabskich nacjonalistów. Powstawały także pozaszkolne grupy, również syryjskich nacjonalistów, którzy dostrzegli potencjał tkwiący wśród szkolnej młodzieży, wychowywanej według idei nacjonalistycznych. Najczęstszymi takimi grupami były związki harcerskie, cieszące się wielkim zainteresowaniem; ich liczba dochodziła nawet do kilku tysięcy²⁶.

Jak tłumaczy Khoury, międzywojenny panarabizm był silniejszy w społeczeństwie o większym zróżnicowaniu etnicznym i religijnym, jak Syria, Egipt i Palestyna. Ruch ten był specyficzny przede wszystkim dla środowiska miejskiego, które odczuwało korzyści z rozwoju transportu i komunikacji pomiędzy miastami arabskimi. Grupę docelową tychże ruchów stanowiło środowisko akademickie, które korzystało z odrodzenia kulturowego świata arabskiego. Skupienie się przede wszystkim na celach narodowych, interpretowanych w sposób terytorialny, z jednocześnie zaniedbaniem kwestii klasowych doprowadziło do ograniczenia rozmiaru ruchu inspirowanego arabską ideą narodową²⁷.

²⁴ M. Muslih, *op. cit.*, s. 175–176.

²⁵ P. Khoury, *The Paradoxical in Arab Nationalism*, [w:] *Rethinking Nationalism...*, s. 273–274.

²⁶ *Ibidem*, s. 276–277.

²⁷ P. Khoury, *Divided Loyalties: Nationalism and Mass Politics in Syria*, Berkeley 1999, s. 196–225; P. Khoury, *The Paradoxical...*, s. 284–287.

W latach 50. rolę ośrodka ruchu arabskiego nacjonalizmu przejął Egipt pod rządami Gamal Nasera²⁸, ale wcześniej bardzo ważną postacią był Sati al-Husri, uważany za głównego ideologa arabskiego nacjonalizmu, w jego kulturowym i politycznym aspekcie. Po krótkim okresie działania w królestwie Syrii wyjechał do Iraku, gdzie zajął się gruntownymi reformami systemu edukacyjnego, który uważał za najistotniejsze narzędzie przekazania idei narodu arabskiego szerszemu społeczeństwu. Sati al-Husri urodził się w Jemenie w 1882 r. i kształcił się m.in. w Europie, skąd czerpał swoją wiedzę na temat idei nacjonalistycznych. W trakcie I wojny światowej został wysłany do Syrii, gdzie był odpowiedzialny za system edukacyjny w tym regionie, później też analogiczną pozycję zajmował w administracji Fajsała w królestwie Syrii i Iraku²⁹.

Al-Husri uważał, że tylko poprzez edukację naród może się odrodzić i zwyciężyć separacyjne tożsamości. Popierał koncepcję niemieckich myślicieli o tym, że naród jest kreacją kulturową, która istnieje przed państwem. Podstawową rolę jako medium treści narodowych pełni w myśli Al-Husriego język. Jest to społeczny kapitał, na którym można budować tożsamość narodową. To właśnie język i kultura niezależnie od własnych preferencji jednostki i społeczeństwa determinuje tożsamość narodową. Al-Husri porównuje warunki, w których znajduje się naród arabski, do sytuacji narodu niemieckiego przed 1871 r., kiedy był podzielony na wiele wspólnot skupionych wokół miast-państw. Al-Husri krytykował francuski model E. Renana, zgodnie z którym przynależność narodowa nie jest stała i zależy od woli jednostki³⁰.

Dla Al-Husriego język tworzy wewnętrzne kulturowe granice narodu, jest on największą duchową więzią, jako medium komunikacji i myślenia. Dążył więc do wprowadzenia standardowego języka arabskiego w całym świecie arabskim, by przezwyciężyć podziały dialektyczne. Pamięć historyczna zaś podtrzymuje uczucia narodowe i decyduje o przyszłości. Pamięć o utraconej chwale wzmacnia chęć jej odbudowy. W swojej działalności w Iraku skupiał się na nauczaniu historii, by podzielone społeczeństwo mogło wykształcić przywiązanie do narodu arabskiego. Nacjonalizm, który prezentuje Al-Husri, jest świecki, nie ma żadnych elementów islamskiej myśli politycznej. Religia, według niego, może jedynie w niektórych przypadkach przyspieszyć integrację narodową, lecz jest to raczej domena tzw. religii narodowych, jak w przypadku Żydów i judaizmu³¹.

W latach 40. do odrodzenia myśli i działań arabskich nacjonalistów (które swoje apogeum przeżywały w latach 50. i 60.) bez wątpienia przyczyniło się powołanie Ligi Arabskiej. Pierwszym wspólnym osiągnięciem politycznym niepodległych państw arabskich miało być utworzenie regionalnej organizacji, która roz-

²⁸ A. Dawisha, *op. cit.*, s. 75–135.

²⁹ *Ibidem*, s. 58.

³⁰ *Ibidem*, s. 70–74; S. G. Haim, *Arab Nationalism. An Anthology*, Berkeley 1962, s. 44.

³¹ A. Dawisha, *op. cit.*, s. 75–81; S. G. Haim, *op. cit.*, s. 147–154.

poczęłaby proces rzeczywistej integracji świata arabskiego³². W latach 1940–1944 odbyły się liczne spotkania, które miały na celu powołanie organizacji regionalnej jako pewnej formy jedności arabskiej. Wsparcie dla tej idei udzielone przez Wielką Brytanię w 1941 r. ujawniło staranie niektórych ośrodków arabskich, zwłaszcza tych związanych z Wielką Brytanią, jak dynastia haszymidzka w Iraku i Transjordanii, o rozciągnięcie swojego panowania na inne kraje przy wykorzystaniu idei jedności arabskiej. Już w 1940 r. emir Transjordanii proponował rządowi brytyjskiemu zjednoczenie Syrii, Libanu, Transjordanii, Palestyny w Wielką Syrię, zaś Irak promował swoją wizję zjednoczonego Żyznego Półksiężycza³³.

Do integracyjnych działań włączył się Egipt, który w 1943 r. przejął inicjatywę polityczną. Na przełomie lipca i sierpnia odbyły się tajne negocjacje, w których dyskutowano nad realizacją planu irackiego, polegającego na zjednoczeniu Syrii, Libanu, Palestyny i Transjordanii w jedno państwo. Referendum ludowe zaś miało rozwiązać sprawę ustroju, a po przystąpieniu Iraku powstałaby Liga Arabska jako zgromadzenie suwerennych państw, posiadająca Stałą Radę, prowadząca wspólną politykę obronną, sprawy zagraniczne, oświatę, transport i cła, ochronę praw mniejszości, zaś Jerozolima posiadałaby specjalny status. We wrześniu 1944 r. odbyła się konferencja w Aleksandrii, w której brało udział siedem niepodległych państw, zaś sam Pakt Ligi został podpisany w Kairze 22 marca 1945 r. przez: Egipt, Syrię, Liban, Transjordanie, Irak, Arabię Saudyjską i Jemen³⁴.

Rozwój arabskiego nacjonalizmu w Egipcie jest przedmiotem wielu debat. Koniec XIX w. i początek XX w. był w tym kraju okresem rozkwitu egipskiego nacjonalizmu terytorialnego (tzw. faraonizmu), ale równocześnie rozwijały się inne ruchy, jak arabski nacjonalizm i ruchy islamskie. W latach 20. i 30. XX w. te trzy konkurujące ze sobą dyskursy rozwijały się obok siebie. Egipsko-farańska koncepcja przetrwała do lat 30. i stopniowo była marginalizowana przez idee islamsko-arabskie. Roger Owen podkreśla, że powstanie współczesnego państwa na Bliskim Wschodzie przyczyniło się do utworzenia nowej sceny politycznej, dzięki której można było zastosować odmienne zasady prowadzenia polityki, w tym także polityki tożsamości zbiorowej. Zarówno arabizm, jak i egipcjanizm zostały podporządkowane modelowi narodu istniejącego w ramach państwa, rywalizowały o prymat w kształtowaniu narodowości egipskiej³⁵. W ten sposób w Egipcie arabski nacjonalizm uległ „egipcjanizacji”³⁶.

Równorzędność tożsamości egipskiej i arabskiej widoczna jest także w przypadku arabskiego ruchu narodowego i identyfikacji narodowej Egiptu po przewrocie wojskowym w 1952 r. i utworzeniu Zjednoczonej Republiki Arabskiej. Okres

³² T. Fryzeł, *Jedność arabska. Idea i rzeczywistość*, Warszawa 1974, s. 35–36.

³³ *Ibidem*, s. 294–298.

³⁴ *Ibidem*, s. 38–41.

³⁵ G. Piterberg, *The Tropes of Stagnation and Awakening in Nationalist Historical Consciousness. Egyptian Case*, [w:] *Rethinking Nationalism...*, s. 42–49; I. Gershoni, J. Jankovski, *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900–1930*, Oxford 1987, s. 138–190.

³⁶ G. Piterberg, *op. cit.*, s. 53–55.

ten uważany jest przez wielu za apogeum arabskiego nacjonalizmu. Naser wielokrotnie podkreślał koegzystencję i spójność lojalności zarówno wobec Egiptu, jak i świata arabskiego. Często wspominał o arabskim Egipcie, bądź też o Egipcie będącym częścią arabskiej całości w swojej retoryce. Egipski patriotyzm i arabski nacjonalizm nie wykluczały się wzajemnie. Dla Nasera nie były to jednak równe sobie lojalności. Jego egipska tożsamość była wcześniejsza i na pewno w latach 50. miała pierwszeństwo nad wszelkimi arabskimi afiliacjami. Podstawy jego politycznej tożsamości były wyprowadzone z nacjonalistycznego egipskiego kontekstu. Egipt miał stanowić centrum, z którego promieniowałaby myśl cywilizacyjna na dalsze tożsamości arabskie, a na końcu na afiliacje religijne. W swoich przemówieniach dotyczących nacjonalizacji Kanału Sueskiego podkreślał przede wszystkim ochronę interesów Egiptu, nie zaś świata arabskiego, czemu towarzyszył także silny ładunek emocjonalny. Jego późniejsze odnoszenie się do arabskiego narodu miało wydźwięk bardziej intelektualny niż emocjonalny, co było widoczne zarówno w jego pismach, jak i przemówieniach. Nie oznacza to jednak, że jego arabska tożsamość była tworem wymuszonym na potrzeby czasu. Zaczęła się ona kształtować już w latach 30. podczas udziału w licznych demonstracjach wspierających Palestyńczyków i Syryjczyków i ich ruchy nacjonalistyczne³⁷.

Czynnikiem łączącym jego egipską i arabską tożsamość była polityka i konkretna wizja obrony przed zewnętrznymi wpływami i kolonizacją. Ideologiczne wpływy nacjonalizmu arabskiego okazały się w tym przypadku drugorzędne. Jego najbliżsi współpracownicy stwierdzają, że nie interesował się bliżej arabską polityką jeszcze w połowie lat 50. Jego początkowe utożsamianie się z arabskim nacjonalizmem nie obejmowało spraw egipskich. Zaczęło się to zmieniać około roku 1956, w związku z tworzeniem przez Zachód Paktu Bagdadzkiego i z problemem nacjonalizacji Spółki Kanału Sueskiego. W solidarności arabskiej Naser upatrywał szansę dla Egiptu w obronie swojej suwerenności oraz interesów wewnętrznych i zewnętrznych. Arabski nacjonalizm miał oznaczać arabską efektywność, przede wszystkim w zakresie obrony. Brak odniesienia do religii w jego retoryce nacjonalistycznej przypisywany jest jego prywatnym preferencjom. Uważał, że religia jako polityczna doktryna nie sprawdzałaby się ze względu na swoją ogólność i zbyt duże pole interpretacyjne. Gdy już jednak odnosił się do roli islamu, czynił to w sposób sugerujący mniejszą jej wagę dla narodu arabskiego niż podstawowe kryteria języka i kultury. Bez wątpienia ma to jeszcze związek z twardą opozycją religijną w postaci Bractwa Muzułmańskiego. Naser próbował zdystansować się od ich programu, ale jednocześnie nie chciał zamykać sobie dostępu do religijnie nastawionego społeczeństwa³⁸.

Zarówno jego opozycja wobec Paktu Bagdadzkiego, jak i późniejsze utworzenie Zjednoczonej Republiki Arabskiej miało przede wszystkim podłoże poli-

³⁷ J. Jankovski, „*Nasserism*” and *Egyptian state policy, 1952–1958*, [w:] *Rethinking Nationalism...*, s. 150–152.

³⁸ *Ibidem*, s. 154–156; S. G. Haim, *op. cit.*, s. 229–232.

tyczno-obronne. Przystąpienie Iraku do sojuszu inspirowanego przez Zachód postrzegane było nie jako zagrożenie dla świata arabskiego, lecz raczej próba izolacji politycznej Egiptu. Naser praktycznie do utworzenia Zjednoczonej Republiki sprzeciwiał się wszelkim propozycjom federacyjnym, gdyż osłabiłoby to Egipt ekonomicznie i skomplikowałoby sytuację polityczną. Przykładowo, jeszcze w 1956 r. odrzucił on syryjską propozycję utworzenia unii i nie przyjął nawet jej delegacji.

Pomimo tego dzięki swojej zręcznej retoryce po wojnie w 1956 r. właśnie Nasera uznano za prawdziwego przywódcę narodu arabskiego. Od tej pory można notować wzrost jego zaangażowania w sprawy arabskie, które jednak nigdy nie przyćmiły podstawowych interesów Egiptu. Gdy w 1958 r. doszło do zjednoczenia z Syrią, dokonano tego tylko i wyłącznie na warunkach Nasera, które zabezpieczały interesy Egiptu kosztem Syrii. Jankowski tłumaczy to przede wszystkim kontekstem istnienia państwa terytorialnego, które zdominowało wszelki dyskurs idei narodu arabskiego.

W przypadku Egiptu to istnienie terytorialnego państwa przyćmiło aktywność polityczną i ideologiczną arabskiego nacjonalizmu, nie zaś odwrotnie, jak to było w regionie Wielkiej Syrii³⁹.

W szerszym kontekście społecznym w latach 50. i 60. arabski nacjonalizm stał się dominującą tożsamością do tego stopnia, że inne tożsamości zostały zmarginalizowane lub wręcz uznane za negatywne. W Syrii przywódca Partii Baas (Partia Socjalistycznego Odrodzenia Arabskiego, ar. Hizb al-Baas al-Arabi al-Isztiraki) Michel Aflak głosił ideę jedności narodu arabskiego, który miał przezwyciężyć podział dokonany przez imperializm. Dlatego też do pewnego momentu naserowska rewolucja wspierała jego działalność. Do 1954 r. Baas zagwarantowała swoją pozycję w Syrii, po czym poczyniła kroki, by zasygnalizować swoją aktywność w Iraku i Jordanii. Wojna sueska w 1956 r. pomogła partii zdobyć miejsca w parlamencie w Jordanii. W Iraku nastąpiła podobna sytuacja, gdzie naserowski opór przeciwko Paktowi bagdadzkiemu umożliwił Baas zwiększenie liczby swoich przedstawicieli we władzach. Jeszcze przed rokiem 1958 Baas stanowiła znaczącą siłę polityczną w tym kraju⁴⁰.

W przypadku ideologii naserowskiej i ideologii partii Baas mamy do czynienia z łąčeniem arabskiego nacjonalizmu z ideą arabskiego socjalizmu. Sama idea arabskiego socjalizmu, mimo że została wyprowadzona z myśli europejskiej, posiadała swoje własne cechy szczególne co umożliwiło zarówno partii Baas, jak i Naserowi bezpieczne odwołanie się do niej w swojej myśli i praktyce politycznej jako autentyczne dziedzictwo intelektualne arabskich uczonych.

Arabską myśl socjalistyczną ukształtował Szybli Szumeil (1850–1917). Podstawową kategorią w jego rozmyślaniach jest praca – główne źródło utrzymania dla jednostki. Państwo w tej sytuacji miało być gwarantem sprawiedli-

³⁹ J. Jankowski, *op. cit.*, s. 156–167.

⁴⁰ A. Dawisha, *op. cit.*, s. 162–164.

wości w sferze stosunków pracy. Zniesienie własności prywatnej czy przejęcie przez państwo środków produkcji nie było potrzebne. Wśród młodzieży arabskiej najbardziej wpływowym propagatorem arabskiego socjalizmu był Salama Musa (1887–1958), który uważał, że socjalistyczny ruch społeczny umożliwi likwidację przestarzałego systemu ekonomicznego – to wyzwoli społeczeństwo, aby mogło ono rozwinąć swój potencjał. Musa podejmował też kwestie jedności narodowej socjalizmu i teorii ewolucji w założonym przez siebie w Egipcie w 1914 roku tygodniku „Al-Mustakbal”. W 1920 r. został jednym z założycieli Egipskiej Partii Socjalistycznej⁴¹.

Egipt po II wojnie światowej skupił się na zakończeniu okupacji brytyjskiej oraz reformie społeczno-politycznej. Naser siłę zmian widział w korzeniach narodu arabskiego, kiedy to Arabowie byli zjednoczeni wokół jednej władzy. Nacjonalizm połączył z programem gospodarczym, który miał ostatecznie zlikwidować feudalizm, ustanowić równość społeczną, powołać silną armię narodową oraz ugruntować system demokratyczny, który w ostateczności stał się jednak elementem drugorzędny. Pierwsze działania na rzecz wprowadzenia modelu socjalistycznego nastąpiły po nacjonalizacji Kanału Sueskiego w 1956 r., gdy po napotkaniu oporu wobec wprowadzenia planowej gospodarki sięgnięto po bardziej stanowcze metody ingerencji gospodarczej. Po ustanowieniu Zjednoczonej Republiki Arabskiej w Karcie Narodowej z 1962 r. socjalizm został ogłoszony oficjalną ideologią państwową. W przeciwieństwie do początkowej idei, Karta zaakceptowała nieuchronność walki klasowej, co przyciągnęło szersze kręgi społeczeństwa do arabskiej idei narodowej⁴².

Baas reprezentowała jednościowy nurt socjalizmu arabskiego, zgodny z początkową jego ideą. W celu utworzenia wolnej, zjednoczonej ojczyzny arabskiej postulowała zakończenie okupacji krajów arabskich i rozwiązanie problemów ekonomicznych i klasowych według socjalistycznych reguł. Arabski przewrót na bazie socjalizmu miał być narzędziem pozwalającym uzyskać wspomniany wolny i zjednoczony cały naród⁴³.

Sama partia określiła siebie jako uniwersalną, panarabską, narodową, socjalistyczną, ludową oraz rewolucyjną. Jej narodowy charakter wyrażał się w dążeniu całego narodu arabskiego do pełnej wolności i jedności oraz do utworzenia ojczyzny arabskiej, która byłaby jednolitą wspólnotą polityczną, ekonomiczną i społeczną, tylko czasowo podzieloną sztucznymi granicami. Baas widziała socjalizm jako konieczność dziejową, która urzeczywistni idealny porządek społeczny, w ramach którego naród arabski będzie mógł zrealizować swe aspiracje i możliwości. Do 1963 r. socjalizm w ich ujęciu nie był pojęciem jednoznacznym. Początkowo było to tylko postulatywne hasło, które zawierało się w niesprecyzo-

⁴¹ H. A. Jamsheer, *Reforma władzy i społeczeństwa w arabsko-muzułmańskiej myśli politycznej wieków XIX i XX*, Łódź 2008, s. 101–105.

⁴² *Ibidem*, s. 112–115.

⁴³ *Ibidem*, s. 117–123.

wanym programie przebudowy i odrodzenia społecznego na nowych zasadach. Walka klasowa nie była traktowana jako konieczna. Aspekt ludowy partii zawierał się w suwerenności samego społeczeństwa, które jest źródłem władzy. W kwestii interesów zagranicznych poszukiwano sojuszników wybieranych na podstawie wspólnych idei panarabskich⁴⁴.

Po 1963 r., gdy zerwano unię egipsko-syryjską, uwidocznił się rosnący wpływ marksizmu, szczególnie idei walki klasowej. Przyjęta została zasada kolektywnego kierownictwa i centralnej administracji. Wprowadzono planową gospodarkę, rozpoczęto proces nacjonalizacji środków produkcji. W październiku 1963 r. odbył się VI Kongres Damasceński, w którym zaproponowano powołanie unii federalnej Syrii i Iraku, połączonej socjalistyczną gospodarką. Naser został zaakceptowany jako przyszły partner w nowym związku syryjsko-irackim, gdyż członkostwo Egiptu było widziane jako konieczne w każdej proponowanej unii. W 1965 r. stworzono program rządowy, który przewidywał szeroki zakres przemian. Socjalizm miał stać się gwarantem sprawiedliwego podziału bogactw i rozwoju ekonomicznego, który zjednoczy naród arabski. Kolejne zamachy stanu, szczególnie po dojściu do władzy H. Asada doprowadziły do pogłębienia zmian społecznych i ekonomicznych. Planowanie miało silniej zintegrować gospodarkę arabską⁴⁵. Jak więc widać, doszło do zmiany stanowiska ideologicznego partii Baas, która na początku działalności podkreślała realizację najpierw założenia arabskiego nacjonalizmu, czyli powstania „ojczyzny arabskiej”, a dopiero na tej nowej podstawie przeprowadzenie reform na bazie socjalizmu, które miały zmienić życie społeczno-gospodarcze Arabów. Po VI Kongresie Narodowym zaś i rozłamie w partii to socjalizm miał stać się gwarantem wypełnienia celów arabskiego nacjonalizmu i skupiono się na reformach gospodarczych w poszczególnych państwach arabskich.

Po 1963 r. znaczący wpływ na przetrwanie arabskiego nacjonalizmu miały działania Izraela, interpretowane przez państwa arabskie jako niebezpieczne dla ich racji stanu. We wcześniejszym okresie i nawet po 1956 r. Izrael nie figurował jako centralny element w arabskim dyskursie nacjonalistycznym. Nie stanowił części spajającej naród arabski. W badaniach przeprowadzonych nad przemówieniami Nasera sprawa izraelska okazała się o wiele dalszą kwestią niż imperializm i elementy reakcyjne w świecie arabskim. Izrael dla Nasera był częścią polityki imperialnej i nie był traktowany oddzielnie. Zmiana nastąpiła w 1963 r., gdy Izrael kończył swój projekt zmiany biegu rzeki Jordan. W rezultacie dotychczasowy dyskurs nacjonalistyczny zmienił się i zaczął w nim dominować element sojuszu suwerennych państw arabskich, a nie utworzenie jednej arabskiej struktury politycznej. Arabski nacjonalizm zaczął więc oznaczać nie jedność narodu arabskiego dążącego do utworzenia jednego państwa, ale solidarność wielu organizmów

⁴⁴ T. Fryzeł, *Baasizm – polityczna doktryna Socjalistycznej Partii Odrodzenia Arabskiego*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 5, s. 113–115.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 121–127.

politycznych⁴⁶. Po przegranej przez państwa arabskie wojnie z Izraelem w 1967 r. rodziły się wprowadzić nowe inicjatywy suwerennych państw arabskich, mające na celu podtrzymanie jedności nacji arabskiej, ale realizacja poszczególnych postanowień okazała się trudna. Inicjatywy takie wysuwano na szczytach państw arabskich, pierwszy taki szczyt zwołał Naser w Kairze w 1964 r. Nastąpiło odejście od „jedności celów” (rewolucyjno-wyzwoleńczych) na rzecz „jedności szeregów”, które miało się wyrażać we wspólnym działaniu Arabów bez względu na istniejące podziały. Jednak każdy kraj preferował swoje interesy polityczne. Król Husajn przeciwstawiał się powołaniu Organizacji Wyzwolenia Palestyny, zaś Syria postulowała wyzwolenie całej Palestyny⁴⁷.

Po 1967 r. idea nacjonalizmu arabskiego rozumiana jako polityczne działanie w celu utworzenia spójnego arabskiego organizmu państwowego stopniowo zanikła. Pozostała jednak kulturowa bliskość, która jest do dziś podkreślana. Zmiana akcentu politycznego i podkreślenie trwałości państwa narodowego nastąpiły już za rządów Anwara Sadata, następcy Nasera, który korzystając z elementów retoryki stosowanej przez swojego poprzednika, koncentrował się przede wszystkim na racji stanu samego Egiptu, nie zważając na konsekwencje, jakie może ponieść ze strony innych państw arabskich⁴⁸.

Sadat nie mógł jednakże sam dokonać tak poważnego zwrotu w polityce arabskiej. Pierwszymi, którzy odwrócili się od idei panarabizmu, byli Palestyńczycy, którzy nie mogli już polegać na wsparciu i zaangażowaniu sąsiednich krajów arabskich. Idea nacjonalizmu arabskiego okazała się niezdolna do zagwarantowania im prawa do utworzenia niepodległego państwa. Partia Baas przybrała w Syrii nowe oblicze po dojściu do władzy H. Asada, który swoją politykę i sojusze prowadził zgodnie z istniejącą w danej chwili sytuacją wewnętrzną i zewnętrzną państwa. W Libanie dokonała się podobna transformacja. Poprzednia koegzystencja panarabizmu i idei odrębnej tożsamości libańskiej (szczególnie arabskich chrześcijan) została przezwyciężona przez nowe warunki wewnętrzne, a mianowicie palestyńskie działania przeciwko Izraelowi z terytorium Libanu, co spotykało się często z atakami strony izraelskiej. Nowy system działania został przypieczętowany sojuszem z Izraelem przeciwko Palestyńczykom⁴⁹.

Inicjatywę zjednoczenia świata arabskiego przejął po klęsce w 1967 r. Irak. Gdy partia Baas zdobyła władzę w Iraku w lipcu 1968 r., doszło do zmiany dyskursu politycznego dotyczącego kwestii zjednoczenia arabskiego. Poprzednie rządy braci Arifów traktowały ideę jedności arabskiej jako instrument walki z partią Baas w Syrii. Po 1968 r. iracka partia Baas podkreśliła w konstytucji kraju istnienie narodu arabskiego oraz to, że będzie podejmowała działania zmierzające do zjednoczenia państw arabskich. W 1969 r. Syria i Irak podpisały umowę o współdziałaniu ar-

⁴⁶ A. Dawisha, *op. cit.*, s. 250–254; B. Lewis, *The Middle East and the West*, Bloomington 1968, s. 70–94.

⁴⁷ T. Fryzeł, *Jedność arabska...*, s. 245–260.

⁴⁸ A. Dawisha, *op. cit.*, s. 260–276.

⁴⁹ F. Ajami, *The End of Pan-arabism*, „Foreign Affairs” 1978/1979, Winter, s. 1–10.

mii. Jeszcze w tym samym roku opowiedziano się za unią egipsko-syryjsko-iracką oraz za zjednoczeniem dwóch frakcji Baas. Jednakże wewnętrzne problemy Iraku wpłynęły na jej pasywność. Przede wszystkim wynikały one z niechęci Kurdów wobec zjednoczenia, którzy staliby się jeszcze bardziej mniejszością po ewentualnym zjednoczeniu. Akcja integracji gospodarczej, która w 1970 r. skutkowałą podpisaniem protokołu o ustanowieniu wspólnej komisji do spraw koordynacji gospodarczej pomiędzy ZRA, Syrią a Irakiem także się nie powiodła. Przede wszystkim w tym wypadku Irak obawiał się, że konfederacja państw arabskich mogłaby stać się centrum rywalizacji pomiędzy Naserem a Baas. Z tego też względu Irak preferował zjednoczenie arabskich sił zbrojnych i skupienie się na wyzwoleniu arabskich ziem. Tej idei podporządkowana także była kolejna propozycja Iraku w 1972 r., która miała doprowadzić do utworzenia unii z Syrią i Egiptem. Pomimo fiaszka tej inicjatywy Saddam Husajn nadal podkreślał, że podstawą jedności z jakimkolwiek wyzwolonym państwem arabskim było skupienie się na wyzwoleniu spod obcej dominacji arabskich ziem, a więc także i odrzucenie rozwiązań kompromisowych, połowicznych⁵⁰.

Zmiana dyskursu nacjonalistycznego Iraku wpłynęła także na jej teoretyków z kręgów partii Baas, czyli M. Aflaka oraz I. Faraha. Pierwszy wskazywał, iż jedność można osiągnąć przez wciągnięcie mas społecznych w politykę federalcyjną oraz konkretne działania na rzecz wyzwolenia ziem arabskich. Wskazywał, że przeszkodą na drodze integracji nacji arabskiej są „regionalne nacjonalizmy”. Farah zaś podkreślał istotę odpowiedniego przygotowania nacji arabskiej zarówno pod względem ideologicznym, jak i politycznym. Źródłem niepowodzeń była także nikła aktywność polityczna mas społecznych⁵¹.

Przeprowadzone badania wśród pięciuset studentów arabskich z różnych państw przez kuwejckiego socjologa Tawfika Faraha w 1977 r. pokazały, że znaczenie arabskiego nacjonalizmu znacznie osłabło na rzecz patriotyzmu – wobec danego państwa terytorialnego oraz islamu. Oznaczało to, że tożsamość narodowa została wyparta przez tożsamość religijną oraz lojalność wobec danego państwa. Sam zaś arabski nacjonalizm stał się wyłącznie mitem, bez realnego przełożenia na funkcjonowanie społeczeństw arabskich⁵².

Powyższa zmiana jest wynikiem procesów towarzyszących umacnianiu się państwa jako instytucji społecznej oraz wcześniejszych różnic ideologicznych pomiędzy Arabami, które w nowej rzeczywistości zaczęły się zaostrzać. Z czasem coraz trudniej było je przezwyciężyć.

Większość arabskich myślicieli zgadza się z tym, że przegrana w wojnie sześciodniowej w 1967 r. była punktem zwrotnym w historii myśli arabskiej, gdyż zmusiła wielu intelektualistów do przeanalizowania i przewartościowania dotych-

⁵⁰ B. Iwasiów-Pardus, *Problemy Bliskiego i Środkowego Wschodu w polityce zagranicznej republik irańskiego Iraku*, Warszawa 1990, s. 49–54.

⁵¹ *Ibidem*, s. 55.

⁵² *Ibidem*.

czasowych poglądów. Rozwinęły się dwa kierunki działania – jeden poszukiwał nowych doktryn, na których można byłoby się oprzeć, szczególnie bazował na religii; drugi zaś skierował się ku radykalnej krytyce dotychczasowego dziedzictwa idei i aktywności arabskiej.

Krytyka płynęła praktycznie z każdego środowiska myśli intelektualnej. Arabscy marksiści znajdujący się poza środowiskiem nacjonalistów obwiniali za niepowodzenie wojenne istniejący system polityczny oraz brak partycypacji klas niższych w ruchu narodowym. Liberałowie poddawali krytyce historyczne opóźnienie intelektualne i technologiczne arabskiego społeczeństwa, zaś poszczególne grupy religijne skupiły się na braku wiary oraz zbytnim zawierzeniu świeckim ideom. Wszystkie powyższe środowiska zwróciły się w kierunku analizy przeszłości i tradycji arabskiej jako źródła potencjalnych odpowiedzi na kryzys społeczności arabskiej. Abdallah Laroui w swoich pracach ostrzega przed tym nowym zjawiskiem, który kieruje nowoczesną myśl arabską na źle rozumiany zwrot ku tradycji⁵³.

Hiszam Szarabi wskazuje natomiast na uformowanie się innego kierunku w myśli arabskiej, który nie rozwinął się w tradycyjnym centrum intelektualnym świata arabskiego, jakim były Egipt, Syria, Liban, Palestyna i Irak, lecz w Maghrebie, gdzie widoczne są wpływy myśli europejskiej, szczególnie francuskiej. Kierunek ten reprezentują radykalni krytycy dotychczasowego dziedzictwa kulturowego, pozostający poza dominującym dyskursem. Próbuje on dokonać dekonstrukcji istniejących tekstów, aby móc na całkowicie nowym gruncie zbudować nową rzeczywistość myśli arabskiej. Od lat 80. to właśnie Maghreb zaczął stanowić źródło nowych nurtów intelektualnych⁵⁴.

Jednym z przedstawicieli powyższego radykalnego zwrotu kulturowego jest profesor filozofii Muhammad Abd al-Dżabiri z Maroka. Jego krytyka tradycji jest wsparta dyskursem arabskiej idei narodowej, która ma wesprzeć wizję przywrócenia i zachowania jedności arabskiej. Dowodzi on, że radykalny zwrot ku przeszłości znacznie ogranicza analizę problemów teraźniejszych, które interpretowane są jako kontynuacje dawnych ograniczeń i błędów⁵⁵. O ile idea jedności narodu arabskiego jest mu bliska, o tyle, jak uważa arabski nacjonalizm, w swojej istocie nie jest punktem wyjścia w jej zrozumieniu.

Według niego arabski nacjonalizm w większości spełnił swoje zadanie jako narodowy ruch wyzwolenczy. Spełniał funkcję osłony i koordynacji działań arabskich w mniejszym stopniu charakteryzował się systematycznym dążeniem do budowy jednego państwa. Gdy prawie każde państwo arabskie uzyskało niepodległość, nacjonalizm zaczął tracić swój oryginalny cel. Nie unieważnia to jednak dalszego działania na rzecz arabskiej jedności. Wymagane jest wykształcenie nowego

⁵³ E. Nagasawa, *An Introductory Note on Contemporary Arabic Thought*, www.hermes-ir.lib.hit-u.ac.jp/rs/bitstream/10086/14819/1/chichukai0001300650.pdf [dostęp 01.02.2010], s. 65–66.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 68–70.

⁵⁵ W. Hamarneh, *Arab-Islamic Philosophy. A Contemporary Critique*, www.aljabriabed.net/t10_arabIslamic_philosophy.pdf [dostęp 02.02.2010], s. 1–14.

podejścia, które współgra ze społecznymi potrzebami i warunkami globalnych relacji światowych⁵⁶. Inną wizję narodu arabskiego w jej kulturowej, humanistycznej podstawie ukazują dzieła wpływowego teoretyka i praktyka arabskiego nacjonalizmu Kunstantina Zurajka. Choć zmarł w 2000 r., jego myśl nadal jest szeroko dyskutowana w społeczeństwie arabskim. Twierdził on, że religia islamu i arabski nacjonalizm nie wykluczają się nawzajem, jednak idea jedności narodu arabskiego powinna według niego opierać się na podstawie świeckiej.

Zurajk skupiał się na zmianie stanu myśli arabskiej, lecz nie sformułował koncepcji osiągnięcia tego celu. Wyzначzył jednak pewne cechy konieczne do jego osiągnięcia, a więc odpowiedzialność za własne czyny i los oraz kreatywność każdego członka społeczeństwa. W ten sposób Zurajk odszedł od wizji Satiego al-Husriego, gdzie przynależność narodowa jest zdeterminowana historią i językiem oraz góruje nad jednostką. Zurajk proponuje liberalną wizję świata arabskiego, który miałby się opierać na zasadach społeczeństwa obywatelskiego. Nacjonalizm arabski jest, według niego, przede wszystkim kulturową świadomością, która będzie w stanie spełnić potrzeby społeczne, jakkolwiek nie można twierdzić, że stanowi on ostateczną, niezmienną podstawę tożsamości arabskiej⁵⁷.

Powyżsi myśliciele należą do członków nowego ruchu odrodzenia myśli arabskiej, którą Y. M. Choueiri nazwał „nowym panarabizmem”. Panarabizm rozumie on jako ogólne poświęcenie się wspólnej narodowej tożsamości, bazującej na więzach językowych, kulturowych i historycznych. Nie ogranicza się to do ruchu politycznego. Panarabizm skierowany jest głównie ku odrodzeniu arabskiej kultury. Na nim bazuje arabski nacjonalizm ze swoim politycznym programem. Od lat 70. arabski nacjonalizm przechodził proces erozji swoich politycznych i społecznych wpływów. Jednakże utrzymał swoją kulturową hegemonię, zarówno na poziomie oficjalnym, jak i popularnym. Jest on przeciwstawiany ruchowi religijnemu, zaś arabski nacjonalizm – poddawany asymilacji zarówno przez pierwszy, jak i drugi ruch. Obecnie arabski nacjonalizm może zostać wprowadzony w różne programy działań: od oficjalnego odniesienia się do niego przez państwo, pozostając przy tym niechętny w podejmowaniu niepewnych projektów jednoczących, po rozwój neoarabizmu, który sytuuje go jako ideologiczny instrument przywrócenia jedności świata arabskiego. Ten nowy ruch przyjął też za swój instrument i zasadę działania ideę demokracji. Głównymi hasłami stały się: wprowadzenie wielopartyjności, wolność zgromadzeń i wypowiedzi, rozwój społeczeństwa obywatelskiego oraz narodowa suwerenność⁵⁸.

W połowie lat 70. grupa panarabistów zdecydowała się stworzyć niezależne centrum badań w Bejrucie, by odnowić ideę arabskiego nacjonalizmu na bardziej

⁵⁶ Y. M. Choueiri, *Arab Nationalism: A History: Nation and State in the Arab World*, Oxford 2001, s. 217; H. Khashan, *Arabs at the Crossroads: Political Identity and Nationalism*, Gainesville 2000, s. 42–44.

⁵⁷ *Arab Civilization: Challenges and Responses*, red. N. Atiyeh, I. M. Oweiss, Albany 1988, s. 1–30.

⁵⁸ Y. M. Choueiri, *Arab Nationalism: A History...*, s. 213–218; idem, *A Companion to the History of the Middle East*, Oxford 2005, s. 297.

systematycznej bazie teoretycznej i praktycznej. W 1990 r. powstała kolejna organizacja: Narodowa Konferencja Arabska, która wyznaczyła sobie za cel ożywienie idei arabskiej jedności, organizując coroczne spotkania członków. Prowadzi ona analityczne studia i przygotowuje tzw. raporty narodowe, których tematyka obejmuje treści sięgające od praw człowieka przez rozwój gospodarczy po konflikt izraelsko-palestyński; skupia się na zdefiniowaniu współczesnej arabskiej jedności, demokracji i odnowie kulturowej. Nie podejmując oficjalnych politycznych działań, chce jednak stanowić grupę nacisku wpływającą na opinię publiczną i rządy⁵⁹.

Zjawiska te wskazują, że w świecie arabskim istnieje stale specyficzna więź kulturowa, a jednym ze źródeł kryzysu jest identyfikowanie się z państwem, które niejako automatycznie jest utożsamiane z danym reżimem politycznym. Do osłabienia tożsamości z państwem przyczynia się zła polityka ekonomiczna i społeczna. Rezultatem jest społeczna potrzeba większej aktywności na scenie politycznej. Wewnętrzna opozycja wzmacnia się m.in. przez masową mobilizację socjalistyczno-islamską. Pomimo istniejących różnic, może jednak powstać nowa międzynarodowa siła, działająca przeciwko panującemu porządkowi, co spowoduje, że same reżimy będą zmuszone do stworzenia mechanizmu obronnego. Jego elementem będzie powrót do retoryki jedności nacji arabskiej jako sposobu na stworzenie koalicji arabskich rządów.

Należy ten nowy ruch odróżnić od poprzedniego nacjonalizmu arabskiego. Nie kieruje się on dążeniem do utworzenia państwa arabskiego, lecz do uzyskania przez elitę politycznej siły, nieidentyfikowanej z państwem. Nie mogąc atakować bezpośrednio dane reżimy, przedstawiciele tego ruchu skupiają się na jednoczeniu arabskiej elity przeciwko ruchom muzułmańskim. Wielki wpływ posiadają tu zglobalizowane media o zasięgu ponadregionalnym, które kształtują elitę oraz klasę średnią świata arabskiego. Powstają pozarządowe sojusze, które rządzą się dodatkowo prawami rynku medialnego⁶⁰.

Podsumowując, idea narodu arabskiego z pewnością zaczęła rozwijać się na początku XX w. i nawiązywała zarówno do tradycji muzułmańskiej, jak i aktywności chrześcijan. Była motorem działań kulturowych i politycznych, niezależnie od motywów, jakimi kierowali się sami działacze. Idea narodu arabskiego do końca lat 60. wpływała na politykę wewnętrzną i zewnętrzną państw arabskich, decydując o charakterze społeczeństwa poszczególnych jednostek terytorialnych. Z pewnością należy stwierdzić, że wygasanie politycznej myśli arabskiego nacjonalizmu widoczne jest od 1967 r. O ile obecnie arabski nacjonalizm w swoim politycznym charakterze przestał być centralnym elementem dyskursu nacjonalistycznego, o tyle nadal rozwija się w swoim kulturowym aspekcie, dzięki czemu łączy politycznie podzielony świat arabski.

⁵⁹ Idem, *Arab Nationalism: A History...*, s. 213–214.

⁶⁰ S. Telhami, *Power, Legitimacy and Peace-Making in Arab Coalitions: The New Arabism*, [w:] *Ethnic Conflicts and International Politics in the Middle East*, red. L. Binder, Oakland 1999, s. 43–59.



Miloš Mendel

IDEA SEKULARYZMU W KONTEKŚCIE CYWILIZACJI ISLAMU

Wprowadzenie

Sekularyzm to istotne pojęcie w historiozofii, naukach politycznych i religioznawstwie. Wydaje się jednak, że w badaniach nad współczesnymi cywilizacjami i systemami religijnymi nie poświęca się mu wystarczającej uwagi. Przegląd wybranych publikacji pozwala stwierdzić, że debata o sekularyzmie może łatwo zostać obciążona dziedzictwem cywilizacyjnym lub ideologiczną orientacją uczestników¹. Tendencja ta ujawnia się zwłaszcza przy porównywaniu procesów sekularyzacyjnych oraz samego pojęcia sekularyzmu w różnych kręgach cywilizacyjnych i wyznaniach religijnych. Z perspektywy historycznej sekularyzm jest zjawiskiem rdzennie europejskim, odnoszącym się przy tym nie do całej Europy, a jedynie jej części zachodniej, środkowej i północnej, inaczej mówiąc – do strefy wpływów przede wszystkim protestantyzmu, a dopiero potem katolicyzmu.

Słowo „sekularyzm” wywodzi się z łacińskiego *saeculum* – „wiek”, „stulecie”, ale także „należący do tego życia, świata”. W powszechnie przyjętym filozoficznym rozumieniu sekularyzm, czyli świeckość oznacza, że jednostka może kierować się etyką bez odwoływania się do bogów i religii. W socjologii oznacza natomiast eliminowanie wpływu ideologii religijnej na życie społeczne oraz zanik religijności,

¹ Na przykład *Malá československá encyklopedie* (Mała encyklopedia Czechosłowacji, Praha 1987) sekularyzm definiuje jako „proces wypierania religii z różnych dziedzin działalności człowieka i przejmowania społecznych funkcji Kościoła przez instytucje niereligijne. *Akademický slovník cizích slov* (Akademicki słownik wyrazów obcych, Praha 2000) powtarza pierwszą część przytoczonej wyżej definicji i dodaje, że sekularyzm wiąże się przejmowaniem przez państwo majątku Kościoła.

a więc zmniejszanie się liczby praktykujących wiernych. W sensie politycznym to z kolei oddzielenie religii od państwa, a jego antonimem jest państwo religijne. Sekularyzm wiąże się z epoką oświecenia i procesami, które ono zapoczątkowało. Idea sekularyzmu wywoływała gwałtowne ataki ze strony kręgów religijnych, które często niesłusznie postrzegały to zjawisko jako odejście nie tylko od wiary, ale również od etyki proponowanej przez tę wiarę².

Sekularyzm jest zwykle rozumiany jako pozytywne osiągnięcie zachodniej cywilizacji, jako jedna z cech rewolucji burżuazyjnej i reform oświeceniowych przełomu XVIII i XIX w. Oddzielenie instytucji religijnych od prawnych oraz od systemów kształcenia w państwie narodowym uznaje się bowiem za warunek konieczny przejścia do gospodarki kapitalistycznej. Ten proces był kojarzony z proklamowaniem tolerancji wobec „niekonformistycznych” ruchów religijnych, których działalność i doktryny są sprzeczne z ideologicznym liberalizmem. Rewolucyjna zasada niezależności obywatela od wszelkich wyznań została uznana za niepodważalną, a wiara i religia z jej obrzędowością, symboliką i formami formalnej ekspresji przesunięte do sfery prywatności wierzącego, jego rodziny lub wspólnot, usytuowanych teraz poza strukturami państwa.

Sytuacja w świecie islamu jest odmienna ze względu na to, że sekularyzm nie jest tam zjawiskiem rdzennym; nie ma lokalnej przeszłości. Nie możemy wskazać na te cechy rozwoju historycznego świata islamu, które mogły uwarunkować narodziny sekularyzmu, tak jak to następowało w świecie zachodnim³. W wielu dyskusjach o sekularyzmie w świecie islamu nie uwzględnia się specyficznego kontekstu historycznego i religijnego tego obszaru, co czyni te dyskusje abstrakcyjne i spekulatywne. Znacznie mniej jest wypowiedzi, które wychodzą z założenia, że sam kapitalizm europejski mógł się narodzić i rozwinąć w określonych i specyficznych warunkach historyczno-kulturowych, w pewnej niepowtarzalnej przestrzeni cywilizacyjnej. Tę przestrzeń ukształtował renesans i reformacja w XVI w., a później oświecenie i rewolucja naukowo-techniczna – procesy, które zdecydowały o fundamentalnych zmianach w Europie Zachodniej.

Wspomniane czynniki kształtowania przestrzeni cywilizacyjnej nie miały swoich odpowiedników w świecie islamu. Na arabskim Bliskim Wschodzie świadomość tego, co się działo w Europie od XVI w., była bardzo niska aż do 1798 r., kiedy to do wybrzeży Egiptu przybyła ekspedycja wojskowa Napoleona Bonapartego. W Indiach, które w latach 1757–1849 zostały podbite przez Wielką Brytanię, procesy akulturacji uległy przyspieszeniu dopiero w 2. połowie XIX w. i miejscowe społeczeństwa muzułmańskie zetknęły się z ideą sekularyzacji. Idea ta zaczęła być nawet wdrażana w życie, ale jako wszczepiona przez siły zewnętrzne. Miejscowa ludność odbierała ją jako ciało obce, element cywilizacji zachodniej,

² Zob.: B. Horyna, H. Pavlincová, *Judaismus, křesťanství, islám*, Olomouc 2003, s. 285.

³ Podkreślają to piszący na Zachodzie historycy i politolodzy pochodzenia arabskiego, np. A. Filali-Ankary, *The Debate on Secularism in Contemporary Societies of Muslims*, „ISIM Newsletter (International Institute for the Study of Islam in the Modern World)” 1999, No. 2, s. 6–7.

której celem było zniszczenie cywilizacji rdzennej. Sekularyzm jako idea jest więc w muzułmańskiej przestrzeni cywilizacyjnej pojęciem obcym, zapożyczeniem z innej cywilizacji, w której rozwinęło się ono w sposób naturalny. Biorąc pod uwagę historyczną drogę rozwoju świata islamu, sekularyzm nie może liczyć na szerokie wsparcie warstw społecznych, które na Zachodzie były wyrazicielami tej idei – ze względu na to, że rozwój tych warstw miał inne uwarunkowania historyczne i społeczno-polityczne. Zastanawiające jest, jak wielu myślicieli zachodnich podkreśla – zupełnie bezpodstawnie – uniwersalny charakter sekularyzmu jako zjawiska współczesności; jako zjawiska, które w nieodwracalny sposób towarzyszy migracjom, urbanizacji i uprzemysłowieniu i prowadzi do rozpadu tradycyjnych struktur społecznych. Autorzy ci widzą sekwencję zdarzeń, w których erozji tradycyjnego towarzyszy sekularyzacja jako naturalna i nieuchronna, a co najważniejsze – korzystna także i dla świata muzułmańskiego.

Krytycy uniwersalności idei sekularyzmu zawsze natomiast należeli do mniejszości, a za swój sceptycyzm w tej kwestii zostali zepchnięci na pozycję „orientalnego romantyzmu” oraz relatywizmu kulturowego. Posądzano ich też o niewiarę w siłę i wartości modelu zachodniej demokracji. Mimo to od początku lat 80. XX w. kwestionowanie uniwersalności idei sekularyzmu stało się częstsze, głównie z powodu wydarzeń, które miały miejsce w świecie islamu, ale także, a może przede wszystkim, z powodu umacniania się fundamentalizmu w protestantyzmie amerykańskim oraz wzrastającej aktywności radykalnych kierunków w judaizmie, hinduizmie i innych religiach⁴.

Jednym z przedstawicieli tego nurtu był socjolog David Martin, który zakwestionował w 1969 r. powszechność sekularyzmu i doszedł do wniosku, że „słowo świeckość powinno być usunięte z socjologicznego słownika”⁵. W publikacjach innych ówczesnych socjologów religii spotykamy się z takimi terminami, jak *secularization myth*⁶, *desecularization*, *return of religion* itp.⁷ Swoją rolę w relatywizowaniu sekularyzmu odegrały z pewnością również wydarzenia polityczne w Europie Środkowej i Wschodniej na przełomie lat 80. i 90. XX w., które charakteryzowały się m.in. umocnieniem roli Kościoła w sferze publicznej, upolitycznieniem religii i ureligijnieniem polityki, co oznaczało desekularyzację życia politycznego i społecznego.

⁴ Wspomniał o tym np. H. De Ley w „Humanists and Muslims in Belgian Secular Society”, University of Ghent 2000 [mszps], s. 4; a także redaktorzy zbioru *Fundamentalisms Observed*, R. S. Appleby, M. E. Marty, Chicago–London 1991.

⁵ O. Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*, Cambridge 1976, s. 2.

⁶ H. Raouf Ezzat, *Secularism, the State and the Social Bond*, [w:] *Islam and Secularism in the Middle East*, red. A. Tamimi, J. L. Esposito, London 2000, s. 124.

⁷ Jeszcze w 1993 r. wybitny socjolog Ernest Gellner pisał, że sekularyzacja jest zjawiskiem powszechnym, jakkolwiek przykład świata islamu pozwala zakwestionować przekonanie o uniwersalności tego zjawiska; zob. E. Gellner, *Marxism and Islam: Failure and Success*, cyt. za: A. Tamimi, *Origins of Arab Secularism*, [w:] *Islam and Secularism in the Middle East...*, s. 13.

Sekularyzm i cywilizacja muzułmańska

Cywilizacja islamu jest najlepszym przykładem kontrowersji, jakie rodzą się w trakcie mechanicznego wprowadzania rozdziału religii od państwa. Dalsza analiza zagadnienia wymaga zawężenia sekularyzmu do następujących znaczeń:

- 1) sekularyzm pozareligijny (lub raczej „postreligijny”) jako element ideologii liberalnych, socjalistycznych, a także komunistycznych,
- 2) sfera rozwiązań instytucjonalnych, która została odzwierciedlona w większości modeli konstytucyjnych w Europie w XIX i XX w.,
- 3) specyficzna, zachodnioeuropejska forma relacji między nowożytnym państwem a instytucjami religijnymi,
- 4) model monitorowania instytucji religijnych i władzy politycznej – świecki charakter jest podstawowym warunkiem zachowania modelu demokracji, społeczeństwa obywatelskiego i dynamiki kapitalistycznego sposobu wytwarzania⁸.

Trzeba powiedzieć, że przedstawione powyżej założenia sekularyzmu znajdują różne odzwierciedlenie w dziejach i praktyce społecznej nawet w samej Europie. Idea sekularyzmu miała inne podłoże historyczne we Francji, a inne na Bałkanach. Inna była jej percepcja w Hiszpanii, Irlandii czy Polsce – krajach katolickich o silnych wpływach Kościoła. Podobnie jest w przypadku świata islamu, równie zróżnicowanego etnicznie i kulturowo, którego poszczególne części miały odmienną historię oraz dynamikę rozwoju.

Kiedy zastanawiamy się nad sekularyzmem w świecie islamu, powinniśmy zwrócić uwagę także na to, że przenoszenie pojęć ukształtowanych w jednej cywilizacji na zjawiska rozwojowe drugiej, wymaga ścisłych ustaleń terminologicznych i znaczeniowych. Zlekceważenie tego etapu analizy powoduje ogromne zamieszanie pojęciowe i rodzi nieporozumienia w sprawach najbardziej podstawowych. Rozmawiając z przedstawicielami „tamtej strony”, możemy mówić o czymś, co jest według nas oczywiste, a tymczasem tam może w ogóle nie istnieć.

Stosowanie siatki pojęciowej dla analizy rozwoju sekularyzmu w świecie arabskim wymaga stworzenia neologizmów w języku arabskim, które będą odnosić się do zjawisk społecznych niemających miejsca w środowisku arabsko-muzułmańskim. Nie chodzi tylko o sam sekularyzm, ale też o rewolucję, naród, obywatelskość, ojczyznę. Terminy oznaczające te zjawiska były wprowadzane do języka arabskiego nie jako kwintesencja zjawisk społecznych, czasami wielowiekowych, ale jako efekt dyskusji politycznych, sporów światopoglądowych czy wręcz decyzji „oświeconych” dyktatorów, którzy przejęli władzę w wielu państwach arabskich w latach 50. i 60. XX w. i postanowili zmienić oblicze rządzonych społeczeństw.

⁸ Zob.: H. Bielefeldt, *Muslimen in dem säkularisierten Staat. Ihr Recht mit Europäer zusammenleben*, [w:] *Muslims in de Lekenstaat*, Gent 2000, s. 34–35; D. Antjes, *Der Islam. Religion – Ethik – Politik*, Stuttgart 1991; B. Tibbi, *The Crisis of Modern Islam. A Preindustrial Culture in the Scientific – Technological Age*, Salt Lake City 1988; idem, *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik*, München 1992.

czeństw⁹. Tak narodziły się arabskie słowa *takaddum* (postęp), *tatawwur* (rozwój), czy *isztirakijja* (socjalizm).

Odgórna sekularyzacja, której zostały poddane pod koniec XIX i w pierwszej połowie XX w. społeczeństwa bliskowschodnie, objęła sferę polityki, prawa, administracji i po części edukacji. W sferze intelektualnej procesy te zrodziły takie pojęcia, jak: racjonalizm (*aklanija*), materializm (*maddija*), humanizm (*al-haraka al-insánija*), oświecenie (*tanwir*) czy ateizm (*ilhad*). Do obiegu weszły także: pluralistyczna demokracja, partia polityczna, republika. Wszystkie te kluczowe dla współczesnej historii Europy pojęcia w świecie islamu jednak były i są traktowane przez część społeczeństwa jako produkty uboczne kolonializmu lub synonimy kultury zachodniej¹⁰.

Nie można więc negować faktu, że implantacja europejskich modeli politycznych i koncepcji ideologicznych nie znalazła w krajach islamskich większego odzewu i nie wywarła trwałego wpływu. Idee Wielkiej Rewolucji Francuskiej brzmiały dla muzułmanów bardzo antyreligijnie, co nie znaczyło, że były odbierane negatywnie. Inteligencja arabska i turecka w XIX w. pilnie śledziła wydarzenia we Francji w nadziei, że znajdzie impuls do zrozumienia i przyswojenia sobie nowoczesnej nauki, edukacji i rozwiązań technicznych, którymi Europa oszołomiła świat islamu. Europejska idea i praktyka oddzielenia religii od państwa stawały się coraz bardziej atrakcyjne dla wielu muzułmańskich reformatorów. Z uniwersytetów europejskich powracali do domu młodzi, reformatorsko nastawieni intelektualiści, którzy w różnej mierze zafascynowali się europejskim liberalizmem i nauką, jakkolwiek niewielu z nich wyobrażało sobie możliwość implantacji tych wartości do cywilizacji muzułmańskiej. Zdawali sobie bowiem sprawę, że taka implantacja pociągnie za sobą erozję dotychczasowego trybu życia i funkcjonowania społeczeństw, w tym także i miejsce religii w społeczeństwie i w państwie. Jeszcze mniej liczni byli ci, którzy zdecydowali się działać na rzecz oddzielenia w swoich krajach religii od instytucji ustawodawczych, politycznych i edukacyjnych. Początkowo europejską ideą sekularyzmu zafascynowani byli w islamie nawet myśliciele religijni. Dopiero z czasem alimowie przekonali się, jakie zagrożenie zjawisko to niesie dla integralności i pozycji islamu w ich państwach¹¹.

Wielkim szokiem dla muzułmańskich kręgów religijnych były reformy Mustafy Kemala (Atatürka) w Turcji w latach 20. XX w. Był to pierwszy w historii świata islamu przypadek tak radykalnego oddzielenia religii od państwa.

⁹ Zob.: A. Tamimi, *op. cit.*, s. 17, cytuje 4-tomową arabską encyklopedię sekularyzmu, *Tafkik al-chitab al-ilmani* [Dekonstrukcja sekularyzacyjnego dyskursu] egipskiego naukowca Abd al-Wahhaba al-Masiri, która ukazała się w 2001 r. Jej autor przytoczył 18 różnych określeń sekularyzmu, w języku arabskim używa się określenia sekularyzmu trzech terminów: *alamanija* (od *alam* – świat w sensie politycznym lub geograficznym), *ilmanija* (od *ilm* – nauka, doświadczenie), *dunjawija* (od słowa *dunja* – świat doczesny).

¹⁰ Np. współczesny marokański filozof Lahouari Addi używa słowa *laïcité* w sytuacjach, w których występują pejoratywne konotacje semantyczne, np. w sensie znieważenia, pogańskości itp. – zob.: L. Addi, *La laïcité, malentendus et représentations*, [w:] *Islam et laïcité. Parcours européens*, red. R. Bistolfi, „Confluences Méditerranée” 1999–2000, nr 32, s. 39.

¹¹ Szerzej na ten temat zob. np.: B. Lewis, *Islam and the West*, Oxford 1993, s. 184.

Co więcej, zasada sekularyzacji życia publicznego została uznana przez tureckiego przywódcę za podstawową w szeroko zakrojonym programie reform. Tureckie doświadczenia na polu sekularyzmu w okresie międzywojennym stały się tematem gorących dyskusji i polemicznych opracowań, zwłaszcza że przeprowadzono je na mocy ustaw państwowych¹².

Kolejna w świecie arabskim była egipska rewolucja w latach 50. i 60. XX w. Zdecydowano się tam jednak na formę stopniowej sekularyzacji życia publicznego, co wyraziło się w ograniczeniu działalności politycznej ugrupowań religijnych, zreformowaniu religijnego uniwersytetu Al-Azhar, podporządkowaniu fundacji religijnych (*wakfów*) zeświecczonej administracji państwowej. Innym przykładem działań w tym samym kierunku jest Tunezja pod rządami Habiba Burgiby. W Tunezji już w XIX w. zapoczątkowane zostały procesy laicyzacji oświaty i zmiany pozycji kobiety.

W pierwszej połowie XX w. mogło się więc wydawać, że procesy sekularyzacji w świecie arabskim być może napotkają pewne przeszkody, ale generalnie – są nieodwracalne i jest tylko kwestią czasu, kiedy znajdą swoje logiczne zakończenie. Jednak uważny obserwator już wtedy mógł dojść do wniosku, że sprawy mogą przybrać inny obrót. Podstawą do takiego wniosku mogła być chociażby ewolucja lewicowej partii Baas¹³. Kiedy Hafiz al-Asad i jego alawistyczna frakcja baasistycznej partii krwawo stłumiła w lutym 1982 r. w Syrii islamistyczną opozycję, wydawało się, że kwestia zepchnięcia religii na margines życia publicznego w tym kraju staje się faktem. Jednak prawie natychmiast syryjski prezydent zmusił teologów muzułmańskich z Damaszku do wydania oświadczenia, w którym uznał jego władzę za legalną z punktu widzenia religii. Od tej pory Al-Asad, przywódca partii Baas, zaczął być przedstawiany przez oficjalną propagandę jako pobożny muzułmanin, a państwowa telewizja regularnie pokazywała go w czasie modlitwy i pielgrzymki do Mekki. Wykorzystywanie religii dla uprawomocnienia władzy stało się normą życia politycznego w Syrii i podważyło sens działań skierowanych na oddzielenie religii od państwa. Podobny mechanizm ujawnił się w Iraku. W kwietniu 1980 r. siły Saddama Husajna, który kierował lewicującą i laicyzującą partią Baas, rozprawiły się z opozycyjnymi teologami muzułmańskimi, a następnie podjęły działania w celu wykorzystania islamu do umocnienia swoich wpływów w społeczeństwie. Saddam Husajn zaczął nawiązywać w swoich przemówieniach do Koranu i wzbogacać swoje wypowiedzi opowieściami ze świętych tekstów. Telewizja pokazywała prezydenta modlącego się w meczecie, zwłaszcza w momentach wyjątkowych zagrożeń dla kraju, jak np. w czasie wojny z Iranem¹⁴.

¹² Sekularyzacja w Turcji miała bardzo szeroki zasięg i objęła sferę ustawodawstwa, edukacji i obyczajowości. Państwo przejęło na własność instytucje religijne.

¹³ Baas – Socjalistyczna Partia Odrodzenia Arabskiego została założona w 1947 r. w Syrii. Na jej czele stanęli intelektualiści Michel Aflak (chrześcijanin prawosławny) i Salahuddin Bitar (muzułmanin sunnita).

¹⁴ 22 września 1980 r. Irak zaatakował Iran, chcąc zająć południowo-zachodnią prowincję Chuzestan, w której przeważała ludność arabska. Agresja ta zapoczątkowała 8-letni konflikt zbrojny. W trakcie jego trwania władze Iraku wielokrotnie odwoływały się do symboliki religijnej, m.in. na fladze państwa irackiego pojawił się

Podobna praktyka polityczna działała na korzyść religii i kręgów religijnych; pobudzała także do działań grupy aktywistów muzułmańskich, którzy proponowali model rozwoju oparty na islamie. Nie bez przyczyny widoczny jest więc w ostatnich 25 latach wzrost nastrojów religijnych i tendencji fundamentalistycznych. Jest to zauważalne w takich krajach, jak Egipt, Syria, Irak, Algieria, Maroko, Bangladesz, Malezja, Indonezja a nawet Turcja, dotąd będąca bastionem sekularyzmu w islamie. Narastają tendencje do oczyszczenia islamu z niepożądanych innowacji (arabski termin *bid'a*), którymi zarasta „prawdziwe” prawo muzułmańskie i muzułmański kodeks moralny, a etniczno-wyznaniowe ruchy emancypacyjne zaczynają się odwoływać do modelu społecznego z początków islamu jako alternatywy dla obcych rozwiązań rozwojowych. Przykładem w tym względzie mogą być ruchy islamistyczne wśród Czeczenów, Bośniaków, Ujgurów w Chinach, na Filipinach, indonezyjskiej wyspie Celebes (Sulawesi) czy wreszcie talibów w Afganistanie. We wszystkich tych, i wielu innych, przypadkach zwracają uwagę archaiczne pomysły na tworzenie państwa i prawa. 30 lat temu podobne plany uznano by za przestarzałe, ale teraz znajdują poparcie społeczne. Jesteśmy w ten sposób świadkami zwracania się znacznej części społeczeństw muzułmańskich przeciwko modelom rozwoju nawiązującym do sekularyzmu.

Egipt – nieśmiałe próby

Egipt jest z wielu powodów traktowany jako centrum świata muzułmańskiego. W Kairze znajduje się słynny muzułmański uniwersytet Al-Azhar. Uniwersytet ten został założony w X w. i odegrał ważną rolę w dziejach islamu oraz Bliskiego Wschodu. Na przełomie XIX i XX w. w murach tej uczelni narodziła się idea reformy społecznej i podejmowane były działania na rzecz uwspółcześnienia muzułmańskiej doktryny społeczno-ekonomicznej; tutaj działali myśliciele, którzy na fundamencie islamu formowali koncepcje narodowe, liberalne, a nawet i socjalistyczne. Fundamentalizm muzułmański nabierał wówczas różnych odcieni, ale był monolitem, jeśli chodzi o centralne miejsce religii w społeczeństwie i państwie. W latach 30. XX w. doszło do poważnej konfrontacji muzułmańskich reformatorów ze zwolennikami sekularyzacji. Był to okres wybijania się Egiptu na niepodległość i uwalniania się spod opieki Wielkiej Brytanii. Scenę polityczną zdominowali narodowcy, którzy walczyli o niezawisłość kraju i byli w swoich poglądach jednoznacznie antybrytyjscy, ale jeśli chodzi o model rozwoju, bliższy im ten zastosowany w krajach zachodnioeuropejskich, z główną ideą oddzielenia religii od państwa. Narodowcy żywili głęboki szacunek dla dziedzictwa kulturowego kraju

napis *Allahu akbar* („Bóg jest wielki”). Do legitymizowania władz i prowadzonej wojny włączono sunnickie duchowieństwo. Kiedy w 1985 r. wojska irackie były w defensywie, media irackie podały, że „walczący prezydent” ujrzał we śnie Proroka, który miał powiedzieć, że walka wojsk irackich jest dżihadem w imię Boga, a więc dziełem prawym. Podobne przykłady instrumentalnego potraktowania wiary spotkać można w całym świecie islamu, co świadczy o powierzchowności procesów sekularyzacji w tym świecie.

i islamu, ale nie uważali, że religia powinna mieć wpływ na politykę państwa. Ich przeciwnicy – muzułmańscy reformatorzy-fundamentalisci aspirowali do przejęcia przywództwa nad krajem i organizowali się w ugrupowania polityczne, z których najbardziej znanym stało się Stowarzyszenie Braci Muzułmanów¹⁵. Był to okres szerokiej swobody politycznej i pluralizmu w Egipcie, co zdecydowanie odróżniało ten kraj od kemalistowskiej Turcji.

Liczne debaty sekularystów z islamistami, ale także w obozie samych islamistów, przeszły do historii i pokazują, jakie emocje towarzyszyły rozważaniom o przyszłości kraju i miejscu religii w jego rozwoju. Na jedną z głównych postaci takich debat wyrósł szejek Muhammad Abu Zajd¹⁶. Jego wystąpienie przyciągnęło powszechną uwagę i pokazało, jaką siłą dysponuje środowisko tradycjonalistów.

Muhammad Abu Zajd był szejkiem w głównym meczecie miasta Damanhur w delcie Nilu. Pochodził z tradycjonalistycznego, a więc głęboko religijnego środowiska. Z czasem został uznanym *chatibem*¹⁷, a więc osobą kierującą uroczystościami piątkowych modlitw, był też autorem kilku esejów zawierających egzegezę tekstów koranicznych. Nie wykraczały one poza ramy podobnych tekstów pisanych przez innych teologów muzułmańskich. W grudniu 1930 r. Muhammad Abu Zajd opublikował nowy komentarz do Koranu pod klasyczną nazwą *Al-hidaja wa 'l-irfan fi tafsir al-Qur'an bi 'l-Qur'an* [Boże wskazówki w Koranie dotyczące rozumienia Koranu]. Jednak ta praca, w odróżnieniu od poprzednich, została prawie natychmiast wycofana ze sprzedaży¹⁸. Jej tematem były bowiem fragmenty Koranu mówiące o cudach związanych z życiem i działalnością Proroka Mahometa, a jej autor próbował zrozumieć te zjawiska na drodze rozumowej i empirycznej. W ten sposób szejek Zajd zakwestionował tradycyjną wizję podróży Proroka do nieba na grzbiecie skrzydlatego konia i uznał, że wersety Koranu odnoszące się do tej wizji traktują tak naprawdę o opuszczeniu przez Mahometa Mekki i jego ucieczce do Medyny (tzw. *hidzra*). W dalszej części autor uznał, że miejscem tajemnej podróży Proroka nie był wcale meczet Al-Aksa w Jerozolimie, ale główny meczet w Medynie¹⁹.

Ta racjonalistyczna interpretacja Koranu wzbudziła zainteresowanie przede wszystkim młodych teologów i studentów Al-Azharu. Tekst szejka Abu Zajda czytany był po kryjomu i stał się przedmiotem ożywionych sporów. Władze Al-Azharu

¹⁵ Spośród reformatorów muzułmańskich należy wymienić Raszida Ridę (1865–1935), który nawoływał do powrotu do pierwotnej czystości wiary i sprawiedliwości, nazywając to dziedzictwem „czcigodnych przodków” (*as-salaf as-salih*). Do jego idei nawiązał ruch *salafija* oraz Hasan al-Banna – założyciel ruchu Braci Muzułmanów.

¹⁶ Zob. na ten temat: A. Jeffery, *The Suppressed Qur'an Commentary of Muhammad Abu Zaid*, „Der Islam” 1932, Vol. 20, s. 301–308; H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago 1947, s. 54; A. Ayalon, *Egypt's Quest for Cultural Orientation*, Tel Aviv 2000.

¹⁷ *Chatib* – w wolnym tłumaczeniu „kaznodzieja”, przedstawiciel duchowieństwa (*alimów*), mający kwalifikacje do wygłaszania kazań (*chutba*) w trakcie piątkowej modlitwy w meczecie. *Chutba* obejmuje część formalną i egzegetyczną (etyka teologiczna), wygłaszaną w języku ojczystym. Antologie słynnych wypowiedzi alimów to jedne z bardziej wdzięcznych gatunków współczesnej muzułmańskiej literatury religijnej.

¹⁸ A. Ayalon, *op. cit.*, s. 4.

¹⁹ *Ibidem*; zob. również A. Jeffery, *op. cit.*, s. 306.

uznały go za wywrotowy i zwróciły się do władz państwowych, aby zarządziły jego konfiskatę. Objęła ona nie tylko Kair, ale i miasta prowincjonalne, dokąd tymczasem tekst się przedostał. Pięcioosobowa komisja wybitnych, konserwatywnych alimów napisała 75-stronicową odpowiedź na rozważania szejka Abu Zajda i opublikowała ją w czasopiśmie „Madżalla al-Azhar”, oficjalnym organie Uniwersytetu Al-Azhar. Szejkowi zarzucono odstępstwo od islamu (*dala lat*) i uznano za osobę podważającą Słowo Boże, a więc heretyka (*ha'ir*). Abu Zajd został ekskomunikowany i zabroniono mu wykładać na uniwersytetach muzułmańskich w Egipcie oraz kierować nabożeństwami w meczetach.

Sprawą Muhammada Abu Zajda zainteresował się wybitny przedstawiciel reformatorskiej myśli islamu Muhammad Raszid Rida. Wezwał on do publicznego potępienia autora książki, zarzucając mu apostazję, ateizm i sianie zamętu w głowach muzułmanów²⁰. Rida, mimo że sam wypowiadał się o konieczności zmian w wielu dziedzinach życia, uważał, że poglądy Abu Zajda były zbyt daleko idące, jeśli chodzi o miejsce islamu w społeczeństwie i państwie. W oparciu o te oskarżenia sąd rozpoczął procedurę przeprowadzania rozwodu Zajda i jego żony, zgodnie bowiem z muzułmańskim prawem religijnym, muzułmanka nie może być żoną niewiernego. Sąd pierwszej instancji nakazał oskarżonemu rozwieść się z żoną, ale sąd apelacyjny nie zaakceptował tego wyroku. Abu Zajd w obawie o swoje życie musiał jednak wyprowadzić się ze swojego miasta, utracił też swoją pozycję społeczną.

Równie symptomatyczny był przypadek wybitnego myśliciela i reformatora Alego Abd ar-Razika²¹. Ten znany teolog, znawca prawa muzułmańskiego i sędzia sądu religijnego w Al-Mansurze opublikował w 1925 r. książkę *Al-Islam wa usul al-hukm* [Islam i podstawy władzy]²². Autor, analizując genezę islamu i jego miejsce w historii, wkroczył na obszar, którego nikt do tej pory oficjalnie nie odważył się zająć, czyli związków islamu z polityką. Abd ar-Razik sformułował w swojej książce, w oparciu o święte teksty, nową koncepcję kalifatu, czyli państwa muzułmańskiego, i doszedł do wniosku, że islam jako religia nigdy nie aspirował do kontrolowania władzy politycznej i że to władze polityczne na przestrzeni dziejów instrumentalizowały tę religię i wprzęgały ją w mechanizmy oraz struktury polityczne dla uprawomocnienia swojej pozycji. Elity polityczne państw istniejących od pierwszych wieków islamu faktycznie ignorowały święte teksty mówiące o społeczności muzułmanów jako przede wszystkim wspólnocie duchowej, a nie politycznej. Ali Abd ar-Razik wezwał w swojej książce do odejścia od dotychczasowego modelu politycznego i w konsekwencji, pod hasłem powrotu do korzeni cywilizacji muzułmańskiej, zaproponował faktyczne oddzielenie struktur religii od

²⁰ A. Ayalon, *op. cit.*, s. 5.

²¹ Zob. np. A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1789–1939*, Oxford 1970, s. 183–191; C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, New York 1933; H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Austin 1988, s. 62–68; L. Binder, *Islamic Liberalism. A Critic of Development Ideologies*, Chicago 1988, s. 128–169.

²² Autor przywołuje *Al-Islam wa usul al-hukm. Bahs fi'l-chilafa wa'l-hukuma fi'l-islam* [Islam i podstawy władzy. Praca o kalifacie i władzy w islamie], Kair 1987.

instytucji państwa. Według niego islam miał nadal wszakże pełnić ważną funkcję: być moralnym punktem odniesienia wszelkich działań władz państwowych.

Książka Abd ar-Razika wywołała głębokiego poruszenie w kręgach religijnych. Tym bardziej że ukazała się rok po tym, jak Mustafa Kemal zniósł w Turcji instytucję kalifatu opierającą się na łączeniu przez władców osmańskich świeckiej funkcji sultana z religijną kalifa. Reformy tureckie zostały jednak odrzucone przez egipskich teologów, a Abd ar-Razik odsądzony od czci i wiary. Zarzucono mu odstępstwo od wiary i działanie za „namową szatana”. Rada ds. Fatw (orzeczeń religijnych), najwyższy organ władzy duchowej w Egipcie, pozbawiła go dyplomu uniwersyteckiego i odwołała ze stanowiska sędziego; nie mógł od tej pory kierować uroczystościami religijnymi i uczestniczyć w dysputach religijnych. Sprawa Alego Abd ar-Razika podzieliła społeczeństwo egipskie. Po stronie teologa stanęli liberałowie i narodowcy świeccy, którzy występowali programowo pod hasłami sekularyzacji życia publicznego. Jednak ich poparcie jedynie pogorszyło sytuację skazanego, któremu zaczęto też zarzucać współpracę z wrogami religii²³.

Ofiarą podobnego konfliktu stał się Taha Husajn, jeden z twórców współczesnej literatury egipskiej i najbardziej znany intelektualista egipski XX w. Jako absolwent Uniwersytetu Al-Azhar i profesor państwowego i programowo świeckiego Uniwersytetu Dar al-Ulum w Kairze, Taha Husajn opublikował pod koniec lat 20. monografię *Fi szī'ar al-dżahili* [O poezji przedislamskiej], w której wykorzystując metody nowoczesnej krytyki literackiej, poddał analizie ludową twórczość literacką plemion arabskich w Arabii przed islamem. Do tej pory okres przed islamem traktowany był jako pogański i w podobny też sposób oceniano wszelkie formy twórczości. Taha Husajn, podejmując się analizy poezji przedislamskiej, zwrócił uwagę na fakt, iż Koran jest dziełem literackim i że jego narodziny można odnieść do określonego etapu twórczości literackiej ludów Arabii, wezwał więc do reinterpretacji tekstu Koranu i Sunny (zbioru opowieści o wypowiedziach i czynach Proroka Mahometa) zgodnie z procedurami badań literackich. W ten sposób Koran został uznany za dzieło nie Boga, ale ludzi. Taha Husajn dokonał swoistej desakralizacji świętej księgi²⁴. Alimowie z Al-Azharu również i jego uznali za heretyka i doprowadzili do wykluczenia z uniwersytetu i życia publicznego. Sąd wydał wyrok, w którym Taha Husajn został uznany winnym zniesławienia religii państwowej, w związku z czym pisarz musiał opuścić Egipt.

We wszystkich trzech przypadkach, mimo pewnych różnic, chodzi o tę samą sprawę: niezwykle ostre napięcie między dwoma światopoglądami – religijnym a świeckim. Napięcie to oznaczało też gwałtowne zderzenie dwóch światów – tradycjonalistycznego i modernistycznego. Ten pierwszy traktował religię jako integralny element życia publicznego, w tym politycznego. Drugi dążył zaś do

²³ O. Carré, *Ali Abdel-Razek et les autres. Leurs conception nouvelle du monde musulman dans l'époque moderne*, Paris 1989, s. 54.

²⁴ C. Adams, *op. cit.*, s. 254–259; N. Safran, *Egypt in Search of Political Community*, Cambridge 1961, s. 130–131, 153–155, 165–167; J. Oliverius, *Moderní literatury arabského Východu*, Praha 1995.

oddzielenia religii od państwa. W tym zderzeniu chodziło o sprawę niesłychanie ważną: model państwa oraz tożsamość kulturową społeczeństwa. Zasadnicze pytanie brzmiało: czy w zderzeniu tych dwóch światów zwycięży ideologia narodowa z koncepcją sekularyzmu, czy też górę wezmą idee konserwatywne, zakładające konstytucyjną obecność religii w życiu państwa. W latach 20. XX w. narodowcy egipscy przejęli na fali nastrojów antykolonialnych władzę i zaczęli kierować państwem. Otworzyło to drogę do gruntownych przemian społecznych, w tym i do sekularyzacji. Jednak dramat polegał na tym, że zlaicyzowani liderzy państwa nie potrafili ani wspomóc reformatorów muzułmańskich w ich próbach bardziej racjonalnego spojrzenia na religię, ani zainicjować ogólnonarodowej debaty i działań, które by przygotowały społeczeństwo, albo przynajmniej jego część, do zaakceptowania idei sekularyzmu.

Przypadek Muhammada Abu Zajda z lat 20. jest interesujący z jeszcze jednego powodu. Otóż w maju 1992 r. sąd w Kairze rozpatrywał pozew przeciwko osobie, którą oskarżono o apostazję. Oskarżyciel zażądał, aby sąd nakazał podsądnemu rozwieść się z żoną. Jakkolwiek imię jego brzmiało Nasr Hamid, to oskarżony nazywał się Abu Zajd, a więc tak samo, jak oskarżony o podobne przestępstwo 70 lat wcześniej. Był profesorem na wydziale filologii arabskiej na Uniwersytecie Kairskim i znanym intelektualistą²⁵. Popularność zyskał przede wszystkim jako autor trzech książek oraz licznych artykułów naukowych, w których poddawał krytycznej analizie teksty religijne. Hamid Nasr Abu Zajd nawiązywał w swoich publikacjach do dyskusji światopoglądowych w Egipcie z lat 20. i opowiadał się po stronie zwolenników oddzielenia religii od państwa. Publikacje Abu Zajda zostały poddane ocenie ekspertów z zakresu prawa muzułmańskiego i oficjalnej wykładni tekstów religijnych. Po wielu miesiącach eksperci skierowali sprawę do Rady ds. Fatw z zaleceniem wydania opinii o tym, że ocenione publikacje są heretyckie.

Sprawa znalazła swój dalszy ciąg w sądzie religijnym, który nakazał Abu Zajdowi jako apostacie (*murtadd*) rozwieść się z żoną (pracowała ona na tym samym uniwersytecie jako profesor literatury francuskiej). Groziła mu nawet śmierć z rąk fanatyków religijnych, gdyż uznanie kogoś za apostatę zdejmowało z zabójcy grzech zabicia człowieka. Abu Zajd nie przeląkł się jednak i skierował sprawę do sądu cywilnego, który wyroku sądu religijnego nie uznał za uzasadniony. W tym czasie Abu Zajd napisał ironiczną rozprawę *At-takfir fī zaman at-takfir* [Myślenie w czasach oskarżeń o herezję]. Kiedy wkrótce po tym uczony powrócił na uniwersytet, ortodoksi religijni przystąpili do ataku ze zdwojoną siłą. W mediach rozpętała się prawdziwa burza. Głosy poparcia dla pisarza nazywano „marksistowskim spiskiem” przeciwko islamowi. W połowie 1995 r. sąd apelacyjny przywrócił wyrok sądu religijnego uznający Abu Zajda za apostatę i unieważnił jego małżeństwo.

²⁵ O sprawie Abu Zajda piszą m.in.: N. Kermani, *Die Affäre Abu Zayd, eine Kritik am religiösen Diskurs und ihre Folgen*, „Orient” 1994, Vol. 35, No. 1, s. 25–49; M. Abaza, *Civil Society and islam in Egypt: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd*, „Journal of Arabic, Islamic and Middle Eastern Studies” 1995, Vol. 2, No. 2, s. 29–42; G. N. Sfeir, *Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture: Egypt and the Case of Nasr Hamid Abu Zayd*, „Middle East Journal” 1998, Vol. 52, No. 3, s. 402–414.

Decyzja ta wywołała sprzeciw świeckiej inteligencji, ale głównie spoza Uniwersytetu Kairskiego – od lat 70. zdominowanego przez aktywne studenckie „stowarzyszenia muzułmańskie” (*al-dżama 'at al-islamijja*), których obawiali się nie tylko inni studenci, ale i wielu świeckich wykładowców. Obawy o życie stały się jeszcze bardziej zasadne, gdy na ulicach demonstracje zorganizowali zwolennicy Bractwa Muzułmańskiego z żądaniami skazania Abu Zajda na śmierć. W tej atmosferze małżeństwo Abu Zajdów opuściło Egipt i udało się na emigrację do Holandii.

Przypadek profesora Hamida Nasra Abu Zajda pokazał, w jak niewielkim stopniu zmienił się układ sił między zwolennikami a przeciwnikami sekularyzacji. Okazało się przy tym, że siła tradycjonalistów, opowiadających się za utrzymaniem religijnego charakteru państwa pod koniec XX w. była jeszcze większa niż na początku tego stulecia. Między tymi dwoma nurtami myślenia, dotyczącymi religii i państwa nadal ziele przepaści i nic nie wskazuje na to, by miała być ona zasypała. Uderza przy tym fakt, że w sprawie w profesora Abu Zajda nie wypowiedzieli się ani premier, ani minister sprawiedliwości, ani minister szkolnictwa wyższego. Tłumaczyli, że nie chcą swoimi wypowiedziami wpływać na prace niezawisłych sądów. Okazali się więc większymi oportunistami niż ich odpowiednicy z lat 20.

Roman Vater

**MITOLOGIZACJA HISTORII:
A. G. CHORON (1907–1972) I JEGO IDEOLOGIA**

Wprowadzenie¹

Adolf Gurewicz, znany również jako Adja Gur Choron, to ideolog jednego z najbardziej zaskakujących ruchów polityczno-kulturowych Izraela w XX w. – Komitetu Konsolidacji Młodzieży Hebrajskiej (*Hawaad legibusz hanoar haiwri*). Ruch ten został założony w 1939 r. i działał do połowy lat 50. Ideologia tego ruchu, zwanego też Młodymi Hebrajczykami (*Haiwrim haceirim*) lub kananitami (*Knaananim*), oddzielała dwa pojęcia: *żyd* i *Hebrajczyk*. *Żyd* był dla Młodych Hebrajczyków terminem określającym wspólnotę etniczno-wyznaniową, funkcjonującą według wzorów średniowiecznych, *Hebrajczyk* natomiast mówił o przynależności do współczesnej nacji terytorialnej, tworzącej się w Palestynie. Hebrajskie odrodzenie narodowe kananici traktowali jako jedyną drogę do modernizacji Bliskiego Wschodu, a siebie uważali za awangardę ideową owego procesu. Stanowisko takie było wyraźnie antysyjonistyczne, aczkolwiek mieściło się w ramach myśli narodowej.

Adolf Gurewicz urodził się w Kijowie w 1907 r. w zamożnej żydowskiej rodzinie, a dzieciństwo spędził w Europie – w Szwajcarii, Niemczech i we Włoszech. W 1924 r. ukończył liceum w Turynie, a od 1921 r. samodzielnie studiował język hebrajski. Następnie kształcił się na Sorbonie z zakresu filologii semickiej, religioznawstwa porównawczego, socjologii i matematyki. Ponadto uczestniczył

¹ Wyrażam głęboką wdzięczność p. Margalit Szinar za pomoc udzieloną mi przy przygotowaniu artykułu.

w badaniach nad znaleziskami kananickimi w Ugarit, skąd zaczerpnął przekonanie o ścisłym pokrewieństwie językowo-kulturowym starożytnych Hebrajczyków i ich sąsiadów Kananejczyków. Doskonale władał także klasyczną greką i łaciną, rozumiał języki semickie, a poza ojczystym rosyjskim posługiwał się hebrajskim, francuskim, włoskim, niemieckim i angielskim. Jednocześnie działał politycznie w rewizjonistycznej organizacji Bejtar (*Brit Josef Trumpeldor – Sojusz Józefa Trumpeldora*), z której odszedł w 1935 r. Krok ten spowodowany był przekonaniem Gurewicza o dominującej roli pogańskiej kultury hebrajskiej na obszarze przylegającym do Morza Śródziemnego w czasach biblijnych i przedbiblijnych, co z kolei pozwoliło mu powiązać ten fakt ze współczesnymi koncepcjami kulturowymi i geopolitycznymi, w istotny sposób rozbieżnymi z syjonizmem. Gurewicz przyjaźnił się z poetą Jonatanem Ratoszem (Urielem Halperinem-Szelachem), przebywającym w Paryżu. W symbiozie intelektualnej, która uformowała się między nimi, narodziła się ideologia kananicka, różniąca się od ekskluzywistycznego syjonizmu postawą inkluzywistyczną, nawiązującą do francuskiego nacjonalizmu terytorialnego².

Czas wojny Gurewicz spędził w USA, gdzie prowadził działalność publicystyczną i naukową, choć w warunkach trudnych i niepewnych (głównym źródłem jego dochodów były tłumaczenia). W 1949 r. przeprowadził się do Izraela, ale rok później musiał powrócić do Stanów z powodów zawodowych i zdrowotnych. Ostatecznie jego rodzina przeniosła się do Izraela w 1959 r., gdzie Gurewicz ponowił współpracę z kananitami, a także kontynuował aktywność naukową i polityczną. Adolf Gurewicz – Adja Gur Choron – zmarł w 1972 r.³

Rozważania warto zacząć od znaczenia pseudonimu Adja Choron, który przybrał Gurewicz. Pseudonim ten pochodzi z lat 30., a odczytuje się go dwójako. Z jednej strony, rdzenie biblijne, hebrajskie, obarczają owo przybrane nazwisko doniosłym ciężarem znaczeniowym, gdyż odwołują się do kananickiej toponimiki. Choron to imię bóstwa zemsty, magii i walki w panteonie ugaryckim, a poza tym *chor* znaczy w języku hebrajskim „szlachcic”, a *ben-chorin* – „wolny”. Adja to imię teoforyczne, ze względu na człon „ja” (YH), wskazujące na imię hebrajskiego boga-stwórcy, Gur zaś to „silne młode zwierzę” (podobno jak Ben Gurion). Z drugiej

² W artykule rozgraniczam nacjonalizm polityczny od nacjonalizmu kulturowego. Nacjonalizm polityczny to koncepcja uzależniająca istnienie narodu od istnienia terytorialnie określonej jednostki politycznej (państwo, obszar autonomiczny itp.). Tożsamość narodowa w tym przypadku jest wyrażana przez dobrowolnie powstający system polityczny i wraz z nim stanowi jedną strukturalną całość. Nacjonalizm kulturowy natomiast odróżnia wolę polityczną od woli narodowej, kładąc nacisk na historyczne więzi tradycji, pochodzenia, mitologii, dziejów itp., łączące członków wspólnoty narodowej bez względu na miejsce ich przebywania (w skrajnych przypadkach nurt ten, odwołujący się do więzi krwi, przybiera formę rasowego determinizmu). Nacjonalizm polityczny funkcjonuje głównie w przestrzeni i z natury swojej jest integracyjny i asymilujący; kulturowy zaś funkcjonuje głównie w czasie i jest restrykcyjny i ekskluzywistyczny, gdyż ogranicza członkostwo we wspólnocie narodowej do ludzi danej kultury (Y. Suleiman, *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology*, Washington 2003, s. 23–26).

³ Opis życia Chorona patrz: A. Amir, *Petach dawar: Choron beerec haiwrim*, [w:] A. G. Choron, *Kedem wa-Erew*, s. 18–27; D. Ohana, *Lo knaanim, lo calbanim: mekorot hamitologia haisraelit*, Jerozolima 2008, s. 107–109, 247–248; J. Szawit, *Meiwri ad knaani*, Jerozolima 1984, s. 48, 54–59, 63–66, 74–81, 87–89. Dodatkowa informacja zawarta jest w korespondencji mailowej z p. Margalit Szinar z 7, 8, 9, 11, 13, 15 i 16 listopada 2009.

strony jest to pseudonim transparentny, bowiem pobrzmiewa w nim właściwe imię Gurewicza. Adja pochodzi od zdrobnienia imienia Adolf, Adzia, Gur natomiast jest skrótem od Gurewicz, a Choron tkwi korzeniami w prywatnym żarcie Gurewicza i jego kolegi: rysy twarzy Gurewicza przypominały sokoła – ptaka, pod postacią którego przedstawiany był egipski bóg Churu, prototyp Chorona. Ponadto, czynnikiem pobudzającym Chorona do rezygnacji z własnego imienia była zła sława Adolfa Hitlera⁴.

Należy podkreślić, że znaczenie Chorona w życiu intelektualnym Izraela nie ogranicza się do kananitów. Pod wpływem jego idei znajdowali się Zeew Żabotyński, założyciel rewizjonizmu, i Awraham Stern, dowódca bojówki LEHI, która wyznawała ideę radykalnego nacjonalizmu, często rozbieżną z zasadami syjonizmu socjalistycznego⁵. Jego myśl historiograficzna i geopolityczna stanowiła syntezę najważniejszych tendencji intelektualnych jego czasów, a nade wszystko rozkwitu nauk orientalistycznych, zapoczątkowanego odnalezieniem kamienia w Rozecie, co pobudziło ideologie nacjonalistyczne, oparte na mitologizacji wydarzeń historycznych⁶. Jego koncepcja stanowiła także podbudowę epistemologiczną poetyki kananitów. Co więcej, znacząca jest rola Chorona w dziejach marynarki izraelskiej: w 1930 r. stanął na czele młodzieżowej organizacji rewizjonistycznej *Rodej gal* (Władcy fal), której celem było wychowanie kadr dla służby morskiej w przyszłym państwie żydowskim⁷.

Wizja przeszłości

Źródłem inkluzywizmu ideologii kananickiej jest przyjęcie przez Chorona stanowiska, które można nazwać determinizmem środowiskowym, wyjaśniającym zjawiska etnogenezy. Zgodnie z nim powstanie grupy etnicznej uwarunkowane jest geograficzną rzeczywistością oraz naturalnymi czynnikami każdego obszaru terytorialnego, na którym zachodzi proces etnogenezy. Środowisko warunkuje tożsamość zbiorową tworzącej się grupy, jej system aksjologiczno-normatywny, tryb i tempo życia oraz spojrzenie na świat. Granice terytorium zamieszkanego przez daną grupę wytyczone są przez naturalne bariery: rzeki, pustynie, góry itp., a harmonijny i holistyczny stosunek o witalistycznym charakterze⁸ między człowiekiem

⁴ A. Amir, *op. cit.*, s. 17–18; Gaj i Noga Darszan, *Hamitologia haknaanit*, Mapa, Tel Awiw 2009, s. 149–150; D. Ohana, *op. cit.*, s. 108; J. Szawit, *op. cit.*, s. 54; z korespondencji mailowej z p. Margalit Szinar z 7 listopada 2009.

⁵ A. Amir, *op. cit.*, s. 21, 23; D. Ohana, *op. cit.*, s. 73, 76–77, 118–119.

⁶ A. Amir, *op. cit.*, s. 17–18; Gaj i Noga Darszan, s. 114–117; H. Eszel, „Hataglijot haarcheologijot umif'al chajaw szel A. G. Choron”, [w:] A. G. Choron, *Kedem wa-Erew...*, s. 29–31; D. Ohana, *op. cit.*, s. 237, 239, 251; Y. Shavit, *The New Hebrew Nation: A Study in Israeli Heresy and Fantasy*, London 1987, s. 27, 46–47; J. Szawit, *op. cit.*, s. 46–47, 75–77, 83, 90–91.

⁷ A. Amir, *op. cit.*, s. 22–23; D. Ohana, *op. cit.*, s. 365; J. Szawit, *op. cit.*, s. 55–56; z korespondencji mailowej z p. Margalit Szinar z 8 listopada 2009.

⁸ O witalizmie (filozofii życia) zob.: Z. Maor, *Haarec habilti museget: al haszoraszim hamerkaz-ejropiim szel 'Brit Szalom'*, [w:] *'Brit Szalom' wehacyjonut hadu-leumit: 'haszeela haarawit' kisz'ela jehudit*, red. A. Gordon, Karmel–Jerozolima 2008, s. 96–103.

a jego światem uruchamia wolną wolę zbiorowości. W następstwie tego grupa etniczna przekształca się w naród. Naród natomiast cechuje się wspólnym dążeniem do urzeczywistnienia potencjału politycznego zawartego w etnicznej tożsamości (choć granice terenu przez niego zamieszkiwanego nie zawsze odpowiadają granicom państwa) oraz własną niepowtarzalną kulturą i kosmologią. Determinizm środowiskowy wyklucza więc spojrzenie rasistowskie na pochodzenie ludzi: skoro naród powstaje na skutek sił naturalnych, asymilacyjnych i woluntarystycznych, o żadnych więzach krwi nie ma mowy⁹. Choron pisze: „Czym jest naród? Naród to kreacja historyczna-geograficzna, [...] swoisty związek, który jednoczy ludzi poprzez ich wspólną ziemię”. „Przyroda przyszykuje nam miejsce na ziemi i miejscem tym jest «kraj», lecz ostatecznie to dzieje człowieka czynią z tego kraju «ojczyznę»”¹⁰.

Terytorium, na którym rozgrywał się dramat historyczny Hebrajczyków, to, słowami Chorona, „Kraina Kedem”. Termin *kedem* oznacza w języku hebrajskim „starodawność”, a także „przód, front” oraz „wschód”, w tym przypadku w sensie obszaru położonego na wschód od Morza Śródziemnego. Za jego południową granicę uznaje się Pustynię Arabską, za północną – góry Kurdystanu, za zachodnią – kanał Sueski i deltę Nilu, zaś za wschodnią – Zatokę Perską. Kraina Kedem składa się z sześciu państw: Izraela, Jordanii, Syrii, Libanu i Iraku, a także Cypru. Dwa główne obszary, na które się dzieli, to Zarzecze Wschodnie („rzeka” w niniejszym kontekście to Eufrat) i Zarzecze Zachodnie, do którego należy Kanaan. Kanaan leży na pograniczu Morza i choć stanowi 10% całej Krainy Kedem, jest najbardziej zaawansowaną i rozbudowaną kulturowo i przemysłowo jej częścią, także najprężniejszą ze względów klimatycznych.

W dziejach świata i kultury kraina ta od wieków miała ogromne znaczenie. To właśnie ona jest ojczyzną pisma, rolnictwa, kultury (zwłaszcza kultury zachodniej – przez związek najstarszych centrów kulturowych leżących na jej obszarze z kulturą grecką). Była również punktem kluczowym w starożytnych kosmologiach, leżąc na skrzyżowaniu lądów i cywilizacji, łącząc różne strefy geograficzne i klimatyczne. W kosmologii greckiej Kraina Kedem znajdowała się w centrum świata, zaś dla swoich mieszkańców była światem samym w sobie. Kosmologia ta opierała się na zasadniczej analogii „wschód – przód”. Człowiek patrzył na własny świat, stojąc plecami do Morza Śródziemnego, a twarzą ku wschodowi. Spojrzenie to nazywane jest przez Chorona „narodowym” i to ono właśnie zapewniało harmonię kultury i natury, która jest podstawą istnienia wielkiej cywilizacji o mocy światowej¹¹.

Wizja przeszłości Chorona wygląda więc następująco: cywilizacja hebrajska była jedną z największych cywilizacji starożytnych. Obraz jej dziejów to nieskończony szereg zderzeń różnych kultur i ludów, powstających na terenie Krainy

⁹ Zob.: A. G. Choron, *Erec Hakedem: madrich histori umdini lamizrach hakarow*, Tel Awiw 1970, s. 68; idem, *Kedem wa-Erew*, s. 46–51, 57; idem, *Szlemut hamoledet wechibusz haszalom*, „Keszef” 1965, nr 4, s. 154; Y. Suleiman, *op. cit.*, s. 22–23, 162–169; J. Szawit, *op. cit.*, s. 50.

¹⁰ A. G. Choron, *Kedem wa-Erew...*, s. 48; idem, *Szlemut hamoledet...*, s. 156–157.

¹¹ A. G. Choron, *Erec Hakerem...*, s. 42–43, 54–71, 78, 106, 122; idem, *Kedem wa-Erew...*, s. 33–42, 49.

Kedem albo wkraczających w jej granice i ulegających asymilacji. Na jej obszarze tworzyły się związki plemion, które rozrastały się i tworzyły związki miast, następnie przekształcały się w związek królestw. Plemiona te jednoczyły wspólny język i kultura hebrajska, wspólny był też pogański panteon, acz silnie przywiązany w swych wersjach do poszczególnych posiadłości plemiennych. Jednakże w ramach jednej hebrajskiej cywilizacji, pokrewieństwo kulturowe i etniczne nie zapewniało jedności politycznej: hebrajska forma państwowa opierała się w Krainie Kedem na luźnej organizacji społecznej, właściwej starożytnej plemienności.

Synonimem do Kedem jest Ewer, skrót od *Ewer hanahar* („Zarzecz”), stąd też termin *Iwri* – Hebrajczyk, oznaczający wszystkich mieszkańców Krainy Kedem: plemiona izraelskie, kananickie, Amorytów, Aramejczyków, Edomitów i Moabitów, Hyksosów oraz Fenicjan i ich potomków Punitów. Wszystkie te plemiona używały języków należących do gałęzi hebrajskiej w obrębie semickiej grupy językowej, która powstała i rozwinęła się w Krainie Kedem. Hebrajski, czyli kananicki, był jedynym rdzennym językiem Kanaanu, jego jedynym językiem „narodowym”.

Początki cywilizacji hebrajskiej sięgają XXIII w. p.n.e., gdy powstało królestwo Akad w Zarzeczcu Wschodnim, choć pierwszy właściwy przykład państwowości hebrajskiej to królestwo Amorytów, którzy założyli pierwsze mocarstwo babilońskie w XIX w. p.n.e. Oni też najechali Egipt, w którym pamięć o nich przechowała się w postaci opowiadania o najeździe Hyksosów. Szczytem tej cywilizacji, okresem jej największego rozkwitu i potęgi, było królestwo Dawida i jego następcy Salomona, które powstało w Kanaanie około X w. p.n.e. Było to wielkie mocarstwo oparte na związkach plemion hebrajskich, z których najważniejszy był związek z Fenicjanami. Dzięki niemu jego wektor geopolityczny został skierowany na zachód, w stronę morza. Królestwo to sięgało władzą do północnych i południowych brzegów Morza Śródziemnego, tworząc hebrajsko-fenickie osiedla w północnej Afryce, na wyspach Morza Śródziemnego i w południowej Europie. Kiedy królestwo hebrajskie zaczęło się rozpadać, ognisko kultury hebrajskiej przeniosło się na zachód, gdzie powstało punickie królestwo Kartaginy. Hannibal więc to nikt inny jak bohater hebrajski, i gdyby nie jego klęska, Morze Śródziemne nigdy nie byłoby łacińskie, tylko hebrajskie. Królestwo hebrajskie było więc pierwszym morskim imperium kolonialnym, a jego mieszkańcy, którzy osiedlili się poza obszarem Krainy Kedem, zapoczątkowali diasporę hebrajską.

Rozpowszechnienie kultury hebrajskiej poza Krainą Kedem nabrało znaczenia po podziale królestwa Salomona, a potem po unicestwieniu obu królestw hebrajskich przez Asyrię i Babilon w wiekach VIII-VI p.n.e. Jednocześnie zaszły zmiany kulturowe i duchowe, które negatywnie wpłynęły na tok rozwoju cywilizacji. Reforma religijna, polegająca na wzmocnieniu kultu Jahwe kosztem innych kananickich bóstw, zapoczątkowana przez proroków jeszcze za czasów Dawida i jego następców, doprowadziła w czasie niewoli babilońskiej do powstania monoteistycznego judaizmu¹². Pojawiły się też zoroastryzm, buddyzm i pitagoreizm.

¹² Na tle tych wydarzeń wiara izraelska oderwała się od swoich korzeni politeistycznych i podjęta została próba przededagowania tekstu biblijnego, mająca na celu usunięcie wszystkich śladów pogaństwa (przykłady tych

„Świat, który był polityczny i ufundowany na miłości do ojczyzny na ziemi, stał się kosmopolityczny, dążący do Jerozolimy niebiańskiej”¹³. W taki sposób starożytne cywilizacje utraciły swój element witalistyczny, a metafizyczny monoteizm, który nie zna ani granic przyrodniczych, ani językowych, ani plemiennych i wrogi jest koncepcji państwowości, zaburzył harmonię ducha i materii i pozbawił ich wewnętrznych sił żywiołowych. Naród zmienił się w kosmopolityczną gminę wyznaniową, Hebrajczycy stali się żydami.

Nastąpiła „ciemna noc” w hebrajskich dziejach. Ostatnie elementy ducha hebrajskiego, częściowo odrodzone za czasów królestwa Machabeuszy, wygasły po stłumieniu powstań w 66 i 132 r. n.e., społeczności hebrajskie na obszarze Morza Śródziemnego zaczęły się asymilować z otoczeniem, a pośród nich rozprzestrzenił się judaizm. Z czasem były społeczności hebrajskie i inne społeczności zjudaizowane stworzyły gminy żydowskie, z których wywodzą się żydzi północno-afrykańscy (skutek wzajemnej asymilacji Punitów i Berberów), jemeńscy (skutek przyjęcia judaizmu przez królestwo Himjar w IV–VI w. n.e.) oraz aszkenazyjscy, potomkowie Chazarów. Świt prawdziwego odrodzenia nastąpił dopiero w XIX w., gdy zaczęto odtwarzać starohebrajskie tradycje witalistyczne. Przykładami tego są uzbrojone żydowskie jednostki wywiadowcze w ramach wojska angielskiego w czasie I wojny światowej, podziemie partyzanckie w Palestynie przed obaleniem mandatu brytyjskiego (nawiązanie do LEHI), „półpodziemie ideowe” (widoczne wskazanie na ugrupowanie kananitów) oraz niektóre tendencje w nowoczesnej poezji hebrajskiej. Wszystkie te zjawiska wyłamywały się z ram nakreślonych przez syjonizm, ponieważ syjonizm w ujęciu Chorona nierozzerwalnie związany był ze spojrzeniem judaistycznym¹⁴.

Arabowie i „arabizujący się”

Nie tylko spojrzenie judaistyczne potępiane było przez Chorona – również świat islamski, jego zdaniem, symbolizuje utratę przez ludzkość umiejętności „spojrzenia narodowego”. Islam narodził się w okresie monoteistycznym, więc nie mógł być religią narodową i terytorialną. Religia ta faktycznie jest wariacją judaizmu (szczególnie w jego pierwszej postaci), ponieważ główne swe paradygmaty i wartości zaczerpnęła z tego pierwszego ponadterytorialnego wyznania¹⁵. Utworzenie przez

śladów: Gaj i Noga Darszan..., s. 113–143). Zob.: A. Amir, *op. cit.*, s. 27; A. G. Choron, *Erec Hakerem...*, s. 82–83; idem, *Kedem wa-Erew...*, s. 42–44, 54; D. Ohana, *op. cit.*, s. 108–109, 247.

¹³ A. G. Choron, *Erec Hakerem...*, s. 82.

¹⁴ A. Amir, *op. cit.*, s. 27; A. G. Choron, *Erec Hakerem...*, s. 36–37, 60, 70–87; idem, *Kedem wa-Erew...*, s. 46, 50–60; *Szlemut hamoledet...*, s. 157; A. G. Choron (Choron), *Is there an 'Arab civilization'?*, *Commentary*, November 1958, s. 416; D. Ohana, *op. cit.*, s. 107–109; J. Szawit, *op. cit.*, s. 89–90; z korespondencji mailowej z p. Margalit Szinar z 9, 11 i 28 listopada 2009.

¹⁵ Przez paradygmat naśladownictwa judaizmu przez islam Choron zdradza możliwy wpływ niemieckiej tradycji orientalistycznej, która została podstawą hebrajskiej (później izraelskiej) islamologii (zob.: G. Ejał, *Hasarat hakesem min hamizrach: toldot hamizrachanut beidan hamizrachijut*, Jerozolima 2005, s. 44–45).

najeźdźców muzułmańskich wieloetnicznego i wielokulturowego imperium utrzymało aż do początków ingerencji kolonialnej sekciarskie wzory funkcjonowania społecznego, odpowiadające systemowi aksjologiczno-normatywnego monoteizmu.

Wiąże się z tym kategoryczne wystąpienie Chorona przeciwko panarabskiej ideologii nacjonalizmu arabskiego, której postulaty podkreślają decydującą rolę Arabów w tworzeniu kultury i cywilizacji muzułmańskiej oraz jedność polityczną i kulturową wszystkich ludzi mówiących w języku arabskim¹⁶. Arabski język literacki, który narodził się w Krainie Kedem (a nie na Półwyspie Arabskim) jako najmłodszy z języków kanaanickich, jest językiem faktycznie martwym – twierdził Choron. Pełni on rolę kulturotwórczą jako język świętej księgi, podobną do roli łaciny w średniowiecznym chrześcijaństwie. Nie jest językiem narodu, lecz wiary¹⁷. Zatem arabskość (arabizm) jest złudzeniem, pustą nazwą, gdyż świat zwany arabsko-islamskim nie łączy żadna więź o charakterze narodowym. Arabowie i ich język nie odegrali wyjątkowej roli w tworzeniu cywilizacji islamskiej: okres islamu arabskiego dobiegł kresu po obaleniu dynastii Omajjadów. Następnie w *dar al-islam* doszło do rozłamów religijnych i politycznych, wobec których najbardziej odpowiednią formą organizacji społecznej okazał się osmański system *millet*. Ów rozłam kulturowy i polityczny cechował chaos, wzajemna wrogość i niekończące się wojny wewnętrzne na tle wyznaniowym i etnicznym.

Ten morderczy stan rzeczy trwał aż do początków XX w., kiedy mocarstwa kolonialne unicestwiły imperium Osmanów i podzieliły je, w tym Krainę Kedem, na mniejsze, sztuczne twory polityczne. Narzędziem Imperium Brytyjskiego w tych działaniach była koncepcja nacjonalizmu panarabskiego, którą Choron traktuje jako dzieło ideologów europejskiego kolonializmu, oparte na europejskich ideach narodowościowych, wyraźnie rasistowskich, skrajnie nietolerancyjnych wobec hebrajskiego odrodzenia narodowego¹⁸.

Dychotomia panarabiści–inni jest u Chorona kluczowa i wynika z metodologicznego podziału ludności, powszechnie zwanej arabską, na Arabów „właściwych” i „arabizujących się”¹⁹. Arabowie „właściwi” to przede wszystkim beduini z Półwyspu Arabskiego, którzy zachowali swoje obyczaje od początku dziejów, nie zasymilowali się z innymi ludami i nie zanieczyścili swojego języka obcymi formami. „Arabizujący się” to generalnie potomkowie ludów miejscowych na obszarze imperium islamskiego, którzy w trakcie procesów dyfuzji kulturowej z na-

¹⁶ Zob.: A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*, Cambridge 2002, s. 260–323; Y. Suleiman, *op. cit.*, s. 69–161.

¹⁷ A. G. Choron, *Erec Hakerem...*, s. 16–23, 26, 34, 70–71; idem, *Kedem wa-Erew...*, s. 57–58; idem, *Szlemut hamoledet...*, s. 154; idem, *Is there an 'Arab civilization'?...*, s. 416–418; D. Ohana, *op. cit.*, s. 248; z korespondencji mailowej z p. Margalit Szinar z 16 listopada 2009.

¹⁸ A. G. Choron, *Erec Hakerem...*, s. 26–31, 88–99; idem, *Kedem wa-Erew...*, s. 56–58; idem, *Is there an 'Arab civilization'?...*, s. 411–419.

¹⁹ W oryginale hebrajskim: *arbaim* (l.p. *arbai*). Jest to neologizm oznaczający „przyjmujący biernie arabską kulturę i tożsamość”, gdy w nowoczesnym hebrajskim występuje słowo *mista'arew* – „uchodzący za Araba z własnej woli” lub „przebierający się za Araba” (z korespondencji mailowej z p. Margalit Szinar z 16 listopada i 4 grudnia 2009).

jeźdźcami islamskimi przyjęli język i kulturę arabską. Na terenach Krainy Kedem są to w dużej mierze potomkowie Kananitów-Hebrajczyków²⁰.

Żydzi a Hebrajczycy w państwie izraelskim

Postulat, że kananizm jest niechcianym dzieckiem syjonizmu jest dosyć rozpowszechniony w literaturze badawczej²¹. Podkreśla on fakt, że Choron prowadził walkę nie na jednym froncie, lecz na dwóch: przeciwko nacjonalizmowi arabskiemu oraz przeciwko nacjonalizmu żydowskiemu, jako dwóm spojrzeniom wspólnotowym sprzecznym z historią i rzeczywistością.

Ideologia syjonistyczna, której głównym paradygmatem było uznanie wspólnoty żydowskiej za naród, traktowana była przez kananitów jako wynikająca w naturalny sposób z historii żydowskiej, a nie jako krok rewolucyjny. Miała ona na celu rozwiązanie problemów typowych dla gminy etniczno-wyznaniowej, borykającej się z warunkami świata współczesnego. Ideologia ta postulowała utworzenie kolejnej wspólnoty żydowskiej, tym razem w formie państwowej w Ziemi Izraela. Rzecz jasna, twierdził Choron, takie rozwiązanie nie było pociągające dla większości żydów aszkenazyjskich, prowadzących wspólnotowy tryb życia w zamieszanej diaspory. Odrodzenie hebrajskie rozpoczęło się jeszcze przed narodzinami syjonizmu na obczyźnie i przebiegało, zgodnie z determinizmem środowiskowym, niezależnie od niego, a nawet wbrew niemu. Czytamy: „Naród zaczyna rozwijać niezależną samoświadomość drogą naturalną, czyli sposobem przynajmniej podświadomym, wbrew edukacji, którą otrzymuje w szkole”²². Zatem syjonizm, ciągle próbujący narzucić Hebrajczykom koncepcje i żydowski system aksjologiczno-normatywny, jest spreczny z samą naturą, a jego wymiar mistyczno-religijny uniemożliwia prawdziwe zakorzenienie się w ziemi, na której narodziła się niegdyś cywilizacja hebrajska. Syjonizm wraz z jego aparatem ideowym i politycznym coraz wyraźniej staje się anachronizmem i hamulcem na drodze do przekształcenia Izraela w narodowe państwo autochtonicznej społeczności hebrajskiej – uważali kananici²³.

Ów rozdzźwięk między hebrajską etnogenezą a ideologią syjonistyczną leży u podstaw egzystencjalnego kryzysu ogarniającego Izrael. Kryzys ten zaciera i miesza takie podstawowe pojęcia tożsamości, geopolityki, polityki i kultury, jak

²⁰ A. G. Choron, *Erec Hakerem...*, s. 3–25, 32–36, 38–49, 56, 90–99, 108–131; idem, *Kedem wa-Erew...*, s. 46; idem, *Szlemut hamoledet...*, s. 154–155, 157–160; idem, *Is there an 'Arab civilization'?*..., s. 417–418; D. Ohana, *op. cit.*, s. 248.

²¹ Zob.: E. Nimni, *From 'Galut' to 'T'futoth': Post-Zionism and the dislocation of Jewish diasporas*, [w:] *The Challenge of Post-Zionism: Alternatives to Israeli Fundamentalist Politics*, red. E. Nimni, London–New York 2003, s. 142–143; D. Ohana, *op. cit.*, s. 116.

²² A. G. Choron, *Kedem wa-Erew...*, s. 33.

²³ Idem, *Erec Hakedem...*, s. 136–137; idem, *Kedem wa-Erew...*, s. 58–59; z korespondencji mailowej z p. Margalit Szinar z 11 listopada 2009.

„narod” „lud” „wspólnota” „obywatelstwo” „narodowość” i inne, które w kulturach politycznych o nastawieniu liberalno-demokratycznym są jasno rozgraniczone. Pociąga to za sobą funkcjonowanie Izraela w sferze politycznej i intelektualnej na zasadach wspólnotowych, w związku z czym Izrael nie może być i, nie jest, państwem narodowym. Jest jak „zmilitaryzowany Watykan”, czyli upolityczniona i antydemokratyczna struktura gmin etniczno-wyznaniowych. Autor wstępu do *Erec Hakedem* oskarża syjonizm o podtrzymywanie w Izraelu żydowskiej „mentalności emigracyjnej”, opartej na zamykaniu się we własnej społeczności i nieufności do otoczenia. Nawiązuje do IV Księgi Mojżeszowej (23, 9): „lud ten sam mieszkać będzie”, i nazywa taką postawę syndromem „odosobnionego ludu”²⁴. Skutkiem takiej postawy jest paradoksalna z pozoru zgoda syjonistów i nacjonalistów arabskich na to, że Izrael jest obcym elementem na Bliskim Wschodzie.

Wizja przyszłości

Wojna w 1967 r. była bardzo ważnym wydarzeniem w rozwoju myśli kananitów. Izraelskie podboje terytorialne ocenione zostały przez kananitów jako konsekwencja wojny w 1948 r., w wyniku której przywództwo syjonistyczne zgodziło się na podział terytorium byłego mandatu palestyńskiego między Izrael, Jordanię a Egipt. Czyn ten był według nich sprzeczny z warunkami geopolitycznymi i geofizycznymi Kanaanu, Zarzecza Zachodniego i całej Krainy Kedem. Terytorium, na którym utworzono Izrael, nie może być uważane przez Hebrajczyków za prawdziwą ojczyznę²⁵. Według kananitów nie należało łączyć pojęcia ojczyzny z granicami politycznymi, lecz z przestrzenią geofizyczną, odpowiadającą hebrajskiemu spojrzeniu narodowemu. Przyjęciu tego spojrzenia powinno towarzyszyć zniesienie systemu wspólnot etniczno-religijnych, co winno uczynić z Izraela narodowe państwo liberalno-demokratyczne, będące wzorem dla „arabizujących się” mieszkańców Krainy Kedem i innych jej wspólnot etnicznych i wyznaniowych. Pełniłoby ono wówczas rolę nośnika postępowych wartości, opartych na hebrajskim micie prapoczątku, wspólnym wszystkim Hebrajczykom, zarówno tym zjudaizowanym, jak i zarabizowanym.

Wewnętrznym wymiarem tej reformy powinno być gruntowne przekształcenie systemu kulturowego i społecznego Izraela. System edukacyjny byłby oczyszczony z wszystkich wątków żydowsko-syjonistycznych oraz poszerzony przez wprowadzenie nauczania wartości i dziedzin odpowiednich hebrajskiemu światopoglądowi. Programy edukacyjne powinny być jednakowe dla wszystkich mieszkańców, bez względu na pochodzenie etniczne oraz język i powinny mieć charakter świecki. Ponadto byłby wprowadzony całkowity i oficjalny rozdział religii od państwa, zagwarantowana równość praw i obowiązków dla wszystkich obywateli

²⁴ A. Red-Or, *Hakdama*, [w:] A. G. Choron, *Erec Hakerem...*, s. III–IV.

²⁵ *Ibidem*, s. 100–104, 130, 132–133; idem, *Kedem wa-Erew...*, s. 48–49.

i mieszkańców (łącznie ze służbą wojskową, której kananici nadawali szczególne znaczenie jako czołowe narzędzie socjalizacji), a także uchwalona konstytucja, utrwalająca wszystkie te zasady. Zmienione byłyby symbole państwowe: błękitno-purpurowa flaga symbolizowałaby ziemię Krainy Kedem i morze; przyjęte byłoby też nowe godło i hymn. Ostatecznie wprowadzony byłby alfabet łąciński w miejsce alfabetów hebrajskiego i arabskiego, nieczytelnych i obciążonych odniesieniami religijnymi²⁶.

Otwarcie się na najbliższe otoczenie miałoby udowodnić Hebrajczykom, że większość ludności Kanaanu jest niesunnicka lub wcale nie „arabizująca się”. Rozpoczęta byłaby więc ofensywa ideowa, kulturowa, propagandowa, polityczna i gospodarcza (w ostateczności zbrojna), skierowana w pierwszej kolejności do Druzów i Maronitów w Syrii i Libanie. Zawarcie z nimi sojuszu obaliłoby reżimy „arabizujące się” w Damaszku i Bejrucie, co pociągnęłoby za sobą kolejne rewolucje na terenach Krainy Kedem (a nawet poza nimi), a w konsekwencji – rozszerzenie sojuszu. Sojusz ten, nazywany przez Chorona Sojuszem Kedem, wyparłby z Kedemu spuściznę kolonializmu w formie sztucznych granic, panarabizmu i uzależnienia od światowych mocarstw, rozpalających ogień konfliktu arabsko-izraelskiego. Ów nowy ład społeczno-polityczno-kulturowy, określany mianem Pokoju hebrajskiego, byłby spełnieniem dwóch dążeń: ideologicznego oraz naturalnego, gdyż warunki geopolityczne odpowiadałyby warunkom geofizycznym i horyzontom mentalnym²⁷.

Po 1967 r., na fali euforii powojennej, Choron opracował bardziej szczegółowy plan nowego idealnego ładu. Sugeruje on cztery etapy na drodze do osiągnięcia Sojuszu Kedem. Etap pierwszy to wewnętrzna zmiana ustrojowa w Izraelu, likwidująca wzajemną zależność Hebrajczyków i Żydów. Etap drugi, następujący natychmiast po pierwszym, to rozszerzenie samego Izraela do granic mogących zapewnić mu prawdziwe bezpieczeństwo oraz kontakty z potencjalnymi sprzymierzeńcami. Nowymi rubieżami Wielkiego Izraela²⁸ byłyby: południowy Liban (Rubież Litani według terminologii Chorona) i Dżabal ad-Duruz w północno-zachodniej Syrii (Rubież Horanu), zachodnia część Królestwa Jordańskiego (Transjordanian Wschodnia) na wschodzie i Kanał Sueski na południu. Siłą rzeczy ziemie podbite w 1967 r. miałyby być, według Chorona, zaanektowane przez nową strukturę polityczną.

Następny etap to utrwalenie prawnopolitycznej nowej sytuacji przez powołanie tzw. Sojuszu Kanaan, składającego się z Wielkiego Izraela, Libanu maronickiego, Dżabal ad-Duruzu oraz innych lokalnych sił zainteresowanych taką opcją ideopolityczną. W ten sposób powstałaby nowa potęga regionalna, która uto-

²⁶ Choron podaje tutaj jeszcze za Żabotyńskim, a on z kolei natchniony jest przykładem tureckim z lat 20. i 30. Fascynacja kananitów radykalną modernizacją przeprowadzoną przez Atatürka (zob.: J. Szawit, *op. cit.*, s. 64) wciąż pozostaje zagadnieniem czekającym na dokładne opisanie i zbadanie.

²⁷ A. G. Choron, *Erec Hakerem...*, s. 124–125, 134–142, 144–148, 150; idem, *Szlemut hamoledet...*, s. 153–154, 157–163; z korespondencji mailowej z p. Margalit Szinar z 13 i 28 listopada 2009.

²⁸ Pojęcie to, rzecz jasna, nie ma w tym kontekście nic wspólnego ze sformułowaniem używanym przez skrajnie prawicowe religijne kręgi izraelskie.

rowałaby drogę do realizacji czwartego etapu. Jego osiągnięcie nastąpiłoby wtedy, gdy Sojusz Kedem, wzorowany na organizacji strukturalnej oraz kosmologicznym, kulturowym i mentalnym porządku imperium hebrajskiego, objąłby jako mocarstwo światowe swoim zasięgiem całą KRAINĘ Kedem. Swoimi wartościami promieniowałby na cały świat, będąc przykładem dla wszelkich ruchów antykolonialnych i wyzwoleniczych we wszystkich zakątkach ziemi²⁹.

Nie został natomiast przez Chorona wyraźnie określony porządek wewnętrzny Sojuszu Kedem. Ideolog kananitów wskazywał, że na obszarze ogarniętym rewolucją kananiczną powstanie „powszechne narodowo-krajowe społeczeństwo”, posługujące się językiem – syntezą języków hebrajskiego i arabskiego³⁰. Można przypuszczać, że Choron wyobrażał sobie Sojusz Kedem jako państwo demokratyczne i świeckie. Nie określił jednak, jaki charakter miałyby związek hebrajskich mieszkańców KRAINY Kedem z ich sojusznikami, czy miałyby to być federacja czy konfederacja z ustrojem prezydenckim lub parlamentarnym. Idealizm kananitów w tym względzie jest oczywisty. Być może zdawali sobie sprawę, że realizacja ich idei jest tak odległa, iż szczegółowe rozważania o ustroju przyszłej struktury są przedwczesne.

Podsumowanie

Aby ocenić idee Chorona w dziedzinie historiografii i geopolityki, należy zastanowić się, na ile jego koncepcja była oryginalna i unikatowa. Choron nie był jedynym teoretykiem nacjonalistycznym, dokonującym mitologizacji historii, by stworzyć alternatywną koncepcję historyczną. B. Anderson w sposób przekonujący pokazuje, że konceptualizacja przestrzeni i czasu odgrywa podstawową rolę w kształtowaniu ideologii państwowej, bez względu na fakty historyczne i geograficzne³¹. Niemniej pod pewnym względem teoria Chorona jest niepowtarzalna.

Po pierwsze, jej zasięg jest niewiarygodnie szeroki: niewielu jest myślicieli narodowych, którzy sięgali do XXIII w. p.n.e., by usprawiedliwić potencjalne kroki geopolityczne w przyszłości³². Również zasięg geograficzny idei Chorona był wyjątkowo rozległy. Żaden bowiem inny ideolog odrodzenia narodowego w Palestynie nie marzył o tym, by ojczyzna narodu, któremu służy, kończyła się tam, gdzie obecnie znajduje się Kuwejt. Szczególną cechą kaninizmu jest redukcowanie wymiaru czasu i uwypuklenie przestrzeni (naród hebrajski jako wspólnota

²⁹ A. G. Choron, *Erec Hakerem...*, s. 143–152; D. Ohana, *op. cit.*, s. 247–248.

³⁰ Idem, *Erec Hakerem...*, s. 150; z korespondencji mailowej z p. Margalit Szinar z 11 i 28 listopada 2009.

³¹ B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London–New York 1991, s. 170–185.

³² J. Szawit, *op. cit.*, s. 48.

terytorialna, a nie historyczna)³³. W związku z tym bardzo ważna stawała się kartografia traktowana jako „naukowy” argument usprawiedliwienia aspiracji ideologicznych³⁴.

Mapa Krainy Kedom, absolutnie nierealna, była w ideologii Chorona jak najbardziej rzeczywista, a sama rzeczywistość w postaci istniejących podziałów politycznych, wrogich ideologii, niesprzyjających warunków kulturowych i politycznych była traktowana jako przeszkoda. Nierzeczywista mapa stała się więc wzorem dla przyszłości, ideałem uwidocznionym przez język semiotyki, do którego należy się kierować³⁵.

Metodologia Chorona jest radykalna, sięga bowiem do samych korzeni zjawiska. J. Szawit zauważa, że opisane przez Chorona grupy narodowościowe są bardziej zbliżone do pojęcia cywilizacji niż nacji, co wynika z jego metod deterministycznych³⁶. Również w stosunku do syjonizmu koncepcja Chorona jest radykalna: w tym kontekście nie ma znaczenia, czy kananizm był kontynuacją syjonizmu czy jego zaprzeczeniem. Choron rozwiązał kwestię dialektyki między aspektem narodowym a religijnym w syjonizmie, zastępując żyda Hebrajczykiem, co było równoznaczne z zanegowaniem owej dialektyki w ogóle.

Najbardziej oryginalne elementy w myśli Chorona to deklarowanie związku starożytnych Hebrajczyków z Kananejczykami, a następnie utożsamienie tych etnonimów. Drugi taki element to stwierdzenie o zasadniczym wpływie cywilizacji kananicko-hebrajskiej na kulturę grecką, co jest równoznaczne z postulatem, że u podstaw cywilizacji europejskiej i zachodniej leży cywilizacja Krainy Kedom. Trzeci element to podkreślenie działalności i historycznej roli Fenicjan-Punitów w utworzeniu mitycznego hebrajskiego imperium morskiego³⁷.

Każdy z tych elementów, pojedynczo wzięty, nie był szczególną nowością w świecie nauki. Choron jednak jako pierwszy dokonał ich syntezy i włączył do ideologii³⁸. W przypadku Chorona, dla którego studia filologiczne i historyczne były punktem wyjścia dla budowy ideologii, koncepcja geopolityczna była podporządkowana koncepcji historycznej.

Wyjątkowe były cele, które stawiali przed sobą kananici. Choronowi chodziło o skonstruowanie nowej, odmiennej pamięci zbiorowej, do której kształtowania zapraszał, poza żydami, inne grupy wyznaniowe i etniczne. Chociaż Choron nigdy nie tłumaczył dokładnie, w jaki sposób odbędzie się „hebraizacja” tych grup, można przypuszczać, że nie miał na myśli przymusowej asymilacji.

³³ D. Ohana, *op. cit.*, s. 100–101.

³⁴ B. Anderson, *op. cit.*, s. 170–178.

³⁵ „A map anticipated special reality, not vice versa. In other words, a map was model for, rather than a model of, what it purported to represent” (T. Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo-body of Siam*, Sydney 1988, cyt. za: B. Anderson, *op. cit.*, s. 173).

³⁶ J. Szawit, *op. cit.*, s. 89.

³⁷ *Ibidem*, s. 75.

³⁸ *Ibidem*, s. 46–47.

Miało to dokonać się raczej wskutek przywrócenia starożytnej hebrajskiej kosmologii i poprzez przyjęcie jej przez Hebrajczyków tworzących Sojusz Kedem za podstawę ich „spojrzenia narodowego”, czyli nowego ładu psychicznego, kulturowego i politycznego. Celem nadrzędnym kananizmu było utworzenie nowej cywilizacji hebrajskiej w Krainie Kedem.



Roman Sławiński

„NOWY” KONFUCJANIZM W KRAJACH AZJI WSCHODNIEJ

W zachodniej literaturze przedmiotu obecny renesans konfucjanizmu w krajach Azji Wschodniej określa się ogólnym terminem „nowy” konfucjanizm. Jest to pewne nieporozumienie. Takim terminem już wcześniej określano kierunek w ramach konfucjanizmu, który pojawił się w XI w., i w stosunku do klasycznego konfucjanizmu sprzed ponad dwu i pół tysiąca lat oczywiście był to termin zasadny, ale nie dzisiaj. Aby uniknąć nieporozumień, nie można stosować takiego samego terminu na określenie dwu różnych kierunków: „nowego” konfucjanizmu obecnego i tego sprzed 10 stuleci. Dlatego najlepiej byłoby obecne próby reanimacji konfucjanizmu w ChRL określać mianem „współczesnego, nowego konfucjanizmu”. Chińczycy nie mają tego problemu terminologicznego: dzisiejsze próby wypełnienia pustki ideowej po ortodoksyjnym maoizmie, polegające właśnie na sięgnięciu do spuścizny konfucjańskiej, tępionej przez pół wieku, określają terminem *dang-dai xin ruxue*, czyli „nową filozofią konfucjańską obecnej epoki”. W ten sposób dobitnie akcentują różnicę między XI-wieczną „nową nauką” (*xin xue*), zapoczątkowaną przez Zhu Xi’ego i kontynuowaną przez Wang Yangminga, a obecnymi próbami instrumentalnego potraktowania całej doktryny konfucjańskiej: od klasyki, poprzez scholastyczny konfucjanizm hanowski, neokonfucjanizm średniowiecza, po dysputy ChRL od połowy lat 80. Obecnie dyskusje w Chinach idą jeszcze dalej, w kierunku ultrakonserwatywnej, totalnej rekonstrukcji konfucjanizmu. Reprezentantem tej skrajnej, antyzachodniej tendencji jest filozof Jiang Qing, który pozostawia „na boku” zarówno wcześniejsze koncepcje wychwalające „wartości azjatyckie”, jak i „nowy konfucjanizm” jako zbyt prozachodnie.

Geneza „współczesnego, nowego konfucjanizmu”

Wymienione w śródtytule zjawisko nie pojawiło się niespodziewanie. Geneza wykorzystania starożytnej filozofii chińskiej dla potrzeb współczesnych sięga dość daleko w przeszłość i nie dotyczy wyłącznie Chin. Można by – jak sądzę – zaproponować następującą historyczną periodyzację tego zjawiska:

1. epoki Tokugawa i Meiji w Japonii, czyli próba wykorzystania konfucjanizmu chińskiego dla wzmocnienia japońskiej władzy cesarskiej od XVI do połowy XX w.,
2. krytyka konfucjanizmu przez intelektualistów chińskich pod wpływem filozofii zachodniej w pierwszym dwudziestoleciu XX w.,
3. rekonstrukcje różnych dziedzin tradycyjnej kultury chińskiej, ze szczególnym uwzględnieniem etyki konfucjańskiej (*lunli*) na Tajwanie od 1950 r.,
4. próby wykorzystania konfucjanizmu w krajach Azji Południowo-Wschodniej, zwłaszcza w Singapurze w 2 połowie XX w.,
5. „współczesna, nowa filozofia konfucjańska” w ChRL, występująca od połowy lat 80. XX w.

Każdy z wyżej wymienionych okresów miał swoją specyfikę, wynikającą z odmienności poszczególnych krajów i regionów, tła historycznego, na jakim pojawiały się próby adaptacji konfucjanizmu do współczesności, a wreszcie odmiennych celów, które przyświecały animatorom tych eksperymentów.

Japońska próba adaptacji konfucjanizmu chińskiego na potrzeby wzmocnienia władzy cesarskiej w Japonii

W Japonii introdukcja neokonfucjanizmu dokonała się za sprawą mnichów z sekty *chan/zen* w XIII w., ale jego adaptacja do warunków japońskich nastąpiła dopiero w erze rządów samurajów z rodu Tokugawa, czyli między początkiem XVII w. a rewolucją Meiji w XIX w. Wybitną rolę w tej dziedzinie odegrał Hayashi Razan (1583–1657), którego pisma na temat konfucjanizmu oraz zagadnień polityki i dyplomacji zyskały uznanie samurajów. Adaptacja konfucjanizmu Zhu Xi’ego do warunków japońskich nie była sprawą łatwą, gdyż w odróżnieniu od Chin nie istniał tam system egzaminów urzędniczych, który był głównym motorem studiowania klasyki konfucjańskiej. Niemniej neokonfucjanizm nadawał się do zapewnienia stabilizacji społecznej, upragnionej po okresie zamętu w okresie Walczących Państw w Japonii. W 1790 r. konfucjanizmowi nadano charakter oficjalnej nauki, która walczywała przyczyniła się do rozwoju szkolnictwa, wzorowanego na chińskim. Mimo ograniczeń, takich jak zakaz krytyki politycznej, pod koniec okresu Tokugawa zyskał wsparcie władzy *bakufu*, gdyż zabroniono głoszenia innych, nieortodoksyjnych poglądów. W tej komfortowej sytuacji konfucjanizm zdobywał zwolenników w różnych środowiskach, przede wszystkim wśród ludzi zamożnych. Jednocześnie jego uprzywilejowanej pozycji towarzyszyło sceptyczne podejście do nauki za-

chodniej. Najpełniejszy wyraz tej tendencji dał Nishii Hakusei (1657–1725), który pomimo tego, że był zwolennikiem introdukcji „nauk zachodnich”, dopuszczanej przez dwór po roku 1716, sądził, iż zachodnia nauka to jedynie nauka i technika, zaś nauka wschodnia – to moralność. Takie podejście sprzyjało zapewne dalszemu utrzymaniu izolacji Japonii, która trwała aż 242 lata, i oznaczało wybiórcze przyjmowanie doświadczeń Zachodu ograniczonych do nauki i techniki oraz do handlu skupionego jedynie w porcie Nagasaki. Z kolei Sakuma Syouzan (1811–1864) opowiedział się za połączeniem techniki zachodniej i wschodniej, przede wszystkim konfucjańskiej moralności. Oczywiście nie brakowało również pozycji skrajnych, usiłujących przeciwstawić neokonfucjanizm nauce zachodniej. Na przykład Hashimoto Sauchi (1834–1859) w *Keihatsuroku* [Zapiski o pobudzaniu nauki] pisał dosadnie: „Narzędzia techniczne weź sobie, mnie zostaw humanitaryzm, sprawiedliwość, lojalność i posłuszeństwo synowskie”¹. Większość jednak japońskich myślicieli nawet w okresie wystąpień antychrześcijańskich opowiadała się za upowszechnieniem i wykorzystaniem zachodniej nauki i techniki dla wzmocnienia swego kraju.

Nowy etap w przyswajaniu neokonfucjanizmu przez Japończyków nastąpił już po Rewolucji Meiji, czyli po 1867 r. Po relatywnie krótkim okresie ksenofobii, wymierzonej głównie w buddyzm, doszedł do głosu pod koniec XIX w. silny nurt prozachodni, którego motorem było usilne dążenie do modernizacji kraju. Podczas odrodzenia Meiji do Japonii dotarły francuskie idee wolnościowe, angielski utilitaryzm, niemieckie idee prawa państwowego oraz katolickie ideały miłosierdzia płynące z Ameryki, stanowiąc teoretyczną podstawę reform. Jednakże podczas tzw. wojny na południowym-zachodzie Japonii rząd Meiji uświadomił sobie, że westernizacja, a szczególnie liberalne idee praw naturalnych człowieka stanowią zagrożenie dla władzy państwowej. Jak konstatuje Wei-fen Chen, rząd „wzmocnił propagowanie racjonalnych fragmentów teorii ewolucji Spencera dotyczących społeczeństwa, by przeciwstawić się teorii naturalnych praw człowieka; z drugiej zaś strony natychmiast skorygował kierunek oświaty, zmieniając go w kierunku dominacji idei konfucjańskich”².

Istotną rolę w propagowaniu konfucjanizmu w Japonii odegrał Uniwersytet Tokijski, który w 1879 r. powiększył się o katedrę sinologii i tegoż roku cesarz ogłosił program nauczania opracowany przez Motodę Eihu (1818–1891), w którym rząd Meiji bez zastrzeżeń opowiadał się za konfucjanizmem religijnym i jego etyką. Uważał, że kierunek dydaktyki, opartej tylko na wiedzy nie pozwala określić, czy postępowanie jest dobre i szlachetne, oraz uznał, iż istota kształcenia powinna polegać na kulcie przodków, szczególnie na pielęgnowaniu cnót humanitaryzmu, sprawiedliwości, lojalności i synowskiego posłuszeństwa, zaś nauka o moralności powinna sprowadzać się do zaleceń Konfucjusza, a powyższe cnoty

¹ Wei-fen Chen, *Konfucjanizm w Japonii*, [rkps], przeł. R. Sławiński, [w:] *Kraje konfucjańskie*, Kraków [w druku], s. 5.

² *Ibidem*, s. 15.

powinny regulować relacje między władcą, urzędnikami, ojcem i synem³. W latach 80. XIX w. ustanowiono „państwowe *bushidō*” dla umocnienia autorytetu cesarza oraz odróżnienie obrzędów państwowych od obrzędów religijnych shintoistów. W oficjalnych dokumentach dokonano wyraźnego rozgraniczenia: buddyzm jest religią, *bushidō* – kierunkiem oświaty, a konfucjanizm – nauką moralną. Wreszcie kulminację zastosowania konfucjanizmu na potrzeby umocnienia władzy cesarskiej stanowił „Edykt cesarski o oświeceniu” z 1890 r. postulujący, by państwo zadbało o wychowanie obywateli w kulcie cesarza i jego rodu. Ów niewielki tekst wypisany na złotym papierze, oprawiony i wywieszany w szkołach, sam stał się obiektem kultu na ołtarzykach pokoju wraz z podobiznami cesarza i cesarzowej, a przetrwał do 1945 r.

Cesarski edykt był wielokrotnie komentowany. Komentarz Inoue Tetrouji-rou (1855–1944) – uznawany za najbardziej miarodajny – podkreślał, że posłuszeństwo synowskie, hierarchiczność, lojalność i zaufanie oraz wspólna miłość do ojczyzny, stanowią jednostronny obowiązek podanych wobec władcy. Przedstawiając, w jaki sposób zasady posłuszeństwa synowskiego i hierarchii rozprzestrzeniają się z rodziny na wieś, region i na cały kraj, stwierdzał w konkluzji, że samodoskonalenie służy państwu, podobnie jest również z miłością do rodziców i przyjaznym stosunkiem do braci. Poświęcenie się dla kraju, oddanie życia za cesarza, od starożytności zawsze było chwalebną drogą. Odtąd należy kontynuować tę tradycję jako obowiązek obywatelski. Tak więc kardynalne zasady konfucjanizmu stały się w Japonii bezwzględny nakazem. I nie bez powodu sinologowie japońscy są uznawani za współwinnych wprowadzenia w życie takiego bezwzględnego systemu, który wymagał bezgranicznych poświęceń dla cesarza prowadzącego podbój Azji Wschodniej.

Na tym tle jawi się inna nader ważna kwestia: pewnego braku w tym zestawie cnót konfucjańskich, sięgających swym rodowodem Konfucjusza i Mencjusza. Daje się mianowicie zauważyć istotne pominięcie humanitaryzmu, czyli nie dokonano prostej rekonstrukcji idealnego ustroju przeniesionego z Chin do Japonii w celu zapewnienia „harmonii społecznej”, tylko selektywnego i instrumentalnego potraktowania wartości konfucjańskich dla umocnienia boskiego cesarza.

Oczywiście można zauważyć także inne, drobniejsze różnice, jak np. deifikacja zmarłych przodków, choć sam kult duchów zmarłych jest oczywiście przeniesiony z Chin, ze wzmocnieniem. Sam konfucjanizm, a ściślej bardziej racjonalistyczny i idealistyczny zarazem neokonfucjanizm chiński, nie jest już traktowany jako obca filozofia, lecz jako rodzimy system filozoficzny. I choć jego korzenie sięgają chińskiego średniowiecza, ma on służyć umocnieniu boskości cesarza i zapewnić bezwzględne podporządkowanie i poświęcenie się japońskich poddanych w czasach nowożytnych.

Współcześnie na tym tle pojawił się więc problem: czy i w jakim stopniu Chiny kontynentalne, dokonując zasadniczego zwrotu ku konfucjanizmowi, uczy-

³ *Ibidem*, s. 17.

nią z niego podobny propanstwowy użytek? Czy w ogóle będzie to możliwe? Trzeba bowiem wziąć pod uwagę nie tylko skuteczne wykorzystanie neokonfucjanizmu w Japonii przed 1945 r., ale także jego opłakane skutki, a z drugiej strony przykre doświadczenia ludności Chin z ortodoksyjnym maoizmem, który również domagał się, by obywatele ChRL byli „nierdzewiejącymi śrubkami przewodniczącego Mao”. W każdym razie zamysł wykorzystania konfucjanizmu w Chinach kontynentalnych został ogłoszony i dyskusje są prowadzone z wielkim rozmachem.

Krytyka konfucjanizmu podjęta przez intelektualistów chińskich w pierwszym dwudziestoleciu XX w. pod wpływem filozofii zachodniej

Mocarstwa europejskie, dokonując „wyważenia” bram Chin w latach 40. XIX w., skłoniły jednocześnie światłe umysły Chin do refleksji nad przyczynami katastrofy wielkiego imperium Qing. Najprostszym zabiegiem było wysyłanie misji do krajów europejskich, Stanów Zjednoczonych oraz Japonii w celu poznania przyczyn sukcesów militarnych tych krajów. Konfrontacja militarna ewidentnie wskazywała, że dawni „barbarzyńcy” prześcignęli kraj, który dotąd uważał się za centrum świata cywilizowanego. Oczywiście przewaga Zachodu dotyczyła nie tylko techniki militarnej, objęła swym zasięgiem także inne dziedziny życia z gospodarką na czele. W naturalny sposób nasuwało się pytanie: czy skostniały ustroj chiński, stanowiący mandżurską kontynuację chińskiego absolutyzmu, nie jest przyczyną nieszczęść, którym dwór cesarski nie jest w stanie zapobiec? Co więcej, wkrótce okazało się, że Japonia, kraj podobnie jak Chiny odizolowany od reszty świata, kiedy pod presją demonstracji tzw. czarnej floty komandora Perry’ego otworzył się na zagranicę, w zadziwiająco krótkim czasie osiągnął taki stopień modernizacji (przede wszystkim armii), że był w stanie zagrozić także Chinom.

Zgodnie z etyką konfucjańską, która dopuszcza krytykę władcy i obliguje go do dbania o własny lud, przedstawiciele chińskiej myśli społecznej: Kang Youwei (1858–1927), Liang Qichao (1873–1929), Sun Yatsen (1866–1925) i inni zaczęli słać memoriały do władcy. Zyskawszy przychylność cesarza Daoguanga przez 103 dni w roku 1898, reformatorzy głowili się w pałacu cesarskim nad unowocześnieniem systemu rządzenia bez zmiany ustroju monarchicznego, z mglistą zapowiedzią wprowadzenia monarchii konstytucyjnej w przyszłości. Ich modernizacyjne idee znalazły wyraz w 40 dekreтах cesarskich. Jednakże śmiałe reformy zaniepokoiły cesarżową Cixi, która sprawowała faktyczne rządy i postanowiła położyć kres „zachodnim nowinkom” na dworze mandżurskim, by nie zagrażały jej władzy absolutnej. Praktycznie jedynie reformy wzmacniające armię na wzór armii japońskiej i niemieckiej weszły z opóźnieniem w życie. Czołowi reformatorzy gorzko pożałowali konfucjańskiego prawa do krytyki władcy. Ci, którzy nie zdołali ująć za granicę, głównie do Japonii – zostali straceni lub w najlepszym przypadku otrzymali w darze jedwabne szale, by mogli się honorowo powiesić.

Mimo upadku Ruchu „Stu dni reform” zainicjowana przez konstytucjonalistów dyskusja ożywiła poszukiwania idealnych rozwiązań. Jedni, jak Kang Youwei, przywołali starożytną utopię „wielkiej jedności” (*datong*). Autor *Datong-shu* [Księgi o Wielkiej Jedności], zawierającej wizję społeczeństwa egalitarnego, wprawdzie ukończył swe dzieło w 1887 r., ale zdołał je wydać dopiero po obaleniu dynastii mandżurskiej. Inni, jak Sun Yatsen, zdecydowanie odcięli się od dynastii mandżurskiej i stanęli na czele ruchu republikańskiego. Wszyscy oni upatrywali przyczynę niepowodzenia Chin w konfrontacji z Zachodem w absolutnych rządach dworu mandżurskiego, który odizolował kraj od reszty świata i dyskryminował kupiectwo będące rzecznikiem modernizacji. Nie podważali jednak tradycyjnych wartości konfucjańskich, które wszak stanowiły podstawę ustroju określanego jako „feudalny”. Dopiero następne pokolenie młodych intelektualistów powracających ze studiów na Zachodzie odniosło się zdecydowanie krytycznie do tradycyjnych wartości i systemu oświaty.

Tutaj nasuwa się pewna dygresja na temat europejskich ocen konfucjańskiego systemu pełnienia urzędów, o które ubiegali się kandydaci pochodzący z selekcji, jaką stanowiły trójstopniowe egzaminy cesarskie. Tak się złożyło, że w momencie gdy we Francji wielcy encyklopedyści występowali z ostrą krytyką absolutyzmu, właśnie „chiński” argument na temat „światłych rządów za pomocą wykształconych urzędników” był nośny. Czy jednak owe pochwały pod adresem rządów cesarskich w Chinach były obiektywne? To już zupełnie inne zagadnienie. Niewątpliwie cesarz chiński, a tym bardziej obcy, mandżurski, był nie gorszym satrapą niż królowie Francji doby absolutyzmu. Cóż z tego, że służyli mu urzędnicy biegle znający czteroksiąg konfucjański i potrafili na tej podstawie napisać ośmioczęściowy elaborat na zadany temat. Jako pośrednie ogniwo między władzą monarszą a ludem stawali się też częścią okrutnego systemu, który kierował na dożywnie prace remontowe przy Wielkim Murze miliony ludzi, bezlitośnie egzekwował podatki i daniny, zapewniał stały nabór rekrutów do wojska etc. Dla opornych istniał kodeks, za każdej dynastii aktualizowany. Za dynastii mandżurskiej przewidywał on aż 150 różnych sposobów uśmiercania, z których jednym z częściej stosowanych było rozczłonkowanie, zwane *lingchi*. Wyroki wydawała lokalna władza, po uprzednim torturowaniu podsądnego. Ponieważ przekupstwo kwitło, za łapówkę można było uzyskać zamianę na szybką śmierć zamiast powolnej. To była chińska codzienność w centrum. A co dopiero mówić o peryferiach cesarstwa, na które już od II w. p.n.e. wysyłano karne ekspedycje i zakładano na tych terenach osady wojskowe, inkorporując choćby tylko nominalnie coraz to nowe ziemie w obręb wielkiego cesarstwa. Mandżurowie poszli jeszcze dalej: te narodowości, które dłuższy czas usiłowały stawiać zbrojny opór, po prostu były wycinane w pień. Taki los spotkał na przykład plemię Naimów z Xinjiangu, spacyfikowane w 2 połowie XIX w., o którego istnieniu dzisiaj nawet lokalni historycy nie wiedzą. Nie były to więc ani trochę rządy godne polecenia i zastosowania w XVIII-wiecznej Europie. Dodajmy, że w dzisiejszej historiografii kontynentalnej, takie wydarzenia

jak najazdy Mongołów czy Mandżurów na Chiny, nie przedstawia się jako przejaw zewnętrznej agresji, traktując je jedynie jako konflikty wewnętrzne Chin, a termin „agresja” rezerwuje się jedynie dla cudzoziemców z Europy, Ameryki, Rosji czy Japonii.

W XVIII-wiecznej Europie nie brakowało także zachwytów nad „powszechną” dostępnością egzaminów urzędniczych w Chinach. Rzeczywiście, każdy mógł stawać do konkursu, także ten „z dołów” społecznych. Jednakże po to, żeby się należycie przygotować do egzaminu, trzeba było uczyć się przez wiele lat w prywatnym studio (powszechnego szkolnictwa jeszcze za cesarstwa nie było), na co mało kto mógł sobie pozwolić. Jak wyglądało takie studio można zorientować się na podstawie rekonstrukcji dokonanej w Centrum Kultury w Wuchieh (pow. Yilan) na Tajwanie. W niewielkiej salce znajdował się nauczyciel, ołtarzyk ku czci Konfucjusza, tablica i stolik dla ucznia, który klęczy przed nauczycielem. Na ścianie dwa pionowe zwoje z sentencjami przywołującymi cnotę humanitaryzmu (*ren*) Konfucjusza i sprawiedliwość (*yi*) Mencjusza⁴. Co więcej, z tego właśnie źródła znamy także godny podziwu wykaz klasyków konfucjańskich, które adept w wieku od 7 do 11 lat powinien był opanować pamięciowo.

Oczywiście nauka w prywatnym, tradycyjnym studio polegała głównie na głośnym recytowaniu tekstów, aż do ich zapamiętania, stąd do dziś chińscy uczeni starej daty lekce sobie ważą wszelkie zachodnie nowinki w postaci indeksów, bo i tak znają tekst na pamięć. Tak więc cały trójstopniowy system egzaminowania na stanowiska urzędnicze: cywilne i paralelnie – wojskowe, był jedną wielką zmurą, a nie instytucją demokratyczną, która otwierała najzdolniejszym drogę do kariery. Chińska literatura piękna jest przecież pełna przykładów utalentowanych nieszczęśników, którym nie powiodło się na egzaminach, bo nie byli w stanie wyrazić materialnej wdzięczności temu, komu trzeba. Właśnie z tych odrzuconych i sfrustrowanych zdolnych ludzi rekrutowali się przywódcy rebelii chłopskich i liderzy tajnych stowarzyszeń antymonarchicznych, jak choćby przywódca wielkiego powstania Tajpingów z lat 1851–1864, Hong Xiuquan.

Pewien udział w niezasłużonej gloryfikacji edukacji konfucjańskiej mieli także jezuici. Rozpoczynając ciężką pracę misyjną w Chinach, uznali początkowo, że będą w strojach i postępowaniu naśladować mnichów buddyjskich. Dostrzegali bowiem w buddyzmie pewne podobieństwa do chrześcijaństwa, które można było wyeksponować w swej działalności misyjnej zorientowanej na chińską elitę. Jednakże genialny o. Mateo Ricci (1552–1610) zorientował się, że era popularności buddyzmu w Chinach już minęła. Buddyzm wówczas nie był już religią elit, lecz ludu. Sekty zchińszczonego buddyzmu *chan* (jap. *zen*) nie cieszyły się wielkim poważaniem, a jezuitów, głównie przez zapożyczone od buddystów szaty, postrzegano jako mnichów jednej z sekt buddyjskich. Znacznie większy mir mieli w spo-

⁴ Fotografie odtworzonego konfucjańskiego studia znajdują się w: R. Sławiński, *Contemporary Chinese Historiography, with Special Emphasis on Taiwanese Historiography. Part One*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2006, nr 1, s. 97–114, foto nr 5–7.

łeczeństwie chińskim konfucjaniści, toteż w 1594 r. Ricci zmienił sposób działania i misjonarzy upodobił w strojach do szanowanych uczonych konfucjańskich⁵. Posunięcie było owocne, tym bardziej że wiedza zachodnia otwierała misjonarzom liczne podwoje właśnie dzięki erudycji.

Nic więc dziwnego, że młodzi intelektualiści chińscy, którzy najpierw w misjach cesarskich, a potem za czasów Republiki, w grupach studentów wysyłanych do Anglii, Francji, Niemiec, USA czy Japonii, po zetknięciu się z zachodnim systemem oświaty, z tamtejszą technologią i nauką, a wreszcie z filozofią, po powrocie do kraju stawali się gorliwymi rzecznikami „uczenia się od Zachodu”. Oczywiście nie przestawali być gorącymi patriotami i koncepcja „wykorzystania wiedzy zachodniej z pożytkiem dla Chin” (*Xi wei Zhong yong*), względnie brzmiąca bardziej uczenie „Chińska myśl jako rdzeń, zachodnia myśl jako narzędzie realizacji” (*zhong xue wei ti, xi xue wei yong*)⁶ znajdowała poklask wśród nowych warstw społecznych, związanych z rodzącym się przemysłem i handlem krajowym. Jednocześnie owi młodzi intelektualiści chińscy wystąpili z ostrą krytyką nie tylko zmurzałego systemu rządzenia, ale także, po jego obaleniu, całego dotychczasowego systemu oświaty, z konfucjańską nauką na czele.

Wzorce modernizacji kraju pochodziły nie tylko z krajów zachodnich, które w kolejnych wojnach dowiodły wyższości swej techniki militarnej. Do nich bowiem dołączyła Japonia, która nie szczędziła swemu chińskiemu, konfucjańskiemu nauczycielowi licznych zniewag w postaci wojen, kontrybucji i aneksji terytorialnych. Nic więc dziwnego, że wiele wzorców modernizacyjnych, które wcześniej Japonia w oszałamiająco krótkim czasie sobie przyswoiła, pochodziło właśnie stamtąd. Yuan Shikai (1859–1916) zmodernizował armię na wzór japoński. Sun Yat-sen w Tokio założył swą pierwszą nowoczesną partię polityczną – Ligę Związkową, poprzedniczkę Kuomintangu (dzięki niej istnieje on już sto lat). Kuomintang przetrwał do dziś, choć jest ograniczony tylko do Tajwanu, na którym po ośmiu latach odzyskał w 2008 r. władzę z rąk demokratów. Od 1915 r. pojawił się tzw. Ruch na Rzecz Nowej Kultury. Jego filarami był Hu Shi (1891–1962), młody filozof o orientacji prawicowej, oraz Chen Duxiu (1879–1942), marksista i późniejszy współzałożyciel KPCh. Ich poglądy zostały szeroko upowszechnione m.in. dzięki takim czasopismom, jak „Xin Qingnian” [Nowa Młodzież], „Xiangdao” [Przewodnik] czy „Dongfang zazhi” z podtytułem „Miscellanea”. Przedmiotem dysput były zarówno kardynalne zagadnienia dotyczące dalszej drogi Chin republikańskich, jak i krytyka całej dotychczasowej spuścizny kulturalnej, w tym także konfucjanizmu, jego etyki i moralności hierarchicznego społeczeństwa patriarchalnego. Nie zabrakło także bezwzględного potępienia sytuacji kobiet w społeczeństwie konfucjańskim, przede wszystkim trzymania ich w izolowanych gineceach, krępowania nóg i piersi, pozbawiania dostępu do nauki etc. W rezultacie praktyki te zostały przynajmniej formalnie zakazane w Chinach

⁵ J. Gernet, *Inteligencja Chin, społeczeństwo i mentalność*, [b.m.r.w.], s. 232–236.

⁶ K. Tomala, *Nowożytna historia Chin*, red. R. Sławiński, Kraków 2005, s. 34.

republikańskich, choć jeszcze w latach 50. XX w. można było spotkać na ulicy starsze Chinki, z wielkim trudem truchtające na uważanych za czasów ich młodości za prześliczne, 10-centymetrowych stópkach. Wreszcie powstała sieć szkół, w tym także wyższych, wzorowanych na Zachodzie, na których zaczęły się pojawiać pierwsze przedstawicielki płci pięknej.

W ten sposób oczywiście monopol konfucjanizmu został złamany. Do szkół weszły nowe przedmioty, przede wszystkim ścisłe. Do powodzenia Ruchu na Rzecz Nowej Kultury przyczynił się także polityczny Ruch Czwartego Maja (1919 r.), masowa akcja studencka, która potem wymusiła na rządzie chińskim niepodpisywanie traktatu wersalskiego, przewidującego niekorzystne dla Chin, a faworyzujące Japonię rozwiązanie kwestii dóbr poniemieckich w Shandongu. Masowe strajki studenckie, a później także robotnicze w ponad stu miastach chińskich, przyczyniły się także do popularności prasy, ta zaś musiała zacząć przedstawiać się na drukowanie tekstów w języku potocznym (*baihua*), zamiast mało komunikatywnego, skostniałego języka klasycznego (*wenyan*). Był to wprawdzie proces dość powolny i nawet dzisiaj nie brakuje w czasopiśmiennictwie wtętów klasycznych, mających najprawdopodobniej świadczyć o erudycji autora – jednak wyłom został dokonany. Znaczenie tego procesu dla upowszechnienia piśmiennictwa w szerokich kręgach społeczeństwa chińskiego wydaje się nie mniejsze niż przejście na hieroglify uproszczone w Chinach kontynentalnych w latach 50. XX w.

O ostrości ówczesnej krytyki konfucjanizmu świadczyć może znana wypowiedź pisarza Lu Xuna (1881–1936), który dosadnie określał konfucjanizm mianem „ludożercy” niszczącego ludzi. Tak więc totalne odrzucenie konfucjanizmu przez maoizm w latach 50. XX w. miało już swych prekursorów w latach 20. i 30. XX w. Bez ich krytyki, zwłaszcza dotyczącej tradycyjnej oświaty, jej treści oraz powszechnie obowiązującej i zakłamaney etyki konfucjańskiej, stawiającej formę wypowiedzi wyżej od jej treści – nie zostałyby zapoczątkowana energiczna modernizacja Chin republikańskich. Niestety, proces ten przerwała wojna antyjapońska oraz wojny domowe między Kuomintangiem a KPCh.

Rekonstrukcje różnych dziedzin tradycyjnej kultury chińskiej ze szczególnym uwzględnieniem etyki konfucjańskiej (*lunli*) na Tajwanie od 1950 r.

Zapewne istniały różne powody, dla których to właśnie Tajwan stał się liderem rekonstrukcji kultury konfucjańskiej. Można spróbować ująć je następująco:

1. Po utracie władzy na kontynencie i exodusie władz kuomintangowskich z kontynentu chińskiego na Tajwan, na wyspie znalazła się znaczna część inteligencji chińskiej. Wraz z nią do Tajpej przeniesione zostały różne instytucje, w tym Academia Sinica, czyli utworzona w 1929 r. Chińska Akademia Nauk. Jej rozbudowie przyświecały idee zarówno rozwoju nauki chińskiej, tak potrzebnej w moderniza-

cji Tajwanu, jak i chęć zbadania rzeczywistych przyczyn porażki poniesionej na kontynencie. W tym drugim dziele wspierała ją także Academia Historica, czyli odpowiednik Akademii Nauk Społecznych, bardziej jednak przypominająca partyjne archiwum Kuomintangu, choć z bardzo ograniczonym dostępem.

2. Tajwan przez dłuższy czas utrzymywał tezę geopolityczną, że reprezentuje Chiny, stąd mimo relatywnie (w stosunku do kontynentu) niewielkich rozmiarów, musiał mieć wszystkie instytucje niezbędne w państwie chińskim. Tradycja nakazywała utrzymanie pięcioizbowego parlamentu, z oryginalnymi izbami, zwanymi Yuanem Kontrolnym oraz Yuanem Egzaminacyjnym, nawiązującym do konfucjańskiego w treści systemu wyłaniania urzędników.

3. Niejako dodatkowym powodem tajwańskiego wzmożonego pietyzmu wobec przeszłości mogły być także nasilające się na kontynencie akcje ideowo-polityczne wymierzone głównie w inteligencję, na przykład w postaci „walki z prawicą” (*fanyou*), zsyłek studentów i nauczycieli na wieś (*xiaxiang*), eliminowania „czterech staroci” (*chusiji*), aż po osławioną „rewolucję kulturalną” (*wenge*) z lat 1966–1976, która oznaczała instrumentalne wykorzystanie grup młodzieży dla destrukcji i upokorzenia nieposłusznego Mao Zedongowi aparatu partyjnego oraz w celu poniżenia inteligencji (to wyraz skrajnego nihilizmu, jaki Mao żywił w stosunku do tej warstwy społecznej). Ekspozycja pozycja inteligencji na Tajwanie stanowiła wówczas jaskrawy kontrast.

W wyniku zaistnienia co najmniej tych trzech powodów władze tajwańskie podjęły nie tylko wielki wysiłek ożywienia naukowego, rozwoju instytucji naukowych, podniesienia poziomu kształcenia na wszystkich etapach, ale także rozpoczęły rekonstrukcję kultury chińskiej. Kierownictwo tych przedsięwzięć przypadło specjalnemu Komitetowi Rekonstrukcji Kultury Chińskiej (*wenhua faxing weiyuanhui*) przy prezydencie. W ciągu wieków doszło do symbiozy kultury chińskiej i konfucjanizmu. Siłą rzeczy rekonstrukcja kultury oznaczała także rekonstrukcję konfucjanizmu.

Działania były wielokierunkowe. Ich widowym znakiem były nie tylko edycje klasyki konfucjańskiej. Jeśli świątynie buddyjskie i taoistyczne były – po fali prześladowań i destrukcji w okresie półwiecza panowania japońskiego na Tajwanie – odbudowywane i budowane z datków wyznawców, to świątynie Konfucjusza, zwane *wenmiao*, odzyskały dawną świetność ze środków publicznych. Świątynie zazwyczaj są poświęcone nie tylko Konfucjuszowi, ale zwykle także kilku najbardziej prominentnym przedstawicielom kultury chińskiej, do której zaliczany jest także bóg Wojny, Guangong, oraz inni zasłużeni dla kultury konfucjańskiej. Poczesne miejsce pośród uroczystości związanych z Konfucjuszem miały obchody jego urodzin, przypadające na 28 września. Jego szczególna rola jako prekursora nauczania została doceniona przez uznanie dnia jego urodzin za Dzień Nauczyciela. Na dziedzińcu głównej świątyni konfucjańskiej w Tajpej, zwanej Kongmiao, odtworzono, w niezwykle spektakularny sposób, składanie ofiar ku czci jego ducha. Uczestnicy w barwnych strojach z epoki składali symboliczne ofiary (za czasów Konfucjusza

składano je z pięciu zwierząt), a w takt starożytnej muzyki gongów i dzwonów wykonano zrekonstruowane starożytne tańce rytualne. Nie wnikając w akuratność rekonstrukcji – wszak konfucjańska szósta księga, czyli *Yuejing* (Księga Muzyki), nie zachowała się – była to imponująca uroczystość o dużym znaczeniu dla Tajwanu. Akcentowała żywotność tradycyjnej kultury, podnosiła prestiż Tajwanu jako miejsca, w którym się ją najlepiej pielęgnuje, sygnalizowała też społeczne znaczenie idei konfucjańskich w dobie intensywnej modernizacji Tajwanu na wzór zachodni.

Obok prac badawczych i rekonstrukcji rytuałów z czasów Konfucjusza społecznie najistotniejsze znaczenie miało szerokie upowszechnianie etyki konfucjańskiej. Określana generalizującym terminem *lunli*, dotyczy ona zarówno przestrzegania konfucjańskich norm postępowania, w których hierarchia, rytuał i etykieta mają swoje, choć coraz słabsze miejsce, ale także, a może przede wszystkim – praktycznego stosowania kardynalnych pojęć konfucjańskich w życiu społecznym. Najważniejsze z nich to pojęcie humanitaryzmu (*ren*). W literaturze europejskiej bywało tłumaczone jako „humanizm”, „ludzkość” (w sensie ludzkiego traktowania innych) etc. „Humanitaryzm” wydaje się tłumaczeniem najbardziej adekwatnym i zarazem najbardziej rozpowszechnionym. Jeśli sądzić po fragmentach wypowiedzi Konfucjusza zawartych w *Dialogach konfucjańskich* spisanych po śmierci mistrza przez uczniów, miał on na myśli humanitarne postępowanie zarówno w rodzinie, wobec innych bliźnich, ale także z pozycji ministra czy władcy. Właśnie takie postępowanie (choć za życia Konfucjusza jeszcze nie znajdowało zrozumienia) miało doprowadzić do zaprzestania niekończących się walk między księstwami i zbrojnych awantur przeciw panującemu dworowi królewskiemu Zhou, zapewnić pokój i harmonię społeczną. Jest to więc przepis na „pokój społeczny” umacniany przez rytuał i etykietę, nakazujący ustepliwość, lojalność i szczerość.

Tajwan doświadczał w przeszłości wielu okresów zacieklej walk: między osadnikami a aborygenami, między wychodźcami z Fujianu, zwanymi Fulao, a imigrantami z Guandongu, głównie Hakkasami, następnie z okupantami japońskimi, a wreszcie represji powojennych imigrantów (*waishengren*) wobec miejscowych Tajwańczyków (*benshengren*). Przywrócenie pokoju społecznego miało więc istotne znaczenie dla wydobycia wyspy z kryzysu gospodarczego, osiągnięcia szybkiego postępu i wzrostu udziału w międzynarodowym życiu gospodarczym. Z tego zadania Tajwan wywiązał się znakomicie, mimo nie zawsze korzystnej sytuacji na arenie międzynarodowej, z wyjątkiem okazji w postaci wojny koreańskiej i wojny wietnamskiej. Na Tajwanie jest dzisiaj bezpiecznie, a konflikty społeczne są rozładowywane w trakcie dyskusji. Nawet napięcie społeczne, jakie towarzyszyło akcji antyprezydenckiej pod koniec rządów Chen Shuibiana, mimo trwających przez miesiąc demonstracji ulicznych nie doprowadziło do represji. Tak więc można tu mówić o konkretnym przykładzie skutecznego zastosowania konfucjanizmu w praktyce społecznej.

Próby wykorzystania konfucjanizmu w krajach Azji Południowo-Wschodniej, zwłaszcza w Singapurze w 2. połowie XX w.

Pomimo trudności ze zdefiniowaniem tzw. wartości azjatyckich, lansowanych głównie w Azji Południowo-Wschodniej, zdaniem Karin Tomali, autorki zajmującej się tym tematem,

pod względem merytorycznym oznacza to dawanie pierwszeństwa społeczeństwu przed pragnieniami jednostki, stawianie ładu społecznego przed wolnością indywidualną, podkreślanie konieczności stałej ciężkiej pracy na rzecz sukcesu i szczęścia. Należy przy tym odkładać zyski lub oszczędzać i nie nazbyt wiele konsumować. Ważnym elementem jest uznanie autorytetu politycznego kierownictwa, które niekoniecznie musi opierać się na doradcach. Dotyczy to również autorytetu kierowniczych sił w gospodarce. Szczególne znaczenie ma pozycja i rola rodziny w społeczeństwie oraz lojalność jednostki wobec osób wyżej postawionych w hierarchii odpowiedzialności. Podkreśla się również rolę wychowania i wykształcenia, przyswajania sobie samodyscypliny i pragmatyzmu. Wartości te, mające swe źródło przede wszystkim w systemie wartości konfucjańskich, głoszą nieustannie takie osobistości ze świata polityki, jak były premier Singapuru Lee Kuan Yew i premier Malezji Mahathir Mohammad⁷.

Niewątpliwie walory praktyczne etyki konfucjańskiej w zorganizowaniu bardzo zdyscyplinowanego społeczeństwa Singapuru, a nawet w tworzeniu jednej nacji, z dominacją Chińczyków, którzy mieli 70-procentowy udział w populacji Singapuru, ujawniły się w całej krasie. Zapewne także w całej diasporze chińskiej oparcie biznesu na uczciwej i rzetelnej informacji ekonomicznej pochodzącej od krajan z różnych regionów świata ma ogromne znaczenie dla sukcesów handlu i inwestycji chińskich w świecie. Wydaje się wszakże, iż uzasadniony podziw dla etyki konfucjańskiej opartej na szczerości i lojalności nie powinien przysłaniać faktu, że Konfucjusz i jego kontynuatorzy odnosili wartości konfucjańskie tylko do „ludzi szlachetnych” (*junren*), a nie do ludu, a tym bardziej do barbarzyńców, będących poza kręgiem kultury chińskiej, nawet jeśli wskutek podbojów znaleźli się na terenie *tianxia*, czyli „wszystkiego, co pod Niebem”. Oszukanie krajana niewątpliwie i dawniej, i dziś spotkałoby się z potępieniem, z „utrata twarzą” (*diu-lian*), uznaniem za niegodziwca i powszechnym ostracyzmem, ale o barbarzyńcach kanoniczne księgi konfucjańskie już nie wspominają. Dodać trzeba, że przyjęcie, zwykle bardzo zawyżonej, ceny wyjściowej w negocjacjach bez targowania się do upadłego – dyskredytowałoby takiego negocjatora. Pomijamy tu całą sferę związaną z działalnością tzw. tajnych stowarzyszeń, które jak np. Triada, przetrwały do naszych czasów. Mimo iż mają również swój kodeks wewnętrzny, trudno byłoby ich działania związane z narkobiznesem i handlem bronią zaliczyć do życia zgodnie z etyką konfucjańską.

Generalnie jednak – mimo powściągliwości Chin kontynentalnych, które chętniej mówią o wartościach konfucjańskich niż o „wartościach azjatyckich”, pozytywny przykład Singapuru mógł mieć wpływ na zasadniczy zwrot w KPCh

⁷ K. Tomala, *Zagadnienie „wartości azjatyckich”*, [w:] *Kraje konfucjańskie...*, s. 1–2.

w traktowaniu konfucjanizmu: od potępiania i eliminowania, do doceniania i budzących nadzieje prób skutecznego wykorzystania.

W dobie obecnej w kulturze chińskiej nie ma już kwestii, czy należy wykorzystać wartości konfucjańskie we współczesnym społeczeństwie. Zagadnienie sprowadza się jednak do wyboru wartości i odpowiedniego ich usytuowania w hierarchii ważności.

O tym, że jest to kwestia kardynalna, świadczą na przykład dzieje adaptacji i wykorzystania wartości konfucjańskich w Japonii. W 1882 r. przedstawiciel introdukcji konfucjanizmu w Japonii Motoda Eihu (1818–1891), pośród cnot konfucjańskich wymieniał humanitaryzm obok „sprawiedliwości, lojalności i synowskiego posłuszeństwa” jako wartości pozwalające na ocenę moralną postępowania, jakiej nie sposób uzyskać wyłącznie z samej wiedzy i dlatego sądził, że wartości konfucjańskie wraz z kultem przodków powinny dominować w dydaktyce⁸. W 1890 r. wydano wspomniany cesarski Edykt o oświeceniu. Wśród licznych komentarzy za najbardziej reprezentatywny uznano tekst Inoue Tetsujirou (1855–1944), w którym stwierdził on, że Edykt

zaleca postępowanie moralne oparte na cnotach posłuszeństwa synowskiego, hierarchiczności, lojalności oraz zaufania, które umacniają fundamenty państwa, zaś promowanie wspólnego obowiązku wobec ojczyzny, nie powinno podlegać żadnym, nawet najmniejszym zmianom. [...] posłuszeństwo synowskie, hierarchiczność, lojalność i zaufanie oraz wspólna miłość do ojczyzny stanowią jednostronny obowiązek podanych wobec swego władcy. [...] słowa *Edyktu* to moralne zasady, którymi w Japonii kieruje się powszechna praktyka. Najpierw rodzina przestrzega zasad posłuszeństwa synowskiego i hierarchii, potem ród rozpowszechnia je na całą wieś, wieś zaś na cały okręg i w ten sposób wszyscy wyrażają umiłowanie swego kraju. Samodoskonalenie służy państwu, a miłość do rodziców i przyjazny stosunek do braci – również. Poświęcenie się dla kraju, oddanie życia za cesarza, od starożytności zawsze było chwalebną drogą. Odtąd będziemy kontynuować tę tradycję jako obowiązek obywatelski⁹.

Jak widać, poza pominięciem zwykle wymienianego na pierwszym miejscu humanitaryzmu, istotnie zbędnego w kształtowaniu postaw uczestników podbojów w Azji Wschodniej – ustalona została określona hierarchia wartości, wyrażona za pomocą ścisłej kolejności poszczególnych elementów składowych. I tak na pierwszym miejscu jest cnota posłuszeństwa synowskiego, na drugim hierarchiczność, na trzecim lojalność i wreszcie zaufanie, które wraz ze wspólną miłością ojczyzny stanowią obowiązek wobec władcy. Taka kolejność nie jest bez znaczenia, gdyż właśnie wyeksponowanie cnoty *xiao*, czyli fundamentalnej cnoty określającej zarówno posłuszeństwo wobec głowy rodziny, jak i władcy, miało kardynalne znaczenie dla systemu patriarchalnego i zhierarchizowanego społeczeństwa. Oczywiście w Japonii doszedł jeszcze kult boski samego cesarza, niewystępujący w cesarskich Chinach.

⁸ Wei-fen Chen, *Konfucjanizm w Japonii...*, s. 17.

⁹ *Ibidem*, s. 18.

Wydaje się, że chcąc z maksymalnym prawdopodobieństwem próbować przewidzieć, jaki może być los chińskiej (kontynentalnej) próby zaadaptowania konfucjanizmu dla potrzeb Chin współczesnych, trzeba co najmniej uwzględnić następujące czynniki: po pierwsze, przyjrzeć się interpretacji podstawowych pojęć konfucjańskich w przeszłości; po drugie, uwzględnić znane rezultaty eksperymentu japońskiego; po trzecie, zwrócić uwagę na fakt, iż totalna dominacja jednej ideologii w wykonaniu ortodoksyjnego maoizmu skończyła się jego dyskredytacją i tryumfem sektora prywatnego nad kolektywnym. Do tego dodać jeszcze należy wpływ Zachodu i ogólny spadek zainteresowania działaniami na rzecz państwa lub szeroko rozumianego ogółu.

Na czoło zwykle wysuwa się kardynalna cnota konfucjańska zwana *ren*, czyli humanitarność, rozumiana jako ludzki stosunek do bliźniego, oczywiście przy wszystkich zastrzeżeniach wynikających z hierarchii w rodzinie i państwie. Treść tego pojęcia ukazują najbardziej charakterystyczne cytaty z *Dialogów konfucjańskich*. W rozdziale IV znajdujemy:

Kto nie ma ludzkiego do bliźnich stosunku (*ren*), ten długo w ubóstwie wytrzymać nie zdoła, ani długo w dostatku pozostawać nie może. Bowiem człowiek humanitarny (*ren*) w humanitarności spokój znajduje, a mędrzec z niej i korzyść czerpać potrafi. (IV, 2). [...] Kto prawdziwie humanitarność umiłował, ten ją ponad wszystko stawiać będzie i nie dopuści do tego, by ludzie jej nie posiadający z nim się wiązali. (IV, 6)¹⁰

Pamiętać jednak należy, że Konfucjusz tworzył z myślą o szlachcie, nie o prostym ludzie, choć z czasem pozytywny wzorzec postępowania trafiał także „pod strzechy”. Przykładem może być zbójnicki epos znany w tłumaczeniu polskim jako *Opowieści znad brzegów rzek*, w którym ludowi rebelianci z rozlewisk występują wprawdzie przeciw władcy, ale choć są zbójcami, kierują się rycerskim kodeksem postępowania.

Konfucjusz zdawał sobie sprawę z ułomności natury ludzkiej i czuł, że wiele wymagał od swych uczniów. Dlatego nie tylko zalecał „uczyć się i powtarzać”, ale wymagał od swych adeptów samodoskonalenia i samoograniczenia. Głosił:

Gdybyś przez jeden dzień potrafił powściągnąć siebie, i przestrzegać obyczajów, cały świat uznałby twoją humanitarność. Dobroć wobec ludzi (*ren*) musi narodzić się w tobie samym. (XII, 1) [...] Na nic, co nieobyczajne nie spoglądaj, niczego co nieobyczajne nie mów, niczego co nieobyczajne nie czyń [...]. Poza bramą swego domostwa odnoś się do ludzi jak do znakomitych gości w swoim domu. Dając podwładnym polecenia rób to z taką powagą, jakbyś uczestniczył w wielkiej ceremonii. [...] Nie czyń innym, czego dla siebie nie pragniesz. Wówczas w całym kraju, ani w rodzinie, nikt ci nie będzie niechętny (XII, 1–2). [...] Jeśli szlachetny baczny, by nie błędzić i przestrzega obyczajów (*li*), wszyscy między czterema morzami są mu braćmi. (XII, 5)

¹⁰ Tu i dalej cytaty z: *Dialogi konfucjańskie*, przeł. K. Czyżewska-Madajewicz, M. J. Künstler, Z. Tłumski, [Żbikowski], Wrocław 1976.

Cnotę oczywiście należy pomnażać, czyli „najwyżej cenić wierność (*zhong*), szczerość (*xin*) i dążyć zawsze do sprawiedliwości (*yi*)” (XII, 10).

Ta druga kardynalna cnota, czyli sprawiedliwość (*yi*), bywa czasami interpretowana przez tłumaczy jako prawość. Wydaje się jednak, że jest to interpretacja zbyt wąska. W chińskim rozumieniu termin odnosi się do szerszego wachlarza pojęciowego, obejmującego także, a może przede wszystkim, sprawiedliwość w sensie postępowania zgodnego z prawem, racją stanu etc., we współczesnym języku oddawanego terminem *zhengyi*, oznaczającym działanie legalne, praworządne. Polegli w walce, niezależnie od tego, z kim walczyli, są określani terminem „sprawiedliwych”. Taki właśnie termin widnieje w nazwie wielkiego cmentarza pod Tajpej. Być może bardziej idealistyczne interpretacje tego terminu mają swe pochodzenie w interpretacji Mencjusza, który wychodził z założenia, że natura człowieka jest dobra. U innych filozofów przesłanki były odmienne, w konfucjanizmie dominowało jednak założenie pochodzące jeszcze od samego Konfucjusza, że naturalną skłonność do czynienia dobra należy umacniać przede wszystkim przez naukę, obrzędy i naśladowanie niedościgłych wzorów starożytnych, a także przez samodoskonalenie, a ściślej samoograniczenie (*keji*).

Pozostałe najważniejsze cnoty, typu lojalność *zhong* i szczerość *xin*, stanowią dopełnienie dwu pierwszych, a właściwie ich interpretację w duchu lojalności wobec zwierzchników oraz szczerości, w sensie zwracania uwagi zwierzchnikom. Warto więc zastanowić się, które z tych kardynalnych wartości, a ściślej nakazów moralnych mogłyby mieć zastosowanie w praktyce społecznej Chin XXI w. Oczywiście można sobie wyobrazić, że władza zaakceptuje wpisanie wszystkich kardynalnych pojęć do kanonu współczesnej etyki, ochoczo przeciwstawianych „zachodnim”, a więc obcym „prawom człowieka”.

Istota rzeczy sprowadza się jednak do tego, jak je potraktuje społeczeństwo. Czy jako odzyskany „owoc zakazany”, który przyjmuje się „na wiarę”, czy jako podejrzaną manipulację. Pamiętać bowiem należy, że uczestnicy osławionej „rewolucji kulturalnej”, którzy widzieli na własne oczy, a często sami uczestniczyli w poniżających praktykach w stosunku do większej części inteligencji, brali udział w ekscesach niemających nic wspólnego z humanitaryzmem – dzisiaj mają czterdzieści i więcej lat, są więc na wszystkich szczeblach władzy. Czy taki ideał będzie dla nich wartością samą w sobie?

Kolejną cnotą konfucjańską w ujęciu klasycznym jest cnota posłuszeństwa synowskiego zwana *xiao*. Termin ten bywał i czasami nadal jest różnie interpretowany przez Europejczyków, głównie za sprawą dawnych misjonarzy jezuickich z Chin, którzy tłumaczyli go jako „nabożność synowska”.

Oczywiście poszukiwanie punktów stykowych między chrześcijaństwem a konfucjanizmem, zwłaszcza w okresie wchodzenia na obcy kulturowo teren, zapewne nie powinno dziwić. Tym bardziej, że konfucjański kult przodków, a ściślej dusz zmarłych antenatów, stanowił jądro konfucjanizmu religijnego (*rujiao*), choć niektórzy interpretatorzy usiłowali negować istnienie konfucjanizmu jako religii.

Powodem było zapewne unikanie przez Konfucjusza wypowiedzi na temat bóstw i duchów, indyferentyzm dotyczący kwestii ontologicznych, brak organizacji religijnej etc.

Z biegiem dziejów, a zwłaszcza po pojawieniu się neokonfucjanizmu, chiński „feudalizm” dla utrzymania zhierchizowanego, patriarchalnego systemu społecznego i zapewnienia mu nadzwyczajnej długowieczności, obrósł taką praktyką społeczną, która rzeczywiście była daleka od klasycznych wartości, mimo iż ich nazwy nadal powtarzano jak mantrę. W istocie był to nieludzki system, zwłaszcza dokuczliwy dla kobiet. Czy dzisiaj, przykładowo, po odbudowie gospodarki rynkowej i wprowadzeniu monogamii możliwy byłby powrót do systemu, w którym zgodnie z „cnotą posłuszeństwa synowskiego” o zamażpójściu miałyby decydować dwie zainteresowane rodziny, bez oglądania się na pragnienia młodych? To również wydaje się wątpliwe. Cóż zatem może uzyskać akceptację jako zjawisko pozytywne w procesie budowania „społeczeństwa harmonijnego” (*hexie shehui*)? Pewną wskazówkę w tej mierze mogą stanowić zarówno wypowiedzi „oficjalnych” filozofów, jak i treść sporów toczonych w środowiskach uczelnianych, które znalazły odzwierciedlenie w publikacjach książkowych.

Filozof chiński Wang Deyou o współczesnym konfucjanizmie

Wang Deyou, filozof z Chińskiej Akademii Nauk Społecznych przedstawił w Warszawie referat, przedstawiający jak, jego zdaniem, „pojmowana jest społeczna wartość konfucjanizmu w XXI w. Punktem wyjścia rozważań była periodyzacja dziejów konfucjanizmu.

Obejmowała cztery etapy: 1. Przełom VI i V w. p.n.e., kiedy powstała koncepcja humanitaryzmu (*ren*) stanowiąca jądro systemu filozoficznego, którą utrwaliли uczniowie Konfucjusza; 2. Przełom IV i III w., na który przypadł rozwój filozofii Mencjusza, eksponującej idee humanitaryzmu i sprawiedliwości (*ren yi*), a których uzupełnieniem są obrzędy i wiedza (*li zhi*). Idee tego etapu również uwiecznili uczniowie; 3. Okres samodzielnej dominacji konfucjanizmu, który od zapewnienia przez Dong Zhongshu pozycji dominującej konfucjanizmu trwał przez dwa tysiące lat; 4. Okres „powrotu do ludu” zapoczątkowany w 1. połowie XX w. i trwający nadal, kiedy to konfucjanizm był kilkakrotnie niszczone, ale pojawił się ponownie i „stał się przedmiotem dokładnych badań, w wyniku których został przyjęty częściowo i selektywnie rozwijany”¹¹.

Główną przeszkodą w postępowaniu zgodnie z humanitaryzmem i sprawiedliwością jest prywatna korzyść (*si li*). Dlatego konfucjaniści propagowali „osiąganie korzyści przy zachowaniu sprawiedliwości” (*qu li shou yi*). Gdy jednak dojdzie do kontrowersji między sprawiedliwością a korzyścią – należy zrezygnować z korzyści i zachować sprawiedliwość.

¹¹ Wang Deyou, „Społeczna wartość konfucjanizmu w XXI wieku”, [rkps], przeł. R. Sławiński.

Dla grupy czy dla społeczności należy poświęcić własne życie¹². Ekspozujemy ten właśnie fragment, gdyż wydaje się najważniejszy dla wspomnianego „selektywnego” przywracania konfucjanizmu w Chinach kontynentalnych, zainicjowanego w 2. połowie lat 80. Temu procesowi nadano rangę państwową m.in. przez obchodzenie od 1989 r. co pięć lat rocznicy urodzin Konfucjusza z udziałem wysokiej rangi członków rządu, utworzenie Fundacji Konfucjusza oraz tworzenie za granicą licznych Instytutów Konfucjusza. Wydaje się, że przywołanie zasady „osiągania korzyści przy zachowaniu sprawiedliwości” mogło mieć na celu wstępne legitymizowanie działań odwołujących się do poczucia obowiązku liczącej już 400 mln osób i stale bogacącej się klasy średniej, a w przypadku warstw najuboższych, przynajmniej do konfucjańskiego poczucia lojalności wobec państwa.

Społeczne miejsce konfucjanizmu Wang Deyou określił następująco: w Chinach, wśród narodu chińskiego oraz w krajach, na które konfucjanizm wywarł wpływ – cieszy się on wielkim autorytetem. W Chinach nie jest ideologią naczelną, ale cenną spuścizną kulturalną, która podlega krytycznej kontynuacji i selektywnemu rozwojowi. Obecnie problem polega jednak na tym, że skrajni konfucjaniści wcale nie chcą poprzestać na „selektywnej kontynuacji”, tylko dążą do totalnego powrotu konfucjanizmu, nie tylko jako najważniejszej części kultury chińskiej, ale ideologii, którą sami określają mianem konfucjanizmu politycznego.

Współczesna dyskusja wokół kardynalnych kwestii konfucjanizmu w Chinach

Nie czas jeszcze na podsumowywanie dyskusji, która wciąż trwa. Ale wybrany przykład pewnej dyskusji na temat społeczeństwa konfucjańskiego, jaką przeprowadzono z chińskim filozofem Jiang Qing, zwolennikiem rekonstrukcji konfucjanizmu nie tylko w zakresie etyki (której raczej nikt nie neguje), ale wręcz rekonstrukcji „konfucjanizmu politycznego”, może – jak sądzę, posłużyć jako wskazówka dla określenia głównej tendencji zaprezentowanej w ruchu, którego znaczenie może mieć wpływ na dalsze losy Chin kontynentalnych.

Jiang Qing (nie ma nic wspólnego z wdową po Mao Zedongu, mimo identycznej transkrypcji nazwiska) jest kontrowersyjnym filozofem, autorem kilku książek na temat konfucjanizmu¹³. Fan Ruiping, redaktor i współautor najnowszego zbioru dysput z Jiang Qingiem¹⁴ przypomina we wstępie ostre z nim dyskusje w 2004 r. Burzę wywołał wówczas wydany przez niego podręcznik dla młodzie-

¹² *Ibidem*, s. 10.

¹³ *Gongyang xue yinlun* [Wprowadzenie do nauki szkoły Gongyanga], Shenyang 1995; *Zhengzhi ruxue: dangdai ruxue de zhuangxiang, tezhi yu fazhan* [Polityczny konfucjanizm: jego kierunek, cechy i rozwój], Pekin 2003; *Shengming xinyang yu wangdao zhengzhi. Rujia wenhua de xiandai jiazhi* [Żywotne wierzenie i polityka „drogi władcy”. Współczesna wartość kultury konfucjańskiej], Tajpej 2004.

¹⁴ *Rujia shehui yu daotong fuxing. Yu Jiang Qing duihua* [Konfucjańskie Dao a współczesne społeczeństwo. Dialog z Jiang Qingiem], red. Fan Ruiping, Szanghaj 2008.

ży, poświęcony klasycznemu fundamentom kultury chińskiej, w którym postulował renesans konfucjańskiej „drogi władcy” (*wangdao*), idei Mandatu Niebios (*tianming*), uczenia się i powtarzania etc. Krytycy pytali autora, czy wie, który jest rok?¹⁵ Wiedzano powszechnie o jego schronieniu się w górach i prowadzeniu tam badań nad konfucjanizmem oraz o założeniu szkoły konfucjańskiej, można więc byłoby uznać go za ekscentryka, który pomylił epoki. Aczkolwiek wiadomo za Fan Ruipingiem, że Jiang Qing pracował fizycznie, był w wojsku, a po „rewolucji kulturalnej” ukończył studia prawnicze, zna więc życie, zdobył wiedzę. Zdaniem Fan Ruipinga ważne jest, że stawia on liczne pytania podstawowe, nad którymi warto się zastanowić i nawet w wypowiedziach jego przeciwników można znaleźć wiele uznania. Jiang Qing na przykład pyta o: cele polityczne w procesie rekonstrukcji kultury chińskiej, czy ustrój parlamentarny z chińską specyfiką powinien być demokratyczny, czy konfucjański; czy sprawiedliwy ustrój społeczny koniecznie wymaga rozdziału państwa od wszelkich religii (by nie rzec Kościołów, których w przypadku większości wierzeń występujących w Chinach po prostu nie ma – R.S.), czy społeczeństwo egalitarne jest społeczeństwem idealnym, czy chcemy równości mężczyzn i kobiet, czy współczesne państwo powinno mieć religię państwową, jak powinniśmy odnosić się do globalnej etyki i powszechnych praw człowieka, czy należy odbudować konfucjańskie uczelnie (*rujia shuyuan*), jakie powinny być relacje między konfucjanizmem politycznym (*zhengzhi ruxue*) a konfucjanizmem lansowanym za granicą jako nowy konfucjanizm (*xin ruxue*)?¹⁶ Dyskusja, której plonem jest zbiór polemik (zob. dane bibliograficzne w przyp. 12), odbywała się w ten sposób, że jej uczestnicy w ciągu ośmiu miesięcy przygotowywali wystąpienia, do których na piśmie ustosunkowywał się Jiang Qing, dodając liczne komentarze, czasami nawet dłuższe od tekstów podstawowych. Dopiero potem dyskutanci spotkali się twarzą w twarz. Wśród uczestników znalazł się także Kanadyjczyk, prof. Daniel A. Bell, który nie szczędził argumentów w obronie zachodniej demokracji, odrzucanej na rzecz niewątpliwie przesadnie idealizowanych rządów władcy kierującego się konfucjanizmem.

Jednym z podstawowych poglądów Jiang Qinga jest teza, o [rzekomym – R.S.] hegemonizmie zachodniej nauki we współczesnych badaniach nad historią Chin. Oczywiście chodzi o badania prowadzone w Chinach. Nauka „sześciu sztuk” i „czteroksięgu” [czyli konfucjanizm – R.S.] została według zachodniej metodologii nauk podzielona na filozofię, nauki polityczne, prawne, część stała się etyką, część została zaliczona do historii etc.¹⁷ W rezultacie konfucjanizm utracił swą główną pozycję. Natomiast Jiang Qing chciałby zniweczyć ową hegemonistyczną pozycję zachodniej nauki i przywrócić autonomiczną i racjonalną strukturę

¹⁵ *Nota bene* sam Jiang Qing datuje niektóre teksty rokiem ery konfucjańskiej, wedle której rok 2009, według „ery zachodniej” (*xiyuan*), jest rokiem ery konfucjańskiej (*kongyuan*) – 2448.

¹⁶ *Ibidem*, s. 2–3.

¹⁷ *Ibidem*, s. 4–5.

chińskiego konfucjanizmu oraz system jego interpretacji¹⁸. Na szczęście pogląd ten spotkał się z krytyką wielu uczonych, którzy delikatnie zasugerowali, że Jiang Qing „zbyt mało jeszcze zdziałał na polu oddzielenia faktów od wartości”¹⁹.

Jiang Qing nie tylko dąży do oceny innych dziedzin wiedzy z punktu widzenia konfucjanizmu politycznego, ale wręcz do zapewnienia mu dominującej pozycji. Określa ową naczelną pozycję mianem „królewskiej nauki” (*wangguanxue*), która zapewni „wielość w jedności” (*yitong xia duoyuan*). Miałoby to zapewnić innym wierzeniom swobodę wyznania, ale przy uprzywilejowanej pozycji konfucjanizmu, traktowanego jako religia państwowa. Oczywiście rodzi to obawy innych filozofów o wolność słowa, w tym o wolność krytyki konfucjanizmu w mediach, o dominację konfucjanizmu w dziedzinie oświaty i stanowienia prawa etc.²⁰ W tym celu, wedle koncepcji Jiang Qinga, w trójizbowym parlamencie chińskim powinna się znaleźć Izba Mędrców Konfucjańskich (*Tongruiyuan*) i tym sposobem polityczny konfucjanizm powinien uzyskać pozycję większą jeszcze niż religie państwowe na Zachodzie.

Wprawdzie już wcześniej pojawiały się wypowiedzi autorytetów konfucjanizmu zawarte w Manifeście z Hongkongu z 1958 r., które głosiły,

że tradycyjne idee chińskie i praktyka nie są sprzeczne z duchem demokracji, a postulowane „rządy moralne” (*wei zheng yi de*) oraz „Wola Niebios” (*tianming*) mogą być wyrazem „woli ludu” (*mingyi*).

Jiang Qing idzie jednak dalej i w komentarzu do jednego z tekstów krytycznych wobec jego koncepcji²¹ wręcz stwierdza, że „konfucjanizm ma swą własną wartość, która nie zależy od zgodności z duchem demokracji”, a nawet, że „równość ludu i rządzących jest zachodnią bajeczką na temat rządów demokratycznych, która zrodziła się z pustej koncepcji władzy ludu”²².

Daniel A. Bell oraz Joseph Chan dostrzegali możliwość odegrania istotnej roli w systemie demokratycznym koncepcji rządzenia krajem przez mędrców, na przykład poprzez wyłanianie w systemie egzaminacyjnym talentów politycznych. Podobnie wcześniej wspomniany Manifest z 1958 r. widział możliwość pogodzenia konfucjanizmu i demokracji, choć Albert Chan zarzucał mu nadmierne akcentowanie podmiotowości moralności, przy braku rozwinięcia idei podmiotowości wiedzy oraz polityki. Mimo to Jiang Qing stwierdził, że „z punktu widzenia konfucjanizmu liberalno-demokratyczne rządy konstytucyjne sprzyjają zainstalowaniu

¹⁸ Szerzej z tym poglądem można zapoznać się w tekście *Yi Zhongguo jieshi Zhongguo* [Na sposób chiński objaśnić Chiny], www.yuandao.com.

¹⁹ *Rujia shehui yu daotong fuxing...*, s. 4.

²⁰ J. Chan [Chen Zuwei z Hongkongu], *Zhengzhi ruxue zuowei yizhong xiandai xueshuo suo mianling de tiaozhan yu kunnan* [Wyzwania i trudności stojące przed konfucjanizmem politycznym traktowanym jako współczesna doktryna], [w:] *Rujia shehui yu daotong fuxing...*, s. 40–42.

²¹ A. Chan [Chen Hongyi z Hongkongu], *Rujia yu minzhu xianzheng* [Konfucjanizm a rządy konstytucyjne], [w:] *Rujia shehui yu daotong fuxing...*, s. 4.

²² *Ibidem*, s. 5.

systemu dla prostaków (*xiaoren*), obiektywnie niekorzystnego dla mędrców (*shenxian*) i ludzi szlachetnych (*junzi*)”²³. Oponując przeciwko tezie o „zglajszachtowaniu” (*pingmianhua*) w systemie demokratycznym, Albert Chan słusznie zauważył, że Lincoln, Roosevelt, de Gaulle i Churchill są przykładem wybitnych przywódców wyłonionych jednak przez system demokratyczny.

W 2009 r. opublikowana została kolejna książka Jiang Qinga²⁴. Stanowi ona zbiór artykułów usiłujących wyjaśnić znaczenie poszczególnych terminów związanych z konfucjanizmem, a także eksplikujących pojęcia praktycznego konfucjanizmu (*shengming ruxue*), konfucjanizmu politycznego (*zhengzhi ruxue*), konfucjanizmu ludowego (*minjian ruxue*) oraz konfucjanizmu religijnego (*zongjiao ruxue*).

Pierwszy termin (*shengming ruxue*), życiowy konfucjanizm, który właściwiej jest nazwać praktycznym, pochodzi od Konfucjusza, ustanowiony został przez Zengsi oraz Mencjusza i osiągnął doskonałość za Wang Yangminga. Jiang Qing krytykuje przy tej okazji „nowy, współczesny konfucjanizm” (*dangdai xin ruxue*), który z punktu widzenia tradycji też jest konfucjanizmem, ale jest też nowym „odszczepleniem” (*qichu*)²⁵.

Drugi termin (*zhengzhi ruxue*), czyli polityczny konfucjanizm, bardziej niż życiem jednostki zajmuje się państwem, aczkolwiek oba są ze sobą powiązane. Za podstawowy tekst uważa się *Kroniki Wiosen i Jesieni* Konfucjusza zawierające wielką koncepcję królewskich rządów oraz komentarze szkoły Gongyang, przy czym uważa się, że mają one walor uniwersalny i ponadczasowy. Jiang Qing stawia trzy zarzuty współczesnemu, nowemu konfucjanizmowi:

1) sprowadza całokształt konfucjanizmu do emocji, a pomija konfucjanizm polityczny. Mówiąc o konfucjanizmie, przedstawiciele tego kierunku mają na myśli tekst *Dialogów konfucjańskich* Mencjusza, *Wielką Naukę*, *Komentarze do Yijingu*, natomiast pomijają jako teksty reprezentatywne dla konfucjanizmu *Wiosny i Jesieni*, *Księgę Pieśni*, *Księgę Dokumentów* i *Księgę Obrzędów*; 2) nowy konfucjanizm nie wykorzystuje konfucjanizmu politycznego w obliczu współczesnych wyzwań oraz 3) upatruje w demokracji model polityczny i ideał konfucjanizmu, nie może zaś w ślad za tradycyjnym konfucjanizmem rozwijać koncepcji rządzenia o cechach charakterystycznych dla kultury konfucjańskiej²⁶.

Trzeci termin, konfucjanizm ludowy (*minjian ruxue*), odwołuje się do pewnej sentencji, która jako mało czytelna wymagała objaśnienia, że należy „studiować wśród ludu” (czyli nie na urzędach) i „doskonalić się wśród gór i lasów” (czyli nie w miastach). Zresztą sam dał przykład, przenosząc się z Shenzhen do zapadłej górskiej miejscowości.

Czwarty termin, konfucjanizm religijny (*zongjiao ruxue*), oznacza kult Nieba, w tym Mandatu Niebios, zdobywanie dobrej wiedzy, spełnianie dobrych uczyn-

²³ *Ibidem*, s. 27.

²⁴ Jiang Qing, *Ruxue de shidai jiazhi* [Epokowe znaczenie nauki konfucjańskiej], Chengdu 2009.

²⁵ *Ibidem*, s. 53.

²⁶ Jedną z nowszych prac chińskich na temat współczesnego, nowego konfucjanizmu jest praca Zhu Ruikai’a, *Dangdai xinruxue* [Współczesny, nowy konfucjanizm], Szanghaj 2006.

ków oraz pielęgnowanie „powinności synowskiej”²⁷. Praca zawiera również krytykę współczesnego szkolnictwa Chin i Hongkongu, wzorowanego na szkolnictwie zachodnim, za rzekomo nadmierną technicyzację, digitalizację etc. edukację traktującą studentów „jak stado baranów” i uniemożliwiającą im kreatywność. Owa nieprzejednana krytyka stanowi „artyleryjskie przygotowanie” dla lansowania idei przywrócenia zniesionego w 1905 r. systemu nauczania w szkołach konfucjańskich zwanych *shuyuan*.

Przy całej antyzachodniej retoryce Jiang Qing powołuje się jednak na definicje konserwatyzmu Russela Kirka oraz Hugh Cecila²⁸ po to, by korzystać z ich wielopunktowych opisów konserwatyzmu, gdyż tylko one mocno akcentują kult spuścizny kulturowej.

Podsumowanie

1. Wprawdzie dyskusja na temat renesansu konfucjanizmu, a ściślej biorąc możliwości jego ponownej introdukcji do systemu politycznego Chin jeszcze trwa, można próbować odgadnąć jej kierunek. Obecnie – mimo krytyki ze strony wielu filozofów – na czoło wysuwają się następujące wątki:

a) Negacja zachodniej demokracji, praw człowieka etc. przy dążeniu do wyeksponowania i następnie zastosowania konfucjanizmu politycznego w praktyce społeczno-politycznej Chin;

b) Niezależnie od tego, jakie będą konkretne rozwiązania, czy powstanie Izba Mędrców Konfucjańskich oraz czy będą wyrastały szkoły konfucjańskie „jak bambus po wiosennym deszczu”, przy życzliwości władz, które chciałyby czymś zappełnić pustkę ideową po maoizmie, zaangażowani konfucjaniści, których Jiang Qing jest jednym z wybitnych przedstawicieli, będą z uporem lansowali renesans konfucjanizmu w ChRL, w możliwie najszerszym zakresie.

2. Postulowany renesans konfucjanizmu miałby objąć nie tylko upowszechnienie etyki konfucjańskiej, lecz ma ambicję przywracania „królewskiej drogi” (*wangdao*), czyli moralnych rządów opartych na Mandacie Niebios (*tianming*). Starożytna instytucja „zwracania uwagi władcy” miałaby wówczas uchodzić za – bardzo dziś problematyczną – reprezentację woli narodu.

3. Powszechność dyskusji wyzyskująca autentyczne zainteresowanie młodzieży przeszłością kulturową swego kraju, zwłaszcza dlatego, że tradycja kulturalna była przez półwiecze odsyłana do lamusa, może sprawić nieodparte wrażenie, iż tylko konfucjanizm polityczny powinien zająć uprzywilejowaną pozycję w Chinach.

4. Dyskutanci rzadko i raczej niechętnie nawiązują do wcześniejszych prób lansowania „wartości azjatyckich” w Azji Południowo-Wschodniej czy też licznych prac zachodnich na temat nowego konfucjanizmu. Apologetów konfucjanizmu

²⁷ Jiang Qing, *op. cit.*, s. 54–56.

²⁸ *Ibidem*, s. 150–151.

politycznego nie zraża fakt, że w innych krajach kultury konfucjańskiej (Tajwan, Republika Korei, Wietnam) istnieją instytucje demokratyczne.

5. Jeśli ów wielki eksperyment się powiedzie, istnieje duże prawdopodobieństwo, że społeczeństwo Chin otrzyma odświeżony gorset powinności, nie tylko ekonomicznych, ale i moralnych, wręcz para-religijnych, nawiązujących do konfucjańskiego „samodoskonalenia” i „samoograniczenia”, kultu przodków, posłuszeństwa i lojalności wobec hierarchii, które zapewnią na dłuższy czas „poprzestawanie na małym”, bez szemrania i strajków, a na tym właśnie establishmentowi i inwestorom zagranicznym zapewne zależy najbardziej.

6. Skrajnie konserwatywny kierunek reprezentowany przez Jiang Qinga (poza pomysłem na Izbę Mędrców Konfucjańskich i reformą szkolnictwa ukierunkowaną na odbudowę szkół konfucjańskich) nie precyzuje wyraźnie, jak miałyby wyglądać Chiny zdominowane przez konfucjanistów. Można jednak domniemywać, że zakwestionowane zostałyby zarówno dokonania ruchu republikańskiego, Kuomintangu, jak i legitymizacja rządów komunistycznych, czyli cała filozofia wieku XX i początków XXI. Nawet wyniki wyborów traktowane są jako „pomyłka wyborców”, do której lud miał prawo.

7. Na razie – mimo krytyki ze strony innych filozofów – nie wiadomo, jak odnosi się do koncepcji ultrakonserwatywnych partia rządząca. W kraju wszechpotężnej cenzury, która dotyka nawet Internet, liczba ogłoszonych publikacji ultrakonserwatywnych wydaje się wskazywać, iż dopuszczenie do głosu tego kierunku może znamionować pilne poszukiwania sposobów i wykonawców takiego skrępowania „woli ludu”, które obezwładniłyby go na tyle, by uniknąć wszelkich potencjalnie niebezpiecznych zaburzeń społecznych.

Łukasz Gacek

REWITALIZACJA TRADYCJI W CHIŃSKIEJ REPUBLICE LUDOWEJ I IDEA HARMONIJNEGO SPOŁECZEŃSTWA

Zainicjowanie przez Deng Xiaopinga pod koniec lat 70. procesu „otwarcia na świat” doprowadziło do istotnych przeobrażeń państwa chińskiego. Przyjęcie tzw. Programu Czterech Modernizacji mogło znamionować całkowitą reorientację w zakresie postrzegania dotychczasowego modelu społeczno-ustrojowego. Uwytknienie znaczenia takich dziedzin, jak rolnictwo, przemysł, obrona narodowa oraz nauka i technika, sprawiło że system gospodarki planowej w ciągu następnych lat był sukcesywnie uzupełniany o elementy charakterystyczne dla gospodarek wolnorynkowych. W tym zestawieniu zauważalny pozostawał brak regulacji dotyczących szeroko pojmowanej sfery ideologicznej. Nic zatem dziwnego, że postulaty środowisk prodemokratycznych, domagające się uzupełnień w ramach wspomnianych modernizacji, spotkały się z natychmiastową ripostą ze strony władz.

W marcu 1979 r. zostały przyjęte Cztery Podstawowe Zasady, określające schemat możliwych modyfikacji w tym zakresie. Zgodnie z nimi Chiny powinny podążać drogą socjalistyczną, przestrzegać dyktatury proletariatu, przywództwa partii, a także marksizmu i leninizmu. Na uwagę zasługuje przede wszystkim punkt mówiący o wiodącej roli Komunistycznej Partii Chin, co jednoznacznie daje do zrozumienia, że to właśnie ugrupowanie miało pozostać jedyną znaczącą siłą w państwie, regulującą charakter i stopień dokonywanych reform. Partia komunistyczna utrzymuje swą jedność, budując scenariusze na przyszłość na bazie ciągłych odwołań do poprzedników. Pomimo istotnych zmian systemowych i kadrowych po śmierci Mao Zedonga, szczególnie widocznych na płaszczyźnie procesów

związanych z rehabilitacją ofiar czasu minionego – rozliczenie z przeszłością zrealizowano w bardzo ograniczonym stopniu. Świadczy o tym przyjęta w połowie 1981 r. Uchwała w sprawie niektórych zagadnień historii naszej partii od czasu powstania Chińskiej Republiki Ludowej, w której podjęto próbę oceny dokonań samego przewodniczącego Mao Zedonga. Dokument wskazywał na zasługi Mao z czasów wojny domowej z Kuomintangiem oraz wojny z Japończykami. Podkreślano również jego rolę w walce rewolucyjnej tuż po utworzeniu Chińskiej Republiki Ludowej. Zgodnie z treścią uchwały zasługi te miały przewyższać późniejsze jego dokonania z okresu kampanii Wielkiego Skoku i Wielkiej Proletańskiej Rewolucji Kulturalnej¹. Postać przewodniczącego stanowiła symbol ruchu komunistycznego w Chinach, dlatego też podważanie jego autorytetu mogło być uderzeniem w podstawy partii i zakwestionować mandat do rządzenia jego następców. Dlatego też w Chinach nigdy nie doszło do powielenia scenariusza radzieckiego. Podkreślanie jedności partii i ciągłych nawiązań do przeszłości ma stanowić o przyszłości KPCh. To ona wyznacza kierunek rozwojowy państwa, ona również podejmuje wszelkie inicjatywy związane z przeobrażaniem państwowego systemu.

Chiny budują swój model ustrojowy, odwołując się do schematów znanych z własnej przeszłości. Wykorzystują również pewne elementy innych tradycji, dostosowując je do konkretnych warunków własnego kraju. Schemat selektywnego adoptowania określonych wartości z zewnątrz był uprawiany w Państwie Środka od stuleci, co wynikało z faktu, że jego mieszkańcy nieustannie żyli w bliskim kontakcie z obcymi ludami plemiennymi. Nierzadko na tronie cesarskim zasiadali przedstawiciele wrogich społeczności, jednak to nie stanowiło o zaburzeniu pewnej ciągłości. Charakterystycznym zjawiskiem wykształconym w państwie chińskim było stapianie się obcych ludów z zastaną rzeczywistością. Można było tu zauważyć wzajemne przenikanie się, swoistego rodzaju fuzję, przeróżnych kultur. Ważnym wyznacznikiem stał się selektywny wybór niektórych elementów z zewnątrz, które następnie ulegały przetransformowywaniu i uzupełnianiu zgodnie z duchem tamtejszej tradycji. W tej sytuacji nie ma więc mowy o beznamiętnym kopiowaniu obcych wzorców.

Partia komunistyczna współcześnie lansuje własny model rozwojowy, mówiący o „socjalizmie z chińską specyfiką”. To odpowiedź na głosy płynące z zewnątrz na temat możliwej percepcji idei demokratycznych w Chinach. Stanowisko władz jest w tym względzie jednoznaczne. Wyraża się w stwierdzeniu, że demokracja stanowi niewątpliwy rezultat rozwoju cywilizacyjnego ludzkości, jednak dostrzegając różnice pomiędzy państwami, należy zwrócić uwagę na odmienne ścieżki prowadzące do urzeczywistnienia tejże koncepcji. Warto podkreślić, że zarówno w okresie cesarskim, jak i w republikańskim w praktyce prawnej i życiu politycznym Chin pojęcie demokracji w ujęciu zachodnim nigdy praktycznie się nie upowszechniło. Po raz pierwszy tego typu inspiracje dotarły do Państwa

¹ *Resolution on Certain Questions in the History of Our Party Since the Founding of the People's Republic of China*, „Beijing Review” 1981, 06.07.

Środka w XIX stuleciu, jednak nie znalazły ugruntowania w chińskiej mentalności. Dzisiaj alternatywą dla zachodniego pojęcia jest własne rozwiązanie wyrażające się w postaci formuły „socjalistycznej demokracji z chińskimi cechami charakterystycznymi” (*Zhongguo tese shehui zhuyi minzhu; Socialist democracy with Chinese characteristics*)². W 2006 r. w wywiadzie dla „The Times” premier Wen Jiabao przedstawił założenia takiego podejścia, mówiąc, iż demokracja „stanowi wartość wytworzoną przez ludzkość i owoc rozwoju cywilizacji. Jednak w różnych okresach historycznych i w różnych krajach demokracja została wprowadzona z użyciem odmiennych form i sposobów”³. Zaadaptowanie tego modelu w warunkach chińskich jest procesem wymagającym czasu. Nie ma tu mowy o kopiowaniu wzorców tożsamy, co powoduje, że budowa nowego ładu będzie opierać się na odmiennych podstawach aniżeli modele zachodnie. Ten pogląd wyraża sposób myślenia Chińczyków, którzy nie akceptują sytuowania ich wyłącznie w roli powielającego serwowane idee. Sposoby alternatywnego działania w ostatnim stuleciu stanowią tego potwierdzenie. W kontekście zaszczepiania treści komunistycznych w Państwie Środka rodzimi ideolodzy odpowiedzieli własnym schematem rozwiązań. Mao instrumentalnie wykorzystywał związki ze światowym ruchem komunistycznym, czemu dał wyraz w czasie jednej z rozmów z przedstawicielem Kominternu w Chinach, Piotrem Władimirowem. Stwierdził, że „do kierowania Chinami nie jest potrzebna znajomość marksizmu-leninizmu. Najważniejsze to znajomość Chin, ich potrzeb, zwyczajów”⁴. Rozwinięciem takiego pojmowania rzeczywistości była wypowiedź sekretarza generalnego Zhao Ziyanga w czasie zjazdu partyjnego w 1987 r., podsumowująca proces transformacji w kraju. Zhao zwracał wówczas uwagę, że Chiny nie kopiuja obcych wzorców i doświadczeń, ale budują model „socjalizmu o chińskich cechach charakterystycznych” na podstawie własnych przemyśleń i osiągnięć. Nacisk położony został na sprawy związane z unowocześnieniem kraju, rozwojem ekonomicznym oraz poprawą bytu materialnego jego mieszkańców. Tym samym walka klasowa przestała stanowić już podstawową sprzeczność⁵.

Wprowadzenie demokracji zachodniej w warunkach chińskich wydaje się niezwykle trudne z uwagi na odmienne cechy szczególne tego społeczeństwa. Dwie zasady, indywidualizmu i równości, z założenia nie przystają do chińskiej rzeczywistości. Tamtejsze społeczeństwo jest kolektywne. Ludzie z natury są sobie nierówni. Mamy tu do czynienia z układem hierarchicznym widocznym w każdej dziedzinie życia. Podstawową komórką społeczną jest rodzina. Relacje obserwowane na tym poziomie automatycznie przenoszone są na wyższe szczeble orga-

² Information Office of the State Council of the People's Republic of China, *Building of Political Democracy in China (October 2005)*, „White Papers of the Chinese Government” 2005–2006, s. 317.

³ *Democracy Comes Second in Race for Prosperity, Says Chinese Leader*, „The Times” 2006, 06.09.

⁴ P. Władimirow, *Dziennik z Rejonu Specjalnego Chin z lat 1942–1945*, Warszawa 1977, s. 272.

⁵ Zhao Ziyang, Referat sprawozdawczy na XIII Zjeździe Komunistycznej Partii Chin, „Renmin Ribao” 1987, 04.10.; Zhao Ziyang, *Drogą socjalizmu o chińskiej specyfice*, Redakcja Publikacji Wydziału Ideologicznego KC PZPR, Warszawa 1988, s. 10–11.

nizacji społecznej. Na Zachodzie podkreśla się znaczenie indywidualizmu, praw jednostki, co jest zupełnie obce tradycji chińskiej, gdzie prawa jednostki nie są tak mocno akcentowane, natomiast podkreśla się znaczenie niepisanych norm. Zdaniem Qin Xiaoyinga, badacza z China Foundation for International and Strategic Studies, demokracja w Chinach powinna rozwijać się wedle własnego scenariusza, adoptując wybrane elementy z demokracji zachodnich. Autor ten podkreślał, że Chiny i Zachód znajdują się na innych etapach rozwoju. W tej sytuacji Chiny nie mogą rozwiązać wszystkich swoich problemów, stosując te same metody, jakimi posługuje się Zachód. Demokracja stanowi nieodłączny element dokonującej się modernizacji kraju. Ważny element stanowi publiczny nadzór nad władzą. Wprowadzenie mechanizmów demokratycznych umożliwi podjęcie skuteczniejszej walki z przejawami korupcji oraz ograniczeniem wpływów monopolistycznych grup interesów. Bez demokracji nie będzie również szacunku dla ludzi. Mądrość i kreatywność stanowią rdzeń godności ludzkiej, zatem brak wsparcia dla rozwoju tych cech stanowi najpoważniejszą barierę na drodze do urzeczywistnienia budowy nowoczesnego państwa. Qin podkreślał rolę demokracji w kontekście rekrutacji profesjonalnych urzędników w aparacie biurokratycznym. Twórczy element narodu chińskiego może prowadzić do wykształcenia nowoczesnego systemu demokratycznego, uwzględniającego unikalne cechy własnego państwa⁶. W podobnym tonie wypowiadał się przewodniczący Chińskiego Uniwersytetu Spraw Zagranicznych, Wu Jianmin, który podkreślał, iż proces demokratyzacji powinien postępować na bazie uwypuklania cech specyficznych każdego narodu, z uwzględnieniem tamtejszych uwarunkowań gospodarczych i kulturalnych⁷. Zdaniem Ding Ganga zachodnia demokracja pozostaje mocno przesiąknięta tamtejszą tradycją religijną, kulturową i historyczną. Postępujący współcześnie proces globalizacji stwarza szanse na wykreowanie różnych form systemowych, przyczyniając się tym samym do prawdziwej demokratyzacji w skali światowej⁸.

Mówiąc o „socjalistycznej demokracji z chińskimi cechami charakterystycznymi” należy odnieść to do systemu politycznego funkcjonującego w Chinach. Na scenie politycznej jedynym rozgrywającym pozostaje partia komunistyczna, przy wyraźnym braku jakiegokolwiek alternatywy. Funkcjonuje co prawda jeszcze osiem innych partii, ale nie mają one żadnego znaczenia i tradycyjnie są zobowiązane do wspierania przewodnictwa KPCh. Chińskie cechy charakterystyczne mające stanowić o tamtejszym systemie demokracji politycznej zakładają uwzględnienie kilku zasadniczych elementów, wyrażających się w kilku punktach:

- demokracja ludowa pod przewodnictwem KPCh,
- demokracja, w ramach której przeważająca większość społeczeństwa wpływa na sprawę państwa,
- demokracja gwarantowana przez demokratyczne przywództwo ludu,

⁶ Qin Xiaoying, *Democracy Make a Difference*, „China Daily” 2006, 03.07.

⁷ Wu Jianmin, *What Type of Democracy China Requires?*, „People’s Daily” 2008, 04.02.

⁸ Ding Gang, *Can “American-type democracy” be made universal?*, „People’s Daily” 2008, 05.02.

- demokracja z centralizmem demokratycznym jako podstawową zasadą organizacyjną i rodzaj działania⁹.

Partia komunistyczna uzasadnia swoje przewodnictwo koniecznością realizacji polityki rozwojowej. Zgodnie z tą wizją partia ma pozostawać siłą przewodnią w realizacji aspiracji narodowych. Uzasadnienie dla dominacji KPCh ma odzwierciedlać się w następujących obszarach:

- promocja modernizacji socjalistycznej i realizacja wielkiego narodowego odrodzenia,
- zabezpieczenie jedności kraju i uczynienie społeczeństwa chińskiego harmonijnym i stabilnym,
- stworzenie stabilnej potęgi państwa,
- ukierunkowanie wspólnych wysiłków setek milionów ludzi na rzecz budowy pomyślnej przyszłości,
- urzeczywistnienie, wsparcie i gwarancja dla tezy sytuującej naród w roli właściwego gospodarza państwa¹⁰.

Rozważanie tych pojęć należy wpisać w szerszą perspektywę przekształceń wewnątrz krajowych realizowanych przez partię od końca lat 70. Na początku obecnego stulecia do rangi podstawowej formuły rozwojowej podniesiono tezę mówiącą o budowie „harmonijnego społeczeństwa” (*hexie shehui*). Koncepcja ta wpisuje się w nurt długofalowego procesu rozwojowego. Posiada głębokie uzasadnienie historyczne i wynika z samego pojmowania rozwoju świata przez Chiny. Rozwój cykliczny, w przeciwieństwie do zachodniego linearnego ujęcia, implikuje konieczność odnajdywania pierwowzorów w odległej przeszłości. Konfucjaniści przywoływali pojęcie harmonii w kontekście pokojowego współistnienia poszczególnych jednostek, rodziny oraz państwa. Zdaniem Xinzhong Yao „harmonia” nie jest pojęciem statycznym, w obrębie którego nic nie powinno być zmieniane, ale uchodzi raczej za rezultat stałych przemian jak również łagodzenia konfliktów¹¹. W ujęciu konfucjańskim konflikt pojawia się „ze związku między jednostką a innymi ludźmi, a harmonia jest wynikiem odpowiedniego dostosowania własnych potrzeb do potrzeb innych”¹². Kluczowa rola w obszarze łagodzenia konfliktów przypada sprawującym władzę, wyposażonym w odpowiednie instrumenty w zakresie utrzymania porządku wewnątrz kraju. Okrutne i niemoralne rządy przeciwdziałają sytuacji pokojowej, w przeciwieństwie do rządów humanitarnych i cnotliwych, które mogą przeciwdziałać sytuacjom konfliktowym, wprowadzając porządek oraz harmonię w państwie. Konfucjusz zapytany o sprawy rządzenia mówił, że pragnienie dobra u władcy przekłada się na dobro wśród poddanych: „Bowiemy człowiek szlachetny jest jak wiatr, a prosty lud jest jak trawa. Jakże może się nie ugiąć

⁹ *Building of Political Democracy in China...*, s. 323–324.

¹⁰ *Ibidem*, s. 324–328.

¹¹ Xinzhong Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków 2009, s. 179.

¹² *Ibidem*, s. 180.

trawa, gdy nad nią wiatr powieje?”¹³. W innym miejscu stwierdzał: „Gdy władca zachowuje właściwą postawę, lud pełni swoje obowiązki bez jego rozkazu. Kiedy jednak władca nie odznacza się postawą należytą, to – choćby rozkazywał – lud mu nie będzie posłuszny”¹⁴. Zdaniem Konfucjusza: „Kto cnotą rządy sprawuje, jest jako gwiazda polarna, co sama w miejscu pozostaje, a wszystkie gwiazdy wokół niej krążą”¹⁵. Ze słów starożytnego mędrca wynika jasno, że na rządzących spoczywa obowiązek utrzymania porządku poprzez respektowanie określonych norm moralnych. Obok tych cech warto podkreślić również to, iż powinnością władzy pozostaje dbałość o zabezpieczenie materialne własnego ludu. Gdy rządzący zapominają o tym obszarze, wówczas może zostać zakwestionowana sama podstawa ich zwierzchnictwa. W tradycji chińskiej cesarz rządził za aprobatą Nieba (*tian*). Ten mandat nie był jednak dany raz na zawsze. Mógł zostać cofnięty w sytuacji, gdy władca zaczynał myśleć w kategoriach własnego partykularnego interesu, nie zważając na dobro poddanych. W tych okolicznościach lud uzyskiwał moralne prawo do dokonania zmian na szczytach władzy, usunięcia uzurpatora i zastąpienia go innym, uwzględniającym dobro innych. Brak uwzględniania w poczynaniach rządzących aspektu moralnego i materialnego stanowi uzasadnienie dla dokonania przewrotu. Konfucjusz zapytany, jak należy rządzić mawiał, że trzeba zapewnić dostatek żywności i wojska oraz pozyskać zaufanie ludu. Gdyby z czegoś należało zrezygnować, to w pierwszej kolejności z wojska, dopiero później z żywności. Zaufanie z kolei pozostawało kluczowe dla stałości rządów¹⁶. W podobnym tonie wypowiadali się następcy Konfucjusza. W ujęciu Mencjusza „gdy władca panuje, troszcząc się o lud, wszystkich będzie miał za sobą”¹⁷. O sprzężonych relacjach na linii rządzący–poddani mówił również Xunzi, który porównał władcę do łodzi, a lud do wody: „To woda łódź unosi, to woda łódź przewraca”¹⁸. Jednym z priorytetowych sposobów łagodzenia konfliktów pozostaje równomierna dystrybucja bogactw, a co za tym idzie niwelowanie różnic pomiędzy zamożnymi a biednymi mieszkańcami kraju. Tu ujawnia się również istotny aspekt związany z tym, jak Chińczycy wypełniają treścią pojęcie praw człowieka. Podstawą tej idei pozostaje prawo do oporu, które stanowi niewątpliwy aspekt ograniczenia władzy centralnej. Zaadoptowany na gruncie chińskim termin „praw człowieka” został przełożony w formie *ren quan*, który oznacza człowieka i władzę. W 1991 r., dwa lata po wydarzeniach na placu Tiananmen, władze komunistyczne w Pekinie opublikowały swoją pierwszą Białą Księgę na temat praw człowieka w Chinach, w której przy uwypukleniu znaczenia uniwersalności tych praw podkreślono nierozdziel-

¹³ Confucius, *Dialogi konfucjańskie*, przeł. K. Czyżewska-Madajewicz, M. J. Künstler, Z. Thumski, Wrocław 1976, s. 122.

¹⁴ *Ibidem*, s. 128–129.

¹⁵ *Ibidem*, s. 41.

¹⁶ *Ibidem*, s. 119.

¹⁷ Mencjusz i Xunzi, *O dobrym władcy, mędrkach i naturze ludzkiej*, wybór i przekł. M. Religa, Warszawa 1999, s. 19.

¹⁸ *Ibidem*, s. 28.

ność pojmowania tych idei w kontekście wewnątrz krajowych uwarunkowań historycznych, gospodarczych, politycznych i kulturowych¹⁹. Przełomowe znaczenie w odniesieniu do tej problematyki miała dokonana w 2004 r. nowelizacja ustawy zasadniczej. Zgodnie z wprowadzoną wówczas czwartą poprawką do konstytucji państwo winno szanować i chronić prawa człowieka. Była również mowa o ochronie własności prywatnej i prawie do spadku.

Współczesna idea „harmonijnego społeczeństwa” po raz pierwszy została wyraźnie sformułowana podczas czwartej sesji plenarnej Komitetu Centralnego partii w 2004 r. W myśl zaproponowanego wówczas ujęcia zakłada się realizację planu w perspektywie długofalowej, mającego na celu doprowadzenie do wyraźnej poprawy poziomu życia ogółu obywateli. Podstawowym zamierzeniem staje się skoordynowanie działań w poszczególnych sferach życia. Teoria „harmonijnego społeczeństwa” sytuuje w centrum społeczeństwo, które powinno stać się w większym stopniu beneficjentem rozwijającej się gospodarki. Celem staje się osiągnięcie równowagi w rozwoju pomiędzy obszarami wiejskimi i miejskimi, pomiędzy regionami, pomiędzy człowiekiem a środowiskiem naturalnym, skoordynowanie rozwoju społecznego z gospodarczym, a także realizowanie przekształceń wewnętrznych w połączeniu z polityką otwarcia na świat zewnętrzny.

Realizacja przyjętego planu ma przyczynić się do zmniejszenia różnic w poziomie życia mieszkańców kraju. Od momentu „otwarcia” zauważalny jest regularnie powiększający się rozdzźwięk w rozwoju poszczególnych regionów oraz pomiędzy obszarami miejskimi a wiejskimi, co naturalnie prowadzi do drastycznego zróżnicowania w dochodach samych Chińczyków, w zależności od miejsca zamieszkania. W 2007 r. dane Komisji Rozwoju Narodowego i Reform określały średnioroczne dochody mieszkańców miast i wsi na poziomie odpowiednio 13 786 juanów oraz 4 140 juanów²⁰. W momencie inicjowania programu reform w 1978 r. średni dochód roczny mieszkańca miasta wynosił 343 juany, a wsi 134 juany²¹, co pokazuje, że w ciągu trzech dekad dysproporcje w odniesieniu do zamożności tych grup społecznych jeszcze się pogłębiły.

Tabela 1. Średnioroczne dochody mieszkańców miast i wsi w latach 1978–2007 (w juanach)

rok	roczny dochód do dyspozycji (<i>disposable income*</i>) <i>per capita</i> miejskich gospodarstw domowych	roczny dochód netto <i>per capita</i> wiejskich gospodarstw domowych
1978	343,4	133,6
1980	477,6	191,3

¹⁹ Zob. szerzej: Information Office of the State Council of the People's Republic of China, *Human Rights in China* (November 1991), „White Papers of the Chinese Government” 1991–1995, s. 600–603.

²⁰ *Farmers' Incomes Up 10% in 1st Half*, „Beijing Review” 2008, 29.08.

²¹ *GDP grows annual average of 9,67% from 1978 to 2006*, „People's Daily” 2007, 07.05.

1985	739,1	397,6
1990	1510,2	686,3
1991	1700,6	708,6
1992	2026,6	784,0
1993	2577,4	921,6
1994	3496,2	1221,0
1995	4283,0	1577,7
1996	4838,9	1926,1
1997	5160,3	2090,1
1998	5425,1	2162,0
1999	5854,0	2210,3
2000	6280,0	2253,4
2001	6859,6	2366,4
2002	7702,8	2475,6
2003	8472,2	2622,2
2004	9421,6	2936,4
2005	10493,0	3254,9
2006	11759,5	3587,0
2007	13785,8	4140,4

Źródło: *China Statistical Yearbook 2008*, National Bureau of Statistics of China.

* Dochód rozporządzalny pomniejszony o pozostałe wydatki; przeznaczony na wydatki na towary i usługi konsumpcyjne oraz przyrost oszczędności

Obecnie większość społeczeństwa (ponad 55%) żyje na wsiach. Władze podkreślają swoje sukcesy w zakresie redukcji ubóstwa w tych obszarach. Liczba osób żyjących w absolutnym ubóstwie zmniejszyła się w ciągu trzech ostatnich dekad z poziomu 250 do 15 milionów. Przyjęty w październiku 2008 r. podczas partyjnego plenum plan przekształceń na wsiach zakłada podwojenie dochodów mieszkańców wsi do 2020 r. (w porównaniu z 2008 r.), restrukturyzację w rolnictwie, budowę szerokiego mechanizmu ochrony praw rolników, rozwój nowoczesnych metod gospodarowania, zreformowanie systemu finansowego, stworzenie efektywnych mechanizmów opieki zdrowotnej oraz socjalnej, podniesienie jakości produktów rolnych, rozbudowę infrastruktury na wsiach²².

Te problemy uwidaczniają się również na płaszczyźnie regionalnej. Obszary położone na wschodnim wybrzeżu rozwijają się znacznie szybciej aniżeli te zlokalizowane w głębi kraju. Różnice pomiędzy nimi były wyraźnie widoczne już na początku lat 90., ale warto zaznaczyć, że ten niekorzystny trend rozwija się od końca lat 70. Porównanie wskaźników nie pozostawia żadnych wątpliwości. Średnia roczna struktura dochodów przypadających na głowę mieszkańca wsi we wschodnich, centralnych i zachodnich obszarach Chin w 1993 r. przedstawiała się w relacji 1: 0,66: 0,54 (1 221: 802: 661 w juanach). Również dochody mieszkańców miast wykazywały w tym czasie duże zróżnicowanie. W 1993 r. średnia do-

²² *China Aims to Double Income of Rural Residents in 12 years*, „People's Daily” 2008, 13.12.

chodu przypadająca na głowę mieszkańców miast regionów wschodnich wyniosła 2878 juanów, centralnych 1886,8 juanów, a zachodnich 2045,1 juanów. Różnice w dochodach są w niektórych miejscach kolosalne, czego przykładem może być relacja w dochodach pomiędzy bogatym Szanghajem a biedną prowincją Guizhou. W 1978 r. różnica ta wynosiła 2332 juanów, podczas gdy w 1991 r. już 5785 juanów²³. Dysproporcje powiększają się z roku na rok. Dane z 2005 r. pokazują, że dochody mieszkańców miast i wsi w regionach centralnych i zachodnich są wyraźnie niższe aniżeli średnia krajowa (obrazuje to poniższa tabela).

Tabela 2. Zestawienie dochodów mieszkańców miast w zależności od regionu zamieszkania

roczny dochód przypadający na głowę mieszkańców miast (<i>Per Capita Annual Income</i>)	regiony wschodnie	regiony centralne	regiony zachodnie	regiony północno-wschodnie
2005	14 584,6	9393,22	9418,36	9295,57
2006	16 380,39	10 572,94	10 443,01	10 489,81
2007	18 544,97	12 392,21	12 130,66	12 306,17
dochód do dyspozycji (<i>Disposable Income</i>)	regiony wschodnie	regiony centralne	regiony zachodnie	regiony północno-wschodnie
2005	13 374,88	8808,52	8783,17	8729,96
2006	14 967,38	9902,28	9728,45	9830,07
2007	16 974,22	11 634,37	11 309,45	11 463,31

Źródło: opracowanie własne na podstawie: *China Statistical Yearbook 2006*, *China Statistical Yearbook 2007*, *China Statistical Yearbook 2008*, National Bureau of Statistics of China.

Dużym wyzwaniem dla władz w najbliższej przyszłości będzie również poprawa na rynku pracy. Chiny pozostają niezwykle atrakcyjne dla zagranicznych koncernów z uwagi na bardzo tanią siłę roboczą. Wynagrodzenie chińskich robotników w przemyśle stanowi zaledwie kilka procent zarobków pracowników w Stanach Zjednoczonych czy w Europie. Ponadto zainteresowanie chińskim rynkiem jest pochodną tworzonego przez Pekin szerokiego katalogu różnych zachęt do inwestowania, jak również stosunkowo niskich jak na zachodnie standardy cen gruntów. Doskonała sieć komunikacyjna stanowi dodatkowy argument przyciągający zagranicznych przedsiębiorców. W odniesieniu do systemu zatrudniania należy podkreślić, że przeważająca większość pracowników pochodzi z obszarów wiejskich. Niskie płace zmuszają do kontynuowania pracy w godzinach nadlicz-

²³ Chi Fulin, *Pressing Tasks of China's Economic Transition*, Beijing 1996, s. 251–253.

bowych. Taki układ sprawia, że właściwy dzień pracy przeciętnego pracownika w Chinach trwa kilkanaście godzin. Stałe przebywanie w miejscu zatrudnienia staje się poważnym kłopotem dla lokalnych władz. Istniejący od lat 50. system meldunkowy *hukou* sprawia, że robotnicy napływowi są posiadaczami tylko jednego, wiejskiego *hukou*. To w sposób oczywisty utrudnia im dostęp do korzystania z wielu świadczeń i usług w miastach, w których przebywają (głównie w obszarach związanych z systemem opieki zdrowotnej oraz edukacją).

Walcząc z tym problemem, chiński rząd w marcu 2006 r. wydał dokument, który reguluje sprawy związane z ochroną praw pracowników migrujących ze wsi (m.in. dotyczące opóźnień w płatnościach, nadgodzin, systemów bezpieczeństwa socjalnego, wypadków w pracy, kształcenia dzieci, warunków życia)²⁴. Wagę tego problemu uwypuklił również przewodniczący Hu Jintao, który podkreślał znaczenie zrównoważonego rozwoju i lepszej ochrony praw i interesów pracowniczych²⁵.

Tabela 3. Zestawienie dochodów mieszkańców wsi w zależności od regionu zamieszkania

roczny dochód przypadający na głowę mieszkańców wsi (<i>Per Capita Annual Net Income</i>)	regiony wschodnie	regiony centralne	regiony zachodnie	regiony północno- -wschodnie
2005	4720,28	2956,60	2378,91	3378,98
2006	5188,23	3283,16	2588,37	3744,88
2007	5854,98	3844,37	3028,38	4348,27

Źródło: opracowanie własne na podstawie: *China Statistical Yearbook 2006*, *China Statistical Yearbook 2007*, *China Statistical Yearbook 2008*, National Bureau of Statistics of China.

W celu ograniczenia skali tych niekorzystnych zjawisk podejmuje się działania na rzecz rozwoju lokalnego przemysłu na terytoriach wiejskich. Zagadnienia z tym związane znalazły się wśród głównych kwestii poruszanych w czasie XVII Zjazdu Komunistycznej Partii Chin w październiku 2007 r. Podkreślono wówczas konieczność wypracowania jednolitych standardów na rynku pracy i mechanizmów stwarzających równe możliwości zatrudniania mieszkańców miast i wsi. Istotną sprawą w tym zakresie było zasygnalizowanie również zmian w chińskim systemie socjalnym²⁶.

²⁴ Govt Vows to Safeguard Migrant Workers' Rights, www.gov.cn, March 27, 2006.

²⁵ Hu: China to Promote Sustainable Development, Protect Worker's Rights and Interests, „People's Daily” 2008, 07.01.

²⁶ Hu: Jintao Vows to “Reverse Growing Income Disparity”, „People's Daily” 2007, 15.12.

Wyznaczając najważniejsze kierunki rozwojowe kraju uczestnicy zjazdu uwypuklili konieczność uwzględnienia w szerszym zakresie kwestii społecznych i gospodarczych. Wśród najważniejszych zapisów znalazły się następujące punkty:

- czterokrotny wzrost PKB przypadający na głowę mieszkańca w okresie 2000–2020,
- zwiększenie demokracji wewnętrznej,
- pokojowe rozwiązanie kwestii Tajwanu,
- podkreślenie ścisłych związków z przeszłością poprzez nawiązania do tradycji poprzedników,
- budowa sprawnie funkcjonującego systemu finansowego,
- działania na rzecz rozwoju nowoczesnego przemysłu energetycznego, przemysłu w zakresie nowych zaawansowanych technologii, rozwoju informatycznego, biotechnologicznego, nowych materiałów, rozwoju przemysłu kosmicznego, morskiego etc.,
- poprawa jakości i bezpieczeństwa chińskich produktów,
- podkreślenie zasady sprzeciwu wobec hegemonizmu w świecie,
- rozwój własnego potencjału wojskowego, z uwzględnieniem jego defensywnego charakteru, reforma armii zgodnie z formułą „socjalizmu z chińską specyfiką”²⁷.

Analizując powyższe punkty, można zauważyć wyraźną zmianę w dotychczasowym układzie priorytetów. Na plan pierwszy wysunięte zostały zagadnienia związane z rozwojem gospodarczym kraju i podnoszeniem jakości życia jego mieszkańców. Na plan dalszy w tym zestawieniu zeszły kwestie militarne, które nie były eksponowane w takim zakresie, w jakim można było to zaobserwować nieco wcześniej. Podkreślając defensywny charakter swojej polityki obronnej Pekin wskazuje na wytworzenie się układu z wieloma punktami odniesienia w skali ogólnoświatowej. W myśl tego założenia Chiny stanowią jeden z wektorów, odgrywających istotną rolę w regionie Azji i Pacyfiku. Chiny dążą do budowy średniozamożnego społeczeństwa, kładąc nacisk na zrównoważony wzrost gospodarczy, stabilne środowisko polityczne, harmonię pomiędzy poszczególnymi grupami etnicznymi oraz postęp społeczny. Zwracają jednocześnie uwagę na współpracę z głównymi mocarstwami świata, z sąsiadami oraz innymi rozwijającymi się krajami. Rozwój przyjaznych relacji z innymi państwami ma przyczynić się do promocji obopólnego bezpieczeństwa²⁸.

Chiny budują relacje z innymi krajami na bazie dwóch podstawowych zasad: równości oraz nieingerencji w wewnętrzne sprawy drugiej strony. Pierwsza z nich wskazuje, że wszystkie państwa, niezależnie od potencjału czy bogactwa, którym dysponują, powinny być traktowane równo. W trakcie ostatniego zjazdu partyjnego Hu Jintao przywołał tę zasadę, mówiąc że wszystkie kraje, niezależnie od wielkości, siły czy zamożności, powinny być traktowane równo. Podkreślił również drugą tezę dotyczącą nieingerowania w ich wewnętrzne sprawy, uwypu-

²⁷ *CPC Congress Opens to Chart Future for China*, „China Daily” 2007, 15.12.

²⁸ Information Office of the State Council of the People's Republic of China, *China's National Defense in 2006 (December 2006)*..., s. 600–603.

klając stanowisko Chin w odniesieniu do respektowania praw innych państw do niezależnych wyborów własnych dróg rozwojowych²⁹. Stanowisko Pekinu mówi o odrzuceniu drogi prowadzącej do hegemonizmu, ekspansji zbrojnej i uczestnictwa w wyścigu zbrojeń³⁰. Chiny podkreślają rozwój relacji międzynarodowych uwzględniających zapisy Karty Narodów Zjednoczonych oraz pięciu zasad pokojowego współistnienia. Proponują stworzenie nowej koncepcji bezpieczeństwa opierającej się na wzajemnym zaufaniu, korzyściach i równości wszystkich podmiotów. Kreowany mechanizm bezpieczeństwa zbiorowego ma stanowić skuteczne narzędzie w zapobieganiu wybuchów wojen i eliminowaniu innych zagrożeń. W procesie postępującej globalizacji gospodarczej należy uwzględniać interesy krajów rozwijających się, co powoduje, że kraje bogate winny w większym stopniu przejmować odpowiedzialność za sprawy światowe. Chiny podkreślają prawo innych do nieskrępowanych wyborów własnych dróg rozwojowych. Dialog międzykulturowy może w tej materii stanowić podstawę zbliżania alternatywnych stanowisk. Harmonijny świat, w ujęciu Pekinu, winien opierać się na współistnieniu różnych cywilizacji³¹.

Formułując koncepcję „harmonijnego społeczeństwa”, partia komunistyczna wskazuje na potrzeby utrzymania stabilnego środowiska politycznego. Poprawa jakości życia ma stanowić o jej legitymizacji w przyszłości. Jednoznacznie można zauważyć, że stara się ona zachować dominujący wpływ na kierunek dokonywanych przekształceń w kraju. Ramy, w których czyni się wszelkie przeobrażenia, są tutaj ściśle określone. Od początku lat 80. obserwujemy w Chinach odradzanie się ideologii konfucjańskiej i ponowne jej wprzęgnięcie w system państwowy. W ujęciu Hajime Nakamury „moralność konfucjańska broniła pozycji i władzy rządu, a także uzasadniała konieczność jego istnienia. Chińczycy łatwo to akceptowali, ponieważ od czasów starożytnych społeczeństwo opierało się na pewnym porządku wynikającym z wyróżnienia poszczególnych klas”³². Widać wyraźnie, że partia komunistyczna poszukuje nowych źródeł inspiracji. Skuteczność działań na rzecz redukcji różnic w dochodach i poziomie życia widocznych w społeczeństwie może stanowić o przyszłej kondycji KPCh. Uwaga społeczna skutecznie kierowana jest na rozwój gospodarczy. Wszelkie przejawy działań nieakceptowanych przez władze nie znajdują uzasadnienia. Stabilność społeczna pozostaje dla partii komunistycznej sprawą kluczową w kontekście legitymizacji jej władzy. Deng Xiaoping w momencie inicjowania programu przekształceń wewnętrznych uwypuklał

²⁹ Hu Jintao, *Hold the Great Banner of Socialism With Chinese Characteristics and Strive for New Victories in Building a Moderately Prosperous Society in All Respects*, Report to the Seventeenth National Congress of the Communist Party of China on October 15, 2007, „Documents of the 17th National Congress of the Communist Party of China”, Beijing 2007, s. 60.

³⁰ Hu: *China Would Never Seek Hegemony*, „Beijing Review” 2009, 23.04.

³¹ Information Office of the State Council of the People’s Republic of China, *China’s Peaceful Development Road (December 2005)*..., s. 417–419.

³² Hajime Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie Chiny Tybet Japonia*, przeł. M. Kanert, Kraków 2005, s. 263.

również znaczenie stabilnego i pokojowego otoczenia międzynarodowego, niezbędnego dla skutecznej realizacji Programu Czterech Modernizacji. Partia komunistyczna ewoluuje, dostosowując się do wyzwań współczesności. O stałej potrzebie doskonalenia struktur partyjnych wspominał Hu Jintao w listopadzie 2009 r., podkreślając iż skuteczność wysiłków w tej przestrzeni stanowi o zachowaniu przez partię komunistyczną roli przywódczej³³. Działania na rzecz poprawy wizerunku zauważalne są głównie w walce z korupcją. 9 stycznia 2007 r. Hu Jintao wezwał do „uzdrowienia atmosfery” przez staranne analizowanie zachodzących zmian i odnoszenie ich do rzeczywistości. Podkreślił znaczenie pomocy i wspierania mas społecznych oraz uczciwości w życiu i należytego wypełniania obowiązków przez działaczy partyjnych. W czasie odbywającej się wtedy sesji planarnej przyjęto dokument określający zasady walki z korupcją³⁴. W kwietniu 2008 r. Biuro Polityczne KPCh przyjęło pięcioletni plan przeciwdziałania korupcji³⁵. Warto nadmienić, że analogiczny dokument walki z przejawami korupcji w armii przyjęła także Centralna Komisja Wojskowa³⁶.

Stosowanie częstych odwołań do konfucjańskich cnót, związanych przede wszystkim z poczuciem lojalności i wsparciem społecznym dla rządzących, pokazuje, że partia komunistyczna instrumentalnie wykorzystuje te tradycyjne elementy. W centrum społecznych aspiracji sytuowane jest państwo. Z uwagi na istniejący układ polityczny takie ujęcie zagadnienia ma na celu wykształcenie u obywateli silnej identyfikacji z partią rządzącą. Zainicjowana na początku lat 90. kampania na rzecz edukacji patriotyzmu miała na celu podkreślenie doniosłości unikalnych cech własnej tożsamości. Partia kreuje układ, w którym przejmuje rolę jedyne-go gwaranta w realizacji pomyślnego rozwoju Chin. W sferze międzynarodowej pragmatyczny nacjonalizm przejawia się w dążeniu do ochrony podstawowych interesów narodowych poprzez wypracowanie wielostronnych dróg współpracy z najważniejszymi mocarstwami świata³⁷.

Chiny często przy określaniu założeń polityki wewnętrznej odwołują się do idei „wartości azjatyckich”, podkreślając znaczenie własnego dziedzictwa kulturowego. W związku z faktem rosnącej liczby powiązań i zależności ze światem zewnętrznym wynikających z postępującego procesu globalizacji, pojawia się w tym miejscu problem respektowania określonych uniwersalnych norm i wartości. Państwa azjatyckie, podejmując dyskusję o możliwej uniwersalizacji w tym zakresie, zwracają uwagę na własny dorobek ugruntowany na przestrzeni dziejowej, sprzeciwiając się jednostronnemu narzucaniu wartości zachodnich i uznania ich za jedyne powszechnie obowiązujące. Obserwowany w Chinach proces selek-

³³ Hu: *Calls for better Party Building*, „People’s Daily” 2009, 29.11.

³⁴ *China to Continue Stringent Fight against Corruption in 2007*, „People’s Daily” 2007, 20.01.

³⁵ *Political Bureau Ratifies CPC’s Five-year Anti-corruption Plan*, „People’s Daily” 2008, 28.04.

³⁶ *China’s Army Issues Five-year Plan on Fighting Corruption*, „People’s Daily” 2008, 23.09.

³⁷ Suisheng Zhao, *China’s Pragmatic Nationalism: Is It Manageable?*, „The Washington Quarterly” 2005–2006, Winter, s. 131–144.

tywnego przyswajania wybranych obcych elementów, uzupełnia jedynie rodzimy katalog pojęć, co powoduje, że najczęściej dochodzi tam do „schińszczenia” obcych pojęć, czyli nadania im w swej zawartości chińskiego wymiaru. Chiny pokazują, że wartości i sposoby działania utrwalone w Azji mogą stanowić wzór do naśladowania w szerszej skali. Demokracja w azjatyckim wydaniu charakteryzuje się obecnością dodatkowych elementów, tj. jak silny jest rząd czy rozwinięty interwencjonizm w gospodarce. Model społeczny kształtowany nie tylko w Chinach, ale w przeważającej większości krajów azjatyckich, opiera się na grupie, co zmusza do myślenia w kategoriach kolektywnych. Na plan pierwszy wysuwa się dobro grupy oraz utrzymanie harmonii. Na Zachodzie uwidacznia się sytuacja konfliktowa, co w dużej mierze wynika z wysokiej świadomości praw wśród tamtejszych społeczności. W Chinach, na płaszczyźnie tradycji konfucjańskiej, społeczeństwo funkcjonuje raczej ze świadomością swoich powinności. Poczucie lojalności i obowiązków względem grupy, do której się przynależy, podniesione jest tu do naczelnej zasady.

Joanna Wardęga

IDEOLOGICZNE PODSTAWY MAOISTOWSKIEGO NACJONALIZMU

W artykule zostaną przedstawione zagadnienia ideologiczne związane z nacjonalizmem¹ w Chinach maoistowskich. W języku chińskim na określenie narodu używa się różnych słów. Istnieje pojęcie *minzu*, oznaczające naród w sensie kulturowym, etnicznym, a także *guojia* – naród-państwo. Słowo *minzu* zostało w końcu XIX w. zaczerpnięte z japońskiego terminu *minzoku*, określającego „lud” lub „naród”. *Minzoku* również jest terminem stosunkowo młodym, bo dziewiętnastowiecznym, i najprawdopodobniej pochodzi z niemieckiego *Volk*. W końcu XIX i na początku XX w. twórcy państwa chińskiego, z Sun Yat-senem² na czele (i jego zasadą nacjonalizmu – *minzu zhuyi*), używali terminu *minzu* na określenie zarówno tworzonego przez nich na bazie Hanów narodu chińskiego (*Zhonghua minzu*), jak i samych grup etnicznych, w większości *Hanzu* i mniejszości narodowych jak Mongołowie czy Mandżurowie. *Minzu* to trwała wspólnota, którą wyróżniać może wspólne pochodzenie etniczne (jak *Hanzu*) czy organizacja polityczna (jak *Meiguo minzu* – naród amerykański). Może być także pojęciem bardzo szerokim, zbliżonym do „rasy”, jak *Alabo minzu* – Arabowie. W okresie maoizmu termin *Zhonghua minzu* został

¹ Termin nacjonalizm jest definiowany z różnych pozycji badawczych. Na potrzeby niniejszego artykułu przyjmuje się definicję w rozumieniu Anthony’ego D. Smitha. Nacjonalizm jest dla niego ruchem ideologicznym, którego celem jest osiągnięcie i zachowanie autonomii, jedności i tożsamości populacji ludzkiej. Jej członkowie tworzą rzeczywisty lub potencjalny naród, czyli nazwaną populację ludzką, dzielącą historyczne terytorium, wspólne mity i wspomnienia, masową, publiczną kulturę, ekonomię oraz wspólne dla wszystkich członków prawa i obowiązki. Por. A. D. Smith, *Nacjonalizm. Teoria, ideologia, historia*, przeł. E. Chomicka, Warszawa 2007, s. 37.

² Sun Yat-sen, *San Min Chu I: The Three Principles of the People*, Szanghaj 1927; J. Leibold, *Positioning ‘minzu’ within Sun Yat-sen’s Discourse of Minzuzhuyi*, „Journal of Asian History” 2004, nr 38.

wyparty przez *Zhongguo Renmin* („lud państwa chińskiego”), ze słowem *renmin*, czyli „lud”. Obecnie *Zhonghua minzu* powraca – jak choćby w określeniu *Zhonghua minzu duoyuan yiti* („wieloelementowa jedność narodu chińskiego”). W komunistycznym państwie chińskim termin nacjonalizm (*minzuzhuyi*) uznawany był i jest za szkodliwy, wiązany z reakcyjnym przywiązaniem do korzeni etnicznych. Występuje w złożeniu „wąski nacjonalizm” (*xiaai minzu zhuyi*) i „nacjonalistyczny nihilizm” (*minzu xuwu zhuyi*). Natomiast pojęcie patriotyzm (*aiguo zhuyi*) posiada wymowę jednoznacznie pozytywną. *Aiguo zhuyi* implikuje państwowe rozumienie narodu – *ai*, oznacza kochać, *guo* – państwo.

U źródeł nacjonalizmu maoistowskiego

Teoretyczne podstawy nacjonalizmu maoistowskich Chin sięgają początku XX w. – widać je w pismach intelektualistów, którzy w 1921 r. tworzyli Komunistyczną Partię Chin: Li Dazhao i Chen Duxiu. Li Dazhao dostrzegał wielkie niebezpieczeństwo braku państwowości, utraty terytorium, a przede wszystkim w braku spójności i tożsamości narodowej. Według Chena funkcję państwa wypełnia tylko takie, które są w stanie inspirować patriotyzm. Ów patriotyzm rozumiany był przez niego jako właśnie miłość do państwa. Problemem był jednak brak idealnej organizacji państwowej. W tej sytuacji Li Dazhao zaproponował inne rozumienie patriotyzmu – jako akt tworzenia idealnego państwa, udoskonalanie go, a także poszerzanie jego władzy na wszystkich obywateli. Naród zaś miał się składać z tych, którzy kochali swoje państwo. W ten sposób doszło do włączenia patriotyzmu w ideologię państwową. Gdy więc ukonstytuował się już określony układ polityczny, ci, którzy wystąpiliby przeciwko niemu i nie zachowali wobec niego lojalności, automatycznie wyklucziliby się z narodu³.

Od lat 20. XX w. dwie siły polityczne: Chińska Partia Narodowa (Guomindang) oraz Komunistyczna Partia Chin były politycznymi rywalami, choć dwukrotnie wchodziły ze sobą w koalicję. Obie były wspierane przez Komintern, zarówno finansowo, jak i przez działalność radzieckich doradców. Pod względem organizacyjnym obie partie miały strukturę leninowską, z organizowanymi zjazdami i komitetami na różnych szczeblach. Obie przedstawiały jednak własne koncepcje nacjonalistyczne.

We wczesnym okresie swojego istnienia Komunistyczna Partia Chin popierała monoetniczny typ narodu. W lipcu 1922 r., podczas II Kongresu Narodowego, KPCh przyjęła rezolucję „Międzynarodowy imperializm i Chiny a Komunistyczna Partia Chin”. Tego typu dokumenty były zwykle wymuszane przez Komintern na partiach komunistycznych w państwach, które posiadały kolonie. W przypadku Chin chodziło o poparcie KPCh dla walki o niepodległość niechińskich ludów

³ J. Fitzgerald, *The Nationless State: The Search for a Nation in Modern Chinese Nationalism*, [w:] *Chinese nationalism*, red. J. Unger, M. E. Sharpe, New York–London 1996, s. 69–71.

w rejonach przygranicznych. Związek Radziecki zaangażował się bowiem w tworzenie państw w Mongolii i Xinjiangu. Ludy niechińskie miały ustanowić swoje własne państwa, by następnie dobrowolnie włączyć się do chińskiej republiki w ramach federacji republik, na wzór Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich⁴. Niechińskie ludy przygraniczne – jak Mongołowie, Tybetańczycy i Ujgurzy – w Chinach uznawane były zaś przez partię za „obce rasy” (*yizhong minzu*). Zaliczano je do prymitywnych, nomadycznych i z tej przyczyny pierwotnie pozostawały poza zainteresowaniem komunistów. Co więcej, w kalkulacjach Kominternu tereny przygraniczne nie należały już do chińskiej strefy wpływu.

Wśród pierwszych dokumentów KPCh, poświęconych w całości zagadnieniom etnicznym, był raport Wang Jiaxianga z 1931 r. na temat mniejszości narodowych. W rezolucjach, będących odpowiedzią na niego, partia potwierdzała absolutne i bezwarunkowe poparcie dla praw mniejszości do wyboru własnej przyszłości – wybór miał być dokonany przez masy pracujące danej zbiorowości. Możliwości wyboru zostały jednak ograniczone, można było: dołączyć się do chińskiego państwa komunistycznego na zasadzie federacji, zorganizowania regionu autonomicznego w obrębie państwa chińskiego albo utworzenia własnego niepodległego państwa. Preferowaną przez KPCh drogą było odrodzenie Chin jako państwa bez narodowych barier, w którym „zacofane mniejszości” uzyskałby szansę rozwoju gospodarczego oraz ochrony własnej kultury⁵.

W czasie Długiego Marszu (1934–1935) komuniści przechodzili przez obszary bardzo zróżnicowane etnicznie, m.in. prowincje Guizhou, Yunnan, Sichuan, Gansu. Zaczęli wówczas napotykać ludy niechińskie i starali się uzyskać poparcie tych społeczności, a zwłaszcza ich przywódców. W „Czerwonej Gwieździe” publikowano teksty potępiające dotychczasowy szowinizm Hanów. Próbowano udowodnić, że komuniści wolni są od uprzedzeń i że głęboko interesują się lokalnymi kulturami, zwyczajami, językami, a nawet religiami. Lokalnym przywódcom obiecywano prawo do samostanowienia i przywileje w ramach nowego państwa komunistycznego. Mimo wysiłków ta działalność propagandowa nie spotykała się jednak z większą przychylnością. Zhang Guotao, jeden z twórców KPCh, w pamiętnikach pisał, że nie ufał Tybetańczykom i że czuł się wśród nich jak na obcej ziemi. Co najważniejsze, wycofujący się przed naporem narodowców komuniści nie byli w stanie zaoferować tym ludom „narodowego wyzwolenia”⁶.

W 1937 r., już po inwazji japońskiej, KPCh w raporcie do Kominternu opisywała podstawy chińskiego nacjonalizmu: sprzeciw wobec japońskiej okupacji północnych i północnowschodnich Chin oraz Mongolii Wewnętrznej, obrona chińskiego terytorium i suwerenności. W sprawie praw mniejszości narodowych zapo-

⁴ *Resolution on International Imperialism and China and the Chinese Communist Party, July 1922*, [za:] Liu Xiaoyuan, *Communism, Nationalism, Ethnicism, and China's "National Question", 1921–1945*, [w:] *Chinese Nationalism in Perspective: Historical and Recent Cases*, red. G. C. X. Wei, Liu Xiaoyuan, Westport CT 2001, s. 123.

⁵ Liu Xiaoyuan, *Communism, Nationalism, Ethnicism...*, s. 128.

⁶ *Ibidem*, s. 132–134.

wiadano dążenie do równości i samostanowienia oraz budowę chińskiej republiki na podstawie wolnego związku wszystkich narodów Chin⁷.

Nową, bardziej spójną teoretycznie, koncepcję narodu chińskiego (jako *Zhonghua minzu*) przedstawił w 1938 r. Yang Song z KPCh. Była to propozycja przeciwstawiająca się japońskiej propagandzie wojennej, negującej istnienie narodu chińskiego. Według okupantów bowiem Chińczycy dzielili rasę i kulturę z Japończykami (*tongwen tongzhong*), którzy przybyli, aby wyzwolić ich spod jarzma rasy białej i wspólnie stworzyć Wielką Wschodnioazjatycką Strefę Wspólnego Dobrobytu. Yang Song krążył wówczas w ramach stalinowskiego rozumienia narodu jako „wytworzonej historycznie, trwałej wspólnoty ludzi, powstałej na gruncie wspólnoty języka, terytorium, życia ekonomicznego i układu psychicznego, przejawiającego się w kulturze”⁸. Yang kwalifikował naród chiński jako „nowoczesny naród”, odcięty od tradycji, który trwa w nieprzerwanym procesie rekonfiguracji. Etnicznie naród chiński miał składać się z Hanów oraz innych ludów, które uznawano za historycznie z nimi zasymilowane. Termin „mniejszości narodowe” oznaczał społeczności etniczne, które nie były jeszcze członkami narodu chińskiego, ale mogły mieć status narodów. Chiny zatem posiadały nowoczesny naród (Chińczyków), ale równocześnie były państwem wielonarodowym. Naród chiński był dominujący i reprezentował całe państwo za granicą. Yang Song twierdził, że w sytuacji zagrożenia zewnętrznego narody niechińskie nie powinny realizować swojego prawa do samostanowienia, ponieważ groziłoby to opanowaniem ich przez Japończyków⁹. W obliczu agresji japońskiej wszystkie narody zamieszkujące państwo powinny się zjednoczyć. Ta pluralistyczna koncepcja narodów Yang Songa nie odpowiadała jednak Mao Zedongowi, któremu przypominała system wielopartyjny albo klasowy, a przecież Chiny miały dążyć do jedności. Mao twierdził, że mniejszości powinny mieć prawo do decydowania o sobie, pod warunkiem, że uczestniczą w walce z Japończykami oraz przyłączą się z Hanami do jednolitego państwa¹⁰. Koncepcja Mao, choć trudna do obrony przed Kominternem, była przydatna do mobilizacji poparcia dla partii.

Wśród zarzutów, którymi się wzajemnie obrzucali komuniści i członkowie Guomindangu, najpoważniejsze dotyczyły zdrady narodowej. Chiang Kai-shek uważał, że

komuniści nie mogą być lojalnymi wobec ojczyzny, są pozbawieni patriotyzmu i świadomości narodowej. Nie odczuwają miłości dla swojego kraju, lecz specjalnie działają przeciwko narodowym interesom. Dopuszczają się ludobójstwa na własnym ludzie¹¹.

⁷ Letter from the CCP Central Committee to the Komintern on a “Draft Program for National Unity”, June 27, 1937.

⁸ J. Stalin, *Marksizm a kwestia narodowa*, [w:] idem, *Dziela*, t. 2, Warszawa 1949, s. 303.

⁹ Yang Song, *On Nation*, 01.08.1938.

¹⁰ Mao Zedong, *On the New Phase*, 12–14.10.1938.

¹¹ J. Fitzgerald, *The Nationless State...*, s. 78–79.

Walka z komunistycznym przeciwnikiem była więc ogłaszana jako prowadzona w imię ocalenia narodu. Z kolei komuniści uważali, że Guomindang w całym okresie sprawowania władzy nie uczynił niczego dla narodu. Peng Dehuai tuż po rozpoczęciu wojny z Japonią wypominał: „Chiang Kai-shek i zdrajcy znieważają Chińczyków, twierdząc, że są oni w większości niepiśmienni, ale oni sami, zdrajcy sprzedający naród, kształcili się w Japonii”¹². Nawet podczas drugiego „zjednoczonego frontu”, mimo oficjalnego sojuszu, głównym przeciwnikiem dla Mao nie była Japonia, lecz Guomindang. Chiang Kai-shek uchodził wówczas za głównego przywódcę Chin w wojnie z najeźdźcą, odnosił także sukcesy na arenie międzynarodowej – doprowadził do rezygnacji z terytorialnych roszczeń Stanów Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii (z wyjątkiem praw do Hongkongu), do przyjęcia Chin do Wielkiej Czwórki oraz przyznania im stałego miejsca w Radzie Bezpieczeństwa ONZ. Mao nie mógł jednak pogodzić się z wizerunkiem Chianga jako budowniczego nowoczesnych Chin. Prowadził więc program reedukacji, przekonując, że to KPCh i on sam są twórcami chińskiego narodu¹³.

Przed 1949 r., podczas wojny z Japończykami, KPCh promowała między- etniczną współpracę w Chinach, a antyhanowski nacjonalizm mniejszości musiał być opanowany. Oficjalnie prowadzono walkę zarówno przeciwko szowinizmowi Hanów, jak i „wąskiemu nacjonalizmowi” (*xiaazi minzu zhuyi*) wśród mniejszości. Walker Connor pisał, że w Związku Radzieckim strategia leninowska w sprawie problemu narodowego polegała na obietnicach suwerenności przed przejęciem władzy, a po przejęciu władzy na natychmiastowej jej likwidacji¹⁴. KPCh znalazła inne wyjście: jeszcze przed przejęciem władzy wycofała się z wcześniejszych obietnic pod pozorem szczególnych okoliczności.

Sinizacja marksizmu przez Mao Zedonga

Początkowy marksizm opowiadał się przeciwko nacjonalizmowi, był ideą ponadnarodową i anarodową¹⁵. W „Manifestie Partii Komunistycznej” Karol Marks i Fryderyk Engels pisali, że proletariatu nie ma ojczyzny. Wzajemna wrogość narodów miała zaś zniknąć wraz z usunięciem przeciwieństw klasowych. Z drugiej jednak strony Marks popierał niektóre ruchy narodowyzwolenicze, jak polski czy irlandzki, uznając, że niepodległość może pomóc w walce o wyzwolenie proletariatu. Engels w 1845 r. stwierdził, że

proletariat we wszystkich krajach ma jeden i ten sam interes, jednego i tego samego wroga, jedną i tę samą walkę. Wielkie masy proletariackie są, z natury, wolne od przesądów narodowych,

¹² E. Snow, *Random Notes on Red China (1936–1945)*, Cambridge 1957, s. 107.

¹³ Jung Chang, J. Halliday, *Mao*, Warszawa 2007, s. 252–253.

¹⁴ W. Connor, *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy*, Princeton 1984, s. 38.

¹⁵ Por.: K. Tyszka, *Nacjonalizm w komunizmie. Ideologia narodowa w Związku Radzieckim i Polsce Ludowej*, Warszawa 2004, s. 37–44.

a ich nastawienie antynacjonalistyczne. Tylko proletariusze mogą zniszczyć narodowość i doprowadzić do braterstwa między narodami¹⁶.

Włodzimierz Lenin, w odpowiedzi na manifest Związku Ormiańskich Socjaldemokratów, pisał:

Nie jest rzeczą proletariatu głoszenie federalizmu i autonomii narodowej, nie jest rzeczą proletariatu wysuwanie tego rodzaju żądań, które nieuchronnie sprowadzają się do żądania utworzenia autonomicznego państwa klasowego¹⁷.

Sprzeciwiał się rozdrobnieniu walki klasowej pomiędzy różnymi narodami. Według niego „jedynie w szczególnych, wyjątkowych wypadkach możemy wysuwać i aktywnie popierać żądania zmierzające do stworzenia nowego państwa klasowego”¹⁸. Chodziło o emancypację państw kolonialnych i półkolonialnych – jedynie na pewnym etapie rewolucja proletariacka mogła być także rewolucją narodową. Lenin uważał, że „partia proletariatu powinna być zawsze i bezwzględnie przeciwna wszelkiej próbie wpływania z zewnątrz przemocą lub niesprawiedliwością na narodowe samookreślenie”¹⁹. Wyzwolenie narodowe nie było jednak celem autonomicznym, lecz miało służyć obaleniu kapitalizmu. Wszelkie formy dominacji jednego narodu nad drugim miały bowiem służyć umacnianiu pozycji kapitalistów, którzy poprzez antagonizowanie klas pracujących różnych krajów dążą do osłabienia jedności proletariatu. Nic więc dziwnego, że chińscy leniniści atakowali burżuazyjne, feudalne i biurokratyczno-kapitalistyczne państwo, jakim w ich oczach była Republika Chińska, za nieodpowiednią reprezentację chińskiego narodu. Z kolei Józef Stalin uważał, że dla proletariatu ważniejsza jest walka z caratem na płaszczyźnie klasowej:

samowładztwo rosyjskie, będąc najzaciętszym wrogiem proletariatu Rosji, przeciwdziałała stale sprawie zjednoczenia proletariuszy. Po zbójceku prześladowała kulturę narodową, język, obyczaje i instytucje „obcych” narodowości Rosji²⁰.

Stalin przeciwny był jednak zbyt niemu naciskowi na walkę narodowyzwoleńczą – włączenie w nią uzależniał od świadomości klasowej proletariatu i przestrzegał, że „każdy taki ruch wychodził na korzyść burżuazji, deprawował i kaleczył samowiedzę klasową proletariatu”²¹.

¹⁶ F. Engels, *The Festival of Nations in London*, [w:] *Collected Works 1845–48*, t. 6, Londyn 1976, s. 6.

¹⁷ W. Lenin, *O manifestcie Związku Ormiańskich Socjaldemokratów*, [w:] idem, *Dziela*, t. 7, Warszawa 1985, s. 98.

¹⁸ Idem, *Kwestia narodowa w naszym programie*, [w:] *Dziela...*, t. 7, s. 217.

¹⁹ Idem, *O manifestcie Związku...*, s. 99.

²⁰ J. Stalin, *Jak pojmuje socjaldemokracja kwestię narodową?*, [w:] idem, *Dziela...*, t. 1, s. 52.

²¹ *Ibidem*, s. 65.

Ze względu na znaczne różnice występujące w poszczególnych państwach marksizm musiał się dostosowywać do lokalnych wymogów. Mao Zedong, nie mogąc zastosować bezpośrednio teorii Marksa do społeczeństwa chińskiego, musiał dokonać sinizacji marksizmu-leninizmu. Uważał, że chiński komuniści

nie powinni przyjmować zachodnich wytworów bezkrytycznie, lecz jak jedzenie – najpierw przeżuć je, przetrawić, przyjąć to, co odżywcze i odrzucić niepotrzebne elementy, zanim będą mogły nas odżywiać²².

Musiał zatem połączyć chińską tożsamość z wizją socjalizmu. Mao stosował więc dawną regułę chińskiej zasady i zagranicznych metod *ti-yong*, aby zachować między nimi równowagę. Odwoływał się przede wszystkim do tradycji legistów, natomiast do konfucjanizmu nawiązywali w pewnych okresach inni przywódcy, jak Liu Shaoqi czy Zhou Enlai. Kres sięgania do dawnych tradycji chińskich położyły jednak kolejne kampanie ideologiczne, z rewolucją kulturalną jako apogeum.

Problemem podstawowym dla chińskich marksistów już we wczesnym okresie kształtowania ideologii KPCh był brak miejskiego proletariatu, dlatego chińska rewolucja musiała oprzeć się na innej klasie. W przekładach zastosowano tłumaczenie nowego terminu „proletariat” jako „klasa nieposiadająca własności” (*wuchan jieji*). Pojęcie to w chińskiej rzeczywistości odnosiło się przede wszystkim do biednego chłopstwa i bezrolnych. Problem stanowiła także periodyzacja dziejów stosowana przez Marksa. Według interpretacji chińskich marksistów feudalizm w Chinach istniał przez ponad dwa tysiące lat, a kapitalizm jedynie kilkadziesiąt – od rewolucji burżuazyjno-demokratycznej zapoczątkowanej przez Ruch Czwartego Maja w 1919 r.²³

Rys nacjonalistyczny w chińskim komunizmie powiązany jest niewątpliwie z osobą samego Mao Zedonga. Jego nacjonalizm widoczny był w nastawieniu antyjapońskim i antyzachodnim czy w relacjach z Moskwą i nie zmieniał się tak bardzo, jak wiele innych jego idei. Skupiał się na cierpieniach i poniżeniach doznawanych przez naród chiński, którym kres mogła przynieść wyłącznie rewolucja umożliwiająca Chińczykom uwolnienie swojego geniuszu narodowego.

Mao przejawiał tendencje nacjonalistyczne już w swoich wczesnych pracach, zanim w 1920 r. „nawrócił się” na marksizm. W wieku 26 lat, latem 1919 r. opublikował tekst *Wielka unia mas ludowych*. Umieścił go w redagowanym przez siebie piśmie „Przegląd rzeki Xiang” (Xiang Jiang Pinglun), organie prasowym bojowego związku zawodowego studentów i nauczycieli (ukazało się tylko pięć numerów pisma). Tekst napisany został w duchu Ruchu 4 Maja, miał wymowę prozachodnią – miało się to jednak wkrótce zmienić. We fragmencie „Ku nowej złotej erze”²⁴ krytykował przeszłość – przez tysiące lat Chińczycy byli niewolnikami

²² Mao Zedong, *On New Democracy*, [w:] Marxists Internet Archive, www.marxists.org/reference/archive/mao/selected-works/volume-2/mswv2_26.htm [13.04.2009].

²³ J. King Fairbank, *Historia Chin. Nowe spojrzenie*, Warszawa–Gdańsk 2003, s. 294–300.

²⁴ Mao Tse Tung, *Toward the New Golden Age*, [w:] *The Political Thought of Mao Tse-Tung*, red. S. R. Schram, F. A. Praeger, New York 1963, s. 105–106.

cesarskimi, a i cesarz był niewolnikiem – niewolnikiem Niebios. Mao wzywał do zjednoczenia całego narodu chińskiego w dążeniu do stworzenia epoki chińskiej doskonałości i chwały.

W nacjonalizmie Mao duma z osiągnięć chińskiej cywilizacji ujawnia się także później, choć zazwyczaj przy zaznaczeniu, że prawdziwa wielkość Chin dopiero nadejdzie, dzięki rewolucji. Owa krytyczno-pochwalna ambiwalencja widoczna jest w tekstach, w których nawiązywał do chińskiej historii. W 1939 r. Mao pisał o chińskiej cywilizacji, że zawsze chlubiła się wysoko rozwiniętym rolnictwem i rzemiosłem, że wielu wybitnych myślicieli, uczonych, wynalazców, mężów stanu, strategów, a także literatów i artystów (te dwie ostatnie kategorie dodał w 1951 r.) przyczyniło się do rozwoju wielkiej chińskiej kultury.

Wszystkie narodowości Chin, pisał Mao, a zwłaszcza Hanowie, „ukochały wolność i posiadają rewolucyjne tradycje, tradycje oporu przeciwko uciskowi”²⁵. Mao ukazywał swoje spojrzenie na dzieje Chin także w poezji. W 1936 r. ułożył wiersz „Śnieg”²⁶, ogłoszony w 1945 r. przy okazji spotkania z Chiang Kai-shekiem. Krytykował w nim gloryfikację przeszłości, przytaczając nazwiska uznawanych za wielkich przywódców pierwszego cesarza Qin Shihuangdi, cesarza Wudi z dynastii Han, cesarza Taizonga z dynastii Tang, cesarza Taizu z dynastii Song i Czyngis-chana. I konkludował: ludzi o prawdziwie wielkim i szlachetnym sercu można znaleźć jedynie w czasach współczesnych.

Mao Zedong uznawał KPCh za jedyne prawdziwego dziedzica „wspañalej kultury narodowej”, która wykształciła się w długotrwałej historii Państwa Środka. W pochodzącym z 1940 r. tekście „O nowej demokracji”²⁷ przedstawił historię Chin według marksowskiej periodyzacji dziejów. Od dynastii Zhou Chiny były feudalne, a dopiero wraz z inwazją zagranicznych kapitalistów przekształciły się w państwo półkolonialne i półfeudalne.

W roku 1940, gdy tekst powstawał, Chiny miały być zróżnicowane – nadal półfeudalne, ale też kolonialne pod panowaniem japońskim i półkolonialne pod władzą Guomindangu. I z tym stanem należało walczyć, przede wszystkim przez rewolucję socjalistyczną. Efektem miało być stworzenie „kultury nowej demokracji” – powiązanej z godnością narodową i dążeniem do niepodległości. W jej tworzeniu mogły być wykorzystane elementy zagranicznej postępowej kultury, choć Mao sprzeciwiał się dominacji westernizacji. Co do włączania kultury dawnych Chin – wzywał do poszanowania pewnych jej elementów. Należało odrzucić „feudalne śmieci”, a przyjąć demokratyczną esencję. Nade wszystko, jak pisał Mao, należało zachować krytyczną postawę, unikać wychwalania przeszłości i spoglądać w przyszłość.

²⁵ Idem, *The Chinese People*, [w:] *The Political Thought of Mao...*, s. 106–107.

²⁶ Idem, *Snow*, [w:] *Marxists Internet Archive...* [03.05.2009].

²⁷ Idem, *On New Democracy*, [w:] *Marxist Internet Archive...* [13.04.2009].

Mao Zedong nie dostrzegał żadnej sprzeczności w marksistowskim internacjonalizmie i patriotyzmie. Już w październiku 1938 r. w przemówieniu „Pozycja Komunistycznej Partii Chin w wojnie narodowej”²⁸ wypowiadał się na temat patriotyzmu w rozumieniu chińskich komunistów. Utrzymywał, że komunista, będąc internacjonalistą, równocześnie nie tylko może, ale wręcz musi być patriotą. Twierdził, że zwycięstwo Chin nad imperialistami pomoże także innym narodom, zatem dla Mao, w wojnie o narodowe wyzwolenie „patriotyzm to urzeczywistnienie internacjonalizmu”. W wymiarze wewnętrznym chiński proletariat może bowiem uzyskać wyzwolenie tylko w państwie, które będzie wolne. Dlatego walka o niepodległość miała być w czasie wojny chińsko-japońskiej ważniejsza od walki klasowej. Mao wiedział bowiem, że Chińczycy nie zgodzą się na porzucenie niezależności w imię ideologii komunistycznej. Z drugiej strony dostrzegał problem niewystarczającego poziomu narodowej świadomości, braku szacunku dla własnego narodu i narodowej pewności siebie jako wyniku słabości militarnej, gospodarczej, politycznej, problemów ustrojowych i korupcji. Uważał, że właśnie rolą chińskich komunistów jest rozwój tych cech i jedności narodowej.

W tym samym przemówieniu Mao określił zasady sinizacji marksizmu. Przypomniął, że współczesne Chiny wyrosły z dawnego cesarstwa i nie można się od historii odcinać, lecz należy wybrać z niej elementy wartościowego dziedzictwa narodowego. Uważał, że chińscy komuniści mogą wdrażać marksizm tylko wtedy, gdy jest on zintegrowany ze szczególnymi cechami Chin i gdy przyjmie konkretną formę narodową. Pisał, że chińscy komuniści, „którzy są częścią wspaniałego narodu chińskiego, ciałem z jego ciała, krwią z krwi”²⁹, nie mogą mówić o marksizmie w izolacji od cech chińskich. Aby lud zrozumiał i chciał słuchać komunistów, należy zachodnie abstrakcyjne „gadanie i doktrynerstwo” zastąpić żywym chińskim stylem.

Podsumowując, myśl Mao Zedonga stanowi sinizację marksizmu-leninizmu. Główną cechą chińskiego marksizmu stał się nacjonalizm wynikający zwłaszcza z dumy z własnej cywilizacji. Podczas VII Zjazdu KPCh w czerwcu 1945 r. maoizm uznano za myśl przewodnią partii. Nawiązanie do nacjonalizmu w obliczu japońskiej inwazji przyniosło KPCh popularność i znaczący wzrost liczby członków. Sukces rewolucji maoistowskiej zależał więc nie tyle od umiejętności mobilizacji upośledzonych mas w imię walki klasowej, ale od odpowiedniego akcentowania walki o niepodległość narodową. Z jednej strony chińska „klasa nieposiadająca własności” miała rządzić we własnym kraju, a z drugiej – uzyskać nie tylko niepodległość, ale i równoprawny status wśród innych państw. A wszystko to zapewnić miała rewolucja pod przywództwem Komunistycznej Partii Chin.

²⁸ Idem, *The role of the Chinese Communist Party in the National War*, [w:] *Selected Works of Mao Tse-Tung*, t. 2, New York 1954, s. 244–261.

²⁹ *Ibidem*, s. 260.

Nacjonalizm klasowy – eliminacja wrogów wewnętrznych

Po zakończeniu wojny domowej i ustanowieniu nowego państwa w 1949 r. zwycięscy komuniści stanęli przed potrzebą nie tylko odbudowy, ale prawdziwego zjednoczenia kraju. Rozwijali propagandę jedności narodowej, nowych celów i osiągnięć. Dla wzrostu świadomości narodowej przydatna była identyfikacja wroga – zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego. Początkowo starano się pokazać jednolite oblicze narodu, usuwając z niego tylko nieliczne grupy, naznaczone stygmatem wroga wewnętrznego. Z czasem zaostrzyła się walka klasowa i narodowa zarazem. Najbardziej intensywny nacjonalizm obserwowany był w latach 1949–1969. Wówczas poczucie zagrożenia zewnętrznego było najbardziej realne – wojna koreańska, następnie kryzys tajwański w połowie lat 50., późniejszy konflikt z Sowietami. W początkach rewolucji kulturalnej także widoczne są przejawy nacjonalizmu – etnicznego nacjonalizmu Hanów w wykonaniu czerwonogwardystów, którzy z pogardą traktowali inne narodowości i wykazywali silną ksenofobię.

W początkowej fazie istnienia rozwoju infrastruktury nowego państwa nacjonalizm wzrastał wraz z intensyfikacją komunikacji między „twórcami narodu” a jego potencjalnymi członkami. Po zakończeniu wojny chińsko-japońskiej i wojny domowej Chińska Republika Ludowa była krajem wyniszczonym gospodarczo i demograficznie. Z radziecką pomocą doszło jednak do szybkiego rozwoju transportu i komunikacji. We wczesnych latach 50. epitet „patriotyczny” dodawany był do wszelkich ruchów społecznych i kampanii, jak np. Patriotyczny Ruch Zwiększenia Produkcji, Patriotyczna Kampania Zdrowotna, Patriotyczna Kampania Edukacji Ideologicznej, przeprowadzona wśród intelektualistów, czy Patriotyczna Kampania Współzawodnictwa w Produkcji. Były one tworzone w okresie wojny koreańskiej jako składowa większego ruchu – „Sprzeciwiać się Stanom Zjednoczonym, pomagać Korei” (*Kang Mei yuan Chao*).

Jednym z pierwszych celów nowej władzy było upowszechnienie edukacji, zwłaszcza likwidacja analfabetyzmu – służyło temu m.in. ujednolicenie w szkolnictwie standardowego języka *putonghua* i uproszczenie języka pisanego. Znaczenie wspólnego języka dla tworzenia nowego narodu podkreślało wielu teoretyków narodu, jak choćby Benedict Anderson, który narodzin wyobrażonej wspólnoty narodowej szukał w fakcie uświadomienia sobie przez nią istnienia licznej grupy użytkowników tego samego języka³⁰. Przy czym w przypadku Chin wielość dialektów nie została do dzisiaj przezwyciężona, choć dzięki rozwojowi edukacji i ogólnokrajowych środków masowego przekazu udało się upowszechnić język standardowy.

Doktrynę państwową ChRL zdominował nacjonalizm państwowy. Pod koniec 1949 r. nowe państwo kontrolowało już większość terytorium dawnego cesarstwa, a zamierzano włączyć nowe obszary, jak Tybet, Xinjiang czy Tajwan.

³⁰ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1997, s. 48–56.

Władza nie mogła sobie pozwolić na rezygnację z tych terenów w imię lokalnych, potencjalnie prowadzących do secesji, nacjonalizmów etnicznych. Nowy model państwa współgrał z przyjmowanym wówczas modelem stalinowskim, włączającym mniejsze narody w jedno wielonarodowościowe państwo. Kultura nowego narodu chińskiego to nie tylko kultura Hanów, ale także innych narodowości. Od nich wszystkich wymagano lojalności wobec państwa.

W analizie chińskiego narodu okresu maoizmu uwzględnić trzeba element klasowy. Po 1949 r. maoiści przystąpili do konsolidacji władzy w państwie, a nacjonalizm oparł się na walce klas. Przynależność klasowa wkroczyła do dyskursu nacjonalistycznego jako alternatywa dla obywatela czy rasy. Nacjoniści z KPCh upierali się przy walce między różnymi narodowymi formacjami klasowymi. To stadium nacjonalizmu trwało do końca epoki Mao. Dopiero w 1979 r., trzy lata po śmierci Przewodniczącego i zakończeniu rewolucji kulturalnej, przywrócono obywatelstwo chińskie milionom ludzi, którzy wcześniej w wyniku wewnętrznych tarć politycznych zostali go pozbawieni.

Pojęcie klasy pierwotnie pojawiło się w nieco innym kontekście. Mimo iż naród i klasa to odmienne pojęcia, Chińczycy marksiści połączyli je w dyskursie narodowym. Dla Li Dazhao świadomość klasowa nie miała wymiaru socjoekonomicznego, lecz przede wszystkim moralny. O walce klasowej na arenie międzynarodowej Li pisał, że narody cierpiące z powodu imperialistycznych agresorów należały do międzynarodowego proletariatu a narody opresorzy – do międzynarodowej burżuazji. Nawiązywał w tym do *Manifestu Partii Komunistycznej*, w którym Marks i Engels pisali o narodach chłopskich i narodach burżuazyjnych³¹. Naród chiński został przyrównany do upośledzonej klasy w światowym kapitalizmie, podobnie jak indyjski czy indonezyjski, i miał być narodowym proletariatem w świecie rządzonej przez europejskie narody – burżuazje.

Mao powiązał walkę narodowowyzwoleńczą z walką klasową już w latach 30., po incydencie mukdeńskim, który uznawał za pierwszy krok japońskiej kolonizacji Chin. W raporcie z grudnia 1935 r. („O taktyce przeciwko japońskiemu imperializmowi”)³² podzielił klasy społeczne według reakcji na japońską agresję. W jego oczach wszyscy chłopci i robotnicy domagali się walki obronnej, były to klasy najbardziej zdecydowane i zdeterminowane. Podobnie przedstawiciele drobnej burżuazji i studenci, którzy rozpoczęli już w tym czasie akcje antyjapońskie. Po drugiej stronie, w obozie zdrajców, znalazły się: narodowa burżuazja, wielcy kupcy i właściciele ziemscy, a także Guomindang. W opinii Mao powyższe grupy uznały, że bardziej zaszkodzi im rewolucja niż imperializm. A zatem nie miało dla nich znaczenia to, czy staną się „niewolnikami Japonii”, ponieważ już dawno stracili poczucie tożsamości narodowej i realizują interesy obcych mocarstw.

³¹ K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, [w:] Marxists Internet Archive... [25.05.2009].

³² Mao Tse-Tung, *On Tactics Against Japanese Imperialism (December 27, 1935)*, [w:] *Mao's Road to Power: Revolutionary Writings 1912–1949*, t. 5, red. S. R. Schram, M. E. Sharpe, New York 1999, s. 86–93.

Mao widział szansę na jakąkolwiek zmianę w przypadku narodowej burżuazji, która przecież uczestniczyła w rewolucji 1911 r. i nie była tak bardzo skażona przez feudalizm jak właściciele ziemscy.

Po utworzeniu ChRL partia uzyskała możliwość pełniejszego rozwinięcia walki klasowej. Społeczeństwo zostało podzielone na dwie kategorie, dwie klasy: rewolucyjną i kontrrewolucyjną. Tę pierwszą uznawano za tożsamą z całym narodem chińskim. Interesy klasy rewolucyjnej współgrały z celami całego państwa – były nimi jedność i niepodległość. Natomiast klasa kontrrewolucyjna była z natury nastawiona antynarodowo. W 1949 r. podczas obchodów rocznicy utworzenia KPCh Mao określał, kim jest lud³³. Miały go tworzyć klasy: robotnicy, chłopstwo, drobna burżuazja miejska i narodowa burżuazja. Te cztery klasy są przedstawione na fladze ChRL jako orbitujące wokół największej gwiazdy, czyli państwa ludowego. Pozostałe klasy: właściciele ziemskich i biurokratycznej burżuazji zostały wykluczone z pojęcia „lud”. Z czasem, jeszcze w pierwszej dekadzie istnienia państwa komunistycznego, z ludu wyeliminowano także drobną i narodową burżuazję.

Jednakże, aby zapewnić sobie przynależność do ludu, nie wystarczyło urodzić się czy pracować jako chłop czy robotnik. Ważniejszym kryterium była „postawa klasowa”, wyrażana poprzez poparcie dla Mao. Sam Przewodniczący przypisał sobie prawo do określania ludu i do reprezentowania go oraz prawo do identyfikowania jego kategorii. Klasa, jak naród, mogła oznaczać wszystko, co chcieli jej samomianujący się reprezentanci.

Intelektualista Fang Lizhi wspominał, jak w czasach maoizmu krytykowano starych nauczycieli, a oni bronili się, że są przecież patriotami. Pytano ich: „ale jaki kraj kochasz? Komunistyczny czy guomindangowski?”. Patriotyzm nie oznaczał wówczas bowiem miłości do miejsca pochodzenia, rzek, ziemi, miast, tylko miłość do państwa³⁴. I to do konkretnego państwa, rządzonego przez KPCh. To tworzyło polityczne kryteria przynależności do narodu i wiązało pojęcie obywatela i klasy. Jeśli członkostwo w narodzie wynika z członkostwa w państwie, w systemie władzy, to osoby pozbawione władzy i uczestnictwa w państwie nie mają narodu, do którego mogą się odwołać. Naród jest ciałem złożonym wyłącznie z tych, którym państwo dało władzę.

Mao wyróżniał trzy rodzaje patriotyzmu: prawdziwy, fałszywy i półprawdziwy³⁵. Prawdziwi patrioci odcinają się i zrywają kontakty z imperialistami i guomindangowskimi agentami z Tajwanu. Fałszywi patrioci, według Mao, pod płaszczykiem patriotyzmu utrzymują kontakty z tymi wrogami. I wreszcie, typ mieszany, półprawdziwy, to ci, których działalność zależy od sytuacji: jeśli nie wybuchnie III wojna światowa i Chiang Kai-shek nie powróci, będą popierali KPCh, ale jeśli wojna wybuchnie, to mogą się opowiedzieć po stronie Guomindangu. Mao uzna-

³³ J. Fitzgerald, *The Nationless State...*, s. 78.

³⁴ *Ibidem*, s. 84–85.

³⁵ Mao Tse-Tung, *Criticize the Reactionary Thought of Liang Shuming*, [w:] *The Writings of Mao Zedong, 1949–1976*, red. M. E. Sharpe, New York 1986, s. 399.

wał, że większość Chińczyków to jednak prawdziwi patrioci i że ta kategoria od chwili utworzenia ChRL staje się coraz liczniejsza. Z jego pism również wynika, że utożsamiał patriotyzm, miłość do ojczyzny z miłością do partii komunistycznej. Według tej zasady określał też wrogów ojczyzny.

We wczesnych latach 50. wrogiem wewnętrznym były te wszystkie siły, które mogły się sprzeciwiać kolektywizacji i reformie rolnej. W 1950 r. Mao wymieniał: imperialistów, reakcjonistów z Tajwanu i Tybetu, agentów i bandytów z Guomindangu, wielkich właścicieli ziemskich, kręgi religijne, będące pod wpływem imperialistów, reakcjonistów³⁶. Uznawał, że w stosunku do wrogów państwo powinno stosować surowe metody i kiedy jest to niezbędne, zakazywać im uczestnictwa w życiu politycznym i zmuszać do pracy i reedukacji w celu przekształcenia w „nowych ludzi”³⁷. W tym samym tekście pisał też o zupełnie przeciwnych, demokratycznych, metodach, jakie powinny być stosowane w odniesieniu do „ludu” – traktował te dwie kategorie rozdzielnie. A zatem, wróg nie należy do ludu, jest wykluczony z narodu. Nie oznacza to koniecznie fizycznej eliminacji – według Mao nie więcej niż 10 do 20 procent aresztowanych powinno być skazywanych na karę śmierci³⁸. Stosując takie metody, mógł dość szybko ogłosić pewien sukces. Dwa lata po utworzeniu ChRL, otwierając obrady Ludowej Politycznej Konferencji Konsultatywnej Chin (ówczesnego jedyne go organu ustawodawczego), Mao obwieścił, że udało się zjednoczyć „wszystkie narodowości, wszystkie demokratyczne klasy, wszystkie demokratyczne partie, organizacje ludowe i wszystkich patriotów pod przywództwem klasy robotniczej i KPCh”³⁹. W ten sposób powstał „zjednoczony front” kilkuset milionów ludzi pod kierownictwem partii, którzy gwarantują, że cały naród będzie kontynuował marsz naprzód i walkę o dalsze sukcesy. Niemniej walka klasowa, a zarazem patriotyczna, nigdy się nie kończyła. W 1951 r. Mao wzywał do organizacji na wsi, w miastach, w ramach organizacji partyjnej, szkół, zakładów pracy i organizacji sąsiedzkich komitetów, które wzmocniłyby bezpieczeństwo publiczne. W skład takich komitetów mieli wchodzić „rzetelni patrioci”, także spoza partii. Zadaniem komitetów było wyszukiwanie ukrytych kontrrewolucjonistów, szpiegów, zdrajców, w celu ochrony kraju⁴⁰.

W marcu 1960 r., w reakcji na antychińskie wystąpienia w Pakistanie, Mao napisał kolejny tekst na temat potencjalnych wrogów Chin⁴¹. Uznał, że ich liczba na świecie nie przekracza 10 procent całej populacji. Podobny odsetek stanowili, według niego, antykomuniści w samych Chinach. Wyróżnił wśród nich

³⁶ Idem, *Don't Attack on All Fronts*, [w:] *The Writings of Mao Zedong...*, s. 104.

³⁷ Idem, *Closing Speech at the Second Session of the National Committee of the CPPCC*, [w:] *The Writings of Mao Zedong...*, s. 114.

³⁸ Idem, *Resolutions of the Third National Conference on Public Security*, [w:] *The Writings of Mao Zedong...*, s. 192.

³⁹ Idem, *Opening Speech of the Third Meeting of the First National Committee of the CPPCC*, [w:] *The Writings of Mao Zedong...*, s. 219.

⁴⁰ Idem, *Resolutions of the Third National Conference...*, s. 194.

⁴¹ Idem, *On the Anti-China Question*, [w:] *Marxists Internet Archive...* [10.04.2009].

trzy kategorie: elementy imperialistyczne z Zachodu, reakcyjniści z innych krajów oraz rewizjoniści w światowym ruchu komunistycznym. Wrogów tych uważał za stosunkowo nielicznych i niezdolnych do wyrządzenia krzywdy Chinom. A ich działalność mogła wręcz przynieść Chinom korzyści, ponieważ doprowadzi do zjednoczenia chińskiego ludu w celu pokonania bardziej rozwiniętych krajów zachodnich poprzez patriotycznie motywowany rozwój gospodarczy i kulturalny.

Rezultatem takiej filozofii politycznej były kampanie podejmowane przez Mao przez cały czas jego rządów. Prowadziły one do identyfikacji domniemanego wroga i do usunięcia go, czy to przez fizyczną eksterminację, czy poprzez śmierć społeczną, równą wykluczeniu z narodu. Kampanie te prowadzone były na różnych szczeblach organizacyjnych przez niemal cały okres maoizmu, lecz wspomnieć należy przynajmniej o kilku, o zasięgu ogólnokrajowym. Kонтrewolucjoniści byli celem kampanii z 1950 i 1955 r. Lata 1951–1952 to czas kampanii tzw. Trzech Anty (*San Fan*) i Pięciu Anty (*Wu Fan*). Pierwsza skierowana była przeciwko korupcji, biurokratyzacji i marnotrawstwu, druga przeciw korupcji, kradzieży własności publicznej, unikaniu podatków, oszustwie i kradzieży tajemnic państwowych. W 1957 r. rozpoczęła się, będąca odpowiedzią na niespodziewanie szeroką krytykę partii z okresu Stu Kwiatów, Kampania Przeciwko Prawicowcom (*Fan Youpai Yundong*). Ruch Edukacji Socjalistycznej (*Shehuizhuyi Jiaoyu Yundong*), zwany też Ruchem Czterech Czystości (*Siqing Yundong*), zainicjowany przez Mao w 1963 r., miał na celu usunięcie reakcyjnych elementów z KPCh, oczyszczenie z wrogów narodowych polityki, organizacji, gospodarki i ideologii. W czasie rewolucji kulturalnej nagonka na wrogów nasiliła się i przybrała szczególnie barbarzyńskie oblicze w wykonaniu Czerwonogwardystów. Celem była walka z „czterema starociami”: zwyczajami, kulturą, obyczajami i ideami. Atakowano prawicowców i kontrewolucjonistów, za jakich brano intelektualistów, chrześcijan oraz osoby podejrzewane o jakiegokolwiek kontakty z zagranicą. Jedną z głośniejszych akcji tego okresu była kampania przeciwko Lin Biao i Konfucjuszowi (czyli w zakamuflowany sposób krytykująca Zhou Enlaia), rozpętana w latach 1973–1974 przez żonę Mao, Jiang Qing.

Koncepcja wroga wewnętrznego przetrwała i po śmierci Mao. Świadectwem tego były maoistowskie w stylu kampanie ideologiczne, w latach 80. inicjowane przez wewnątrzpartyjną konserwatywną opozycję wobec reform. Były to dwie Kampanie Przeciwko Burżuazyjnej Liberalizacji z lat 1980–1981 i 1986–1987 oraz Kampania Przeciwko Duchowemu Skażeniu z 1983 r. Sam Deng Xiaoping utrzymywał, że w społeczeństwie chińskim nadal znajdują się wrogowie wewnętrzni. Za największe zagrożenie uznał kontrewolucjonistów, wrogich agentów, a także kryminalistów i inne „złe elementy różnego typu, które podważają porządek społeczny”⁴². Do tej kategorii zaliczono także przestępców gospodarczych, skorumpowanych urzędników, malwersantów, spekulantów. Deng wskazał również

⁴² Deng Xiaoping, *Uphold the Four Cardinal Principles*, „China Daily”, www.english.peopledaily.com.cn/dengxp/vol2/text/b1290.html [25.04.2009].

na nielicznych prowokatorów, m.in. obrońców praw człowieka, których określił jako godne pogardy marionetki obcych mocarstw, pozwalające na obce, szkodliwe ingerencje w wewnętrzne sprawy Chin. I wreszcie, ruch demokratyczny, dążący do obalenia socjalizmu i restauracji kapitalizmu. Oni to mieli sprzeciwiać się polityce Czterech Modernizacji i sabotować chiński rozwój przez tajne kontakty z agentami Guomindangu, jak utrzymywał Deng.

Współcześnie, jeśli jest mowa o wrogu w obrębie ChRL, to podkreślane jest podleganie inicjatywie i wpływowi wroga wobec Chin nastawionych zagranicznych ośrodków. Było tak w przypadku walki z Falun Gong w 1999 r. i wystąpieniu w Tybecie w marcu 2008 r. W oficjalnej interpretacji międzynarodowi wrogowie Chin, wprawdzie nieliczni, lecz aktywni, pod pretekstem obrony praw człowieka próbują zniszczyć odradzającą się potęgę Chin. Wykorzystują dla swoich celów niektórych naiwnych Chińczyków. Wyjściem w tej sytuacji jest reedukacja w więzieniach i obozach pracy. W przypadku znanych dysydentów, jak Wang Youcai, sankcje te łączone bywają z późniejszym wydaleniem z kraju i zakazem powrotu do Chin – a więc *de facto* usunięciem z narodu.

Ideologiczne podstawy polityki wobec mniejszości narodowych

Poza wymiarem klasowym narodu w maoistowskim nacjonalizmie nie brak odniesień etnicznych. W okresie maoistowskim nie powstała ani jedna definicja narodu, która obowiązywałaby przez cały czas. James Townsend wyróżnia cztery narody chińskie⁴³:

- w oparciu o kryteria nacjonalizmu państwowego: w skład narodu chińskiego wchodzi tylko obywatele ChRL, zarówno Hanowie, jak i wszystkie mniejszości narodowe,
- w oparciu o nacjonalizm etniczny oraz rzeczywistość polityczną: narodem chińskim są Hanowie z terytorium ChRL oraz Hanowie, którzy zamieszkują poza granicami kraju,
- na postawie nacjonalizmu etnicznego, przy uwzględnieniu zawiłości historycznych, politycznych, migracji: w skład narodu chińskiego wchodzi mieszkańcy ChRL oraz Hongkongu, Macau i Tajwanu,
- na podstawie tzw. chińskości – Chińczycy zamieszkujący zarówno Chiny kontynentalne, jak i każde inne miejsce.

I rzeczywiście, w zależności od potrzeby różne rozumienie narodu chińskiego go było i jest nadal wykorzystywane.

Na marginesie wspomnieć można jeszcze maksymalistyczną wizję Chin według Sun Yat-sena. Jego Chiny miały roszczenia wobec takich terytoriów, jak: Hongkong, Korea, Tajwan, Peskadorry, Birma, Annam (północny Wietnam) oraz

⁴³ J. Townsend, *Chinese Nationalism*, [w:] *Chinese nationalism*, red. J. Unger, M. E. Sharpe, New York–London 1996, s. 28–29.

obszar na północ od Amuru. Sun wyrażał także sentymenty wobec tych, które niegdyś płaciły trybut chińskiemu cesarzowi, jak wyspy Ryukyu, Siam (Tajlandia), Borneo, archipelag Sulu (na Filipinach), Jawa, Cejlon, Nepal i Bhutan⁴⁴. Mao Zedong we wczesnym okresie również miał zbliżone ambicje. W wywiadzie udzielonym Edgarowi Snowowi w 1936 r. przekonywał, że po zwycięstwie nad Japonią

Mongolia Zewnętrzna dobrowolnie stanie się częścią chińskiej konfederacji. Muzułmanie i Tybetańczycy podobnie stworzą autonomiczne republiki i włączą się do tej federacji. Birma, Indochiny, Korea i Mongolia są bezprawnie zaanektowanymi częściami Państwa Chińskiego i muszą zostać Chinom zwrócone⁴⁵.

Wprawdzie później Mao odszedł od idei państwa federalnego, lecz ambicje terytorialne pozostały.

Sytuacja narodowościowa w Chińskiej Republice Ludowej od początku jej istnienia była skomplikowana⁴⁶ i niepozbawiona znaczenia politycznego. Oficjalna chińska historiografia podkreślała niemal odwieczną jedność państwa chińskiego jako kraju wielonarodowościowego. Przekonywano równocześnie, że aż do powstania Chińskiej Republiki Ludowej nie było równości między grupami etnicznymi – a niektóre cierpiały z powodu niewolnictwa i zacofania, jak Tybetańczycy. Dopiero w ChRL wytworzona została „wielka, zjednoczona rodzina grup etnicznych”, budująca wspólnymi siłami silne, kwitnące Nowe Chiny. W przemówieniu do tybetańskiej delegacji w 1953 r. Mao przekonywał, że należy zjednoczyć wszystkie narodowości, a wszyscy patriotycznie nastawieni Chińczycy, niezależnie od rozróżnienia narodowościowego, powinni się zjednoczyć przeciwko imperializmowi i dążyć do jedności⁴⁷.

Już od samego utworzenia ChRL sprawy narodowościowe znalazły się w centrum zainteresowania nowej władzy i wkrótce zaprzęgała ona nauki społeczne do tworzenia nowej polityki narodowościowej. W 1951 r. wszyscy uczeni zajmujący się problematyką mniejszości narodowych zostali przeniesieni do nowo utworzonego Centralnego Instytutu Narodowości (*Zhongyang Minzu Xueyuan*) w Pekinie. Pozycja Instytutu została wzmocniona, gdy do jego działań włączyli się znani socjologowie i antropologowie, tacy jak Fei Xiaotong, Lin Yaohua, Pan Guangdan, Li Youyi. W 1956 r. w ramach Chińskiej Akademii Nauk utworzono instytut zajmujący się badaniem języków mniejszości narodowych. W wyniku połączenia obu tych instytucji w 1961 r. powstał Instytut Narodowości (*Minzu Xueyuan*), kuźnia koncepcji narodowościowych w duchu marksizmu-leninizmu. Badania naukowe tych instytucji prowadzone były w celu prze-

⁴⁴ Sun Yat-Sen, *San Min Chu I: The Three Principles of the People*, China Committee, Institute of Pacific Relations, Szanghaj 1927, s. 33–35.

⁴⁵ Za: M. Yahuda, *The Changing Faces of Chinese Nationalism. The Dimensions of Statehood*, [w:] *Asian Nationalism*, red. M. Leifer, London 2000, s. 28.

⁴⁶ *China's Minority Nationalities*, red. Ma Yin, Pekin 1994.

⁴⁷ Mao Tse-Tung, *Speech at Reception for Tibetan Delegation*, [w:] *The Writings of Mao Zedong...*, s. 420.

kucia ich na cele polityczne. W latach 1950–1951 rozesłano po całych Chinach grupy badawcze, mające wy badać, ile jest mniejszości narodowych w ChRL i które z kilkuset grup aspirujących do tego statusu rzeczywiście nań zasługują⁴⁸. W wyniku przeprowadzonych badań w 1953 r. oficjalnie rozpoznawano 41 mniejszości narodowych. W latach 70., po rozległych badaniach przeprowadzonych przez chińskich antropologów, językoznawców i urzędników, status mniejszości narodowych przyznano 54 grupom, choć ambicje takie wykazywało około 350 grup. Po dodaniu jeszcze jednej mniejszości w 1979 r., Jinnuo, ChRL uznaje obecnie, poza większością grupą Hanów, 55 mniejszości, a kolejnych piętnaście nadal oficjalnie stara się o ten status. Kryteria wyboru niejednokrotnie były kontrowersyjne. Niektóre z mniejszości, jak Yi, zostały stworzone z dość luźno połączonych językowo grup. Mniejszość Hui wyróżniono na podstawie wyznania, poza islamem, grupy wchodzące w jej skład często różni wszystko: język, stroje, muzyka, literatura, obyczaje⁴⁹.

Od lat 50. w chińskiej socjologii i antropologii, w dużej mierze ze względu na bliskie kontakty ze Związkiem Radzieckim, dominowało stalinowskie rozumienie narodowości. Aby zostać uznaną za mniejszość narodową, grupa do tego miana aspirująca musiała posiadać wyróżniane przez Stalina cztery elementy, czyli wspólny język, terytorium, życie gospodarcze i układ psychiczny, przejawiający się we wspólnej kulturze. Te kryteria, jako punkt odniesienia, przyjął także Fei Xiaotong, znany chiński socjolog i antropolog, badacz mniejszości narodowych. Według jego poglądów, które dominują w chińskich naukach społecznych, grupy etniczne istnieją obiektywnie i powstają w wyniku ciągnących się przez wiele pokoleń wieloaspektowych procesów społecznych⁵⁰. Fei Xiaotong zawarł w książce *Zhonghua minzu duoyuan yiti geju* (Wzór wieloelementowej jedności narodu chińskiego) teorię narodową, odnoszącą się do specyficznego przypadku, jakim jest naród chiński i stanowiącą alternatywę dla państwa narodowego. Zakłada, że naród chiński (*Zhonghua minzu*) jest całością w ramach chińskich granic, składającą się z 56 grup etnicznych (*minzu*). Ale nie jest to po prostu nazwa zbiorcza dla tych grup, grupy te są bowiem od siebie zależne i nierozdzielne od całości. Każdy z elementów składowych ma swoją tożsamość, wartości, dzieli ten sam los i uczucia. W ramach owej wieloelementowej struktury, grupy etniczne (razem Hanowie i mniejszości narodowe) stanowią poziom podstawowy, zaś naród chiński łączy je na wyższym poziomie. Według tej koncepcji naród chiński kształtował się wokół jądra, jakim są Hanowie. Jednak powstała tożsamość nie jest już Hanów, lecz chińska, stała się wyższą jakością. Tożsamość narodu chińskiego nie wyklucza

⁴⁸ G. Eliyu Guldin, *Chinese Antropologies*, [w:] *Anthropology in China: Defining the Discipline*, red. G. Eliyu Guldin, M. E. Sharpe, New York 1990, s. 9–11.

⁴⁹ D. C. Gladney, *Clashed Civilizations? Muslim and Chinese Identities in the PRC*, [w:] *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey, and the United States*, red. D. C. Gladney, Stanford 1998, s. 108.

⁵⁰ Di Yongjun, 'Zhonghua minzu duoyuan yiti' lilun zai renshi [Ponowne rozpoznanie teorii „Wieloelementowej jedności narodu chińskiego”], „Beijing Ribao” 2008, 22.04.

tożsamości etnicznych z niższego poziomu, co w efekcie tworzy jedność w różnorodności, wielokulturową i wielojęzyczną. Wielokulturowość przyczyniła się do stworzenia bogatej kultury chińskiej, która z kolei łączy wszystkich Chińczyków.

Jedność narodu chińskiego ma według chińskich nacjonalistów sięgać najdawniejszych czasów. Stąd zapotrzebowanie na naukowe dowody potwierdzające tę tezę, prowadzone w ramach antropologii, archeologii, paleoantropologii, genetyki, serologii. Antropolog Fumiko Ikawa-Smith bardzo trafnie napisała, że „najważniejszym celem archeologii w Azji Wschodniej jest lepsze zrozumienie przeszłości narodu poprzez poszerzanie zakresu czasowego jego istnienia. Innymi słowy, konstruowanie tożsamości narodowej jest podstawowym zajęciem archeologii”⁵¹.

Równocześnie z tymi badaniami przywódcy przekonywali o jedności i równym statusie wszystkich etnicznych zbiorowości Chin. W 1953 r. Mao Zedong krytykował szowinizm Hanów jako pozostałość reakcyjnych idei klasy panów feudalnych i burżuazji oraz Guomindangu⁵². Kontrakcją była wzmożona edukacja, wzrost liczby tekstów krytykujących szowinizm Hanów w gazetach. Pięć lat później Mao wypowiedział się na temat mniejszości narodowych, sprzeciwiając się rozbijającym jedność Chin regionalizmom⁵³. Przekonywał, że miejsce pochodzenia człowieka nie ma znaczenia, tak jak i przynależność do tej czy innej mniejszości lub podział na mieszkańców Północy i Południa. I choć w wielonarodowościowym państwie, do którego zjednoczenia niejednokrotnie wykorzystywano siłę, nieuchronnie musiało dojść do rozwoju regionalnych nacjonalizmów nie-Hanów, ważniejszym od nacjonalizmu mniejszości narodowych miało być wspólne budowanie komunistycznych Chin.

Kultywowanie wielokulturowości w rozumieniu chińskich marksistów-leninistów oznacza dążenie do zapewnienia przez Hanów materialnego postępu mniejszościom, uznawanym za zacofane. Należałoby się zastanowić nad podobieństwem takiej polityki z tym, co Anthony D. Smith nazywa „misjonarskim” nacjonalizmem i odnajduje go w polityce „wielkich narodów”: Francji, Rosji, Wielkiej Brytanii. Owe narody, realizując politykę kolonialną, uważały siebie za „niosących na swych barkach cywilizację i przekazujących ją ciemnym tubylcom”⁵⁴.

We współczesnych Chinach nacjonalizm jest wyraźnie widoczny. W coraz większym stopniu wpływa nie tylko na wewnętrzne sprawy Państwa Środka, ale może także odnosić się do równowagi na całym świecie. Chińska Republika Ludowa, dysponująca potężną siłą gospodarczą, polityczną i coraz większą militarną, o populacji liczącej ponad 1,3 miliarda ludzi, nie może pozostać na marginesie wspólnoty międzynarodowej. Z rosnącą dumą narodową, umiejętnie podsycaną

⁵¹ F. Ikawa-Smith, *Construction of National Identity and Origins in East Asia: a Comparative Perspective*, „Antiquity” 1999, No. 9.

⁵² Mao Zedong, *Critique of Han Chauvinism (Inner-party directive)*, [w:] Marxists Internet Archive... [02.05.2009].

⁵³ Idem, *National Minorities*, [w:] Marxists Internet Archive... [02.05.2009].

⁵⁴ A. D. Smith, *Nacjonalizm...*, s. 61.

i wykorzystywaną przez elity polityczne, naród chiński wkroczył na arenę świata z przekonaniem, że może grać pierwszoplanową rolę w konstruowaniu nowego ładu światowego. Nacjonalizm, będący paliwem tego przekonania, jest siłą, która zdecyduje o kształcie chińskiej obecności. Nie jest jeszcze przesądzone, w jaki sposób to nastąpi, albowiem chiński nacjonalizm posiada wiele twarzy.



Adam W. Jelonek

IDEA DEMOKRACJI KONSOCJONALNEJ W REGIONIE AZJI I PACYFIKU

Konsocjonalny typ demokracji stanowi, według typologii Lijpharta, jedną z trzech kategorii opisujących istniejące systemy demokratyczne. Obok niego znajdujemy w tej typologii tzw. systemy demokracji odśrodkowej (*centrifugal democracy*)¹ oraz demokracji dośrodkowej (*centripetal democracy*), których stabilność opiera się na homogenicznej kulturze politycznej i nie jest zagrożona przez międzypartyjną rywalizację, będące w gruncie rzeczy odpowiednikami typu kontynentalno-europejskiego i anglo-amerykańskiego – według nomenklatury Almonda.

Konsocjonalizm można definiować na podstawie dwóch kryteriów: stopnia porozumienia politycznego wymaganego dla utrzymania stabilności systemu demokratycznego oraz poziomu fragmentacji kultury politycznej w danym społeczeństwie. Jako podstawę dla instytucjonalnego rozwiązania Lijphart dostrzega dwa warunki. Pierwszym jest współpraca elit poszczególnych segmentów sfragmentaryzowanego społeczeństwa dla osiągnięcia porozumienia politycznego (którą można określić jako solidarność horyzontalną). Drugi warunek to zapewnienie sobie przez te elity pewnego minimalnego stopnia poparcia, które pozwoli im na efektywne wcielanie w życie uzgodnionych uprzednio porozumień (co można określić jako wertykalną mobilizację społeczeństwa).

Za formułę polityczną poprzedzającą chronologicznie systemy konsocjonalnej demokracji uznawany jest tak zwany system milletu, stosowany powszech-

¹ Lijphart uzasadnia wybór terminu „demokracja odśrodkowa” koniecznością odrzucenia „wprowadzających w błąd konotacji geograficznych oraz koniecznością „wyrazistszego podkreślenia charakterystycznych cech systemu”, tj. sfragmentaryzowanej kultury politycznej prowadzącej do jego chronicznej niestabilności.

nie w imperium osmańskim. Stanowił on sposób na administrowanie konfliktami w wieloetnicznym państwie, a polegał na oddzieleniu relacji etnicznych, kulturowych i religijnych od politycznych. Pozwalał on na zachowanie szerokiej autonomii każdego milletu – czyli wspólnoty etniczno-religijnej – w zakresie praktyk religijnych i rozwiązywania w jego ramach wszelkich spraw odnoszących się do jednostki i rodziny (takich jak małżeństwo, rozwód czy prawo dziedziczenia). Imperium zachowywało jednak szczególne prerogatywy w zakresie prawa handlowego, karnego i instytucji pozwalających na utrzymanie ładu publicznego. Autonomia w obrębie poszczególnych milletów nie tylko nie zagrażała integralności państwa, ale paradoksalnie przyczyniała się do zachowania jego stabilności.

Fidżi

Odległe i mało znane państwo Fidżi, z regionu Pacyfiku, stanowi jeden z najczęściej analizowanych przykładów niepowodzeń w konstruowaniu demokratycznego systemu rządów w społeczeństwie wieloetnicznym. Fidżi jest krajem położonym na archipelagu 322 wysp w południowej części Oceanu Spokojnego. Zdecydowana większość populacji żyje na dwóch głównych wyspach: Viti Levu i Vanua Viti. Społeczeństwo Fidżi od lat stanowi złożoną mozaikę zróżnicowanych wewnętrznie grup etnicznych i religijnych. Archipelag zamieszany jest obecnie w większości (54,3%) przez rdzenną ludność fidżyjską o mieszanym polinezyjsko-melanezyjskim pochodzeniu. Prócz niej na wyspach żyje duża wspólnota hinduska (38,1%), składająca się z potomków robotników sprowadzonych przez brytyjską administrację kolonialną w XIX w. Na Fidżi spotykamy również inne mniejszości, w tym potomków osadników z Europy i Chin.

Przed kolonizacją organizacja polityczna Fidżi była całkowicie zdecentralizowana. Składało się nań szereg lokalnych wspólnot plemiennych. *Mataqali* (rody oparte na patriarchacie) łączyły się w *yavusa* (klany), te z kolei tworzyły wspólne *vanua* (państwa), które jednoczyły się w konfederacje *matanitu*². Prawdziwe zjednoczenie kraju i wprowadzenie jednolitej administracji przyniosła jednak dopiero kolonizacja brytyjska³. Wielka Brytania przejęła formalną kontrolę nad wyspami w 1874 r., jednak pierwsi europejscy osadnicy – początkowo kupcy i misjonarze – zaczęli się tam pojawiać już pod koniec wieku XVIII. Brytyjczycy dla wzmocnienia swojej pozycji w regionie umiejętnie wykorzystywali toczące się wówczas walki pomiędzy konfederacjami i próby przeciwstawienia się dominacji przybylszy z sąsiednich wysp Tonga. Już pod koniec lat 60. XIX w. władze w Londynie zdecydowały się bezpośrednio zaangażować w konflikt toczący się między tongijskim

² D. Stanley, *Fiji Handbook*, Chico 1999, s. 50.

³ S. Lawson, *Tradition Versus Democracy in the South Pacific: Fiji, Tonga and Western Samoa*, Cambridge 1996, s. 54.

wodzem Ma'afu a samowłańczym *Tui Viti* (królem) Fidżi – Ratu Seru Cakobau⁴. W rozbitym na dwa państewka kraju przedstawiciele brytyjscy mogli swobodnie rozgrywać wewnętrzne konflikty. Ostatecznie rządzący wschodem Fidżi Ratu Seru Cakobau w zamian za udzielone mu wsparcie postanowił oddać swe państwo pod opiekę Londynu. Akt Przekazania z 10 października 1874 r., przyjęty oficjalnie przez gubernatora Nowej Południowej Walii, mówił o bezwarunkowym zrzeczeniu się przez wszystkich przywódców plemiennych suwerenności nad wyspami na rzecz królowej Wiktorii i zdaniu się na jej „opiekę i sprawiedliwość”⁵.

Izolacja społeczności plemiennych na Fidżi i białych osadników stawała się podstawą prowadzonej przez władzę kolonialną polityki⁶. Wprowadzone u progu XX stulecia ustawodawstwo ograniczało bezwzględną władzę przywódców plemiennych, pozwalając po raz pierwszy na swobodne zatrudnianie się na plantacjach żonatym autochtonom. W 1879 r. pod naciskiem białych kolonistów gubernator Arthur Gordon postanowił zasilić lokalny rynek pracy, umożliwiając masową imigrację robotników rolnych z Indii. W ramach systemu osadnictwa zwanego *girmmit*, w ciągu 40 lat jego obowiązywania na wyspy Fidżi przybyło ponad 60 tysięcy pracowników z Subkontynentu⁷. W roku 1900 niemal cały handel i usługi znalazły się w rękach przybyszy z Subkontynentu. Statystyki z 1911 r. podają, że na 25 976 Hindusów zamieszkujących archipelag Fidżi, rolnictwem zajmowało się zaledwie 10 357⁸.

W latach 20. i 30. XX w. na wyspy przybywało coraz więcej wolnych Hindusów skuszonych pogłoskami o możliwościach łatwego zdobycia pracy i lepszych zarobków. O ile w roku 1921 na Fidżi zamieszkiwało 60 tys. Hindusów, o tyle w roku 1936 ich liczba sięgnęła 85 tys.⁹ Kolonizacja hinduska przebiegała w sposób niczym niezakłócony do roku 1920. Spowodowana nią zmiana struktury etnicznej kraju wywarła poważny wpływ na XX-wieczną historię kraju i jego system polityczny.

W polityce wewnętrznej Brytyjczycy wciąż uznawali, że konieczne jest zachowywanie jasno wyznaczonych granic poszczególnych segmentów społeczeństwa pluralnego, przyjmując dla siebie rolę rozjemcy i gwaranta spokoju społecznego na wyspach. W myśl tej doktryny Hindusi zachować mieli ściśle podporządkowany status, zaś ich przedstawiciele na trwałe pozbawieni byli jakiegokolwiek udziału we władzy. Doktryna ta stanowiła główny filar organizacji życia politycznego w kolonii i działało tak niezależnie od ponawianych z Londynu zapewnień, że Hindusi jako poddani korony brytyjskiej powinni cieszyć się rów-

⁴ B. V. Lal, *Broken Waves: A History of the Fiji Islands in the Twentieth Century*, Honolulu 1992, s. 9.

⁵ *Ibidem*, s. 12.

⁶ S. Lawson, *Tradition versus democracy...*, s. 46.

⁷ B. V. Lal, *Broken Waves...*, s. 41.

⁸ A. Ali, *Society in Transition: Aspects of Fiji-Indian History, 1879–1939*, Suva 1976, s. 8.

⁹ B. V. Lal, *Broken Waves...*, s. 74–75.

nymi prawami z innymi obywatelami Imperium¹⁰. 10 października 1970 r. Fidzi uzyskało niepodległość w ramach Brytyjskiej Wspólnoty Narodów, przejmując od metropolii parlamentarny system rządów. Sir Ratu George Cakobau, wnuk pierwszego króla Fidzi Ratu Seru Cakobau, został pierwszym gubernatorem generalnym niepodległego państwa. System etnicznej separacji ustanowiony przez Brytyjczyków nadal kształtował jednak wzajemne relacje pomiędzy zamieszkującymi go wspólnotami i nie pozostał bez wpływu na kształt jego sceny politycznej.

W roku 1966 doszło do próby powołania pierwszej partii wieloetnicznej – Partii Związku (Alliance Party). Ugrupowanie formalnie stanowiło koalicję trzech partii etnicznych – reprezentującego białych kolonistów Związku Wyborczego (General Electors' Association), niewielkiego Związku Hindusów Fidzi (Fiji Indian Alliance) oraz inicjatora utworzenia nowej partii Związku Fidzi (Fijian Association). Partia Związku wbrew nazwie nie stała bynajmniej na stanowisku konieczności rzeczywistego zjednoczenia wszystkich mieszkańców wyspy. Jej powstanie było odpowiedzią na coraz wyraźniejsze sukcesy hinduskiej etnicznej Narodowej Partii Federacji. Partia Związku promowała w swoim programie ścisłą separację wszystkich wspólnot etnicznych, a kluczowe stanowiska zajmowali w niej przywódcy plemienni ze wschodnich prowincji. Na czele partii stanął nacjonalistyczny działacz obrony praw ludności rdzennej Ratu Sir Kamisese Mara, któremu po uzyskaniu przez kraj niepodległości przypadło stanowisko pierwszego premiera kraju. Część działaczy partyjnych, takich jak Sakiasi Butadroka, głosiło poglądy skrajnie szowinistyczne – wzywając wprost do „ostatecznego rozwiązania kwestii hinduskiej” i przymusowej repatriacji wszystkich „obcych” do kraju pochodzenia. Wielu polityków fidżyjskich skrycie podzielało opinie Butadroki, choć poprawność polityczna nie pozwalała im na ich otwartą aprobatę. Jego apele wygłaszane na wiecach spotykały się jednak z masowym poparciem szerokich rzesz rdzennych Fidżyjczyków¹¹.

W 1975 r. Butadroka zdecydował się na utworzenie własnego ugrupowania Nacjonalistycznej Partii Fidzi – głoszącej otwarcie hasła konieczności czystek etnicznych na wyspie. Choć jego partii nie udało się odnieść spektakularnego sukcesu w wyborach w kwietniu 1977 r., jej działalność skutecznie osłabiła reprezentację Partii Związku w parlamencie. Na dominującą siłę ponownie wyrastała kierowana przez przywódcę hinduskich muzułmanów Sidiq Koya – Narodowa Partia Federacji. W rezultacie kwietniowych wyborów dysponowała ona większością 26 miejsc w 50-osobowej Izbie Reprezentantów. Możliwość powołania na stanowisko premiera przedstawiciela Hindusów wywołała masowe protesty. Gubernator generalny Fidzi, starając się zażegnać narastający kryzys w państwie, zrezygnował z mianowania premierem przywódcy większości parlamentarnej, godząc się tym samym na rząd mniejszościowy kierowany przez przywódcę Partii Związku – Ratu Mara. Kolejne wybory przeprowadzone zaledwie pięć miesięcy później pozwoliły

¹⁰ S. Lawson, *Tradition Versus Democracy...*, s. 52.

¹¹ B. V. Lal, *Broken Waves...*, s. 235.

w wyniku zmasowanej kampanii propagandowej na ponowne zdobycie większości parlamentarnej przez Partię Związku. Obydwie elekcje w 1977 r. pokazywały jednak rzecz zmienną dla fidżyjskiej sceny politycznej. Rdzenna ludność i jej działacze nie byli skłonni do zaakceptowania sytuacji, w której władza znalazłaby się w rękach ugrupowania reprezentującego ludność hinduską. Brak akceptacji przekładał się w takich przypadkach na kontestowanie rezultatów samego aktu wyborczego – jeśli tylko nie będzie on po myśli rdzennych mieszkańców wyspy¹².

W lipcu 1982 r. doszło do powstania, kolejnej, tym razem rzeczywiście wieloetnicznej Partii Pracy Fidżi (Fiji Labour Party, FLP), kierowanej przez pochodzącego z rdzennej ludności dra Timoci Uluivuda Bavadrę. Choć ugrupowanie to w znacznej mierze stanowiło spadkobiercę elektoratu NFP, jako pierwsze w historii sceny politycznej państwa, znacznie mniej koncentrowało się na podziałach etnicznych. Program Partii Pracy kładł nacisk przede wszystkim na zwalczanie nierówności ekonomicznych, niekoniecznie pokrywających się z podziałami narodowościowymi¹³.

W 1986 r. Partia Pracy przed zbliżającymi się wyborami utworzyła koalicję z osłabionym NFP (działającą pod nazwą Partii Koalicyjnej lub w skrócie Koalicji). Kampania wyborcza 1987 r. przebiegła w atmosferze niespotykanej dotychczas walki i wzajemnych oskarżeń pomiędzy wieloetniczną Koalicją NFP-FLP a Partią Związku. W wyborach z kwietnia 1987 r. Koalicja odniosła sukces. Ugrupowanie zdobyło 28 miejsc w 52-osobowej Izbie Reprezentantów, pozostawiając 24 mandaty Partii Związku. Znaczna część mieszkańców Fidżi uważała, że powtórzy się scenariusz z 1977 r. i władza przypadnie ponownie ugrupowaniu mniejszościowemu. Ku zaskoczeniu wszystkich 13 kwietnia Bavadra został zaprzysiężony na premiera.

Fakt ten wywołał poważne zaniepokojenie części mieszkańców Fidżi. Wkrótce po ogłoszeniu wyników wyborów przegrana Partia Związku zaczęła organizować protesty, demonstracje i blokady dróg w stolicy państwa Suvie. 21 kwietnia grupa zgromadzonych pod domem Bavadry jej radykalnych działaczy odczytała deklarację o „stanie zagrożenia żywotnych praw rdzennej ludności” będących rezultatem „hinduskich machinacji”. 24 kwietnia pod hasłami „Fidżi dla Fidżyjczyków” i „Hindusi do domu” ulicami stolicy kraju przeszła czterotysięczna manifestacja, której uczestnicy zaczęli podpalać budynki rządowe i niszczyć hinduskie sklepy. Kraj stanął na krawędzi wojny domowej. Stanowiło to wygodny pretekst do interwencji sił zbrojnych. 14 maja 1987 r. oddziały ówczesnego podpułkownika Sitiveni Rabuki wkroczyły do budynku parlamentu i aresztowały deputowanych wybranych z list Koalicji. Rabuka zawiesił władzę gubernatora generalnego kraju i unieważnił konstytucję w imię „ochrony spokoju społecznego i zagwarantowania zagrożonych praw ludności fidżyjskiej”¹⁴.

¹² *Ibidem*, s. 241.

¹³ *Ibidem*, s. 62.

¹⁴ *Ibidem*, s. 270–272.

Zamachowi stanu przeciwstawiły się liczne środowiska polityczne. Fidżyjski Sąd Najwyższy uznał działania wojskowych za niekonstytucyjne. Zaprotestował reprezentujący na wyspie królową Elżbietę II, gubernator generalny Ratu Sir Penaia Ganilau. Zainicjowane przez niego rozmowy między przywódcami Koalicji i Partii Związku zakończyły się względny sukcesem. Zawarte przez zaangażowane strony 23 września kompromisowe porozumienie z Dabua mówiło o utworzeniu koalicyjnego rządu zgody narodowej pod kierunkiem samego gubernatora Ganilau. Porozumienie z Dabua po raz pierwszy w historii kraju dawało nadzieję na wprowadzenie na wyspie rozwiązań rzeczywistej, konsocjonalnej demokracji. Rodziła się możliwość porozumienia skłóconych do tej pory elit politycznych obydwu wspólnot etnicznych. Nowy rząd nigdy jednak nie powstał.

25 września podpułkownik Rabuka zdecydował się na przeprowadzenie kolejnego zamachu stanu. Drugi zamach stanu miał o wiele bardziej gwałtowny przebieg. W całym kraju wprowadzono godzinę policyjną i zakaz podróży. Wojsko przejęło kontrolę nad stacjami radiowymi i wkroczyło do redakcji opozycyjnych gazet. 7 października 1987 r. kraj został proklamowany republiką, a dwa dni później wykluczony z Brytyjskiej Wspólnoty Narodów. Wydarzenia z roku 1987 oznaczały załamanie niestabilnego stanu równowagi w państwie. Dowodziły niewątpliwie tego, jak silne są w kraju animozje pomiędzy obydwojema segmentami społeczeństwa. Pokazywały też, jak łatwo za pomocą podsycania tych animozji udaje się manipulować opinią publiczną, a tym samym jak wątłe są podstawy systemu demokratycznego w kraju¹⁵.

W warunkach obowiązujących wciąż przepisów stanu wojennego Fidżi przyjęło 25 lipca 1990 r. nową konstytucję. Dokument sankcjonował separację etniczną i w poważny sposób dyskryminował ludność hinduską. Wielka Rada Przywódców Plemiennych wniosła do konstytucji artykuł o „chrześcijańskim charakterze państwa” – co oznaczało także pośrednią dyskryminację hinduistycznej i muzułmańskiej ludności z Subkontynentu¹⁶. W zgodnej opinii obserwatorów nowa konstytucja miała na celu stopniową eliminację wspólnoty hinduskiej z życia politycznego kraju. Jej przepisy instytucjonalizowały system jednopartyjny w państwie. Od tej chwili każdy rząd mógł być powoływany bez poparcia przedstawicieli ludności hinduskiej¹⁷.

Pod naciskiem wspólnoty międzynarodowej już w 1995 r. postanowiono jednak rozpocząć próby uzupełnienia i zmiany dotychczasowej ustawy zasadniczej. Nowy projekt, podpisany ostatecznie przez prezydenta Marę w czerwcu 1997 r. łagodził nieco system politycznego apartheidu. Przyjmował częściowe odejście od wspólnotowego charakteru głosowania. Część miejsc w parlamencie obsadzana miała być nadal w wyborach kurialnych, zwiększano jednak liczbę mandatów

¹⁵ R. T. Robertson, *Multiculturalism & Reconciliation in an Indulgent Republic: Fiji after the Coups: 1987–1998*, Suva 1998, s. 38–40.

¹⁶ *Ibidem*, s. 56–59.

¹⁷ S. Lawson, *Tradition Versus Democracy...*, s. 66.

z okręgów wieloetnicznych. Liczba zagwarantowanych dla autochtonów miejsc w parlamencie ulegała znaczącemu obniżeniu z 37 do 23. Z konstytucji wykreślano też zapis o konieczności obsadzania stanowiska premiera przez etnicznego Fidżyjczyka¹⁸.

Pierwsze wybory przeprowadzone w maju 1999 r. w oparciu o nową konstytucję miały się stać ważnym testem nowych względnie kompromisowych rozwiązań w systemie politycznym wyspy. Po przeliczeniu głosów okazało się, że kierowana przez Mahendrę Chaudhry'ego Partia Pracy odniosła spektakularne zwycięstwo. Hinduskie ugrupowanie, głoszące hasła współpracy pomiędzy wspólnotami etnicznymi zamieszkującymi wyspę, zdobyło 37 miejsc w 71-osobowej Izbie Reprezentantów, pozostawiając głównego konkurenta Partię Fidzi z zaledwie 8 mandatami. Pozwalało to Partii Pracy na samodzielne sformowanie rządu. Poszerzenie koalicji o Związek Fidzi i kilka mniejszych partii dawało dotychczasowej opozycji stabilną większość 52 miejsc w parlamencie. Rząd Partii Pracy przetrwał niespełna rok, a w kraju powtórzył się nieco zmodyfikowany scenariusz sprzed kilkunastu lat. 19 maja 2000 r. grupa spiskowców kierowana przez George'a Speighta, powołując się na zagrożenie interesów rdzennych Fidżyjczyków przez wieloetniczny rząd Chaudhry'ego, dokonała kolejnego zamachu stanu. Mimo to, że spiskowców aresztowano, władza ponownie znalazła się w rękach armii. Kierujący nowym reżimem wojskowym komandor Frank Bainimarama zawiesił obowiązywanie przepisów kompromisowej konstytucji. W przeprowadzonych we wrześniu 2001 r. pod kontrolą wojska wyborach zwycięstwo odniosła ponownie etniczna Partia Fidzi, kierowana przez nowego przywódcę Laisenia Qarase's. Fidzi po kolejnym, czwartym już z kolei zamachu stanu przeprowadzonym 5 grudnia 2006 r., wciąż znajduje się pod kontrolą wojskowego reżimu.

Sri Lanka

Sri Lanka – kraj położony w Azji Południowej stanowi kolejny, klasyczny przykład wieloetnicznego organizmu państwowego czy też społeczeństwa pluralnego. Większość mieszkańców wyspy, bo aż 73,8%, to ludność syngaleska. Druga pod względem wielkości wspólnota – Tamilowie – koncentrują się w północnych, wschodnich, a częściowo też zachodnich prowincjach kraju. Tamilowie stanowią nieco ponad 18% ludności kraju, są grupą niejednorodną. Większość z nich żyje na wyspie od stuleci. Część została sprowadzona w XIX w. na ówczesny Cejlon z Indii przez brytyjską administrację kolonialną do pracy na plantacjach. Po II wojnie światowej blisko połowa tych tzw. indyjskich Tamilów powróciła na Subkontynent. Jednak ponad 300 tys. z nich zdecydowało się pozostać, a części ostatecznie udało się uzyskać obywatelstwo lankijskie. Wśród innych grup etnicznych warto również zwrócić uwagę na wspólnotę Maurów – potomków osadników z Bliskiego

¹⁸ D. Stanley, *Fiji Handbook...*, s. 43.

Wschodu, zamieszkujących obecnie głównie w miastach na wschodnim wybrzeżu kraju. Prócz nich zwrócić należy też uwagę na liczącą się grupę tzw. Burgerów – wywodzących się z europejskich kolonistów głównie Portugalczyków, Holendrów i Anglików, a także przybyszy z Półwyspu Malajskiego. Na wyspie żyje też niewielka wspólnota ludu Wanniyala-Aetto, czyli tzw. Wedów uznawanych za jej pierwotnych mieszkańców.

Na podziały etniczne nakładają się podziały rasowe, językowe i religijne. Syngalezi są w ogromnej większości buddystami obrządku theravada, Tamilowie zaś hinduistami, Maurowie i ludność malajska wyznaje islam. Dla dopełnienia mozaiki wyznaniowej Wedowie praktykują animizm, a Burgerzy są w przeważającej liczbie chrześcijanami. Różnymi dialektami języka syngaleskiego – należącego do rodziny języków indoeuropejskich posługuje się większość mieszkańców kraju. Tamilowie i Maurowie używają jednak języka tamilskiego należącego do rodziny języków drawidyjskich. Językiem pozostającym w użyciu wszystkich wspólnot pozostaje nadal angielski – swoistego rodzaju *lingua franca* – choć jego rola od czasu uzyskania przez kraj niepodległości ustawicznie maleje.

Wieloetniczne, wielowyznaniowe i wielokulturowe społeczeństwo Sri Lanki kształtowało się przez wiele wieków. Trudno założyć, by w tak heterogenicznym środowisku nie dochodziło do nieporozumień i konfliktów. Przez długi czas jednak poszczególnym wspólnotom udawało się w końcu dochodzić do porozumienia. Ostatnie półwiecze przynieść miało jednak radykalną zmianę sytuacji. Dramatyczna polaryzacja społeczeństwa doprowadziła do eskalacji konfliktu pomiędzy syngaleską większością a ludnością tamilską. Wojna domowa, jaka rozgorzała na Sri Lance w 2. połowie lat 70., przykuwa uwagę międzynarodowej opinii publicznej. Jej rezultatem jest stopniowa destabilizacja państwa i jego systemu politycznego. Konflikt etniczny pomimo wielu inicjatyw regionalnych i międzynarodowych nie doczekał się, jak dotąd, rozwiązania. Sam kraj stał się zaś wręcz modelowym przykładem niepowodzeń budowy systemu demokratycznego w społeczeństwie pluralnym¹⁹.

Zasadnicze znaczenie dla przyszłej dynamiki konfliktu etnicznego w kraju miały zmiany w strukturze etnicznej mieszkańców Cejlonu w okresie kolonialnym. Plantatorzy cierpieli na coraz bardziej dotkliwy brak siły roboczej. Władze brytyjskie postanowiły temu zaradzić, sprowadzając dodatkowych robotników kontraktowych z Subkontynentu – w większości Tamilów z południa Indii. W krótkim czasie liczba nowo przybyłych przekroczyła 10% mieszkańców wyspy. Oznaczało to poważne naruszenie i tak wątpliej równowagi etnicznej, gwarantującej jednak, jak dotąd, względny pokój społeczny²⁰.

I wojna światowa stanowiła punkt zwrotny w historii wyspy. W kraju zaczęły pojawiać się pierwsze organizacje nacjonalistyczne i niepodległościowe. W 1919 r. zarówno Syngalezi, jak i Tamilowie powołali na wzór sąsiednich Indii

¹⁹ Zeylanicus, *Ceylon between Orient and Occident*, London 1970, s. 23.

²⁰ J. Spencer, *Sri Lanka: History and the Roots of Conflict*, New York 1990, s. 177.

do życia Cejloński Kongres Narodowy. Organizacja miała na celu wspólne działania zmierzające do poszerzenia autonomii kolonii. Pierwsze próby solidarnej presji na brytyjskie władze kolonialne zakończyły się sukcesem. Nadana w 1920 r. ustawa konstytucyjna zwiększała autonomię wyspy i poszerzała prawa wyborcze jej mieszkańców. W krótkim czasie okazało się, że interesy etniczne tamilijskich i syngaleskich działaczy kongresu są trudne do pogodzenia. Debata nad kształtem politycznym kraju przyczyniała się jedynie do pogłębiania się kryzysu organizacji. Przedstawiciele zarówno ludności tamilijskiej, jak i syngaleskiej odwoływali się wyłącznie do swoich segmentów etnicznych, nie zważając zupełnie na swoich partnerów koalicyjnych w kongresie²¹.

Po II wojnie światowej Wielka Brytania znalazła się pod rosnącą presją przyznania Cejlonowi niepodległości. Już wcześniej Londyn zdecydował się na wysłanie do Kolombo specjalnej komisji pod kierunkiem lorda Soulbury'ego, która miała zapoznać się z sytuacją polityczną w kraju, jak również przygotować projekt nowej konstytucji. Komisja Soulbury'ego po przeprowadzeniu konsultacji z różnymi ugrupowaniami politycznymi, w tym z przedstawicielami ludności tamilijskiej i syngaleskiej, zgłosiła zalecenia konstytucyjne, które stać się miały podstawą dla ogłoszonej w 1948 r. ustawy zasadniczej niepodległego państwa. Nowa konstytucja w wyraźny sposób faworyzowała ludność syngaleską. 4 lutego 1948 r. nowe państwo uzyskiwało formalną niepodległość jako członek Brytyjskiej Wspólnoty Narodów.

Niepodległość położyła ostateczny kres istnieniu Cejlońskiego Kongresu Narodowego. Premierem niepodległego państwa został przywódca syngaleski Don Stephen Senanayake. Jego Zjednoczona Partia Narodowa odniosła druzgocące zwycięstwo w zorganizowanych jeszcze w 1947 r. wyborach. Wprawdzie syngaleski przywódca starał się zachować wieloetniczny charakter państwa, tworząc koalicję m.in. z Kongresem Tamilijskim, jednak nastroje w obydwu wspólnotach etnicznych stopniowo się radykalizowały. Coraz większe znaczenie na scenie politycznej zyskiwały ugrupowania skrajnie nacjonalistyczne. Do rządu dusz w środowiskach lankijskich Tamilów aspirował S.J.V. Chelvanaykam ze swą Tamilijską Partią Federalną, głoszącą coraz bardziej otwarcie hasła niepodległości północy kraju.

Wkrótce zakładnikiem radykalizującej się ludności syngaleskiej stał się sam premier. Pod jej naciskiem rozpoczęły się działania coraz bardziej otwarcie wymierzone przeciwko mniejszości tamilijskiej. Wprowadzono nowe ustawodawstwo, na mocy którego Tamilowie przybyli na wyspę w latach brytyjskiej władzy kolonialnej tracili prawo do obywatelstwa. Tzw. indyjscy Tamilowie tracili tym samym prawo do użytkowanej przez siebie ziemi. Kolejne akty prawne, takie jak Ustawa o obywatelstwie z 1948 r., Ustawa o rezydentach pakistańskich i hinduskich oraz Poprawka do ordynacji wyborczej z 1949 r., spychały ludność tamilijską na margines życia politycznego i społecznego. Mimo to względnie umiarkowana Zjednoczona

²¹ *Ibidem*, s. 180–189.

Partia Narodowa i tak poniosła sromotną klęskę w wyborach w 1956 r. na rzecz głoszących jeszcze bardziej radykalne hasła ugrupowań syngaleskich²². Nowy premier – przywódca Partii Wolności Sri Lanki – Solomon Bandaranaike, startujący w wyborach pod nacjonalistycznymi hasłami „obrony buddyizmu” i zastępowania języka angielskiego, podjął wprawdzie próby porozumienia z mniejszością tamilską: w 1957 r. na mocy paktu z przywódcą Tamilskiej Partii Federalnej S.J.V. Chelvanayagamem rząd zobowiązywał się do cofnięcia dyskryminacyjnych ustaw, dokument nie został jednak nigdy ratyfikowany, a rychłe zamordowanie premiera Bandaranaike na długo powstrzymało proces poszukiwania pokojowego wyjścia z konfliktu. Kolejne rządy kierowane przez wdowę po premierze Sirimavo Bandaranaike, jak i Zjednoczona Partia Narodowa, starały się odsuwać od siebie narastający problem uregulowania relacji pomiędzy Tamilami a Syngalezami.

Nowa konstytucja z 1972 r. wydawała się wszystko zmieniać. Pod kierunkiem Bandaranaike kraj został proklamowany republiką. Zlikwidowano senat i potwierdzono dominującą pozycję języka syngaleskiego. Pełna niepodległość oznaczała również zerwanie resztek związków z koroną brytyjską. Nowa ustawa zasadnicza obejmowała również „kartę praw”, która przynajmniej z formalnego punktu widzenia zapewniała pełną swobodę religijną. Stanowiło to istotny choć spóźniony gest pod adresem mniejszości tamilskiej, która coraz częściej podnosiła kwestię secesji.

Licytacja nacjonalizmów trwała – powołując do życia coraz bardziej radykalne ugrupowania. W 1971 r. nieudolna próba rebelii maoistycznego Ludowego Frontu Wyzwolenia (Peoples Liberation Front, JVP) wprowadziła na scenę polityczną nowe, skrajnie szowinistyczne ugrupowanie syngaleskie, kierowane przez absolwenta moskiewskiego Uniwersytetu Lumumby Rohana Wijeweera. Równolegle w Dżaffnie organizacja Tamilskich Ruchów Narodowych (Pulip Padai) rozpoczęła akcję czystek etnicznych, mordując syngaleskich mieszkańców prowincji, a także krwawo rozprawiając się z bardziej umiarkowanymi politykami tamilskimi.

W maju 1976 r. rozczarowani do projektów rządowych Tamilowie powołali do życia Tamilski Zjednoczony Front Wyzwolenia (LTTE). Równocześnie proklamowano deklarację niepodległości nowego niepodległego państwa w północnych i północno-wschodnich prowincjach Sri Lanki – Eelamu. LTTE uzyskiwał poważne wsparcie ze strony diaspory tamilskiej, głównie z Kanady, Wielkiej Brytanii i Szwajcarii. Niewątpliwie istotną rolę w pierwszych latach jego istnienia odgrywali też pobratymcy z południowoindyjskiego stanu Tamil Nadu, a także prawdopodobnie sam rząd Indii. Front Wyzwolenia kierowany przez Velupillai Prabhakara, prócz skrzydła politycznego obejmował coraz bardziej aktywny komitet wojskowy. Jego bojownicy, znani jako Tamilskie Tygrysy, zaczęli specjalizować się w przeprowadzaniu ataków terrorystycznych, w tym samobójczych zamachów bombowych. W latach 1978–1983 grupy terrorystyczne LTTE przeprowadziły 265 akcji bojowych o charakterze terrorystycznym. Przywództwo LTTE w miarę

²² D. Little, *Sri Lanka The Invention of Enmity*, Washington 1994, s. 146.

zdobywania kontroli politycznej i wojskowej nad północnymi prowincjami kraju coraz wyraźniej forsowało swoją politykę secesji Eelamu od syngaleskiego południa²³. Władze syngaleskie odpowiadały na operacje LTTE z nie mniejszym okrucieństwem. W rezultacie działań sił rządowych cierpiała głównie tamilska ludność cywilna. W wyniku wprowadzonego w lipcu 1997 r. stanu wyjątkowego zatrzymano tysiące Tamilów bez formalnego aktu oskarżenia. Setki osób podejrzewanych o współpracę z Tamilskimi Tygrysami po prostu zniknęło²⁴. Eskalacja przemocy obydwu stron prowadziła jedynie do pogłębiania się wzajemnej nieufności pomiędzy mieszkańcami wyspy, oddalając jakiegokolwiek perspektywę porozumienia.

W 1978 r. władze centralne uczyniły raz jeszcze gest pod adresem Tamilów. Nowa konstytucja, prócz wprowadzenia systemu prezydenckiego, rozszerzała znacząco swobody mniejszości etnicznych. Wśród jej postanowień znajdowały się gwarancje równouprawnienia języka tamilskiego, łatwiejszy dostęp mniejszości do edukacji i proporcjonalna reprezentacja polityczna wszystkich segmentów społeczeństwa tak w rządzie, jak i parlamencie. Choć zawarta w nowej ustawie zasadniczej karta praw wydawała się krokiem naprzód, to niestety nie wyszła ona nigdy poza poziom deklaracji. Pod presją własnych obywateli z Tamil Nadu w 1987 r. po raz pierwszy na zdecydowaną interwencję w Kolombo zdecydował się rząd Indii. Otwarta groźba interwencji wojskowej skłoniła syngaleski rząd do przyjęcia zaoferowanego przez premiera Rajiva Gandhiego porozumienia pokojowego i zaakceptowania obecności indyjskich sił pokojowych na Półwyspie Dżaffna. Interwencja polityczna i wojskowa Indii oznaczała też po raz pierwszy w historii umiędzynarodowienie konfliktu²⁵.

Indyjska interwencja zbrojna również nie okazała się przełomem. Interwenujące siły pokojowe oskarżane o stronnictwo od początku niechętnie przyjmowane były przez ludność syngaleską. W krótkim czasie wdały się także w otwarty konflikt z oddziałami tamilskimi. Interwencja wojskowa zakończyła się w marcu 1990 r. całkowita klęska militarna i doprowadziła do śmierci ponad 2 tys. w większości cywilnych mieszkańców północy.

Wybrana w 1994 r. nowa prezydent kraju Chandrika Kumaratunga, córka Sirimavo i Solomona Bandaranaike, postanowiła wznowić rozmowy pokojowe z LTTE. Stosunkowo szybko wynegocjowano warunki wstępnego porozumienia. Wstrzymaniu działań zbrojnych obydwu ze stron miało towarzyszyć m.in. zniesienie embarga na dostawy żywności i paliw dla północy i wycofanie syngaleskich sił zbrojnych z prowincji tamilskich, a także uznanie *de facto* LTTE za jedynego reprezentanta ludności tamilskiej. Zawieszenie broni było często zrywane. Tamilskie Tygrysy wciąż przeprowadzały akcje terrorystyczne. Z jednego z zamachów

²³ R. I. Rotberg, *Sri Lanka's Civil War: From Mayhem toward Diplomatic Resolution*, [w:] *Creating Peace in Sri Lanka*, red. R. I. Rotberg, Washington 1999, s. 9–14.

²⁴ C. Smith, *South Asia's Enduring War*, [w:] *Creating Peace in Sri Lanka...*, s. 36.

²⁵ R. N. Kearny, *Ethnic Conflict and the Tamil Separatist Movement in Sri Lanka*, „Asian Survey” 1985, Vol. 25, No. 9, s. 905–910; S. K. Hennayake, *The Peace Accord and the Tamils in Sri Lanka*, „Asian Survey” 1989, Vol. 29, No. 4, s. 402.

cudem uszła z życiem sama prezydent Kumaratunga. W 2000 r. liczbę ofiar konfliktu etnicznego sięgnęła 65 tys. osób. Kolejne próby mediacji kończyły się niepowodzeniem.

W 2002 r. względnie trwały rozejm udało się uzyskać dopiero dzięki zaangażowaniu rządu norweskiego. Rolę mediatora w konflikcie podjął minister spraw zagranicznych Erik Solheim. Strony zobowiązały się do rozpoczęcia trójstronnych rozmów. LTTE po raz pierwszy przystąpiło do negocjacji bez warunków wstępnych. Przywódcy Tamilskich Tygrysów gotowi byli porzucić dotychczasowe żądania pełnej niepodległości na rzecz regionalnej autonomii północnych prowincji. Ponownie wstępne porozumienie w sprawie utworzenia Autonomicznego Tamilskiego Rządu Tymczasowego (Tamil Interim Self-Governing Authority, ISGA) dzięki mediacji Oslo zostało rychło zawarte. Jednak projekt stał się przedmiotem ostrej krytyki tak ze strony licznych ugrupowań syngaleskich, jak i niektórych działaczy tamilskich. Przeciwnicy prowadzenia rozmów z rządem dokonali rozłamu w, jak dotąd względnie jednolitym, LTTE. Radykalna grupa kierowana przez jednego z dowódców Tamilskich Tygrysów – pułkownika Karuna wycofała się ze struktur LTTE. Oddziały Karuna ponownie przystąpiły do prowadzenia walki zbrojnej z siłami rządowymi, wymierzonej przeciwko działaczom LTTE uznawanym za zdrajców sprawy tamilskiej. Z kolei krytykowany przez syngaleskich radykałów rząd wycofał się z uprzednich obietnic i tym samym przyczynił się do ponownego załamania procesu pokojowego.

Pewną zmianę w sytuacji politycznej kraju i duże nadzieje na odprężenie w relacjach tamilsko-syngaleskich przyniosła klęska tsunami z grudnia 2004 r. Sri Lanka zaliczała się do najbardziej poszkodowanych krajów regionu. Katastrofa spowodowała śmierć ponad 30 tysięcy mieszkańców. Čwierć miliona obywateli znalazło się bez dachu nad głową. Gospodarka kraju załamała się, a rząd nie był w stanie samodzielnie stawić czoła skutkom tragedii. Prezydent Kumaratunga została zobowiązana do wypracowania „wspólnego mechanizmu” podziału środków pomocowych, który uwzględniałby udział w ich administrowaniu przedstawicieli różnych grup etnicznych²⁶.

Wielu międzynarodowych obserwatorów zaczęło widzieć w nowym „wspólnym mechanizmie” próbę wypracowania międzyetnicznej platformy porozumienia. Dzięki zdecydowanej postawie wspólnoty międzynarodowej i osobistemu zaangażowaniu prezydent Kumaratungi nowy program stał się faktem. W wyniku sześciomiesięcznych intensywnych negocjacji 24 czerwca 2005 r. podpisano pomiędzy rządem Sri Lanki a LTTE porozumienie o utworzeniu Struktury Operacyjno-Zarządzającej sytuacją po tsunami (Post-Tsunami Operational Management Structure, P-TOMS). Oficjalnie celem P-TOMS była dystrybucja pomocy i koordynacja odbudowy sześciu dystryktów położonych na wschodnim wybrzeżu wyspy. Na jej czele stanął Wysoki Komitet (High Level Committee, HLC), w skład

²⁶ K. Barker, *Rebel Group Uses Its Discipline, Organization to Help Tsunami Victims*, „Chicago Tribune” 2005, 07.01.

którego powołano 2 osoby nominowane przez rząd w Kolombo, 5 przez LTTE i 3 przez organizacje muzułmańskie. Inicjatywa spotkała się z przychylnym odbiorem państw Zachodu, choć główny partner w dialogu – LTTE pozostawał notowany na listach organizacji terrorystycznych. Projekt P-TOMS spowodował jednak poważną reakcję organizacji syngaleskich. Wszelkich kontaktów z przedstawicielami organizacji tamilskich odmówił współzrządcy Ludowy Front Wyzwolenia (JVP), stojąc na stanowisku, że przyczynią się one do legitymizacji terrorystycznych akcji Tamilskich Tygrysów. Program został również skrytykowany przez przedstawicieli licznych organizacji muzułmańskich, które czuły się zmarginalizowane w procesie pokojowym zdominowanym przez rozmowy syngalesko-tamilskie.

Trwały pokój w relacjach etnicznych na Sri Lance wydaje się jednak nadal bardzo odległy. Po zamordowaniu w sierpniu 2005 r. ministra spraw zagranicznych Sri Lanki Lakhmana Kadirgamarą kraj ponownie stanął na krawędzi otwartej wojny domowej. Co gorsza, próby zakończenia konfliktu międzyetnicznego nie tylko zakończyły się fiaskiem, ale przyczyniły się też do stopniowej eskalacji konfliktów w ramach poszczególnych segmentów narodowościowych społeczeństwa.

Malezja

Na progu II wojny światowej, który to moment okazał się również początkiem stopniowego demontażu brytyjskiego panowania kolonialnego w tym regionie, Półwysep Malajski był ojczyzną trzech wielkich wspólnot etnicznych. Ludność malajska stanowiła niemal połowę (46,6%) piętnastomilionowej populacji. Prócz Malajów na Półwyspie mieszkali również Chińczycy (37,5%) i Hindusi (14,4%). Wszystkie trzy wielkie wspólnoty składały się z różnorodnych, mniej lub bardziej autonomicznych i mniej lub bardziej wyrazistych narodowości, grup etnicznych i wspólnot plemiennych.

Sami Malajowie stanowili przykład niezwyklej mozaiki etnicznej. Część z nich była potomkami „miejscowych osadników”, jak zwykli się sami określać, to jest ludności, która przybyła z Parameswaran (z obszaru współczesnych Indii) w XIV w. Większość ludności malajskiej (na przykład ludy Bugi czy Menangkabau) pojawiła się na Półwyspie znacznie później – w wiekach XV i XVI. Dołączyli do nich i ulegli procesowi asymilacji imigranci z Indii i Bliskiego Wschodu, a także przedstawiciele innych grup etnicznych, które przyjęły islam (m.in. Tajów Khontai)²⁷.

Nie mniej zróżnicowaną grupą byli zamieszkujący Malaje Chińczycy. Największą grupę stanowili Hokkieńczycy, mówiący dialektami minnan, przybyli z południowej części prowincji Fujian; kolejnymi pod względem liczebności byli: Kantończycy (Yue), ludy Hakka (Kejia), Chiaochou (Jiaozhou), Toecheu i wiele innych.

²⁷ B. W. Andaya, *A History of Malaysia*, Houndmills 1982, s. 8.

Hindusi, głównie emigranci z terenów ówczesnych Indii Brytyjskich, również reprezentowali wiele wspólnot narodowościowych, etnicznych, językowych i religijnych. Mogliśmy wśród nich odnaleźć ludy posługujące się językami należącymi do trzech rodzin językowych: drawidyjskiej (Tamilowie, Malajalowie, Telugu i Kannara), indyjskiej (Pandżabowie, Hindustańczycy, Bengalczycy, Radżastańczycy i Syngalezi) i irańskiej (Pasztunowie)²⁸.

Wśród pozostałych niespełna 2% ludności mamy przede wszystkim tzw. Orang asli – resztki pierwotnej ludności zamieszkującej te tereny jeszcze przed osadnictwem malajskim – Semangów, Senojów i Dżakunów, oraz rodzimą ludność Borneo – Dajaków, Kadazanów, Ibanów, Murutów czy Badżau. Różne grupy etniczne, podobnie jak wspólnoty rodowe, stanowiły naturalne źródło tożsamości jednostki. Kiedy dochodziło do indywidualnych kontaktów przebiegających w poprzek granic wyznaczonych dla poszczególnych wspólnot, albo z różnych przyczyn okazywało się konieczne zmanifestowanie grupowych interesów, szybko rodziło się i umacniało poczucie wspólnotowej solidarności.

W ściśle zhierarchizowanej wspólnocie każdy miał swoje ściśle określone miejsce. Status społeczny i rola spełniana przez każdego jej członka niemal bez wyjątku miały charakter przypisany, a nie osiągany. Władza tradycyjnej hierarchii we wspólnocie malajskiej trwała przez stulecia i nikt w tym czasie nie rzucił jej poważniejszego wyzwania. Na przełomie XVIII i XIX w. rozpoczęła się pełna kolonizacja sultanatów malajskich przez Wielką Brytanię²⁹.

Obca dominacja nie pozostała bez wpływu na sposób życia i charakter struktur społeczności malajskiej. Początkowo Brytyjczycy, podobnie jak uprzednio Portugalczycy i Holendrzy, koncentrowali się głównie na budowie swych faktorii handlowych. Jednak od połowy XIX w. brytyjscy rezydenci ustanawiali własne struktury administracyjne, które kontrolowały przestrzeganie zasad ładu społecznego, budowali własny aparat wymiaru sprawiedliwości, ustalali i egzekwowali ściąganie podatków. Nie mniej ważny, a nawet ważniejszy z punktu widzenia przeciętnego mieszkańca Malajów, stał się aspekt ekonomiczny brytyjskiej kolonizacji. Wykorzystanie naturalnych zasobów Półwyspu i umożliwienie napływu brytyjskiego kapitału przyspieszyło imigrację chińskiej, a następnie hinduskiej siły roboczej. Prawdziwa inwazja chińskich emigrantów rozpoczęła się w 2. połowie XIX w., kiedy to w Peraku i Selangorze rozpoczęto eksploatację bogatych złóż cyny. Wkrótce w rękach chińskich znajdowała się też znaczna część plantacji trzciny cukrowej i kauczuku³⁰.

Pod koniec XIX w. na Malaje zaczęli przybywać również mieszkańcy ówczesnych Indii Brytyjskich. Jeszcze w latach 20. XX w. imigracja ta była stosun-

²⁸ M. Riesztow, *Etniczne procesy w stranach Jugo-vostočnoj Azii*, Moskwa 1974, s. 85; J. N. Ryan John, *The Cultural Background of the Peoples of Malaya*, Kuala Lumpur 1962, s. 23–27.

²⁹ C. Geertz, *Negara, The Theatre State In Nineteenth-Century Bali*, Princeton 1980, s. 12–26.

³⁰ J. C. Jackson, *Planters and Speculators*, Kuala Lumpur 1968, s. 118–126; V. Purcell, *The Chinese in Malaya*, Kuala Lumpur 1967, s. 32–37.

kowo nieliczna. W większości przypadków Hindusi zatrudniani byli w charakterze służby domowej, rzadziej jako personel pomocniczy brytyjskiej administracji kolonialnej. Poważniejszy napływ przybyszy z Indii odnotować można dopiero w latach 30., wraz z rozwojem lokalnego przemysłu, kiedy to ludność pochodzenia hinduskiego stworzyła zręby malajskiej klasy robotniczej³¹.

Wiek XX przyniósł zatem z jednej strony erozję tradycyjnej legitymizacji władzy w obrębie wspólnoty malajskiej, z drugiej zaś nowe prądy polityczne, bądź to opierające się na amalgamacie malajskiej tradycji z europejską nowoczesnością, bądź skrajnie nacjonalistyczne budujące swe poparcie na mobilizacji mas malajskiego społeczeństwa. To przekonanie natrafiło na podatny grunt. Przeciężni Malajowie z kampongów coraz częściej zaczęli uświadamiać sobie, że to obcy winni są ich niedostatku. Proces ten zachodził tym szybciej, im lepiej działało się obcym. Kolektywnie oskarżonymi obcymi w oczywisty sposób była mniejszość chińska. U progu II wojny światowej niewielu obserwatorów zdawało sobie sprawę, że również wspólnota chińska na Malajach zmienia swój charakter. Jeszcze mniej liczni dostrzegali fakt pojawienia się nowych koncepcji politycznych, z których jednak każda, zarówno ta oparta na kulturowym szowinizmie, jak i ta oparta na zasadach politycznej sprawiedliwości, stała w sprzeczności z dotychczasowym porządkiem społecznym i politycznym na Malajach.

II wojna światowa, jak również lata bezpośrednio po jej zakończeniu, nie sprzyjały politycznemu rozwiązaniu rodzących się problemów natury etnicznej. Wojskowi różnych stron ze względu na swoją szczególną pozycję korzystali z szeregu niezwykle w czasach pokoju uprawnień. W zasięgu ich oddziaływania znalazły się też coraz bardziej delikatne kwestie zagwarantowania równowagi pomiędzy poszczególnymi wspólnotami etnicznymi zamieszkującymi Półwysep Malajski. Podejmowane przez nich próby uporządkowania sytuacji zaowocowały szeregiem politycznych eksperymentów, w których albo jedna, albo druga grupa etniczna uzyskiwała przemożny wpływ na lokalną rzeczywistość. Eksperymenty te okazały się nietrwałe, w żadnej mierze nie przyczyniły się też do złagodzenia narastających napięć etnicznych. Wręcz przeciwnie, powodowały pogłębienie się podziałów między wspólnotami narodowościowymi i katastrofalną w skutkach erupcję nienawiści.

Przybycie na Półwysep głównych sił japońskich po upadku 15 lutego 1942 r. Singapuru oznaczało zasadniczy zwrot w pokojowych dotychczas relacjach między głównymi grupami etnicznymi zamieszkującymi Malaje. Japończycy nie mieli wątpliwości, że ich polityka wewnętrzna oprzeć się powinna na faworyzowaniu malajskiej większości. Chińczycy czy Europejczycy w rezultacie dynamiki konfliktu światowego stanowili w oczywisty sposób grupy definiowane przez strategów japońskich jako ludność krajów, z którymi imperium znajdowało się w stanie wojny. Władcy poszczególnych sultanatów byli na ogół traktowani z należnym im szacunkiem. Administracja i siły policyjne zostały pozostawione całkowicie

³¹ W. R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, New Haven 1994, s. 121–129.

w rękach malajskich. Malajskiej młodzieży oferowano stypendia na uniwersytetach japońskich. Wielu młodych Malajów zasililo szeregi projapońskiej nacjonalistycznej paramilitarnej milicji Pembela Tanah Air (PETA). Kolaborację z okupantem podjęła też znaczna część przybyłej na Półwysep w podobnym czasie co Chińczycy ludności hinduskiej. Wszystkich zachęcano do wstępowania do kolaborującej z okupantem Hinduskiej Ligi Wolności.

Japońska okupacja doprowadziła także do narastającej wrogości mniejszości chińskiej wobec Malajów. Chińczycy coraz wyraźniej zdawali sobie sprawę z faktu, że popełnili błąd, izolując się od życia politycznego kraju. Znaczna ich część łączyła się w przeświadczeniu, podzielanym zresztą przez bardzo szerokie już rzesze robotnicze, że konieczne jest zbudowanie Republiki Malajskiej na zupełnie nowych zasadach, w której wszystkie wspólnoty będą miały zagwarantowany udział we władzy. Zaledwie trzy lata po upadku Singapuru, japońskie panowanie nad Półwyspem dobiegło kresu. Mimo restauracji brytyjskiej administracji wojskowej oddziały MPAJA nie zamierzały złożyć broni, wierząc w to, że upragniony cel polityczny Komunistycznej Partii Malajów – rewolucja narodowo-społeczna – jest bliski³².

Plany dotyczące powojennej organizacji życia politycznego na Malajach zostały po raz pierwszy publicznie ujawnione w październiku 1945 r. w formie Białej księgi. Obejmowały one utworzenie nowego organizmu państwowego – Unii Malajskiej złożonej z dziewięciu sułtanatów oraz dwóch byłych osad cieśniny: Penangu i Malaki. Wszyscy, również zamieszkująca bądź urodzona w obrębie jej terytorium ludność, niezależnie od pochodzenia rasowego, uprawnieni byli do obywatelstwa nowego państwa. Choć propozycje zawarte w Białej księdze nie precyzowały ostatecznie sposobu organizacji sceny politycznej, liczne odwołania do modelu brytyjskiego sugerowały również konieczność równouprawnienia i upodmiotowienia jednostki w procesie politycznym³³.

Koncepcja brytyjska została oprotestowana przez przedstawicieli właściwie wszystkich grup etnicznych. Nacjonalistyczni przywódcy wspólnoty malajskiej nie mogli pogodzić się ze zrównaniem w prawach politycznych wspólnoty chińskiej i hinduskiej. W poczuciu zbliżającej się katastrofy malajscy nauczyciele, przywódcy religijni i lokalne autorytety zaangażowali się w wielką akcję mającą na celu zapobieżenie wprowadzeniu projektu Unii Malajskiej w życie. Oni też, 11 maja 1946 r., powołali do życia Zjednoczoną Organizację Narodową Malajów (UMNO)³⁴. Dysponowała ona niemal masowym poparciem wszystkich odłamów malajskiej wspólnoty narodowej. Poparcia brytyjskim projektem, jako niechroniącym w wystarczający sposób jej interesów nie udzieliła również wspólnota chińska tak spod znaku

³² J. Funston, *Malay Politics In Malaysia: A Study of the United Malay National Organisation and Party Islam*, Kuala Lumpur 1980, s. 84–146.

³³ K. McRae, *Conflict and Compromise in Multilingual Societies*, Ontario 1983, s. 121–125.

³⁴ S. Jayakumar, *Emergency Powers in Malaysia*, [w:] *The Constitution of Malaysia: Further Perspective and Developments*, red. F. A. Trinidade, Han Pu Lee, Petaling Jaya 1986, s. 75–77.

MPAJA, jak i nowo utworzonego, znacznie bardziej umiarkowanego Malajskiego Stowarzyszenia Chińczyków (MCA). Każda ze wspólnot snuła plany podporządkowania sobie obcych. Pod znakiem zapytania stawały tym samym możliwości wprowadzenia reguły większości do systemu podejmowania decyzji politycznych.

7 stycznia 1953 r. doszło do pierwszej konferencji Okrągłego Stołu umiarkowanych przedstawicieli obydwu największych ugrupowań etnicznych – malajskiego UMNO i chińskiego MCA. Mimo początkowej nieufności reprezentanci obydwu stron szybko ustalili, że jedynie UMNO i MCA posiadają właściwą legitymację dotyczącą reprezentowania swoich wspólnot. Opierając się na tej przesłance, w kilka godzin osiągnięto porozumienie nie tylko w sprawie wspólnej deklaracji wyborczej, lecz także wspólnej listy kandydatów w zbliżających się wyborach. We wszystkich okręgach wyborczych, w których przeważała większość chińska, kandydaci zgłoszeni przez MCA uzyskiwali oficjalne wsparcie ze strony UMNO. Z kolei na terenach z przewagą ludności malajskiej kandydaci UMNO mogli liczyć na głosy wyborców chińskich, dzięki poparciu MCA.

Choć kampania wyborcza koalicji reprezentacji politycznych poszczególnych wspólnot etnicznych, zwanej też Partią Przymierza (Alliance), była bardzo luźno skoordynowana, w wyborach lokalnych 1953 r. nowa, przygotowana *ad hoc* formacja polityczna odniosła zdecydowane zwycięstwo. Po poszerzeniu swej bazy politycznej o niewielkie ugrupowanie hinduskie MIC (Malajski Kongres Hindusów) Przymierze powtórzyło swój sukces w wyborach federalnych do Rady Ustawodawczej z roku 1955, zdobywając 51 na ogólną liczbę 52 mandatów. Tak ugrupowania skrajnie nacjonalistyczne (np. Panmalajska Partia Islamska, PAS), jak i nawiązujące do koncepcji brytyjskiej partii ponadetniczne (np. Party Negara), poniosły druzgocącą klęskę. Zwycięstwo Przymierza wyznaczało też kształt sceny politycznej w niepodległym od 1957 r. państwie.

Wprowadzenie wyborów powszechnych i innych instytucji demokratycznych nie doprowadziło bynajmniej do szerokiego udziału obywateli w wydarzeniach politycznych. Ani ogół obywateli, ani elity nie miały żadnych doświadczeń z demokracją. System kolonialny opierał się na różnych formach autorytaryzmu. Dla wszystkich wspólnot „wartości azjatyckie” oznaczały lojalność wobec własnej grupy etnicznej, brak zaufania do rządu i unikanie indywidualnej czy zbiorowej odpowiedzialności za szerszy interes publiczny (w rozumieniu interesu ogólnopaństwowego). Niewielu miało odwagę i ochotę na identyfikowanie się z innymi celami niż cele własnej wspólnoty etnicznej.

Względna stabilność systemu politycznego powojennej Maleszji wynikała przede wszystkim z efektywnego stosowania rozwiązań konsocjonalnej demokracji wypracowanych na gruncie doświadczeń formuły Partii Przymierza. W samej Maleszji nazwano go systemem akomodacji elit³⁵. Zakładał on zjednoczenie poszczególnych wspólnot etnicznych pod kierownictwem ich naturalnych przy-

³⁵ Khoo Boo Teik, *The Paradoxes of Mahathirism: An Intellectual Biography of Mahathir Mohamad*, Kuala Lumpur 1995, s. 85–88.

wódców. Większość decyzji politycznych zapadać miała na zasadzie uzgodnień pomiędzy elitami wspólnot etnicznych. Oznaczało to automatyczną akceptację przez wszystkich osłabionej roli parlamentu i innych instytucji wybieralnych oraz zastrzeżenie dla nich funkcji ratyfikacji poczynionych wcześniej uzgodnień. System gwarantować miał także, że naturalni przywódcy wspólnot etnicznych wcielą, za pomocą swoich wpływów i autorytetu, ostateczne postanowienia w życie oraz zapobiegną ich kontestacji ze strony poszczególnych wspólnot.

System akomodacji elit funkcjonował sprawnie od chwili uzyskania przez kraj niepodległości do roku 1969. Na scenie politycznej reprezentowała go nadal Partia Przymierza (Alliance) – stanowiąca, przynajmniej formalnie, koalicję partii etnicznych: Malajskiego Stowarzyszenia Chińczyków (MCA) i Malajskiego Kongresu Hindusów (MIC) pod nieformalnym przywództwem reprezentującej malajską większość UMNO. Członkowie tej konserwatywnej koalicji wspierali wzajemnie swoich kandydatów, gwarantując w ten sposób sobie zwycięstwo w kolejnych wyborach i trwały kontrolę każdej wspólnoty etnicznej przez swoją polityczną elitę. Formuła Partii Przymierza oparta była na negocjacjach, które wymagały od każdej z grup umiarkowania i kompromisu, niezależnie od dominującej roli UMNO. Jak długo ugrupowania etniczne tworzące Alliance czuły, że zaspokajane są minimalne oczekiwania ich elektoratów, a na scenie politycznej nie pojawiały się poważniejsze siły opozycyjne, tak długo koalicja zachowywała żywotność i odnosiła sukcesy w kolejnych wyborach.

Z czasem jednak duch porozumienia słabł. Zwłaszcza młodsze pokolenia Chińczyków, urodzone w Malezji, domagały się pełnej równości, zamiast niesatysfakcjonujących porozumień, negocjowanych przez starszych przywódców MCA z UMNO. Porozumienia te przyznawały bowiem Chińczykom niewielki zakres partycypacji politycznej. Podobnie krytycznie do kompromisów zawieranych na forum Przymierza odnosiła się ludność malajska (Bumiputra). Mimo że Malezja stawała się państwem coraz bardziej nowoczesnym, Malajowie nie odczuwali niemal zupełnie skutków wzrostu gospodarczego. Stanowili nadal najuboższą, niewykształconą, a we własnym mniemaniu także zupełnie zmarginalizowaną grupę społeczną. We wspólnocie malajskiej pojawiały się zarzuty, że Przymierze z natury rzeczy jest niezdolne do zajmowania bardziej wyrazistego stanowiska wobec piętrzących się problemów etnicznych, kulturowych i gospodarczych. Po kompromisach zawartych w roku 1967 z MCA, utrzymujących równoprawną pozycję języka chińskiego, malajscy studenci na uniwersytetach zaczęli palić kukły przywódcy UMNO i premiera Tunku Abdul Rahmana. Przywódcy wspólnot tworzący Przymierze nie byli już dalej w stanie kontrolować swojego elektoratu.

W maju 1969 r. odbyły się trzecie w historii niepodległego państwa wybory. Partia Przymierza utraciła w nich szereg miejsc w parlamencie na rzecz rosnącej w siłę opozycji. Sukcesy odnoszone zwłaszcza przez zdominowaną przez Chińczyków lewicującą Partię Akcji Demokratycznej (DAP) doprowadziły do manifestacji na ulicach stołecznego Kuala Lumpur. Kryzys majowy był inspirowany

w środowiskach rządzącej UMNO. Stanowił próbę elit partyjnych wyjścia z twarzą z klęski wyborczej. Kryzys mógł być wyrazem wewnętrznej walki o przywództwo w samym łonie UMNO. Działacze drugiego szeregu, w tym dr Mahathir bin Mohammad, wykorzystali te wydarzenia do ostatecznego osłabienia pozycji premiera Tunku Abdul Rahmana i przejścia władzy. W następstwie wydarzeń został wprowadzony na terenie całego kraju stan wyjątkowy i choć już po upływie dwóch lat, to jest w roku 1971, formalnie go uchylono, to jednak rząd został wyposażony w szereg uprawnień, dających mu właściwie nieograniczoną władzę³⁶.

Rok 1969 stanowi wyraźną cezurę w systemie politycznym państwa. O ile rozwiązania pierwszych 12 lat wykazywały znaczne przywiązanie rządzących Malesję elit do brytyjskich wzorców demokracji parlamentarnej, to wydarzenia majowe zapoczątkowały nowy okres stopniowej erozji instytucji demokracji w ogóle, a instytucji demokracji konsocjonalnej w szczególności. Tendencje autorytarne wynikały przede wszystkim z obranego przez rządzącą elitę polityczną kursu na utrzymanie za wszelką cenę kontroli politycznej w państwie. Odchodzenie od rozwiązań demokratycznych manifestowało się we wprowadzaniu w życie nowych rozwiązań prawnych, takich jak Ustawa o bezpieczeństwie wewnętrznym (ISA), Ustawa o stowarzyszeniach, Ustawa o działalności wywrotowej, Ustawa o uniwersytetach i uczelniach wyższych, Ustawa o tajemnicy państwowej czy Ustawa o wydawnictwach i publikacjach, które w znaczny sposób ograniczały wcześniejszy zakres swobód politycznych.

Poważnym zmianom w organizacji systemu politycznego towarzyszyły również poważne przekształcenia o charakterze gospodarczym. Wprowadzana od 1970 r. tzw. Nowa Polityka Ekonomiczna (NEP) zagwarantować miała bardziej sprawiedliwy podział majątku państwa pomiędzy wszystkie zamieszkujące je grupy etniczne. Instytucje państwowe odgrywały istotniejszą rolę nie tylko w zakresie prowadzenia polityki finansowej czy monetarnej, ale również stawały się aktywnym aktorem angażującym się w finansowanie i organizację produkcji. Nowe okoliczności pozwalały na ugruntowanie się w Malesji nowej rzeczywistości politycznej, nazwanej przez obserwatorów „polityką pieniądza”. Oznaczało to stopniowe upowszechnianie się szerokiego spektrum praktyk, które pozwalały na przekazywanie wypracowanych przez państwo nadwyżek do uprzywilejowanych pod względem politycznym grup. Konsekwencją „polityki pieniądza” było stopniowe scalanie się oraz wzajemne przenikanie struktur państwowych, gospodarczych i politycznych³⁷.

Przemianom w sferze polityki i gospodarki towarzyszyły zjawiska poważnej przebudowy struktury społecznej. Z przeprowadzonej dotychczas analizy wynikało, że głównym czynnikiem determinującym kształt sceny politycznej były czynniki etniczne. Po roku 1969 czynnik ten stopniowo zaczął tracić znaczenie.

³⁶ S. Ackerman, *Ethnicity and Trade Unionism in Malaysia: A Case Study of a Shoe Workers Union*, [w:] *Ethnicity and Ethnic Relations in Malaysia*, red. R. Lee De Kalb, Chicago 1986, s. 167.

³⁷ R. S. Milne, D. K. Mauzy, *Malaysian Politics under Mahathir*, New York 1999, s. 187–196.

Z całą pewnością kwestia tożsamości etnicznej, jako klucza do zrozumienia społeczeństwa malezyjskiego, pozostawała niezwykle istotna. Różnicowanie się struktur społecznych modernizującego się społeczeństwa pozwalało jednak na znaczne poszerzenie możliwości wyboru pomiędzy tożsamościami alternatywnymi wobec tożsamości etnicznej, co mogło budzić nadzieje na alternatywny wobec konsocjonalnego model ułożenia relacji politycznych w państwie³⁸.

W przeciwieństwie do rozwiązań idealnego konsocjonalizmu system ustanowiony w Malezji był, niekoniecznie słusznie, określany mianem hegemonicznego konsocjonalizmu. Polegał on na ustalonej dominacji Malajów w sferze politycznej oraz tolerowanej dominacji ludności niemalajskiej, a w szczególności Chińczyków na polu działalności gospodarczej. Ten stan delikatnej równowagi czy może konsekwentnego braku równowagi komplikował proces formowania się jednolitego narodu w państwie³⁹.

Ukoronowaniem programów narodowej integracji miała się stać proklamowana dopiero w 1991 r. przez premiera Mohamada Mahathira koncepcja Bangsa Malaysia (mal. dosł. „naród Malezji”). Choć cel propagandowy Bangsa Malaysia, jakim jest zbudowanie jednolitego narodu malezyjskiego, jest względnie przejrzyste, to na poziomie operacyjnym wiele jego założeń budzi liczne wątpliwości. Definicja Bangsa Malaysia pozostaje wciąż niejasna dla wielu mieszkańców Malezji. W szerszym kontekście zaprezentowany przez Mahathira program „Wizja 2020”, którego ostatecznym celem miało być stworzenie zjednoczonego i uprzemysłowionego narodu malezyjskiego, może być postrzegany jako próba skonstruowania malezyjskiego nacjonalizmu opartego na świecko-materialistycznych podstawach.

Podsumowanie

We wszystkich trzech omówionych studiach przypadków formuła demokracji konsocjonalnej zakończyła się niepowodzeniem. W każdym z nich społeczne i strukturalne tło owego niepowodzenia jest nieco odmienne. Poniekąd jednak doświadczenia wszystkich trzech krajów pod wieloma względami są podobne. Wszystkie trzy pokazane modele stanowiły wręcz klasyczne przykłady społeczeństwa pluralnego. Wszystkie opisane społeczeństwa złożone były z kilku kompletnie samowystarczalnych oddzielonych od siebie subkultur, o własnej organizacji i oddzielnych instytucjach życia kulturalnego i politycznego. Zarówno na Fidżi, Sri Lance, jak i w Malezji odziedziczony po Wielkiej Brytanii system separacji głównych wspólnot funkcjonował wręcz w imię unikania etnicznych konfliktów i zachowania pokoju społecznego.

³⁸ *Vision 2020. The Outline of Government Program for Years 1991–2020*, Kuala Lumpur 1999, s. 27.

³⁹ H. Daalder, *Western European Party Systems: Continuity and Change*, London 1983, s. 56.

Zgodnie z przekonaniem klasyków konsocjonalizmu funkcjonowanie systemu, wobec trwałej izolacji subkultur na poziomie mas, uzależnione jest od efektywnej kooperacji elit. Również ten warunek konsocjonalnego porozumienia do pewnego stopnia znajdował swój wyraz w ewolucji sceny politycznej w poszczególnych krajach. Elity odseparowanych od siebie wspólnot miały zbliżony status ekonomiczny. Coraz bardziej stawały się też świadome występujących zagrożeń dotyczących dezintegracji całego systemu państwowego. Gdzie zatem można poszukiwać istoty katastrofy wieloetnicznej demokracji we wszystkich trzech wypadkach?

Dla sprawnego funkcjonowania systemu względnie poprawnym relacjom między elitami poszczególnych segmentów społeczeństwa towarzyszyć powinno trwałe poparcie dla własnych elit udzielane im przez poszczególne segmenty. Spełnienia tego warunku we wszystkich analizowanych przypadkach zdawało się brakować⁴⁰.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 56.



Maciej Pletnia

CHRAM YASUKUNI JAKO SYMBOL JAPOŃSKIEGO NACJONALIZMU

2 września 1945 r. na pokładzie amerykańskiego okrętu „Missouri” Japonia podpisała kapitulację. Wydawało się, że wraz z kapitulacją odszedł w przeszłość przesycony ksenofobią japoński nacjonalizm. Przez następne pół wieku Japonia budowała obraz nowoczesnego, otwartego na Zachód państwa, w którym wszelkie tendencje nacjonalistyczne już dawno zanikły, a pozostał jedynie zdrowy patriotyzm. Japonia pragnęła być także widziana jako jeden z najzagorzalszych orędowników pokoju na świecie. Jednak pod tym oficjalnym wizerunkiem ciągle pozostawały nieujarzmione imperialne ambicje oraz poczucie kulturowej wyższości narodu japońskiego nad innymi narodami Azji Wschodniej. Symbolem współczesnego japońskiego nacjonalizmu jest chram Yasukuni (*Jasukuni*).

Chram Yasukuni – rys historyczny

Aby zrozumieć znaczenie chramu Yasukuni we współczesnej Japonii, należy cofnąć się do początków okresu Meiji (*Meidzi*). Symbolicznie przyjmuje się, że rozpoczął się on 3 stycznia 1868 r.¹ Odkonano wtedy posiedzenie, na którym zniesiono urzędy szoguna, kampaku i Kyoto shoshidai (*Kioto szoszydai*). Oznaczało to *de facto* restaurację realnej władzy cesarskiej. Ostatni szogun z rodu Tokugawa, Yoshinobu (*Joszinobu*), utracił swoje stanowisko i w efekcie stał się jednym

¹ J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, Warszawa 1984, s. 342.

z panów ziemskich zwanych daimyo (*daimjo*). Następnie wraz ze swoimi wojskami zbiegł do Osaki. Rozpoczęła się krwawa wojna domowa. Trwała ona do maja 1869 r. i zakończyła się zwycięstwem sił cesarskich².

W czerwcu 1869 r. cesarz Meiji powołał do życia chram Tokyo Shokonsha (*Tokio szokonsza*), dedykowany wszystkim zmarłym, ofiarom owej wojny, która nastąpiła po restauracji władzy cesarskiej. W 1879 r. chram został przemianowany na Yasukuni Jinjia (*Jasukuni dzindzia*). Nazwa ta jest używana po dziś dzień. Uzyskał on także status bekkaku kanpeisha (*bekkaku kanpeisha*), czyli jednego z chramów o specjalnym statusie, co oznaczało, że mógł on liczyć na wsparcie ze strony domu cesarskiego oraz ze strony japońskiego rządu³.

Jak widać, chram Yasukuni od momentu swojego powstania był ściśle związany z władzą cesarską. To właśnie cesarz Meiji podjął decyzję o jego założeniu i to dom cesarski objął go specjalną opieką. Wraz z rozwijającymi się w Japonii nastrojami nacjonalistycznymi rosła symboliczna rola samego cesarza, a także chramu Yasukuni.

Na przełomie XIX i XX w. Japonia stoczyła dwie wojny, które okazały się brzemiennie w skutkach, jeśli chodzi o japoński nacjonalizm, a które miały także znaczącą rolę w ustanowieniu Yasukuni jako jednego z najważniejszych narodowych chramów. W sierpniu 1894 r. Japonia wypowiedziała wojnę Chinom. Był to wyjątkowo krótkotrwały konflikt, który zakończył się po niecałym roku zmagania. Japonia odniosła druzgocące zwycięstwo⁴.

Zwycięstwo nad Chinami wywołało w Japonii prawdziwą eksplozję nacjonalizmu. Sukces ten przypisywano niezwyklej modernizacji, jaką kraj przeszedł w ciągu niecałych trzech dekad. Zaczęły pojawiać się coraz liczniejsze głosy, że Japonia ma do spełnienia misję cywilizacyjną w Azji⁵. Zmienił się także, i to drastycznie, wizerunek narodu chińskiego wśród Japończyków. O ile do tej pory Japończycy darzyli Chińczyków umiarkowanym szacunkiem, od wojny japońsko-chińskiej zaczął utrwalać się wizerunek Chin jako kraju zacofanego, słabego i dającego się łatwo podbić, a samych Chińczyków zaczęto określać rozmaitymi epitetami (np. „świnie”)⁶. Negatywny stereotyp narodu chińskiego, który wtedy się pojawił, z czasem się jedynie umacniał. Dzisiaj wpływa on na relacje japońsko-chińskie, których jednym z najbardziej zapalnych punktów jest chram Yasukuni.

Wojna japońsko-rosyjska, która przypadła na lata 1904–1905⁷, okazała się kluczowa dla konsolidacji narodu japońskiego. Sukces militarny Japonii był postrzegany jako pierwsze zwycięstwo państwa azjatyckiego nad państwem zachod-

² J. W. Hall, *Japonia. Od czasów najdawniejszych do dzisiaj*, przeł. K. Czyżewska-Madajewicz, Warszawa 1979, s. 218.

³ I. Hoshii, *Japan's Pseudo-democracy*, Kent 1993, s. 105.

⁴ J. W. Hall, *op. cit.*, s. 250.

⁵ B. Stronach, *Beyond the Rising Sun. Nationalism in Contemporary Japan*, London 1995, s. 40.

⁶ *Ibidem*, s. 46.

⁷ J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 375.

nim⁸. Pomimo ogromnych nakładów finansowych oraz strat w ludziach, w społeczeństwie japońskim dominowało przekonanie o potędze Japonii oraz potrzebie dalszej ekspansji terytorialnej.

Ta krótka wzmianka o wojnach toczonych przez Japonię na przełomie wieków jest konieczna, aby ukazać unikatowy charakter chramu Yasukuni. Wbrew pewnym podobieństwom nie jest to bowiem typowy monument upamiętniający anonimowych poległych, jak Grób Nieznanego Żołnierza. Polegli czczeni w Yasukuni są bowiem wymienieni z imienia i nazwiska. Oznacza to m.in., że jedynie te ofiary, które udało się zidentyfikować, mogą zostać włączone do listy upamiętnionych w Yasukuni. Jednocześnie w samym chramie nie pochowano ich szczątków⁹. Wojna z Chinami oraz wojna z Rosją to *de facto* pierwsze wojny toczne przez Japonię poza jej granicami. Chram Yasukuni upamiętnia ponad 13,5 tys. Japończyków poległych w wyniku wojny japońsko-chińskiej oraz ponad 88,4 tys. poległych w wyniku wojny japońsko-rosyjskiej¹⁰. Upamiętnienie ofiar tych wojen w chramie znacznie zwiększyło jego symboliczną rolę dla mieszkańców Japonii.

Wraz z rosnącym radykalizmem japońskiego nacjonalizmu rosła rola Yasukuni. W 1932 r. ustanowiono święto narodowe zwane „Dniem Yasukuni”. Władze oficjalnie zachęcały uczniów szkół i nauczycieli, by masowo uczestniczyli w obchodach¹¹.

Wojna na Pacyfiku w latach 1937–1945 to punkt zwrotny w historii chramu. Incydent na moście Marco Polo, który miał miejsce 7 lipca, dał początek wojnie japońsko-chińskiej¹². Symbolizuje on także początek marszu armii japońskiej przez Azję Wschodnią oraz Południowo-Wschodnią. Każda istotniejsza bitwa armii japońskiej znajdowała swój oddźwięk w nowych listach poległych żołnierzy, którzy byli dopisywani do listy już czczonych w Yasukuni. Japońscy militaryści, którzy odgrywali w tym czasie niezwykle istotną rolę, zaczęli wykorzystywać Yasukuni jako symbol odwagi i oddania japońskich żołnierzy. Yasukuni idealnie spełniało rolę miejsca jednoczącego japońskie rodziny, zarówno te, które straciły już krewnych, jak i te które z niepokojem oczekiwały na wieści z frontu¹³.

Także rodzina cesarska podkreślała swoje związki z chramem Yasukuni. Do zakończenia wojny na Pacyfiku cesarz Hirohito, pośmiertnie mianowany cesarzem Showa (*Śiowa*), odwiedził chram aż dwadzieścia razy – bywał tam częściej niż jego ojciec i dziadek łącznie. Hirohito zawsze w trakcie swoich wizyt ubrany był w wojskowy mundur, aby podkreślić, że czuje się emocjonalnie związany z każdym poległym żołnierzem. Wizerunek cesarza oddającego hołd tym, którzy byli

⁸ J. W. Hall, *op. cit.*, s. 251.

⁹ J. Hoshii, *op. cit.*, s. 105.

¹⁰ H. Hardacre, *Shintō and the state, 1868–1988*, New Jersey 1991, s. 25.

¹¹ S. Willson, *Nation and Nationalism in Japan*, London 2001, s. 118.

¹² J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 414.

¹³ J. Safer, *Yasukuni Shrine and the Constraints on the Discourses of Nationalism in Twentieth-Century Japan*, Boca Raton 2001, s. 32.

gotowi dla niego umrzeć, okazał się bardzo skutecznym narzędziem propagandowym – umacniającym związek Japończyków z krajem oraz z postacią cesarza¹⁴. W momencie zakończenia wojny na Pacyfiku ponad 1,2 mln poległych zostało włączonych do Yasukuni¹⁵. Ostatnie miesiące wojny przyniosły, jak wiadomo, naloty dywanowe bombami zapalającymi na praktycznie całą Japonię, a szczególnie Tokio¹⁶. W sierpniu zostały zrzucone bomby atomowe na Hiroszimę i Nagasaki. W wojnie tej poległy prawie 3 mln Japończyków¹⁷. We wrześniu 1945 r. odbyły się wyjątkowe obchody na terenie chramu Yasukuni. Zdecydowano się upamiętnić wszystkich Japończyków, którzy zginęli w wyniku działań wojennych do dnia obchodów¹⁸.

Pierwsze kontrowersje

Jedną z pierwszych decyzji podjętych przez okupacyjne władze w Japonii po zakończeniu wojny było osądzenie japońskich zbrodniarzy wojennych w podobny sposób, jak miało to miejsce w Norymberdze. Proces Tokijski trwał od 1946 r. do 1948 r. 28 podejrzanych uznano za zbrodniarzy wojennych klasy A, z czego 6 skazano na karę śmierci. 20 wysokiej rangi oficerów oskarżono o zbrodnie wojenne klasy B, lecz zostali oni uniewinnieni. Około 6 tys. oficerów niższej rangi uznano za zbrodniarzy wojennych klasy C, z czego ok. 900 zostało skazanych na karę śmierci¹⁹. Wykonane w wyniku procesu tokijskiego wyroki śmierci stały się jednym z najważniejszych źródeł kontrowersji wokół chramu Yasukuni.

Okupacja Japonii trwała zaledwie kilka lat i skończyła się we wrześniu 1951 r. wraz z podpisaniem przez Japonię traktatu pokojowego w San Francisco. Japonia uzyskała pełną niezależność, a obecność wojsk amerykańskich została ograniczona jedynie do kilku wyznaczonych obszarów²⁰. Po zakończeniu okupacji rozpoczęto proces włączania kolejnych poległych żołnierzy do panteonu chramu Yasukuni. Kluczową rolę odegrało w tym procesie japońskie Ministerstwo Zdrowia, Pracy i Opieki Społecznej (*Koseirodoszio*) – wraz bowiem z zakończeniem wojny zniszczono wszelkie dokumenty ówczesnego Ministerstwa Wojny (*Rikugunszio*). Do danych poległych można było dotrzeć jedynie poprzez dane na temat wypłaty świadczeń rodzinom poległych żołnierzy, które znajdowały się w archiwum Ministerstwa Zdrowia, Pracy i Opieki Społecznej. Ministerstwo to zajmowało się rekomendowaniem poległych, którzy powinni być włączeni do panteonu Yasukuni

¹⁴ *Ibidem*, s. 33.

¹⁵ H. Hardcare, *op. cit.*, s. 40.

¹⁶ W. Gruhl, *Imperial Japan's World War Two 1931–1945*, New Jersey 2007, s. 56.

¹⁷ *Ibidem*, s. 59.

¹⁸ I. Hoshii, *op. cit.*, s. 105.

¹⁹ L. K. Menton, N. W. Lush, E. H. Tamura, C. I. Gusukuma, *The Rise of Modern Japan*, Honolulu 2003, s. 174.

²⁰ L. G. Perez, *The History of Japan*, Westport 1998, s. 159.

i ponosiło także wszelkie koszty z tym związane. Pierwsze procedury rozpoczęły się już w 1956 r. Zaledwie trzy lata później, w 1959 r., ministerstwo zaczęło stopniowo rekomendować zbrodniarzy wojennych klasy B i C, którzy zostali skazani w trakcie procesu tokijskiego²¹.

Lata 50. to także okres powolnej zmiany obrazu wojny na Pacyfiku wśród japońskich obywateli. Przyczyniły się do tego publikacje licznych wspomnień i dzienników weteranów. Byli japońscy żołnierze spotykali się z coraz większą społeczną akceptacją. Kwestie związane z wojennym doświadczeniem zaczęły coraz częściej pojawiać się w sferze publicznej, stopniowo przestawały być tematem tabu. Weteranów nie postrzegano już jedynie jako żywe dowody horroru, jaki nie- sie ze sobą wojna, ale zaczęto patrzeć na nich jako na przykład poświęcenia dla państwa oraz bezgranicznego patriotyzmu. To właśnie w tym czasie stowarzyszenia skupiające rodziny poległych w trakcie wojny wywierały naciski na władze, aby Yasukuni ponownie uzyskało status narodowej świątyni²². W lutym 1965 r. Ministerstwo Ochrony Zdrowia, Pracy i Opieki Społecznej po raz pierwszy zaproponowało włączenie do panteonu Yasukuni zbrodniarzy wojennych klasy A. Propozycja ta została odrzucona, jednak regularnie, aż do końca lat 70., była tematem zażartej debaty publicznej²³.

W latach 60. coraz większa liczba polityków okazywała publicznie swoje przywiązanie do chramu Yasukuni. Wszyscy premierzy Japonii wywodzący się z Partii Liberalno-Demokratycznej (*Dziju-Minsziuto*) co roku, poczynając od 1945 r., brali udział w festiwalach organizowanych w sierpniu na terenie chramu w rocznicę zakończenia wojny na Pacyfiku²⁴. Począwszy od 1964 aż do 1974 r., przedstawiciele Partii Liberalno-Demokratycznej w japońskim parlamencie regularnie przedstawiali do rozpatrzenia tzw. ustawę Yasukuni (*Jasukuni Dzindzia Hoan*), której celem była ponowna nacjonalizacja chramu. Przez niemal dekadę propozycja ta była odrzucana przy ostrych protestach ze strony opozycji²⁵.

W kwietniu 1974 r. udało się przegłosować ustawę Yasukuni w niższej izbie parlamentu i skierować ją do zatwierdzenia przez izbę wyższą, ale wobec protestów opozycji rząd wycofał projekt²⁶. W tym czasie blisko 50 organizacji, głównie działających na rzecz weteranów i rodzin poległych żołnierzy, rozpoczęło kampanię, aby członkowie rządu Japonii regularnie odwiedzali chram i składali hołd poległym²⁷.

Pierwszym premierem, który odwiedził Yasukuni i oddał część poległym żołnierzom, był Takeo Miki. Wcześniejsze wizyty premierów Japonii miały inny

²¹ I. Hoshii, *op. cit.*, s. 105.

²² S. Willson, *op. cit.*, s. 130.

²³ I. Hoshii, *op. cit.*, s. 106.

²⁴ *Ibidem*, s. 144.

²⁵ J. Safier, *op. cit.*, s. 39.

²⁶ I. Hoshii, *op. cit.*, s. 108.

²⁷ *Ibidem*, s. 109.

charakter. Pomimo obecności na terenie chramu powstrzymywali się od oddawania hołdu. Miki jako pierwszy powojenny premier zdecydował się na taki krok. Pomimo tego, że podkreślał, iż odwiedził chram jako osoba prywatna a nie jako urzędnik państwowy, jego wizyta wywołała wiele kontrowersji. Nie skorzystał z rządowej limuzyny ani nie podpisał się tytułem premiera w księdze darczyńców, jednak poczynając od wizyty Mikiiego, przez kolejnych 9 lat każdy z następnych premierów odwiedził Yasukuni²⁸.

W sierpniu 1978 r. w trakcie corocznego festiwalu włączono do panteonu Yasukuni 14 zbrodniarzy wojennych klasy A, w tym generała Hideki Tojo (*Hideki Todzio*), który sprawował stanowisko premiera Japonii od 1941 r.²⁹ Tojo był jednym z głównych oskarżonych w procesie tokijskim. W listopadzie 1948 r. został uznany winnym za wszczęcie wojny i skazany na śmierć przez powieszenie³⁰.

Zaledwie kilka miesięcy później, w kwietniu 1979 r., chram Yasukuni odwiedził premier Japonii Masayoshi Ohira (*Masajoszi Ohira*). Ohira podkreślał, że odwiedził chram wyłącznie jako osoba prywatna, a nie jako urzędnik państwowy. Rzecznik rządu oświadczył dodatkowo, że wszelkie koszty związane z wizytą zostaną pokryte wyłącznie z prywatnych środków Ohiry³¹. Warto zauważyć, że Masayoshi Ohira odwiedził chram pomimo tego, że był chrześcijaninem³². Wizyta ta była kolejnym przypadkiem przesunięcia granic pomiędzy „oficjalną” a „nieoficjalną” wizytą w Yasukuni.

W kwietniu 1983 r. ówczesny premier Japonii Yasuhiro Nakasone (*Jasuhiro Nakasone*) odwiedził chram w trakcie corocznego jesiennego festiwalu. Oficjalnie nie wyjaśnił, czy jego wizyta miała charakter oficjalny, czy nie, ale w rejestrze chramu podpisał się tytułem premiera. Był to bardzo wyraźny znak dla japońskich konserwatystów oraz środowisk pravicowych, że rząd jest zwolennikiem przywrócenia oficjalnego państwowego patronatu nad chramem³³. Dwa lata później, Nakasone, który ciągle pełnił funkcję premiera Japonii, publicznie ogłosił, że rząd uważa za zasadne oddać formalny hołd poległym żołnierzom czczonym w chramie Yasukuni. Nakasone stał się pierwszym powojennym premierem Japonii, który odbył w pełni oficjalną wizytę w chramie, połączoną ze złożeniem hołdu. Jednak, aby ustrzec się posądzenia o zbyt religijny charakter tej wizyty, Nakasone ofiarował jedynie kwiaty oraz skłonił się tylko jeden raz (co było niezgodne z szintoistycznym rytuałem)³⁴.

Wizyta ta rozpoczyna nowy etap, jeśli chodzi o kontrowersje związane z chramem Yasukuni. Rząd Japonii po raz pierwszy wyraził tak oficjalne popar-

²⁸ J. Safier, *op. cit.*

²⁹ I. Hoshii, *op. cit.*, s. 110.

³⁰ Modern History Institute of Chinese Academy of Social Sciences, *Class – A War Criminals: Enshrined at Yasukuni Shrine*, Beijing 2005, s. 13.

³¹ I. Hoshii, *op. cit.*, s. 110.

³² J. Safier, *op. cit.*, s. 41.

³³ H. Hardcare, *op. cit.*, s. 150.

³⁴ J. Safier, *op. cit.*, s. 41.

cie dla tej instytucji i oddał hołd wszystkim poległym żołnierzom umieszczonym w panteonie świątyni, w tym zbrodniarzom wojennym klasy A. W ten sposób dyskusja na temat Yasukuni przestała być jedynie wewnętrzną sprawą Japonii, a nabrała charakteru międzynarodowego.

Yasukuni jako problem w relacjach japońsko-chińskich

Praktycznie do końca lat 70. istnienie chramu Yasukuni oraz sporadyczne i „nieoficjalne” wizyty japońskich premierów w tym miejscu nie wzbudzały kontrowersji ani w Chinach, ani w Korei, ani w innych państwach ciężko doświadczonych przez Japonię w trakcie wojny na Pacyfiku. Chram ten był bowiem odbierany jako miejsce oddawania hołdu tym, którzy stracili życie wykonując rozkazy opętanych nacjonalizmem dowódców. Kontrowersje nabrały międzynarodowego wymiaru w 1978 r. Wtedy to miało miejsce, wspomniane już, włączenie do panteonu czczonych w chramie 14 zbrodniarzy wojennych klasy A. Sam proces włączenia odbył się w tajemnicy. Główni przełożeni chramu czekali z ogłoszeniem tej decyzji do sierpnia 1979 r.³⁵ Decyzja ta została uznana przez rząd japoński jako prawomocna na mocy podpisanego w 1951 r. traktatu pokojowego. Tym samym zbrodniarze zostali zrównani z regularnymi żołnierzami, którzy polegli w czasie wojen toczonych przez Japonię. Gest ten został odczytany przez najbliższych sąsiadów Japonii jako symboliczne wybaczenie win owym zbrodniarzom przez japoński rząd³⁶. Decyzja ta spotkała się z falą krytyki także w samej Japonii. Wiadomo, że cesarz Hirohito był jej przeciwny, chociaż nie do końca jest jasne, z jakiego konkretnie powodu³⁷. Oficjalne publikacje chramu określają wspomnianych zbrodniarzy wojennych jako męczenników, którzy zostali niesłusznie skazani przez fasadowy międzynarodowy trybunał w trakcie procesu tokijskiego. Podkreślają jednocześnie, że pomimo tego, iż wojna na Pacyfiku bez wątpienia miała tragicznych charakter, była jednocześnie konieczna dla zapewnienia Japonii niepodległości³⁸.

Kontrowersje międzynarodowe związane z chramem Yasukuni mają dodatkowy, postkolonialny wymiar. Jeszcze przez wybuchem wojny na Pacyfiku Korea oraz Tajwan stały się *de facto* japońskimi koloniami. Kraje te oraz ich mieszkańcy byli brutalnie wyzyskiwani przez cesarstwo Japońskie. W 1944 r., gdy Japonia przegrywała wojnę, zdecydowano się na wcielenie siłą do armii dziesiątek tysięcy Koreańczyków oraz mieszkańców Tajwanu. Blisko 50 tys. przedstawicieli owych narodowości jest dzisiaj czczonych w Yasukuni. W 1978 r. rodziny poległych w trakcie wojny mieszkańców Tajwanu zażądały wykreślenia ich nazwisk ze spisu znajdującego się w Yasukuni. Złożono liczne pozwy sądowe zarówno przeciw sa-

³⁵ G. F. Jost, *Japan in the 1990s: Crisis As An Impetus for a Change*, Münster 2004, s. 199.

³⁶ J. Breen, M. Teeuwen, *A New History of Shinto*, Chichester 2010, s. 216.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ F. E. LaCroix, *Synergy Books*, Austin 2009, s. 249.

memu chramowi, jak i przeciwko rządowi japońskiemu. Jednak zostały one odrzucone, a przedstawiciele chramu uzasadnili swoją odmowę tym, że skoro wszyscy polegli byli Japończykami, nie przestali nimi być po śmierci³⁹.

Z punktu widzenia Chińczyków, Koreańczyków a także innych narodowości w Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej fakt, że Japonia postanowiła uczcić zbrodniarzy wojennych, odpowiedzialnych za blisko 20 milionów ofiar w całej Azji, a jednocześnie nie chciała uszanować woli rodzin poległych mieszkańców Tajwanu i przedstawicieli innych narodowości, wcielonych do armii japońskiej, musiał budzić oburzenie. Jednak początkowo reakcja rządów owych państwa miała charakter umiarkowany. Wizyta premiera Suzuki Zenko w chramie nie spotkała się jeszcze ze sprzeciwem zagranicy, pomimo napiętych wówczas stosunków pomiędzy Japonią a Chinami⁴⁰, ale już podobne odwiedziny premiera Nakasone w 1985 r. wywołały zmasowaną krytykę. Prasa w większości krajów, których tereny zostały przez wojska japońskie podbite w trakcie wojny na Pacyfiku, wyrażała zdecydowany sprzeciw. W większości krajów Azji Wschodniej, w szczególności zaś w Chinach i Korei, chram urosł do rangi symbolu japońskiej agresji i nacjonalizmu. Czyn premiera został odczytany jako pochwała przedwojennego militarystyki oraz sygnał, że być może w przyszłości Japonia zechce odzyskać wpływy w podbitych niegdyś krajach⁴¹. Rządy Chin i Korei wystosowały oficjalny protest, oskarżając władzę Japonii o próbę rewitalizacji nastrojów nacjonalistycznych i militarystycznych⁴². Uznano, że wizyta premiera jest symbolem poparcia rządu japońskiego dla włączenia do panteonu Yasukuni wspomnianego premiera Tojo, co już wcześniej zostało skrytykowane przez rządy Chin i Korei⁴³.

Rząd premiera Nakasone początkowo nie odpowiedział na tę niespodziewaną falę krytyki. Z czasem wydano oświadczenie mówiące o tym, że rząd Japonii pragnie międzynarodowego kompromisu w sprawie odwiedzin Yasukuni przez najwyższych państwowych urzędników. Podkreślono także, że niezależnie od przeszłości Yasukuni, rząd Japonii pragnie, by chram ten stał się symbolem pokoju i międzynarodowego zrozumienia⁴⁴.

Jednak szok wywołany tak zdecydowanymi protestami, a nawet realnymi groźbami pogorszenia stosunków Japonii z najbliższymi sąsiadami spowodował, że premier Nakasone zrezygnował z ponownych odwiedzin Yasukuni w 1986 r.⁴⁵ W odpowiedzi na to konserwatywny minister edukacji w rządzie Nakasone, Masayuki Fujio (*Masajuki Fudzio*), skrytykował rząd za uginanie się pod międzynarodową presją. Zaczął głosić potrzebę reformy systemu edukacji, podkreślając że

³⁹ J. Breen, *Yasukuni, the War Dead and the Struggle for Japan's Past*, New York 2008, s. 117.

⁴⁰ M. Wan, *Sino-Japanese Relations: Interaction, Logic, and Transformation*, Stanford 2006, s. 237.

⁴¹ H. Hardcare, *op. cit.*, s. 151.

⁴² V. D. Cha, *Alignment Despite Antagonism: The United States-Korea-Japan Security Triangle*, Stanford 1999, s. 194.

⁴³ S. Large, *Emperor Hirohito and Showa Japan*, London 1996, s. 196.

⁴⁴ H. Hardcare, *op. cit.*, s. 152.

⁴⁵ V. D. Cha, *op. cit.*, s. 194.

dobrze japońskie tradycje pod wpływem polityki okupacyjnej nabrały negatywnego wydźwięku. W wywiadzie udzielonym jednemu z japońskich miesięczników Fujio wyraził pogląd, że włączenie Korei pod władzę Japonii, które miało miejsce w 1910 r., odbyło się w istocie za porozumieniem obu stron. Jego wypowiedź wywołała gwałtowne protesty Seulu. Minister spraw zagranicznych Korei określił wypowiedzi Fujio mianem absurdalnych i nieodpowiedzialnych⁴⁶. Wypowiedzi Fujio wywołały kontrowersje także w samej Japonii, w efekcie czego został on zdymisjonowany.

Protesty władz koreańskich i chińskich nie pozostały w Japonii bez odzewu. Nobosuke Kishi (*Nobosuke Kishi*), jeden z byłych premierów Japonii, zgłosił się do zarządców chramu Yasukuni z prośbą, aby zbrodniarzy klasy A umieścić w innym chramie, pozostawiając Yasukuni z dala od politycznych kontrowersji. Jednak władze Yasukuni odmówiły⁴⁷.

Obawiając się międzynarodowych konsekwencji, premier Nakasone postanowił nie odwiedzać ponownie chramu. Jednak potwierdził, że w jego opinii oficjalne wizyty przedstawicieli rządu nie są niezgodne z japońską konstytucją. Jednocześnie minister spraw zagranicznych Japonii zapewnił, że rząd nie ma zamiaru regularnie oddawać hołdu w chramie, ani nie ma zamiaru wziąć go pod opiekę państwa. Deklaracje te spotkały się z krytyką ze strony najbardziej prawicowego skrzydła Partii Liberalno-Demokratycznej. W ramach protestu w październiku 1985 r. 148 parlamentarzystów rządzącej partii oficjalnie odwiedziło Yasukuni⁴⁸.

W 2001 r. premierem Japonii został Jun'ichiro Koizumi (*Dziunicziro Koizumi*). Jego zwycięstwo było związane z kryzysem, który Japonia przechodziła w latach 90. Koizumi jawił się jako idealny kandydat, który będzie w stanie jako premier przeprowadzić niezbędne reformy i zdecydowanie bronić japońskich interesów⁴⁹. Na okres jego rządów przypada ponowny wzrost napięcia w stosunkach Japonii z Chinami w związku z jego regularnymi wizytami w chramie Yasukuni. W czasie swojego urzędowania odwiedził on oficjalnie chram 6 razy i zawsze składał hołd poległym.

Tuż po objęciu funkcji premiera w 2001 r. Koizumi zapowiedział, że odwiedzi Yasukuni w trakcie corocznych obchodów zakończenia wojny na Pacyfiku. Już sama ta deklaracja spotkała się z gwałtownym sprzeciwem rządów Chin i Korei. Aby uniknąć konotacji z okresem wojennym, Koizumi przesunął swoją wizytę o dwa dni, na 13 sierpnia. Reakcja sąsiadów Japonii była i tak gwałtowna. Koizumi, aby nie dopuścić do eskalacji kryzysu, postanowił w październiku tego samego roku odwiedzić Chiny. Udał się m.in. do Nankinu, gdzie przeprosił za zbrodnie armii japońskiej⁵⁰.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 195.

⁴⁷ I. Hoshii, *op. cit.*, s. 112.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ W. H. Overholt, *Asia, America, and the Transformation of Geopolitics*, Cambridge, 2008, s. 35.

⁵⁰ G. F. Jost, *op. cit.*, s. 208.

Kiedy wydawało się, że emocje wokół chramu opadły, Koizumi odwiedził Yasukuni w kwietniu 2002 r. Władze chińskie odwołały w związku z tym zaplanowaną na 2002 rok wizytę Koizumiego w Pekinie z okazji rocznicy 30-lecia nawiązania stosunków dyplomatycznych pomiędzy Chińską Republiką Ludową a Japonią. Nie zważając na konsekwencje, Koizumi zapowiedział, że w 2003 r. odwiedzi chram ponownie⁵¹.

Zmiana klimatu wokół chramu Yasukuni zbiegła się w czasie z renowacją znajdującego się tuż obok samej świątyni muzeum Yushukan (*Juszukan*). Yasukuni i Yushukan są ze sobą praktycznie nierozzerwalnie związane już od momentu powstania muzeum. Odnowione i zmodernizowane muzeum Yushukan stało się dodatkowym argumentem w międzynarodowych kontrowersjach związanych z Yasukuni, a także dowodem na ścisłe związki chramu z odradzającym się nacjonalizmem oraz współczesną polityką historyczną Japonii⁵².

Muzeum Yushukan powstało w 1882 r. jako pierwsze w Japonii. Po raz pierwszy zostało odnowione w 1932 r. Ponowna renowacja odbyła się dopiero wiele lat po wojnie. Odnowione muzeum zostało otwarte w 2002 r. Muzeum Yushukan jest obecnie jednym z najważniejszych przykładów odradzającego się w Japonii nacjonalizmu. Cierpienia, jakich Chińczycy, Koreańczycy oraz inne narody Azji doznały od armii japońskiej są w ekspozycjach tego muzeum niemal całkowicie pomijane. Najważniejsze wydarzenia z okresu wojny na Pacyfiku, szczególnie zaś walk toczonych w Chinach, ujęto jedynie z japońskiej perspektywy. Być może najbardziej szokującym przykładem przekłamań historycznych znajdujących się w owym muzeum są informacje dotyczące masakry w Nankinie. Zdobycie Nankinu jest przedstawione jako w pełni zdyscyplinowana operacja wojskowa, która błyskawicznie zakończyła się ucieczką bądź dezercją chińskich żołnierzy. Ani jednym słowem nie wspomina się o masakrze dokonanej na chińskich cywilach przez armię japońską⁵³.

Po renowacji muzeum Yushukan przedstawia nową interpretację historii Japonii. Fakt, że przypada ona akurat na okres zmiany władzy w Japonii, nie jest przypadkowy. Wraz z początkiem dekady zmienił się bowiem polityczny klimat wewnątrz kraju. Coraz głośniej mówiło się o konieczności nie tylko odbudowy pozycji Japonii w Azji, ale także o potrzebie ponownej analizy historii najnowszej, aby ukazać dokonania Japonii w bardziej korzystnym świetle. Wizyty premiera Koizumi w Yasukuni były wyraźnym znakiem, że rząd jest zwolennikiem takiego kierunku myślenia⁵⁴. Na przełomie lat 2003 i 2004 Japonia prowadziła rozmowy w celu zorganizowania kolejnej oficjalnej wizyty premiera Koizumiego w Korei Północnej. Przedstawiciele rządu chińskiego, którzy brali udział w rozmowach pomiędzy Ja-

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² W. D. Sturgeon, *Japan's Yasukuni Shrine: Place of Peace or Place of Conflict?: Regional Politics of History and Memory in East Asia*, Boca Raton 2006, s. 81.

⁵³ A. Hunter, *Peace Studies in the Chinese Century: International Perspectives*, Aldershot 2006, s. 93.

⁵⁴ W. H. Overholt, *op. cit.*, s. 36.

poniżej a Koreą, zwrócili uwagę, że wizyty premiera w Yasukuni wywołują napięcia w relacjach między Pekinem a Tokio. Koizumi miał odpowiedzieć, że nie ma zamiaru rezygnować ze swoich wizyt i że Chiny muszą się zmierzyć z problemem japońsko-chińskiej historii oraz pogodzić z faktem, iż Yasukuni dalej będzie miejscem regularnie odwiedzanym przez japońskich polityków⁵⁵.

Koizumi odwiedził Yasukuni ponownie w styczniu 2004 r. Jednak coraz bardziej napięte stosunki z Chinami oraz z Koreą Północną spowodowały, że w kwietniu 2005 r. wystosował oficjalne przeprosiny za cierpienia zadane przez Japonię zarówno na terenach przez nią skolonizowanych, jak i w trakcie wojny na Pacyfiku⁵⁶. Wystąpienie Koizumiego spotkało się z pozytywnym odzewem, jednak w październiku tego samego roku Koizumi ponownie odwiedził Yasukuni. Rząd chiński zareagował zdecydowanie: odmówił prowadzenia rozmów z japońskim premierem, a także z ministrem spraw zagranicznych⁵⁷. Stało się jasne, że z mozołem budowane relacje pomiędzy dwoma azjatyckimi mocarstwami stanęły na skraju całkowitego załamania.

Po sześcioletnich rządach premiera Koizumiego nowym premierem Japonii został Abe Shinzo (*Abe Szinzo*). Zdając sobie sprawę, w jak fatalnym stanie są stosunki chińsko-japońskie, a jednocześnie jak ważną odgrywają one rolę, postanowił powstrzymać się przed wizytami w Yasukuni. Wyznał, iż uważa, że w przeszłości oddawał hołd czczonym w Yasukuni żołnierzom, tak więc nie jest konieczne, aby czynił to ponownie. O ile rząd chiński przyjął ten gest z satysfakcją, o tyle rząd w Seulu zdecydowanie go odrzucił jako nic nieznaczący⁵⁸.

Od zakończenia urzędowania premiera Koizumiego stosunki pomiędzy Chinami a Japonią uległy normalizacji. Kolejni premierzy Japonii, zgodnie z życzeniem chińskich władz, powstrzymywali się i ciągle powstrzymują przed odwiedzaniem Yasukuni. Jednak wydaje się, że dopóki władze chramu nie zdecydują się na usunięcie z listy czczonych poległych zbrodniarzy wojennych klasy A, świątynia pozostanie punktem zapalnym w stosunkach pomiędzy Japonią a jej najbliższymi sąsiadami.

Yasukuni jako problem wewnętrzny Japonii

Kontrowersje wokół symboliki Yasukuni w samej Japonii mają dwojaki charakter. Z jednej strony są związane z religijnym charakterem tego miejsca i obawą, że zbyt duże zaangażowanie się władz japońskich w obchody świąt na terenie chramu oraz w oddawanie hołdu poległym mogą stanowić pierwszy krok do powrotu ścisłych

⁵⁵ Y. Funabashi, *The Peninsula Question: a Chronicle of Second Korean Nuclear Crisis*, Washington 2007, s. 48.

⁵⁶ G. Zhibin Gu, W. Ratliff, *China and the New World Order. How Entrepreneurship, Globalization, and Borderless Business are Reshaping China and the World*, Palo Alto 2006, s. 233.

⁵⁷ J. Breen, *op. cit.*, s. 91.

⁵⁸ W. H. Overholt, *op. cit.*, s. 76.

związków między władzą a shinto (*shintō*). Z drugiej, Yasukuni pełni niezwykle rolę w japońskiej symbolice narodowej – jest zarówno miejscem składania hołdu poległym żołnierzom, jak i miejscem, gdzie oddaje się symbolicznie cześć osobom uznanym za zbrodniarzy wojennych, co jest ewenementem na skalę światową.

Pod pewnymi względami Yasukuni pełni w Japonii rolę cmentarza dla poległych żołnierzy. Stanowi jedno na najważniejszych miejsc pamięci narodowej dla wszystkich Japończyków. Jednocześnie jest jednym z kluczowych narzędzi budowania tożsamości narodowej. Po wojnie, podobnie jak i przed nią, stało się narzędziem wykorzystywanym przez mniej lub bardziej skrajne ruchy nacjonalistyczne, które ciągle dążą do zmiany wizerunku Japonii, jaki przypisano jej w trakcie wojny na Pacyfiku⁵⁹. O ile źródło kontrowersji na arenie międzynarodowej wydaje się dosyć jasne, o tyle kontrowersje w samej Japonii mają znacznie trudniejszy do uchwycenia charakter.

Konstytucja Japonii wyraźnie podkreśla konieczność rozdzielenia państwa od religii, a także zakaz jakiegokolwiek formy finansowania instytucji religijnych przez państwo japońskie. Powody umieszczenia tych zapisów w powojennej konstytucji wydają się oczywiste. Shinto aż do końca wojny miało status religii narodowej. Odegrało ponadto znaczącą rolę w tworzeniu i podtrzymywaniu japońskiego nacjonalizmu i imperializmu. Decyzja o oddzieleniu religii od państwa była *de facto* wymierzona właśnie w shinto, aby nie mogło ono odgrywać takiej roli, jak w czasie wojny. Jednak po zakończeniu okupacji i podpisaniu traktatów pokojowych dyskusja na temat związków shinto z państwem rozgorzała na nowo. W jej centrum znalazł się świątynia Yasukuni.

Praktycznie do 1978 r. organizacje pozarządowe o prawicowym i konserwatywnym charakterze, a także niektórzy politycy, starali się przywrócić Yasukuni pod oficjalną opiekę państwa japońskiego. Po włączeniu do panteonu świątyni zbrodniarzy wojennych klasy A, każda próba powrotu do związków między rządem japońskim a Yasukuni powodowała ostry sprzeciw zarówno w samej Japonii, jak i na arenie międzynarodowej. Mimo to, poprzez oficjalne bądź półoficjalne wizyty kolejnych premierów Japonii w świątyni, granica pomiędzy shinto a państwem zaczęła się rozmywać⁶⁰.

W trakcie wojny na Pacyfiku Yasukuni odgrywało niezwykle istotną rolę jako jeden z kluczowych narodowych symboli mający mobilizować Japończyków, zarówno żołnierzy, jak i cywili do poświęcenia się dla cesarstwa. Śmierć w trakcie służby była kreowana na prawdziwy zaszczyt, a umieszczenie w panteonie Yasukuni – na największy honor. „Duch Yasukuni” miał przenikać wszystkich obywateli Japonii. Miał mobilizować ich do obrony ojczyzny za wszelką cenę. Taki obraz Yasukuni był podtrzymywany także przez system edukacyjny, w szczególności przez podręczniki szkolne. „Duch Yasukuni” był także wykorzystywany do mani-

⁵⁹ F. E. LaCroix, *op. cit.*, s. 249.

⁶⁰ S. Miyoshi Jager, R. Mitter, *Ruptured Histories: War, Memory and the Post-Cold War in Asia*, Cambridge Mass. 2007, s. 129.

pulacji uczuciami rodzin poległych żołnierzy. Mieli oni wręcz czuć wdzięczność, że ich bliscy mogli poświęcić się dla cesarza, a teraz są uczczeni w Yasukuni⁶¹.

Chram Yasukuni, oprócz charakteru propagandowego, ma także oczywiście charakter religijny. Wszyscy polegli umieszczeni w jego panteonie uzyskują bowiem status *kami*, czyli shintoistycznego bóstwa. Duchowni opiekują się nimi i składają im ofiary podobnie jak wszelkim innym bóstwom. Właśnie ze względu na ten religijny charakter japońscy urzędnicy państwowi nie mogą, bez wzbudzenia kontrowersji, oficjalnie odwiedzić chramu i oddać hołdu zmarłym żołnierzom. Artykuł 20 japońskiej konstytucji zakłada bowiem ścisły rozdział państwa od religii⁶².

Rola Yasukuni w Japonii uległa zmianie już na samym początku okupacji, po zakończeniu wojny. Chram został przez nowe władze ogłoszony symbolem japońskiego militarystyki oraz nacjonalizmu. Wydawało się, że stracił on swoją uprzywilejowaną pozycję. W dodatku już w grudniu 1945 r. nastąpiło rozdzielanie państwa od shinto, które zostało następnie potwierdzone w nowej konstytucji⁶³.

Wraz z postępującą demokratyzacją Japonii coraz częściej pojawiały się głosy, że konieczne jest odbudowanie pozycji takich symboli narodowych, jak imperialna flaga czy Yasukuni. Jednak dla większości Japończyków były to w owym czasie kwestie drugorzędne. Byli oni skoncentrowani na reformowaniu i odbudowywaniu kraju, a symbole wojenne wywoływały zdecydowanie negatywne skojarzenia. Pomimo tego, już w 1948 r. cesarz Hirohito zdecydował się po raz pierwszy od czasu zakończenia wojny odwiedzić Yasukuni. Po zakończeniu wojny cesarz został pozbawiony politycznego autorytetu oraz boskiego pochodzenia. Wizyta ta została odczytana jako w pełni prywatna decyzja rodziny cesarskiej, niemająca związku z oficjalnym stanowiskiem japońskiego rządu⁶⁴.

Hirohito od zakończenia wojny do końca lat 70. odwiedził Yasukuni 8 razy, ale wszystkie te wizyty miały charakter prywatny i nie wzbudzały kontrowersji ani w samej Japonii, ani na arenie międzynarodowej⁶⁵. Hirohito odwiedził chram po raz ostatni w 1975 r. Jego decyzja o zaprzestaniu dalszych odwiedzin stała się przedmiotem publicznej debaty w Japonii. Wiele lat po śmierci cesarza ujawniono, że był zdecydowanym przeciwnikiem włączenia do panteonu chramu zbrodniarzy wojennych klasy A. Fakt umieszczenia ich w świątynnych rejestrach był bezpośrednim powodem zaniechania wizyt w Yasukuni.

W prywatnych rozmowach cesarz wyrażał także ubolewanie z powodu pogarszających się stosunków japońsko-chińskich w związku z wizytą premiera Nakasone⁶⁶.

⁶¹ T. Takashi, *The National Politics of the Yasukuni Shrine*, [w:] *Nationalism in Japan*, red. T. Takashi, New York 2006, s. 160.

⁶² J. Breen, M. Teeuwen, *op. cit.*, s. 215.

⁶³ J. Breen, *op. cit.*, s. 110.

⁶⁴ S. Large, *op. cit.*, s. 159.

⁶⁵ I. Hoshii, *op. cit.*, s. 109.

⁶⁶ J. Breen, *op. cit.*, s. 4.

Jak już wcześniej zostało wspomniane, zarządcy Yasukuni zdecydowanie odmówili wykreślenia z rejestrów świątynnych Koreańczyków oraz mieszkańców Tajwanu, którzy zostali wcieleni do japońskiej armii i zginęli w trakcie wojny. Władze świątynne postępowały podobnie w przypadkach, gdy sami Japończycy dążyli do wykreślenia swoich poległych krewnych. W 1968 r. pewien protestancki ksiądz był pierwszym Japończykiem, który poprosił o usunięcie jego dwóch poległych braci z rejestrów świątynnych. Jego prośba została odrzucona pomimo ponawiania. Władze świątynne argumentowały, że nie są w stanie spełnić jego życzenia, gdyż włączenie do panteonu Yasukuni obywatela się zgodzie z wolą cesarza. Gdy ktoś już zostanie włączony w poczet czczonych poległych, nie ma możliwości, aby go stamtąd usunąć⁶⁷.

Na początku XXI w. kwestia Yasukuni jako jednego z kluczowych symboli japońskiego nacjonalizmu powróciła ze zdwojoną siłą. Wspomniane już wcześniej wizyty premiera Koizumiego w świątyni, które miały miejsce w latach 2001–2006, wywołały falę krytyki pod jego adresem także w samej Japonii. Opozycja oraz liberalne media zgodnie twierdziły, że zadaniem premiera jest uczcić zmarłych, a nie propagować shinto. Jednak w 2005 r. Sąd Najwyższy w Osace uznał, że wizyty premiera nie są łamaniem konstytucji⁶⁸. W swoich wystąpieniach Koizumi podkreślał znaczenie Yasukuni i poświęcenia ludzi, którzy zginęli dla kraju w wyjątkowo trudnym dla niego okresie. Pomimo tego, że Koizumi odżegnywał się od jakiegokolwiek politycznego podtekstu swoich wizyt, nie da się ukryć, że ów podtekst istniał⁶⁹. Z jego wizytami zbiegły się bowiem reformy podręczników szkolnych oraz zwiększenie roli symboli narodowych, takich jak flaga czy hymn. Poprzez symbole narodowe, podkreślanie pozytywnej roli Japonii w podręcznikach szkolnych i wreszcie przez przywrócenie rangi Yasukuni, Koizumi pragnął wytworzyć znacznie silniejszy związek obywateli z państwem i z jego imperialną przeszłością. Nie bez powodu właśnie w tym czasie miało miejsce otwarcie na nowo muzeum Yushukan. Poprzez rozbudzenie nastrojów nacjonalistycznych Koizumi pragnął przeprowadzić w końcu zmianę konstytucji, w tym artykułu 9, mówiącego o tym, że Japonia nie może prowadzić wojen⁷⁰. Jako symbol bohaterskiej przeszłości, która powinna być wzorem na przyszłość, Yasukuni sprawdzało się idealnie.

Następcy Koizumiego unikali odwiedzania Yasukuni. Aso Taro, premier Japonii w latach 2008–2009, wyraził pogląd, że jedynym sposobem, aby móc ostatecznie zakończyć debaty na temat odnawiania związków państwa z religią, jakie powtarzają się przy okazji każdej oficjalnej wizyty urzędników państwowych w Yasukuni, konieczne byłoby uczynienie z Yasukuni miejsca w pełni świeckiego, znajdującego się pod opieką państwa. Rząd japoński nie może jednak sam przeprowadzić takiej operacji, gdyż naruszałaby ona artykuł 20 konstytucji. Inicjatywa

⁶⁷ T. Takashi, *op. cit.*, s. 178.

⁶⁸ J. Breen, M. Teeuwen, *op. cit.*, s. 215.

⁶⁹ T. Takashi, *op. cit.*, s. 156.

⁷⁰ S. Miyoshi Jager, R. Mitter, *op. cit.*, s. 124.

musiałyby więc wyjść ze strony władz chramu, które nie wykazują chęci zmiany pozycji Yasukuni. Wydaje się, że sytuacja jest patowa, a ewentualne wizyty premierów Japonii w tym miejscu dalej będą wzbudzały kontrowersje⁷¹.

Jaka przyszłość?

Odwiedzałem chram Yasukuni kilkakrotnie, w latach 2008 i 2009. Sam chram wizualnie niczym się nie wyróżnia, jednak jego otoczenie podkreśla niezwykle charakter tego miejsca. Po przekroczeniu olbrzymiej bramy *tori*, wykonanej ze stali, należy pokonać długi, prosty trakt, na którego trasie znajdują się posągi upamiętniające wojny toczone przez Japonię oraz najważniejszych generałów i ministrów związanych z japońską armią. Próżno doszukać się w samym chramie jakichkolwiek symboli, sugerujących związki z japońskim nacjonalizmem, jak np. imperialna flaga. Wokół chramu krążą liczne grupy japońskich turystów, najczęściej składające się z osób starszych, emocjonalnie związanych z tym miejscem. Ciężko więc zrozumieć, jak to tak spokojne miejsce może być ciągłym źródłem poważnych kontrowersji, zarówno w samej Japonii, jak i na arenie międzynarodowej. Wszystko staje się jednak jasne, gdy udamy się do muzeum Yushukan, będącego integralną częścią kompleksu Yasukuni. Obraz Japonii, jaki wyłania się z tamtejszej ekspozycji, to obraz kraju, który niósł pomoc swoim biednym i zapóźnionym sąsiadom. W celu uchronienia ich przed zachodnim imperializmem zmuszony był sam prowadzić politykę kolonialną. Agresja na Chiny czy Koreę, według informacji zamieszczonych w Yushukan, była podyktowana chęcią wyzwolenia owych krajów spod zachodniego panowania. Nadrzędnym celem Japonii w trakcie wojny na Pacyfiku było utworzenie „Wielkiej Azji”, która będzie mogła przeciwstawić się dominacji Zachodu. Ciągłe znajduje się w nim także osławiona tablica opisująca wydarzenia w Nankinie jako pokojowe wkroczenie wojsk japońskich, które odbyło się przy ścisłym zachowaniu dyscypliny.

Wydaje się, że ostatnie lata odsunęły kontrowersje związane z Yasukuni na dalszy plan. Zmiana sytuacji międzynarodowej, szczególnie znaczny wzrost potęgi Chin, spowodowała, że kolejni premierzy Japonii unikają wywoływania napięć i pogorszenia stosunków z sąsiadami. W dodatku zwycięstwo Partii Demokratycznej, która przez długie lata była w opozycji i krytykowała wizyty premierów w Yasukuni, spowodowało „oddalenie się” japońskiej polityki od tego wyjątkowego chramu. Jednak brak rozwiązań systemowych, regulujących status Yasukuni powoduje, że w najbliższej przyszłości owo miejsce może ponownie stać się przedmiotem kontrowersji na skalę międzynarodową.

⁷¹ J. Breen, M. Teeuwen, *op. cit.*, s. 216.



Jakub Zajączkowski

IDEOLOGIA HINDUTWY I NERUIZM W INDYJSKIEJ MYŚLI POLITYCZNEJ

Dla kształtowania się tożsamości Indii i zbudowania fundamentów państwa istotne znaczenie miały dwie ideologie: neruizm oraz ideologia hindutwy. Obydwie odwoływały się do korzeni hinduskości i do tradycji, ale wyciągały z nich inne wnioski. Prezentowały też dwie odmienne wizje Indii. U progu XXI w. dyskusje dotyczące przyszłości Indii nabrały szczególnego charakteru – po okresie dominacji Indyjskiego Kongresu Narodowego debaty skupiły się na wizji państwa indyjskiego i pytaniu o adekwatność ideologii, która powinna determinować i kształtować aspiracje indyjskie w XXI w.

Uwarunkowania kształtowania się ideologii w indyjskiej praktyce politycznej

Na ideologie w hinduskiej tradycji politycznej wpływ miały rozmaite uwarunkowania, takie jak: różnorodność kulturowo-językowa, struktura społeczna czy rozdrobnienie polityczne¹. Indie nigdy nie stanowiły jedności politycznej, choć kilkakrotnie podlegały jednemu władcy. W literaturze klasycznej istniało pojęcie *Bharatawarsza*, kraj *Bharaty* (według tradycji puranicznej nazwa odziedziczona po jednym z władców subkontynentu), a mieszkańców Indii nazywano potomkami

¹ *Conservations in "International Relations": Interview with Bhikhu Parekh*, „International Relations” 2004, No. 3, s. 381.

Bharaty. Fakt ten nie dowodził jednak istnienia świadomości ponadregionalnej, ogólnindyjskiej. Silna była zaś świadomość odrębności poszczególnych grup społecznych, religijnych i etnicznych. Wielość języków i religii sprawia, że także dzisiaj trudno jest mówić o społeczeństwie indyjskim w takim sensie, w jakim rozumie się powszechnie termin „społeczeństwo” jakiegoś „państwa”. „Jedność polityczna jest krucha, nie może być więc traktowana w kategoriach rzeczy oczywistych; władze muszą o nią zabiegać, dbać o nią”².

Składnikiem, który wpływa na kształtowanie się ideologii, jest cywilizacja indyjska. Jej specyfika wyraża się w indyjskim systemie społecznym i systemach filozoficzno-religijnych oraz w koncepcjach świata. M. Gandhi wskazywał, że nie da się budować niepodległych Indii w opozycji do tradycji, gdyż przez ponad 3 tys. lat jedność Indusów kształtowała się przez wspólną tradycję, cywilizację, systemy filozoficzne i religijne, a nie przez świadomość narodową³. Słowa te można interpretować jako chęć sięgania do wzorców z mającej ponad 50 stuleci historii Indii. W tym kontekście trzeba wspomnieć o *Arthaśastrze*, której autorem był Kautilja. Dla doktryny indyjskiej *Arthaśastra* ma podobną wartość, co w naszej sferze kulturowej *Księżę N. Machiavellego*. Hindusi odwołują się również do wielkich eposów *Mahabharaty*, *Ramajany* oraz do *Księgi Manu* (stanowiącej zbiór formuł dotyczących polityki, prawa międzynarodowego, handlu i wojskowości). Z hymnów *Rygwedy* i *Arthawedy*, z *Brahman* i *Upaniszad* wyłania się obraz dawnej kultury. Teksty te ukazują nie tylko hinduski odwieczny sposób widzenia świata, pojmowanie w nim roli jednostki oraz definicję osobistego szczęścia, ale ukazują wielkość i różnorodność cywilizacji indyjskiej⁴.

Wśród czynników kształtujących indyjską ideologię należy także uwzględnić takie zagadnienia, jak: kastowość, dominacja interesu grupowego nad jednostkowym, hierarchiczność, hinduski brak indywidualizmu, głęboko zakorzenione przekonanie o nierówności ludzi, militarizm hinduski, koncepcja wojny sprawiedliwej. Istotną rolę – nie tylko w literaturze i w życiu codziennym, ale również w myśli politycznej – odgrywa tradycyjny hinduski system wartości⁵.

Jednocześnie trzeba zaznaczyć, że Indie nie izolowały się od innych kultur, od obcych koncepcji i prądów myślowych. Cywilizacja indyjska w ciągu stuleci podlegała wielu wpływom, m.in.: mezopotamskim, perskim, muzułmańskim, chińskim oraz europejskim.

Indyjska kultura i myśl polityczna, asymilując, przetwarzając powyższe wpływy, jednocześnie kreowała własne koncepcje⁶. W przypadku ideologii także

² S. Dutt, *Identities and the Indian State: An Overview*, „Third World Quarterly” 1998, s. 413.

³ M. Desai, *Development and Nationhood. Essays in the Political Economy of the South Asia*, Oxford 2005, s. 223.

⁴ S. S. Chaulia, *BJP, India's Foreign Policy and the "Realist Alternative" to the Nehruvian Tradition*, „International Politics” 2002, nr 1, s. 215–234.

⁵ Zob.: R. Cassen, T. Dyson, L. Visaria, *Twenty-First Century India: Population, Economy, Human Development and the Environment*, Oxford 2004, s. 15–25.

⁶ N. K. Jha, *Domestic Imperatives in India's Foreign Policy*, Colorado Springs 2002, s. 42.

mamy do czynienia z tym procesem. Nawiązywano chociażby do koncepcji liberalnych, konserwatywnych, głównie do idei brytyjskich.

Założenia ideologii gandyjsko-neruistowskiej

Ideologia neruistowska kształtowała się od końca XIX w. Była ona związana z genezą i ewolucją Indyjskiego Kongresu Narodowego. W rozwoju ideologii neruizmu możemy wyróżnić trzy etapy: pierwszy do 1920 r., następny to lata 1920–1947 oraz czas już po uzyskaniu niepodległości. Dwa pierwsze okresy to etapy ścierania się różnych poglądów wśród przywódców Kongresu, jakkolwiek tezy M. Nehru oraz jego syna J. Nehru oraz M. Gandhiego odgrywały główne znaczenie.

Kongres, który powstał w 1885 r., wysuwał początkowo postulaty dotyczące reformy rządów Brytyjczyków w Indiach. Z czasem nasiliły się hasła bardziej radykalne. W 1906 r. pojawiła się idea *swaradżu*, czyli samorządu. Zapoczątkowanie ruchu obywatelskiego nieposłuszeństwa spowodowało, że Kongres stał się ruchem powszechnym. W 1930 r. ogłosił oficjalnie, że będzie dążył do niepodległości Indii.

Ideologia Kongresu i jej wizja państwa indyjskiego nie była jednak wówczas jednorodna. Gopāl Krishna Gokhale opowiadał się za koncepcją państwa demokratycznego. Zwracał przy tym uwagę, że powinno ono angażować się w sprawy gospodarcze, odrzucał zasady liberalizmu gospodarczego. W wymiarze politycznym odwoływał się jednak do założeń liberalizmu. Nie zgadzał się z koncepcją kształtowania nacjonalizmu w oparciu o kryteria kulturalne czy religijne. Jego podejście charakteryzowało się pragmatyzmem, a nie ideologią. Opowiadał się za nacjonalizmem indyjskim, który obejmowałby wszystkich mieszkańców Indii bez względu na różnice narodowościowe i religijne.

W indyjskim ruchu wyzwolenicznym pojawiły się także tendencje ekstremistyczne reprezentowane przez B. G. Tilaka oraz S. C. Bose. Obydwaj nawiązywali do militarystyki hinduskiej. B. G. Tilak był jednocześnie pierwszym politykiem Kongresu, który odwoływał się do szerokich mas. W latach 1905–1910 stał na czele radykałów w Kongresie, którzy krytykowali umiarkowanych polityków m.in. za uleganie wyłącznie zachodnim koncepcjom, był zwolennikiem użycia siły w walce z Brytyjczykami. B. G. Tilak odwoływał się do potęgi marackiej z XVI w. i ówczesnego przywódcy Śiwadźiego. Państwo powinno być oparte na *dharmie* i wartościach wedyjskich. Nawiązywał do idei *warnaśrama-dharma*. Fundament państwa powinna być cywilizacja hinduska, zapewni ona bowiem harmonię społeczną i jedność. B. G. Tilak zwracał także uwagę na wybrane koncepcje zachodnie takich myślicieli, jak: G. Mazzini, J. S. Mill, E. Burke. Odwoływał się do zasady samostanowienia narodów, głoszonej przez W. Wilsona. Wizja B. G. Tilaka była więc próbą syntezy koncepcji wedyjskich, staroindyjskich i zachodnich.

Do militarystyki i stosowania polityki siły odwoływał się S. C. Bose. Po wybuchu II wojny światowej, uważając, że kres potęgi brytyjskiej jest bliski i nie-

podległość może być osiągnięta wyłącznie za pomocą sił zewnętrznych, zainicjował współpracę z Niemcami i Japonią. Uważał, że Azja będzie wyzwolona spod jarzma kolonizatorów dzięki Japonii i Indiom, działającym wspólnie z Niemcami. W 1942 r. S. C. Bose (w Bengalu przydomek Netadźi) utworzył w Singapurze rząd Wolnych Indii, a w 1943 r. zorganizował tzw. Indyjską Armię Narodową (*Azad Hind Faudź*).

Bose mógł jednak spodziewać się poparcia tylko w Bengalu. Główny nurt w ruchu narodowowyzwoleńczym oraz w Indyjskim Kongresie Narodowym stanowili bowiem zwolennicy podejścia umiarkowanego, skupieni wokół idei Mohandasa K. Gandhiego (przydomek Mahatma) i Jawaharlala Nehru. Poglądy tych dwóch przywódców indyjskich miały największy wpływ na ukształtowanie się ideologii neruistowskiej, która stała się następnie podstawą dla niepodległych Indii. Obaj przywódcy przedstawiali jednak odmienne wizje porządku wewnętrznego i międzynarodowego. Mahatma Gandhi ukazywał Indie jako wspólnotę wielu samodzielnych i autonomicznych społeczności wiejskich. J. Nehru opowiadał się zaś za państwem wielokulturowym i federacyjnym, ale przy tym scentralizowanym. M. Gandhi odrzucał zasadę silnych rządów centralnych. Był także przeciwnikiem odwoływania się do koncepcji demokracji westminsterskiej. Doświadczenia zachodnie uważał za równie niebezpieczne, jak imperializm brytyjski. Indyjski model demokracji powinien nawiązywać do cywilizacji hinduskiej. Autonomiczne społeczności, wspólnoty wiejskie miały stanowić fundament demokracji. Państwo postrzegał więc jako konfederację, „koło złożone z wielu tysięcy samodzielnych społeczności wiejskich”. Koncepcja ta była przeciwieństwem demokracji zachodniej, której „konstrukcja miała charakter piramidy”⁷.

M. Gandhi postrzegał kwestię uzyskania niepodległości i budowania państwa jako proces oddolny. Tylko poprzez aktywizację wsi można uzyskać wolność. Zawracał przy tym uwagę, że rozwój i dobrobyt można osiągnąć jedynie wtedy, gdy wolności politycznej towarzyszy odnowa moralna. M. Gandhi nawiązywał również do indyjskiej tradycji solidarności. Odwoływał się do wiejskiego samorządu przedstawicieli kast i niedotykalnych. Tak powstała idea szerzenia demokracji na szczeblu wiejskim. Wizja ta miała przyczynić się do rzeczywistej demokratyzacji Indii⁸. J. Nehru przeciwstawiał się koncepcji państwa opartego na wspólnotach wiejskich. Uważał, że nie zapewni ona Indiom modernizacji i spowoduje ich izolację w świecie. Wyrażał elitarną koncepcję demokratyzacji propagowanej przez elity⁹. Oddzielenie polityki od religii, modernizacja, industrializacja były głównymi hasłami J. Nehru. Jego zwolennicy opowiadali się za silnym, scentralizowanym, świeckim państwem.

⁷ A. J. Parel, *Gandhi Hind Swaraj and Other Writings*, Cambridge 2007, s. 89.

⁸ Zob. szerzej: *ibidem*; S. Wolpert, *Gandhi*, Warszawa 2003; T. Weber, *Gandhian Nonviolence and Its Critics*, „Gandhi Marg” 2006, nr 3, (October–December), s. 270–296.

⁹ J. S. Nye Jr, *The Powers to Lead*, Oxford 2008, s. 132.

Mimo różnic w poglądach zarówno J. Nehru, jak i M. Gandhi odwoływali się do wizji Indii, które obejmowałyby ziemie całego subregionu Azji Południowej. Koncepcja ta popierana była przez większość przywódców Kongresu, a nawet Ligi Muzułmańskiej, wraz z jej przywódcą Muhammadem Ali Jinnahem¹⁰. Opowiadano się za koncepcją Indii jako państwa federacyjnego. Takie podejście stanowiło – pod koniec lat 30., a nawet w latach 40. XX w. – główny nurt w indyjskiej myśli politycznej.

Należy podkreślić, że M. Gandhi i J. Nehru akcentowali konieczność uzyskania niepodległości w granicach subkontynentu indyjskiego. M. Gandhi do końca próbował zrealizować koncepcję jednych Indii. J. Nehru, choć podpisał dokumenty związane z podziałem subkontynentu, „robił to z wielkim smutkiem i koniecznością”¹¹. M. Azad (przywódca umiarkowanego skrzydła w Lidze Muzułmańskiej) stwierdził zaś: „Indie zyskały wolność, ale straciły jedność”¹². J. Nehru uważał ideę Pakistanu za krótkotrwałą „fantazję”. Uważał, że nie przetrwa ona próby czasu i wkrótce nastąpi ponowne zjednoczenie Indii i Pakistanu. To przekonanie o jedności subkontynentu wynikało zarówno z kalkulacji, jak i doktryn starohinduskich. Nie zmieniło to jednak faktu, że brytyjskie rządy i ich polityka, a następnie podział subkontynentu przerwały proces ewoluowania Indii w kierunku prawdziwej struktury federalnej.

Uzyskanie niepodległości przyniosło Indiom nową sytuację geopolityczną w porównaniu do okresu brytyjskiego rozczłonkowania subkontynentu na 562 księstwa i 9 prowincji. Najważniejsze konsekwencje miał jednak podział Indii Brytyjskich. Powstanie Pakistanu i podział subkontynentu na długi okres utrudnił Indiom możliwości realizacji swoich aspiracji mocarstwowych. Wyzwolenie, niepodległość i podział były więc logicznymi następstwami rządów brytyjskich. Uwarunkowania te w dużej mierze wpłynęły także na ideologię kształtowaną przez J. Nehru. Jednocześnie trzeba zaznaczyć, że po uzyskaniu niepodległości w 1947 r. premier Indii coraz bardziej odchodził od idealistycznej ideologii M. Gandhiego. Gandyzm był ideologią, która spełniła swój główny cel: doprowadziła do niepodległości Indii. Po jej uzyskaniu J. Nehru uważał, że należy odchodzić od koncepcji i założeń, które choć w istocie swojej słuszne, to są jednak mało realistyczne. Dominującą więc po niepodległości ideologię coraz częściej określano mianem neruzimu.

Ideologia neruizmu ukształtowała się po uzyskaniu niepodległości przez Indie. Można wyróżnić jej dwa etapy. Pierwszy to okres 1947–1962, kiedy elementy myśli gandyjskiej dość istotnie określały ideologię neruistowską. Następny etap, to lata po 1962 r., kiedy widoczny jest coraz większy wpływ militarizmu hinduskiego.

W pierwszym etapie głównym wyzwaniem dla neruizmu była budowa nowego państwa oraz określenie tożsamości Indii. Podziału subkontynentu, a zara-

¹⁰ Zob. szerzej: *M.A. Jinnah. Views and Reviews*, red. M. R. Kazimi, Oxford 2005.

¹¹ S. H. Varma, *Foreign Policy of India*, New Delhi 2004, s. 14.

¹² M. Azad, *India Wins Freedom*, New Delhi 1988, s. 200.

zem zjednoczenia ziem odrębnych dotąd państw dokonano w imię nadrzędnej racji reprezentowanej przez koncepcję narodową. Powstał jednak wówczas spór, kto i dlaczego tworzy naród indyjski. Koncepcja państwa narodowego była jednak obca indyjskiej myśli politycznej. Indie tworzyły jedność jedynie pod względem kulturowo-cywilizacyjnym.

Neruizm z jednej strony nawiązywał do zachodniej koncepcji państwa narodowego, z drugiej podkreślał przywiązanie do kultury i tradycji cywilizacji Indii. Fundamentem neruizmu były: sekularyzm, federalizm, demokracja oraz gospodarka centralnie planowana. Potwierdziła to Konstytucja Indii z 1950 r. oraz pięcioletnie plany gospodarcze. Jednocześnie państwo miało stać się wszechpotężnym opiekunem każdego obywatela. Przejawiało się to w centralizmie i biurokracji. Warunkiem bowiem lepszej przyszłości miało być utożsamianie się społeczeństwa z państwem zapewniającym stabilizację i pokój¹³. Konstytucja Indii dawała ograniczone prawa stanom, był to więc system *quasi*-federalny, z dominacją centrum. Jednolity aparat urzędniczy miał gwarantować spójność państwa. Koncepcja sekularyzacji miała zaś dowodzić, że w Indiach religia nie może stanowić podstawy państwowości czy narodu. Nie może się tak stać zwłaszcza w kraju, gdzie niemal wszystkie religie funkcjonują obok siebie. W wymiarze gospodarczym podstawą była modernizacja, a tę zamierzano osiągnąć dzięki planowej industrializacji¹⁴. Założenia i cele neruizmu miały służyć umocnieniu indyjskiego państwa, które J. Nehru umiejscowił w sercu społeczeństwa¹⁵.

Państwo stało się potężnym bytem, jego ambicje wzrosły niepomniernie, zostało faktycznie przekształcone z czegoś, co odległe i obce, w coś, co stopniowo przenika codzienne życie Indusów oraz przejmuje odpowiedzialność za dostarczanie wszystkiego, czego potrzeba. Państwo stało się częścią wyobraźni Indusa. I to w taki sposób, w jaki nigdy wcześniej żaden władca nie był w stanie tego uczynić. To właśnie było trwałym dziedzictwem rządów Nehru¹⁶.

Powyższe uwarunkowania kształtowały także ideologię neruizmu w wymiarze zewnętrznym. Jego głównymi celami była obrona integralności terytorialnej, zachowanie niezależności polityki zagranicznej oraz realizacja aspiracji mocarstwowych. 7 września 1946 r. (sześć dni po utworzeniu rządu tymczasowego) Jawaharlal Nehru, mówiąc o czterech podstawowych założeniach polityki zagranicznej przyszłych Indii, wymienił m.in. działanie i domaganie się – bez uzurpowania sobie uprzywilejowanej pozycji – równości i poszanowania dla Indii. Zwracał uwagę, że wyznacznikiem niepodległości i niezależności danego państwa jest autonomia w podejmowaniu decyzji na arenie międzynarodowej. Stąd też przeciw-

¹³ T. Gerlach, *Indie w świadomości Indusów*, Wrocław 1988.

¹⁴ M. J. Akbar, *Nehru. The Making of India*, New Delhi 2002, s. 7.

¹⁵ Na temat wizji państwa i stosunków międzynarodowych przedstawianych przez Jawaharlala Nehru zob. szerzej: „Contemporary India” 2004, nr 4; S. Tharoor, *Nehru. The Invention of India*, New York 2003.

¹⁶ S. Khilnami, *The Idea of India*, London 2003, s. 41.

stawiał się sojuszom militarnym czy tworzeniu bloków polityczno-militarnych¹⁷. Odzwierciedleniem powyższych założeń ideologii neruistowskiej i zarazem jej symbolem stała się polityka niezaangażowania. Wyrażała ona sprzeciw wobec sojuszy i bloków militarnych jako instrumentu realizacji przez mocarstwa swoich interesów, które zagrażają bezpieczeństwu międzynarodowemu¹⁸.

Obawy przed zagrożeniami wewnętrznymi i zewnętrznymi powodowały, że w okresie zimnej wojny, szczególnie po 1962 r., zaczęto postrzegać New Delhi przez pryzmat zagrożeń. Neruizm wszedł w drugą fazę, często określaną jako „nerwizm militarny”. Niezaangażowanie i niechęć do *power politics* często ustępowały miejsca *Realpolitik*. Dowodem jest sojusz Indii z ZSRR oraz polityka Indiry Gandhi w latach 70. i 80. XX w. Indie przedstawiano jako „oblężoną twierdzę”, która otoczona jest wrogami i nieprzyjaciółmi. Podkreślano związek między zagrożeniami wewnętrznymi a zewnętrznymi (koncepcja „obcej ręki”). Zwracano uwagę, że ingerencja sił zewnętrznych w sprawy wewnętrzne przyczynia się do intensyfikacji konfliktów społeczno-etnicznych w Indiach. Konflikt z Pakistanem został m.in. utożsamiony z rebelią części sikhów w Pendżabie, z powstaniem w Kaszmirze oraz z konfliktem wyznaniowym między muzułmanami i hindusami¹⁹. Zagrożenia te uzasadniały realizację głównych założeń neruizmu w tym okresie, czyli siłowe rozwiązywanie konfliktów etnicznych i społecznych, unilateralizm w stosunkach z sąsiadami. Pod koniec lat 80. i na początku lat 90. kwestią zasadniczą stała się jednak adekwatność tej wizji wobec ewolucji stosunków wewnątrz państwa, w regionie i na arenie międzynarodowej.

Podstawy ideologii hindutwy

Fundamentalizm hinduski i jego rozwój związany jest z takimi zjawiskami i procesami, jak komunalizm, militarizm hinduski, tradycjonalizm. Komunalizm – czyli wykorzystywanie różnic religijnych i podtrzymywanie antagonizmów między wspólnotami religijnymi dla osiągnięcia celów politycznych, sięga okresu podbojów dokonywanych przez muzułmanów w Indiach, począwszy od najazdu Arabów na Sind w VIII w., oraz czasów późniejszych najazdów Turków, Afganów, Mongołów i Persów. Zasięg i intensywność komunalizmu wzrosły podczas panowania brytyjskiego. Apogeum starć komunistycznych miało miejsce w okresie wyodrębniania się Pakistanu w latach 1946–1947. Liczbę zabitych szacowano wówczas na ok. 500 tys. Od 13 mln do 16 mln ludzi przenieśli się z Indii na teren przyszłego Pakistanu i odwrotnie. W latach 1954–1982 doszło w Indiach do prawie 7 tys. zamieszek – starć o podłożu komunistycznym. W opinii C. Jaffrelota liczba zamieszek na tle

¹⁷ S. S. Chaulia, *BJP, India's Foreign Policy and the "Realist Alternative" to the Nehruvian Tradition*, „International Politics” 2002, Vol. 39, s. 220.

¹⁸ M. S. Rajan, *Nonalignment and the Nonaligned Movement*, New Delhi 1990, s. 29.

¹⁹ S. Gordon, *India's Rise to Power in the Twentieth Century and Beyond*, New York 1995.

komunalistycznym zaczęła jednak znacznie rosnąć od lat 80. XX w., a zwłaszcza na przełomie lat 80. i 90. XX w. W 1992 r. zanotowano prawie 2 tys.²⁰

Nasilenie się komunalizmu i jego znaczenie związane są niewątpliwie z kryzysem państwa świeckiego. Występuje znacząca zależność między kondycją demokracji w Indiach a wzrostem zamieszek komunalistycznych²¹. Komunalizm nie jest ograniczony do jednego regionu. Choć częściej zjawisko to występuje w północnych Indiach niż na południu, to problem ten ma charakter ogólnindyjski. Jego implikacje mają bezpośredni wpływ na sytuację w Indiach, rzutują też na relacje Indii z państwami regionu Azji Południowej (zwłaszcza z Pakistanem i Bangladeszem) oraz stosunki New Delhi z państwami arabskimi. Trzeba bowiem pamiętać, że konflikt hindusko-muzułmański angażuje bezpośrednio ponad 140 mln muzułmanów zamieszkujących Indie. W tym kontekście należy zwrócić uwagę, iż po decyzji lokalnego sądu w 1986 r., zezwalającego hindusom na odprawianie modłów w meczecie Babara w Ajodhji (hindusi uważali, że na tym miejscu znajdowała się zburzona przez muzułmanów w XVI w. świątynia Ramy), doszło do gwałtownej reakcji muzułmanów w Indiach oraz w wielu krajach ościennych. Kolejne zamieszki wokół meczetu wybuchły w 1990 r. oraz 6 grudnia 1992 r., kiedy to tłum radykalnych hinduskich nacjonalistów zburzył meczet. Wydarzenia te spowodowały rozruchy komunalistyczne w całych Indiach (zginęło w nich około 200 tys. osób, a ok. 100 tys. musiało czasowo opuścić miejsce zamieszkania)²² oraz w muzułmańskich krajach ościennych²³.

Narastającym zamieszkom komunalistycznym towarzyszył wzrost nacjonalizmu hinduskiego, który wykorzystywał komunalizm do podkreślenia odrębności hinduskiej. Hinduscy nacjonaści definiowali bowiem ją w kategoriach konfliktu hindusko-muzułmańskiego o charakterze komunalistycznym. Hinduska wizja świata i Indii stanowi równocześnie alternatywę dla wizji ukształtowanej przez J. Nehru i jego następców²⁴. W tym kontekście pojawia się, zdaniem R. L. Hardgrave'a, problem zdefiniowania zjawiska hinduskiego nacjonalizmu. Z jednej strony autor zaznacza bowiem, że „określenie fundamentalizm nie pasuje do istoty hinduizmu, który charakteryzuje się różnorodnością”. Z drugiej strony wysiłki nacjonalistów hinduskich do przewyciężenia podziałów wśród hindusów, próba niejako

²⁰ C. Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics: 1925 to the 1990s*, London 1996, s. 553.

²¹ R. Bhargava, *Liberal, Secular Democracy and Explanations of Hindu Nationalism*, „India Review” 2002, nr 3, s. 74–75.

²² „Times of India”, 15.12.1992.

²³ Hinduskie świątynie zostały zniszczone przez islamskich fundamentalistów w Bangladeszu i Pakistanie (ponad 30 świątyń). Indyjski konsulat generalny w Karaczi także zniszczono. Rząd Pakistanu zamknął szkoły i urzędy na znak protestu po wydarzeniach w Ajodhji. Obradujący w Arabii Saudyjskiej przedstawiciele Konferencji Państw Islamskich wyrazili ubolewanie i jednocześnie skrytykowali władze w New Delhi, że nie potrafiły zaradzić zburzeniu meczetu. „Times of India”, 09.12.1992.

²⁴ Dyskusję na ten temat zob.: R. S. Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*, Carnegie Commission on Preventing Deadly Conflict, February 2000, www.ccpdc.org/pubs/apple/frame.htm.

homogenizacji i ujednolicenia hinduizmu, nadają nacjonalistom charakter *quasi*-fundamentalistyczny²⁵. S. P. Cohen uważa jednak, że właściwszą nazwą byłoby nazwanie hinduskich nacjonalistów „zwolennikami rewitalizacji”. Nie dążą oni bowiem do powrotu do przeszłości czy też bezpośrednio nie chcą wprowadzać w życie reguł, o których mówią święte księgi hinduskie. Ich celem jest odrodzenie dawnych wartości, ich dopasowanie do realiów współczesnego świata przy wykorzystaniu instrumentów, jakim dysponuje państwo²⁶.

Geneza indyjskiego nacjonalizmu sięga końca XIX w. Należy tu zwłaszcza wymienić Arja Samadź, hinduski ruch reformatorki oraz założoną w 1914 r. Hindu Mahasabha. Nawotywali oni do powrotu do oryginalnej tradycji, obrony wartości hinduskich przed wszelkimi obcymi elementami. Powrót do tradycji hinduskiej, do świętych tekstów hinduskich (głównie *Wed*) miał przyczynić się do przemian w społeczeństwie. Odwołując się do tradycji i kultury, próbowano obudzić w Indusach dumę z przeszłości (*atit gaurav*). Bohaterowie eposów hinduskich, wielcy władcy hinduscy byli zarówno uosobieniem świetności złotego okresu kultury indyjskiej, jak i mieli na celu wskrzeszenie wśród Indusów minionej chwały. W 1882 r. Bankim Chandra Chatterjee w hymnie *Bande Mataram* (Pozdrawiam Cię, Matko) podkreślał, iż hinduizm jest religią patriotów. Istotnymi motywami odrodzenia hinduskiego był nacjonalizm, poszukiwanie własnej tożsamości w obliczu duchowej i materialnej dominacji mocarstw kolonialnych²⁷.

Główną organizacją hinduskich nacjonalistów jest założona w 1925 r. Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS)²⁸. Tworzy ona z ponad 60 organizacjami tzw. rodzinę the Sangh Parivar²⁹. Wśród nich należy wymienić zwłaszcza założoną w 1964 r. Vishwa Hindu Parishad (VHP), czyli Światowe Zgromadzenie Hindu-sów oraz utworzoną w 1981 r. Indyjską Partię Ludową (Bharatiya Janata Party, BJP), następczynię Bharatiya Jana Sang – pierwszej partii nacjonalistycznej, która powstała w 1951 r. Oblicza się, iż w organizacjach skupionych w Sangh Parivar działa około 2,5 mln osób³⁰.

Założenia i cele fundamentalizmu hinduskiego zostały określone w ideologii hindutwy, czyli w pewnych zasadach i normach wywodzących się z hinduizmu. Odwołując się do V. D. Savarkara – jednego z ojców ideologii nacjonalizmu hinduskiego – niektórzy liderzy BJP oraz przywódcy innych nacjonalistycznych, hindu-

²⁵ R. L. Hardgrave, *Hindu Nationalism and the BJP: Transforming Religion and Politics in India*, [w:] *Prospects for Peace in South Asia*, red. R. Dossani, H. S. Rowen, Stanford 2005, s. 187.

²⁶ S. P. Cohen, *India. Emerging Power*, Washington 2001, s. 118.

²⁷ P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, London 1993, s. 18.

²⁸ Na temat RSS i jej znaczenia zob.: W. K. Andersen, S. D. Damle, *The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism*, Boulder 1987; K. Jayaprasad, *RSS and Hindu Nationalism*, New Delhi 1991.

²⁹ Do rodziny tej zaliczane są także związki zawodowe i studenckie. Należy tu wymienić m.in.: *Bharatiya Mazdur Sangh* (Indyjskie Stowarzyszenie Robotników) – obecnie największy związek zawodowy w Indiach, oraz *Bajrang Dal*; *Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad* – największa organizacja studencka w Indiach.

³⁰ R. L. Hardgrave, S. A. Kochanek, *India. Government and Politics in a Developing Nation*, Fort Worth 2000, s. 187.

skich ugrupowań prawicowych, jak RSS, Shiv Sena i VHP, wskazywali na znaczenie trzech podstawowych elementów hindutwy, tzn. ojczyzny (*pitrabhoomi*), kasty (*jati*) oraz kultury (*sanskriti*). RSS, jak podkreśla K. Dębicki, stworzyła podwaliny, na których ukształtował się hinduski nacjonalizm. Wprowadzenie zaś w życie koncepcji hindutwy przypadło w udziale przede wszystkim BJP oraz odgrywającej coraz większą rolę w ostatnich latach VHP. Ideologia ta wskazuje na konieczność umocnienia jedności hindusów i wyraźnego zaznaczenie przez nich swojej odrębności.

Podstawy hindutwy zostały stworzone przez V. D. Savarkara, który w 1923 r. opublikował książkę pt. *Hindutva: Who is a Hindu?* Ideologia ta, rozwijana i propagowana przez kolejne dziesięciolecia przez RSS i inne organizacje nacjonalistyczne, stała się w latach 90. XX w. jedną z głównych koncepcji, do której odwoływali się hinduscy nacjonaści. Jej celem jest umocnienie hinduizmu, przewzięcie w nim różnych podziałów, konsolidacja narodu hinduskiego (*The Hindu Rashtra*). Uniformizacja hinduizmu oraz podkreślanie tożsamości narodu hinduskiego miało pomóc w pokonaniu największej słabości hindusów – w porównaniu do muzułmanów i chrześcijan – czyli doktrynalnej i społecznej atomizacji. Wewnętrzne podziały i brak jedności powodował w przeszłości, iż Indie były podane licznym obcym najazdom.

Dla nacjonalistów hinduskich kwestią kluczową jest nie tylko jedność terytorialna, etniczna, ale przede wszystkim kulturalna. Mówią, że pojęcie to jest szersze niż religia (przyznając, że hinduizm, jego mity, tradycja religijna jest jednym z istotnych elementów kultury hinduskiej). Dlatego podkreślają, że w przypadku hindutwy należy mówić bardziej o nacjonalizmie kulturowym aniżeli religijnym³¹. Nacjonaści uważają, że gdy Indie, a mówiąc precyzyjnie hindusi, będą „zjednoczeni wspólnotą kultury i krwi, to będą w stanie dyktować światu swoje warunki”³².

Należy tu jednak zaznaczyć, że nacjonalistom hinduskim chodzi o kulturę hinduską, która jest jedyną akceptowaną i uznawaną przez nich kulturą Indii. Pojęcie narodu indyjskiego zostało ograniczone więc do hindusów. W opinii części autorów hinduscy nacjonaści oparli swoje założenia na „wyimaginowanej, sztucznej społeczności”, która ma charakteryzować się społeczną i polityczną jednością³³. Hinduscy nacjonaści negują odrębność innych grup religijnych w Indiach. Uważają, że powinny one uznać jako podstawową kulturę hinduską, uszanować jej wyższość oraz zaadaptować główne jej założenia. V. D. Savarkar oraz jego następcy, odpowiadając na pytanie, kim jest Hindus? (*who is a Hindu?*), wyraźnie stwierdzali, że są to ci obywatele Indii, których przodkowie żyli w Indiach od czasów starożytnych, którzy uznają swoją kulturę, język, religię jako wywodzącą się z Indii, i których spojrzenie na świat związane

³¹ W kilku decyzjach w 1995 r. Sąd Najwyższy Indii uznał hindutwę nie jako prąd czy kierunek religijny, lecz jako jeden z tradycyjnych sposobów życia (*way of life*). Zob. szerzej: B. Cossman, R. Kapur, *Secularism: Bench-marked by Hindu Right*, „Economic and Political Weekly” 1996, No. 31, s. 1613–1630.

³² V. D. Savarkar, *Hindutva: Who is a Hindu?*, Bombay 1969, s. 141.

³³ B. Cossman, R. Kapur, *op. cit.*, s. 1615.

jest nieodłącznie z tradycją hinduską. Patriotyzm indyjski jest ograniczony wyłącznie nie do hinduskości, zakorzeniony jest w cywilizacji, kulturze i historii hinduskiej.

Elementem, który wywarł wpływ na percepcję porządku międzynarodowego przez hinduskich nacjonalistów, są założenia ideologii hindutwy dotyczące potencjalnych zagrożeń. Określono w niej kilku wrogów hinduskiego narodu. Są to osoby i grupy, które nie akceptują – w opinii nacjonalistów – wyższości kultury hinduskiej i próbują narzucić swoją wizję świata. Identyfikując te zagrożenia, nacjonaści hinduscy wymieniają: muzułmanów i chrześcijan, komunistów i ich zwolenników, elity indyjskie, które uległy kulturze i modzie zachodniej, Pakistan oraz USA, które są w Indiach nośnikiem zachodniego stylu życia. Sekretarz generalny VHP, definiując zagrożenia dla Indii, zaznaczał, że w dobie „rywalizacji i konfliktów musimy zabezpieczyć hinduski świat przed islamem, chrześcijaństwem i komunizmem”³⁴. Po upadku bloku radzieckiego głównym zagrożeniem dla integralności i jedności Indii oraz hindusów jest, zdaniem nacjonalistów, islam i chrześcijaństwo³⁵.

Głównym zagrożeniem dla hindusów są muzułmanie. Najazdy muzułmanów dokonywane od VIII w. na obszarze współczesnych Indii, podział subkontynentu indyjskiego, sytuacja w Kaszmirze mają świadczyć, że nie podejmują oni próby asymilacji z hindusami, a są jedynie zagrożeniem dla integralności Indii, ich aspiracji mocarstwowych. Jednocześnie muzułmanie są przedstawiani jako „piąta kolumna”, jako mniejszość, która działa we współpracy z Pakistanem na niekorzyść New Delhi³⁶. Zagrożenie muzułmańskie było wyolbrzymiane przez nacjonalistów hinduskich przez różnego rodzaju mity, m.in. o islamskiej bombie demograficznej na subkontynencie indyjskim. Według niektórych rozpowszechnianych przez radykałów prognoz, muzułmanie będą stanowić większość społeczeństwa Indii w roku 2281, jeśli nie wcześniej³⁷.

Zwolennicy hindutwy jednocześnie wskazują, że idea niezaangażowania nie jest skutecznym instrumentem realizacji celów Indii. Zwracają uwagę, że podkreślanie tradycji nieużywania przemocy, odwoływanie się jedynie do tradycji M. Gandhiego jest nadużyciem w stosunku do historii Indii, która pełna jest konfliktów i wojen. V. D. Savarkar oraz inni przedstawiciele nurtu związanego z hindutwą odwołują się w tym kontekście do myśli i założeń Kautilji. Tym celom podporządkowano instrumenty w polityce wewnętrznej i zagranicznej. Nacjonaści hinduscy odwoływali się do *Traktatu o polityce* z II w. p.n.e. autorstwa Kautilji. Rozwazał on

³⁴ Cyt. za: C. Jaffrelot, *op. cit.*, s. 178–179.

³⁵ A. T. Embree, *Who Speaks for India? The Role of Civil Society in Defining Indian Nationalism*, [w:] *Prospects for Peace in South Asia...*, s. 179.

³⁶ W tym kontekście hinduscy nacjonaści opowiadają się za stanowczą postawą wobec Pakistanu oraz są przeciwni muzułmańskim imigrantom z Bangladeszu, którzy osiedlają się w północno-wschodnich Indiach (w tym ostatnim przypadku argumentują to także trudną sytuacją ekonomiczno-społeczną w tym regionie). Trzeba jednak dodać, że nie są jednak krytyczni wobec imigracji wyznawców buddyzmu z Bangladeszu do Indii.

³⁷ Zob. szerzej: N. DeVotta, *Demography and Communalism in India*, „Journal of International Affairs” 2002, No. 3, s. 53–70.

działania państwa przez pryzmat jego interesu. Integralność terytorium zapewnić miała być przez efektywną administrację, rząd centralny i armię. Politykę zagraniczną realizowano za pomocą różnych „narzędzi polityki” (*śadgunja*). Kautilja w *Arthaśastrze* wymienia ich sześć: pokój (*samdhi*), wojna (*wigratha*), neutralność (*asana*), przygotowania do wojny (*jana*), szukanie osłony, wsparcia (*samsraja*), podwójna polityka, czyli dyplomacja (*dwaidhibhawa*)³⁸. Powyższe środki i metody miały zapewnić jedność oraz całość strategiczną subkontynentu oraz ochronić go przed najazdami z zewnątrz³⁹.

Powyższym celom służyć miała również doktryna „kręgów” (*Mandal Sid-dhanta*). Odnosiła się ona do polityki zagranicznej w najbliższym sąsiedztwie. Władca traktował sąsiadujące z jego imperium królestwo jako nieprzyjaciela (*ari*). Po drugiej stronie kraju nieprzyjacielskiego znajduje się „przyjaciół” (*mitra*), naturalny sprzymierzeniec zdobywcy. System „kręgów” był dość rozbudowany. Kautilja w *Arthaśastrze* pisze o dwunastu kręgach. Za terenem przyjaciół znajdował się „przyjaciół wroga” (*arimitra*), a za nim z kolei, „przyjaciół przyjaciół” (*mitramitra*)⁴⁰.

Teoria „kręgów”, która powstała w okresie wedyjskim (tzw. *Rajya-Mandala*), podlegała ewolucji. Początkowo rozumiano ją jako próbę tworzenia równowagi sił między zwaśnionymi władcami. Od czasów Kautilji oraz dynastii Maurów rozpatrywano ją głównie w kontekście mocarstwowości. Doktryna „kręgli” stosowana była w całych dziejach Indii hinduistycznych. Jej przejawem były przymierza zawierane przez dwa królestwa w celu osaczenia i zniszczenia państwa znajdującego się między nimi. Koncepcja państwa ukształtowana w tradycji indyjskiej charakteryzowała się bowiem nie tylko zasadami nieużywania przemocy (*ahinsy*), ale także przemocy (*hinsy*) oraz wojny (*yuddha*)⁴¹.

Ideologia hindutwy nie stała się podstawą i fundamentem indyjskiego państwa po uzyskaniu niepodległości. Neruzim wytaczał główne założenia polityki wewnętrznej i zagranicznej. Sprzyjała temu także osobowość J. Nehru oraz jego córki I. Gandhi. Zwolennicy hindutwy próbowali dostosować jednak jej założenia do zmieniających się uwarunkowań. Jednocześnie coraz większe problemy, przed jakimi stawali przywódcy Kongresu i brak ich skutecznego rozwiązania powodowały, że alternatywa hindutwy stawała się coraz bardziej atrakcyjna dla mieszkańców Indii.

³⁸ A. Rajan, *Nuclear Deterrence in Southern Asia*, New Delhi 2005, s. 198.

³⁹ S. P. Cohen, *op. cit.*, s. 10.

⁴⁰ Zob. szerzej: R. U. Zaman, *Kautilya: The Indian Strategic Thinker and Indian strategic Culture*, „Comparative Strategy” 2006, No. 3, s. 231–247.

⁴¹ B. R. Nanda, *Gandhi and Non-Violence. Doctrines of Ahinsa and Satyagraha*, „Journal of World Affairs” 2002, No. 1, s. 54.

Neruizm i hindutwa u progu XXI w.

Ewolucja systemu partyjnego i nowe uwarunkowania międzynarodowe oraz regionalne w istotny sposób wpływały na ewolucje myśli neruistowskiej po zakończeniu zimnej wojny. Pierwszy okres, lata 1989–1991, to debata dotycząca kierunków działania i założeń ideologicznych neruizmu w nowych uwarunkowaniach. Socjalizm, obawa przed Zachodem, solidarność z państwami Południa, niezaangażowanie miały wciąż znaczący wpływ na ideologię neruistowską. Dowodem tego jest polityka Kongresu wobec pierwszej wojny w Zatoce Perskiej.

Zapoczątkowane reformy gospodarcze, zacieśnianie relacji z USA, odejście od idei niezaangażowania spowodowały, że neruizm częściej odwoływał się do pragmatyzmu i ideologii liberalnej. W swojej polityce wewnętrznej skupiał się przede wszystkim na walce z ubóstwem, poprawie konkurencyjności indyjskiej gospodarki, wzroście PKB (celem był wzrost wynoszący ok. 10%)⁴². Temu służyć miał – ogłoszony pod koniec 2005 r. przez premiara M. Singha – plan zmian w kodeksie pracy (jego liberalizacja) oraz program poprawy w ciągu 15 lat infrastruktury w Indiach. Jednocześnie w polityce zagranicznej neruiści opowiadali się za sojuszem z USA, normalizacją relacji z Chinami.

Pragmatyzm i nowe podejście do regionalizmu oraz gospodarki rynkowej nie oznaczało, że neruizm nie nawiązywał do swoich tradycyjnych cech. Przedstawiciele neruizmu – choć przyznają, że cechą charakteryzującą porządek międzynarodowy jest stan anarchii – zwracają uwagę, że jej skutki mogą być ograniczone m.in. przez prawo międzynarodowe, negocjacje, kompromisy, współpracę ekonomiczną. Neruiści podkreślają zwłaszcza rolę kontaktów międzyludzkich, dialogu międzykulturowego i międzycywilizacyjnego. Zwolennicy neruizmu uważają, że w kwestiach spornych państwa powinny prowadzić negocjacje. Siła militarna jest zaś ostatecznym środkiem, który należy stosować głównie do obrony swoich interesów. Przedstawiciele neruizmu podkreślają, że nie należy postrzegać stosunków międzynarodowych jako gry o sumie zerowej. Przyczyn wojny neruiści upatrują głównie w błędnej percepcji zagrożeń. W ich przekonaniu wojna jest często – jak pisał J. Nehru – „wytworem umysłu ludzkiego”⁴³. Nie jest ona więc naturalnym i nieodwracalnym zjawiskiem. Wojnę, zagrożenie wojną można wyeliminować poprzez „mądrą, kooperatywną politykę między państwami”.

Współcześnie dla neruizmu, tak jak w latach 50. XX w., priorytetem jest rozwój. Hasła dotyczące modernizacji, industrializacji zostały jednak zastąpione reformami rynkowymi, kwestiami społecznymi, integracją z gospodarką światową. Neruiści, dążąc do rozwiązywania problemów społeczno-ekonomicznych chcą, by Indie były postrzegane jako państwo odpowiedzialne, mocarstwowe.

U progu zakończenia zimnej wojny nastąpił renesans ideologii hindutwy. Do jego przesłanek należy zaliczyć: nieefektywność koncepcji państwa świec-

⁴² Zob.: www.weforum.org.

⁴³ J. Nehru, *Discovery India*, New Delhi 2004, s. 28.

kiego, brak znalezienia pokojowych metod rozwiązania konfliktu w Kaszmirze i Pendżabie. Jednocześnie był on w niemałym stopniu skutkiem działalności radykalnych organizacji sikhów i muzułmanów. Czynnikiem konfliktogennym między muzułmanami a hindusami, a równocześnie umacniającym hinduską odrębność, była kwestia specjalnych uprawnień dla mniejszości etnicznych. Hindusi podkreślali, że przykładem uprzywilejowania muzułmanów stała się sprawa rozwiedzionej muzułmanki Shah Bano. W 1985 r. Sąd Najwyższy podtrzymał decyzję lokalnego sądu, który zasądził na rzecz muzułmanki alimenty wypłacane przez jej byłego męża, co było sprzeczne z prawem muzułmańskim, szariatem. Decyzja ta wywołała gwałtowny sprzeciw konserwatywnych ugrupowań muzułmańskich. Pod ich presją rząd Rajiva Gandhiego doprowadził do przyjęcia przez parlament indyjski tzw. *Muslim Women (Protection of Rights) Divorce Bill*. Ustawa, która wprowadziła postanowienia szariatu do laickiego ustawodawstwa Indii, przekreślała *de facto* możliwość przeprowadzenia reformy i wprowadzenia w najbliższym czasie jednolitego kodeksu cywilnego, który obowiązywałby wszystkich obywateli Indii bez względu na religię i wyznanie⁴⁴.

Symbolem walki hindusów z muzułmanami, a jednocześnie czynnikiem, który przywódcy hinduskich organizacji nacjonalistycznych wykorzystali w swojej strategii, był spór o meczet Babara w Ajodhji. Hinduscy nacjonaści są przekonani, że na miejscu meczetu stała świątynia boga Ramy, która została zburzona przez muzułmanów w XVI w. Spór między muzułmanami a hindusami, który trwa już od XIX w., przybrał na sile pod koniec lat 80. XX w. Hinduscy radykałowie uważają, że zwrot meczetu hindusom i ustanowienie tam świątyni byłoby symbolicznym gestem ze strony muzułmanów, który można byłoby interpretować w kategoriach zadośćuczynienia. Jednocześnie opieszałość władz centralnych odnośnie do budowy w pobliżu meczetu świątyni była odbierana przez hinduskich nacjonalistów jako kolejny dowód na podporządkowanie się większości hindusów mniejszości muzułmańskiej i jako kolejny przykład pseudosekularyzmu jako podstawy indyjskiej demokracji.

R. Bhargava, wyjaśniając fenomen odrodzenia hinduskiego nacjonalizmu, wymienia kilkanaście uwarunkowań i przesłanek, takich jak: zachowanie pewnych form hinduskiego nacjonalizmu w społeczeństwie, dziedzictwo kolonialne, nowe procesy społeczne i obawa przed zniszczeniem tradycyjnej hierarchii społecznej, instytucjonalizacja tzw. demokracji większości (za rządów Indiry Gandhi, a następnie Rajiva Gandhi), czyli demokracji, która jest prohinduska, odwoływanie się

⁴⁴ W opinii A. T. Embree „żadna ustawa od 1947 r. nie zmobilizowała tak szerokiej opozycji”. Ugrupowania hinduskie uważają, że brak jednolitego, wspólnego dla wszystkich kodeksu cywilnego, przywileje w tym względzie dla muzułmanów, jak i gwarancje konstytucyjne dla odrębnego muzułmańskiego szkolnictwa (przy braku takich gwarancji dla wyznaniowych szkół hinduskich) są przejawem dyskryminacji wobec stanowiących większość społeczeństwa hindusów. Jednocześnie nacjonalistów hinduskich niepokoiła aktywność ugrupowań muzułmańskich wśród niższych warstw społecznych. Przejawem tego były dość powszechne w latach 80. XX w. masowe konwersje niedotykalnych (np. w 1981 r. w Minakshipuram w stanie Tamilnadu), poszukujących szacunku i równego traktowania. A. T. Embree, *Utopias in Conflict: Religion and Nationalism in Modern India*, Berkeley 1990, s. 110.

do polityki komunalistycznej w latach 80. XX w., kryzys polityczny i gospodarczy w Indiach na przełomie lat 80. i 90. XX w., umiejętne wykorzystywanie symboliki religijnej przez organizacje nacjonalistyczne oraz skuteczne wykorzystywanie przez nie sporu dotyczącego meczetu w Ajodhji, sprawy Shah Bano i sytuacji w Kaszmirze⁴⁵.

Jednocześnie B. D. Metcalf wskazuje na nowy istotny wymiar komunalizmu w Indiach w latach 90. XX w.⁴⁶ Podkreśla, że zamieszki i starcia między hindusami a muzułmanami w większości poprzedzone były sporami społeczno-ekonomicznymi, jak chociażby w 1990 r., kiedy rozpoczęła się dyskusja na temat specjalnych uprawnień dla niższych, upośledzonych kast. Starcia, które zaczynały się na tym tle (np. w stanie Gudżarat w 1985 r. i 1990 r.), nacjonaści hinduscy podsycali potem czynnikiem komunalistycznym⁴⁷.

Ponadto według części badaczy istnieje dość istotny związek między upadkiem modelu socjalistycznej, neruistowskiego modelu gospodarki a wzrostem znaczenia komunalizmu. Liberalne reformy gospodarcze umocniły pozycję klasy średniej w Indiach, opowiadającej się za partiami nacjonalistycznymi. Z drugiej strony otwarcie na inwestycje zagraniczne, procesy globalizacji przysparzały radykalnym ugrupowaniom hinduskim poparcia wśród warstw niższych oraz umacniały ich pozycję wśród tradycyjnego hinduskiego elektoratu, który utożsamiał często globalizację ze standaryzacją oraz amerykańizacją kultury⁴⁸.

Powyższe uwarunkowania wpływały na odrodzenie ideologii hindutwy. Należy jednak zaznaczyć, że w jej przypadku mamy do czynienia z dwiema fazami. Pierwsza to okres do 1993 r. Dominowała wówczas wizja skrajnie nacjonalistyczna, odwołująca się głównie do elementów zagrożenia Indii oraz podkreślająca konflikt z muzułmanami. Opowiadano się za Indiami nacjonalistycznymi, scentralizowanymi, odrzucano idee świeckości i federalizmu jako podstawy państwa indyjskiego.

Drugi okres to lata rządów BJP (poprzedzony okresem wewnętrznej debaty i odchodzeniem od fundamentalizmu w kierunku realizmu i pragmatyzmu). Po zamieszkach w Ajodhji w 1992 r. poparcie dla BJP podczas wyborów do zgromadzeń stanowych w 1993 r. i 1995 r. spadło. Dlatego hinduscy nacjonaści – zdając sobie sprawę z nastawienia Indusów – choć krytykują obecną konstytucję Indii, podczas kampanii wyborczej starają się znaleźć uzasadnienie dla swoich poglądów, odwołując się do indyjskiej demokracji, konstytucji. Pogłębieniu demokracji służyła z pewnością instytucjonalizacja *panćajatów* (jako władzy lokalnej na szczeblu wiejskim) poprzez przyjęcie w 1992 r. poprawki 73 do konstytucji oraz stworzenie

⁴⁵ R. Bhargava, *op. cit.*, s. 72–74.

⁴⁶ B. D. Metcalf, *Hindu Ethnonationalism, Muslim Jihad, and Secularism: Muslims in the Political Life of the Republic of India*, [w:] *Prospects for Peace in South Asia...*, s. 234–235.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 235.

⁴⁸ A. Vanaik, *The Furies of Indian Communalism: Religion, Modernity and Secularisation*, London 1997, s. 52–56.

ram dla samorządu miejskiego (poprawka 74 z 1992 r.)⁴⁹. Powyższe uwarunkowania spowodowały, że BJP w latach 1998–2004, wbrew wcześniejszym hasłom – nie wprowadziła w życie ustaw, które zagrażałyby indyjskiej demokracji. Pod jej rządami utworzono w 2000 r. kolejne trzy nowe stany (Uttaranchal, Chhatisgarh i Jharkhand), a cztery nowe języki uznano za urzędowe. Zdaniem badaczy wynika to z faktu, iż sami hindusi – ze względów chociażby na język, obyczaje, kasty – są tak zróżnicowani, iż trudno byłoby im – trawestując główne hasło J. Nehru – budować jedność nie na różnorodności, a na jednolitości⁵⁰.

Jednocześnie zwolennicy hindutwy u progu XXI w. swoją ideologię wiązali przede wszystkim z aspiracjami mocarstwowymi Indii. Zdając sobie sprawę, że akcentowanie w ich ideologii jedynie kwestii pakistańskiej oraz problemu tożsamości Indii może jedynie przyczyniać się do ograniczania Indii do Azji Południowej, dlatego też położyli nacisk na kwestie strategiczne i gospodarcze. W tym kontekście nawiązywali do paradygmatu kautiljańskiego oraz w dziedzinie gospodarczej także do myśli liberalnej. Mimo zakończenia zimnej wojny zwolennicy hindutwy zaznaczali, że rzeczywistość międzynarodową należy postrzegać przez pryzmat wojny, tego co dzieli państwa. Żaden z uczestników stosunków międzynarodowych nie może być pewien zamiarów i intencji innych państw. „Państwa nie mają stałych przyjaciół, każdy może być wrogiem”⁵¹.

Jednocześnie zdecydowanie przeciwstawiają się idei niezaangażowania. Są za zacieśnieniem więzów ze Stanami Zjednoczonymi, choć postrzegają je jako rywala w walce o dominację w świecie. Za największe zaś zagrożenie dla Indii uważają Chiny. Nurt realistyczny i hindutwy, o ile zwłaszcza w latach 80. XX w., kładł nacisk na kwestie militarne, postrzegał rzeczywistość międzynarodową w kontekście zagrożeń, o tyle w latach 90. XX w. w większym stopniu odwoływał się do pragmatyzmu, a koncepcje i ujęcia teoretyczne podporządkowywał głównemu celowi, jakim było uzasadnianie aspiracji mocarstwowych Indii w kontekście zmian układu sił w okresie transformacji porządku międzynarodowego⁵².

U progu XXI w. neruizm i hindutwa nie tylko podlegały wewnętrznej ewolucji, ale także w coraz większym stopniu upodabniały się. Można wyróżnić wspólne cechy, łączące główne podejścia ideologiczne w Indiach. Należy do nich: rozpatrywanie problemów porządku międzynarodowego głównie z punktu widzenia interesów państw, ich potrzeb oraz głębokie przeświadczenie o wyjątkowej roli Indii, które w niedalekiej przyszłości – zdaniem indyjskich politologów – staną się mocarstwem globalnym. Zdaniem części badaczy aspiracje Indii, ich politykę zagraniczną i bezpieczeństwa, a mówiąc szerzej tożsamość międzynarodowa, należy

⁴⁹ S. K. Mitra, *Making Local Government Work: Local elites, Panchayati Raj and Governance in India*, [w:] *The Success of India's Democracy*, red. A. Kohli, Cambridge 2001, s. 103–126.

⁵⁰ N. K. Jha, *Cultural and Philosophical Roots of India's Foreign Policy*, „International Studies” 1989, No. 1, s. 34.

⁵¹ K. Subrahmanyam, *Challenges to Indian Security*, „Strategic Analysis” 2000, No. 3, s. 1129.

⁵² K. Subrahmanyam, *The Global Strategic Environment: Bipolarity or Polycentrism?*, „Strategic Analysis” 1997, May, s. 194.

rozważać poprzez pryzmat doświadczeń państw postkolonialnych⁵³. Doświadczenia kolonialne oraz brak np. demarkacji granic w Azji Południowej, geneza podziału subkontynentu indyjskiego, przyczyniły się do zwiększenia poczucia (nie) bezpieczeństwa tzw. *postcolonial (in)securities*. Indie obawiały się wykorzystania przez inne państwa konfliktów wewnętrznych do osłabiania pozycji Indii. Część indyjskich badaczy i polityków uważała także, że mocarstwa zachodnie kontynuują politykę kolonialną wobec Indii, próbując narzucić Indiom swój system wartości.

Indyjscy badacze zgodni byli także w definiowaniu pozimnowojennego porządku międzynarodowego. Uważali oni, że jest on w okresie przejściowym, charakteryzuje się brakiem stabilności, zmiennością i niepewnością. Złożoność (będąca emanacją naturalnego dynamizmu, czynników społeczno-kulturowych i technologicznych), a także współzależność wielu dziedzin życia międzynarodowego oraz nieprzewidywalność są nowymi determinantami okresu pozimnowojennego⁵⁴. Stosunki między państwami po zakończeniu zimnej wojny nie są zrównoważone. Nie odpowiada im tzw. paradygmat zegarka, charakteryzujący okres zimnowojenny, gdzie kwestie związane z bezpieczeństwem były przewidywalne. Bardziej odpowiedni – w opinii indyjskich politologów – jest paradygmat motyla⁵⁵. Zagadnienia dotyczące bezpieczeństwa, nawiązując do „motyla”, współcześnie są bardziej „wahliwe”.

Mimo okresu przejściowego obecny porządek międzynarodowy nie jest w stanie anarchii. Można go określić zarówno jako *quasi-jednobiegunowy*, jak i wielobiegunowy. Jednobiegunowość najbardziej uwidacznia się w sferze politycznej i wojskowej, gdzie główną rolę odgrywają Stany Zjednoczone. Przedstawiona powyżej charakterystyka porządku międzynarodowego ma charakter jedynie tymczasowy. W zgodnej bowiem opinii indyjskich politologów świat będzie zmierzał od systemu jednobiegunowego w kierunku systemu policentrycznego. Mocarstwa regionalne oraz inne kraje będą zawierać między sobą sojusze w celu przeciwstawienia się hegemonii jedyne go supermocarstwa, jakim są USA. Indusi wykluczają jednak powstanie systemu bipolarnego. Najprawdopodobniej powstanie system heksagonalny. Będzie się on opierał na sześciu mocarstwach: USA, Rosji, UE, Chinach, Japonii i Indiach. Powyższe państwa będą dysponowały różną siłą polityczną, ekonomiczną i militarną. W stosunkach międzynarodowych nastąpi wzrost znaczenia Azji, która będzie centrum politycznym i gospodarczym świata w XXI w.⁵⁶ Głównym czynnikiem określającym kształt bezpieczeństwa na tym kontynencie będą wzajemne stosunki między Chinami, Indiami a USA. Zdaniem większości indyjskich badaczy w najbliższym czasie (w ciągu 10–20 lat) dojdzie

⁵³ R. G. C. Thomas, *What Is Third World Security?*, „Annual Review of Political Science” 2003, No. 6, s. 205–232.

⁵⁴ P. Bidwai, *From What Now to What Next. Reflections on Three Decades of International Politics and Development*, „What Next. Development Dialogue” 2006, No. 47, s. 89.

⁵⁵ C. Uday Bhaskar, *Post-Cold War Security*, „Strategic Analysis” 1997, November, s. 1149.

⁵⁶ S. Dutta, *In Search of New Security Concepts*, „Strategic Analysis” 1997, April, s. 15.

do powstania w Azji tzw. miękkiej równowagi sił (*soft balance of power*) między USA, ChRL a Indiami. K. Subrahmanyama uważa, iż reakcja Stanów Zjednoczonych na wzrost potęgi ChRL będzie mieć kluczowe znaczenie dla bezpieczeństwa międzynarodowego⁵⁷. Przy rosnącej sile Chin Waszyngton będzie postrzegał Pekin jako głównego rywala strategicznego.

W celu zmniejszenia jego wpływów USA może zorganizować przeciwko niemu sojusz, m.in. zacieśniając związki polityczne i wojskowe z New Delhi. Z kolei Chiny, nie chcąc dopuścić do sojuszu USA z Indiami, będą dążyć do bliższej współpracy gospodarczej z New Delhi. Indyjscy politolodzy uważają, że korzystniejsza dla Indii byłaby ograniczona – nie w stylu zimnowojennym – rywalizacja między Chinami a USA, co wydaje się też bardziej prawdopodobne⁵⁸.

W kontekście ewolucji i perspektyw rozwoju porządku międzynarodowego indyjscy badacze analizują rolę i pozycję Indii w świecie. Zwracają uwagę, że zakończenie zimnej wojny i rozpad ZSRR ukształtowały nowe geopolityczne usytuowanie państw regionu Azji Południowej, a zarazem sformułowały nowe wymagania odnośnie do kształtu ich wzajemnych stosunków. Indie nie zamierzały jednak zrezygnować z obrony swoich interesów w sporach z sąsiadami, z tworzenia swojej strefy bezpieczeństwa w Azji Południowej, czy też wyrzec się w przyszłości odgrywania roli mocarstwa globalnego. Nie tylko bowiem obecny potencjał Indii, ale także tradycja i historia wskazują, że są one przeznaczone do odgrywania głównej roli w Azji i na świecie.

Jednocześnie kluczowe znaczenie przy definiowaniu roli i pozycji Indii w stosunkach międzynarodowych odgrywał czynnik pakistański i chiński. Należy przy tym jednak podkreślić, że wraz ze wzrostem mocarstwowych atrybutów Indii zmianie ulegała percepcja czynnika chińskiego i pakistańskiego w indyjskiej polityce zagranicznej. Indie zrozumiały bowiem, iż obsesyjne traktowanie tych czynników, ich uwypuklanie zmniejsza *de facto* główny cel strategii międzynarodowej, jaki stał przed Indiami u progu XXI w., czyli uzyskanie statusu mocarstwa.

W latach 90. XX w. indocentryczne spojrzenie na świat także podlegało ewolucji. Przykładem jest chociażby kwestia podejścia indyjskich badaczy do problematyki wyznaczników mocarstwowości czy też kryteriów członkostwa w Radzie Bezpieczeństwa ONZ. O ile w okresie zimnowojennym zwracano uwagę na wymiar ideologiczny, kwestię reprezentacji państw rozwijających się, o tyle u progu XXI w. prezentowano opcję pragmatyczną.

Uznawano, że głównymi wyznacznikami powinny być kryteria ekonomiczne, czynniki militarne. Jednocześnie większość indyjskich badaczy zwraca uwagę na fakt niedoceniań przez zachodnie środowiska badawcze roli i pozycji Indii w świecie.

Są oni jednak przekonani, że dzięki reformom gospodarczym i próbom nuklearnym Indie coraz wyraźniej zaznaczyły swoją pozycję w stosunkach mię-

⁵⁷ K. Subrahmanyam, *op. cit.*, s. 191.

⁵⁸ B. S. Gupta, *India in the Twenty-First Century*, „International Affairs” 1997, No. 2, s. 23.

dzynarodowych, a ich wpływ w ciągu kolejnych lat na sprawy międzynarodowe będzie coraz większy⁵⁹.

Dla przedstawicieli neruizmu oraz hindutwy celem podstawowym było i jest osiągnięcie przez Indie statusu mocarstwa. U progu XXI w. dynamiczny rozwój gospodarczy Indii, otwarcie na inwestycje, nowe uwarunkowania regionalne i międzynarodowe stwarzały temu państwu wielką szansę. Przywódcy indyjscy zdawali sobie sprawę, że w dużej mierze od nich samych, od przewyciężenia problemów społeczno-gospodarczych zależeć będzie przyszłości Indii i ich status międzynarodowy. Pragmatyzm, aspiracje mocarstwowe, odpowiedzialność stały się słowami kluczowymi, określającymi nie tylko indyjską politykę wewnętrzną i zagraniczną, ale także kształtującymi ich ideologie.

⁵⁹ B. R. Nayar, *Political Structure and India's Economic Reforms of the 1990s*, „Pacific Affairs” 1998, No. 3.



Krzysztof Trzciński

BUDOWANIE DEMOKRACJI W AFRYCE: WIZJA GEORGE'A CAREWA

Nikt nie jest wolny bez demokracji
George Carew¹

Preliminaria

Większość współczesnych afrykańskich myślicieli politycznych uważa, że w państwach Afryki² powinna zostać ustanowiona demokracja w miejsce dominujących tam obecnie różnych odmian autokracji³. Jednakże niewielu z nich jest zdania, że liberalna teoria demokratyczna w kształcie, w jakim została skonceptualizowana i urzeczywistniona w praktyce politycznej na Zachodzie, daje odpowiedź na pytanie, jak wprowadzić ludowładztwo skrojone dla potrzeb Afryki.

Niektórzy myśliciele afrykańscy krytykują rozmaite wady zachodniej demokracji liberalnej i szukają elementów demokratycznych w tradycyjnych rodzimych wartościach i politycznych instytucjach, wyrażając opinię, że możliwe jest ich

¹ G. M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa: A Deliberative Approach*, Lewiston NY 2006, s. 6.

² W tym artykule pojęcie „Afryka” używane jest w znaczeniu Afryki Subsaharyjskiej, zaś termin „Afrykanie” – w odniesieniu do mieszkańców tej części kontynentu. Analogicznie przymiotnik „afrykański” dotyczy opisu zbiorowości ludzkich, państw, zjawisk, procesów itp. związanych z Afryką na południe od Sahary.

³ Beneficjentem próby demokratyzacji, jaka następowała w Afryce na południe od Sahary w okresie dekolonizacji, stały się *de facto* tylko dwa państwa: Botswana i Mauritius. Ocenia się, że w trakcie drugiej fali demokratyzacji Afryki Subsaharyjskiej po 1989 r. zaledwie 6 państw (Benin, Ghana, Mali, Republika Południowej Afryki, Republika Zielonego Przylądka, Senegal) weszło na drogę realnej demokratyzacji strukturalnej. Por. C. Tilly, *Demokracja*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 2008, s. 61. Tilly powołuje się na analizy organizacji Freedom House.

współczesne wykorzystanie w procesie budowy demokracji w Afryce⁴. Tymczasem sierraleoński filozof George Munda Carew⁵, autor poglądów składających się na jedną z szerszych współczesnych wizji przyszłości państwa w Afryce, twierdzi, że „treść pojęcia demokracji nie jest jeszcze stała”⁶ i proponuje Afrykanom tylko przejściowe przekształcenie niektórych rozwiązań liberalnej teorii demokratycznej. Carew uważa, że obowiązkiem myślicieli politycznych jest tworzenie teorii demokratycznej, która pasuje do specyfiki konkretnego rodzaju państwa. Na potrzeby wieloetnicznego państwa afrykańskiego należy, jego zdaniem, wypracować taką normatywną propozycję polityczną, która będzie „dawać szansę na możliwie największą integrację członków państwa, kompatybilną z możliwie największym ich zróżnicowaniem”, a zatem umożliwiać „promowanie jednocześnie pluralizmu demokratycznego i kulturowego”⁷.

W przypadku afrykańskiego państwa należy, zdaniem Carewa, przyjąć na poziomie konceptualnym uznanie dla etnicznej różnorodności. Uznanie jest pojęciem znacznie ważniejszym i silniejszym od tolerancji, traktowanej przez filozofa jako koncept, któremu brakuje założenia o równej wartości jednostek czy grup. Jeśli zaś zakładamy, jak pisze, że powinniśmy „traktować ludzi równorzędnie, nie możemy odrzucać tożsamości, które definiują, kim jesteśmy”⁸.

Tymczasem w dominującym w myśli liberalnej modelu społecznej jedności odrzucane są, zdaniem filozofa, etniczna partykularność i zróżnicowanie. Carew argumentuje, że „liberalne przekonanie, iż społeczna jedność może być osiągnięta jedynie poprzez stworzenie zjednoczonego, jednorodnego społeczeństwa prowadzi do wykluczenia słabszych grup w społeczeństwie pluralnym”⁹. Wzorec ten nie może zatem dostarczyć mechanizmów zapobiegających wykluczaniu słabszych tożsamości w wieloetnicznym państwie.

W konsekwencji Carew proponuje na poziomie instytucjonalnym stworzenie w afrykańskim państwie rozwiązań politycznych odpowiednich dla polityki obecności. Ideał polityki obecności zakłada, że tylko ci, którzy sami siebie reprezentują, są w stanie najlepiej bronić własnych interesów¹⁰. Polityka ta, jak wierzy,

⁴ Na przykład Kwame Anthony Appiah pochodzący z Ghany, Ajume H. Wingo z Kamerunu, Kwasi Wiredu z Ghany, Joe Teffo z Republiki Południowej Afryki, Edward Wasala z Ugandy.

⁵ George Munda Carew – jeden z czołowych współczesnych myślicieli politycznych Afryki Zachodniej; misjonarz i wykładowca w Liberii; wykształcenie filozoficzne zdobył w Howard University i University of Connecticut (doktorat) w Stanach Zjednoczonych; profesor filozofii w: Fourah Bay College we Freetown w Sierra Leone, University of Connecticut, University of Iowa, Spelman College w Atlancie i United Methodist University w Monrowii w Liberii; były ambasador Sierra Leone w Stanach Zjednoczonych; autor licznych rozpraw z zakresu myśli politycznej, wydanych głównie na Zachodzie.

⁶ G. M. Carew, *Transitional Democracy*, [w:] *Cultural Integrity and World Community*, red. C. Hughes, Y. Hudson, Lewiston NY 2000, s. 138.

⁷ Idem, *Development Theory and the Promise of Democracy: The Future of Postcolonial African States*, „Africa Today” 1993, Vol. 40, No. 4, s. 37.

⁸ Idem, *Developmental Democracy and Post Colonial Politics*, „Quest” 1996, Vol. 10, No. 2, s. 14.

⁹ *Ibidem*, s. 12.

¹⁰ Zob. szerzej: idem, *‘Ethnic Cleansing’ and the Liberal State: The Tragic Failure at Democratic Transition in Rwanda and Burundi*, [w:] *Globalism and the Obsolescence of the State*, red. Y. Hudson, Lewiston NY 1999, s. 224–225.

byłaby jednak z czasem zastępowana polityką idei. Cechą polityki idei jest to, że koncentruje się na problemach, które mają być politycznie reprezentowane, nie zaś na tym, kto je w państwie reprezentuje. W liberalnym wzorcu demokracji pierwszeństwo dawane jest właśnie polityce idei¹¹.

W afrykańskim państwie, z wyraźnymi liniami podziałów etnicznych, takie podejście nie może być jednak przyjęte automatycznie. W społeczeństwie wieloetnicznym większości i mniejszości mają bowiem charakter stały, a rządy większości często nie biorą pod uwagę interesów grup mniejszościowych. W takiej rzeczywistości proste wdrażanie w życie polityki idei nie dałoby zatem efektu w postaci równego reprezentowania interesów różnych grup.

Carew uważa, że polityka obecności będzie mogła być zastąpiona polityką idei w afrykańskim państwie dopiero wówczas, gdy jego członkowie rozwiną w sobie autonomię osobistą (*personal autonomy*). Autonomię tę pojmuje jako najwyższy poziom jednostkowej autonomii, na którym ludzie nabywają demokratycznej tożsamości. Proces ten nie następuje automatycznie wraz z ustanowieniem demokratycznych instytucji w państwie, lecz jest długotrwały.

Jego początkiem powinno być wprowadzenie takich rozwiązań prawnych w ramach polityki obecności, które będą realizować w wieloetnicznym państwie ideał grupowej sprawiedliwości. Ideał ten zakłada oparcie relacji między grupami w państwie na równych i słusznym zasadach¹². Stworzenie sprawiedliwych zasad międzygrupowych relacji w wieloetnicznym państwie da podstawę dla budowy zaufania w stosunkach między członkami takiego państwa, jednak bez porzucania przez jednostki, jak to ujmuje, „etnicznych lub wspólnotowych wartości”¹³.

¹¹ Carew przyjmuje podział na „politykę idei” i „politykę obecności” w ślad za Anne Philips, wybitną politolożką i myślicielką brytyjską, profesorką London School of Economics and Political Science. Philips bada różne zagadnienia teorii demokracji i publikuje m.in. na temat problemów reprezentacji, zwłaszcza w kontekście równouprawnienia kobiet i wielokulturowości. Philips przedstawia swoją teorię rozróżnienia na politykę idei i politykę obecności w następujących pracach: idem, *Democracy and Difference*, Cambridge 1993; eadem, *Dealing with Difference: a Politics of Ideas or a Politics of Presence?*, „Constellations” 1994, Vol. 1, s. 74–91; eadem, *The Politics of Presence*, Oxford 1995; eadem, *Dealing with Difference: a Politics of Ideas or a Politics of Presence?*, [w:] *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, red. R. E. Goodin, P. Pettit, Cambridge 1997, s. 174–185; eadem, *Dealing with Difference: a Politics of Ideas, or a Politics of Presence?*, [w:] *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, red. S. Benhabib, Princeton 1996, s. 139–154.

¹² Sprawiedliwość należy do tych pojęć, których znaczenie ludzie zwykle łatwo rozumieją intuicyjnie, lecz tak naprawdę bardzo trudno je zdefiniować, zwłaszcza w sposób powszechnie aprobowany. Dla każdego człowieka sprawiedliwymi lub niesprawiedliwymi mogą być inne sytuacje, działania czy instytucje, a ocena ta może ulegać zmianie w zależności od okoliczności. Carew wielokrotnie posiłkuje się pojęciem sprawiedliwości i ubolewa nad brakiem teje zwłaszcza w warunkach wieloetnicznego państwa afrykańskiego, w którym podejmowana jest próba demokratyzacji w stylu liberalnym. Filozof nie określa jednak dokładnie, co rozumie pod pojęciem sprawiedliwości. Z kontekstu jego rozważań wynika jednak, że używa go w znaczeniu przeciwnym do sytuacji krzywdzącej jakieś grupy etniczne w państwie zarówno w życiu politycznym, jak i ekonomicznym. Por. stanowisko współczesnego nigeryjskiego filozofa Ifeanyi A. Menkitiego, który pisze, że w kontekście wieloetnicznego państwa afrykańskiego pojęcie sprawiedliwości dotyczy „kwestii tego, co jest równym (*fair*) i słusznym (*equitable*) rozdziałem [między grupy] ciężarów i korzyści życia społecznego” (idem, *Normative Instability as Source of Africa's Political Disorder*, [w:] *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*, red. T. Kiros, London 2001, s. 145).

¹³ G. M. Carew, *Development Theory and the Promise of Democracy...*, s. 51.

Zaufanie stworzy warunki dla powstania społeczeństwa obywatelskiego, którego członkowie będą ponad podziałami etnicznymi łączyć się dla realizacji różnych celów. To w tym środowisku powstanie autonomia osobista jednostek, która umożliwi z czasem wycofanie się z polityki obecności i przejście do polityki idei w afrykańskim państwie. Przejście takie jest konieczne do budowy prawdziwie demokratycznego państwa, bowiem polityka obecności choć zabezpiecza interesy grup, może zarazem wzmacniać istniejące w społeczeństwie podziały etniczne i być kontrproduktywna dla utrwalenia demokracji i realizacji ideału dobra wspólnego.

Dlaczego i co należy zmienić w podstawach demokracji liberalnej?

Carew przypomina, że liberalizm w klasycznym ujęciu optuje za nadrzędnością jednostki wobec grupy. Wynika stąd liberalne definiowanie grup w sposób agregujący – po prostu jako zbiory jednostek. Podejście to nie dostrzega dostatecznie ostro specyfiki grup w państwie wieloetnicznym, w którym propozycja prostych rządów większości oznacza zarazem zagrożenie dla interesów mniejszości¹⁴.

W sytuacji państwa afrykańskiego conceptualne podstawy demokracji liberalnej ugruntowują w zasadzie stosunki panujące między grupami etnicznymi w nie-demokratycznym państwie. Stosunki te charakteryzuje dominacja grup silniejszych (zwykle większościowych) nad grupami słabszymi (zwykle mniejszościowymi)¹⁵.

Jak podkreśla Carew, koncentracja elit rządzących na realizacji interesów swojej grupy lub grup dominujących w państwie ma negatywny wpływ na kwestię dystrybucji dóbr w stronę grup mniejszościowych. Zdaniem filozofa:

państwo liberalne nie znalazło sposobu na usunięcie elementu dominacji z relacji między grupami i prawdopodobnie nigdy tego nie zrobi ze względu na ograniczenia nałożone przez jego przywiązanie do [swojego] modelu dystrybucji. Problem z tym modelem polega na tym, że pojmuje on władzę w ten sam sposób co przedmioty materialne, to jest jako coś, co może być rozdzielone między różne grupy i jednostki. Jeśli grupy dostaną tyle władzy, ile wynika proporcjonalnie z ich wielkości, logicznym jest spodziewać się, że niektóre grupy staną się w sposób oczywisty dominującymi¹⁶.

Na potrzeby wieloetnicznego państwa afrykańskiego, które dopiero wchodzi na drogę budowy demokracji, liberalna teoria demokratyczna powinna zostać zmieniona w obszarze politycznej reprezentacji i będącym jej następstwem procesie decyzyjnym, które powodują, że interesy grup słabszych nie są należycie

¹⁴ W tym artykule mniejszości (narodowe/etniczne) są też określane jako grupy mniejszościowe lub, podobnie jak Carew, jako grupy słabsze. W rzeczywistości wieloetnicznego państwa afrykańskiego pojęcie mniejszości posiada nieco inny wydźwięk niż w Europie. W typowym afrykańskim państwie rzadko jedna grupa etniczna posiada procentową większość w całej populacji. Zarazem jednak często jakaś grupa ma istotną przewagę liczebną nad pozostałymi grupami, a członkowie takiej grupy zwykle dzierżą władzę.

¹⁵ Na ten temat pisał obszernie nigeryjski myśliciel Claude Ake. Zob. idem, *How Politics Underdevelops Africa*, [w:] *The Challenge of African Economic Recovery and Development*, red. A. Adedeji, O. Teriba, P. Bugembe, London 1991, s. 316–329.

¹⁶ G. M. Carew, *Development Theory and the Promise of Democracy...*, s. 45.

instytucjonalnie chronione przed interesami grup silniejszych¹⁷. Zdaniem Carewa w wieloetnicznym państwie musi zwłaszcza istnieć system zapobiegający realizowaniu takich interesów większości, które, jak to ujmując, są niemoralne. Filozof pisze w tym kontekście:

[...] ponieważ liberalna teoria demokratyczna nie bierze pod uwagę, że określone interesy powinny być wykluczane z tego prostego powodu, że ich uwzględnienie miałoby niekorzystny wpływ na interesy innych, nie może ona chronić jednostek ani nawet grup jednostek, które tworzą wieloetniczny związek polityczny¹⁸.

Demokratyczna koncepcja rządów większości w europejskim państwie narodowym daje interesom dominującej grupy narodowej realną przewagę nad interesami grup mniejszościowych. W praktyce jednak dzieje się tak przede wszystkim wówczas, gdy nie istnieją dostateczne gwarancje ochrony mniejszości narodowych czy etnicznych. Z pewnością mechanizmy zabezpieczające ich interesy nie należą do kanonu teorii demokratycznej, a wręcz stanowić mogą jej piętę achillesową. Należy jednak pamiętać, że w zachodnich demokracjach wypracowane zostały rozmaite rozwiązania problemów mniejszości, takie jak choćby prawa gwarantowane konstytucyjnie, ustawodawstwo antydyskryminacyjne, autonomia kulturalna czy terytorialna¹⁹. Zapewne nie są one jednak wystarczające na potrzeby wieloetnicznego państwa afrykańskiego w początkowej fazie demokratyzacji.

Stąd też wskazane przez Carewa płaszczyzny liberalnej teorii demokratycznej, które wymagają zmian, filozof omawia szczegółowiej analizując krytycznie pięć podstawowych kryteriów czy też zasad demokracji. Kryteria te zapożyczają z teorii Roberta A. Dahla²⁰. Jak pisze Dahl, zasady te „musi spełnić proces rządzenia państwami, tak by wszyscy członkowie byli równouprawnieni do uczestniczenia w podejmowaniu decyzji dotyczących państwa”²¹. To właśnie kryteria zidentyfiko-

¹⁷ Zob. *ibidem*, s. 42, gdzie autor ujmując to w sposób następujący: „forma reprezentacji i wyzwalany przez nią proces podejmowania decyzji nie pozostawiają miejsca na odwoływanie się do sprawiedliwości” i dodaje, że „w liberalizmie nierówności zasobów, organizacji i siły sprawiają, że niektóre interesy dominują w sposób, który godzi w interesy mniejszości”.

¹⁸ *Ibidem*, s. 43.

¹⁹ Zob. szerzej: *The Protection of Minorities: Collected Texts...*, Council of Europe, Strasbourg 1994; *The Protection of minorities in the Wider Europe*, red. M. Weller, D. Blacklock, K. Nobbs, Basingstoke 2008; P. Thornberry, M. Estébanes, M. Amor, *Minority Rights in Europe: A Review of the Work and Standards of the Council of Europe*, Council of Europe, Strasbourg 1994. W piśmiennictwie polskim zob. na przykład: S. Pawlak, *Ochrona mniejszości narodowych w Europie*, Warszawa 2001; J. Sozański, *Ochrona mniejszości w systemie uniwersalnym, europejskim i wspólnotowym*, Warszawa 2002.

²⁰ Robert Alan Dahl – jeden z najwybitniejszych współczesnych teoretyków polityki i badaczy demokracji; związany z Yale University; autor wielkiej liczby ważnych prac, w których poruszane są rozmaite problemy demokracji. Dahl omawia podstawowe kryteria demokracji w: *idem*, *Demokracja i jej krytycy (Democracy and Its Critics)*, 1989, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1995, oraz *O demokracji (On Democracy)*, 1993, przeł. M. Król, Kraków 2000. Wyróżnia też osiem gwarancji instytucjonalnych demokracji, które rozważa w: *idem*, *Poliarchy: Participation and Opposition*, New Haven 1971. Na ich temat zob. też.: A. Lijphart, *Westminsterski model demokracji*, [w:] *Przyszłość demokracji. Wybór tekstów*, wybrał P. Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk, Warszawa 2005, s. 136.

²¹ R. A. Dahl, *O demokracji...*, s. 39 (w oryginalnym tłumaczeniu zamiast pojęcia „państwo”, lecz w tym właśnie znaczeniu, występuje pojęcie „stowarzyszenie” lub „zrzeszenie polityczne”).

wane przez Dahla powinny w pierwszym rzędzie zostać w warunkach wieloetnicznego państwa afrykańskiego poddane przejściowej zmianie konceptualnej, za którą powinny pójść przemiany instytucjonalne.

Demokratyczna inkluzja dorosłych

Zgodnie z pierwszym z tych kryteriów²², demokracja obejmuje ogół dorosłych obywateli (*inclusiveness*), którzy podporządkowani są wiążącym dla nich kolektywnym decyzjom wspólnego państwa. Kryterium to, jak stwierdza Dahl, dotyczy inkluzji dorosłych, czyli przewiduje posiadanie przez ogół dorosłych członków państwa pełni praw obywatelskich.

Carew zarzuca tej zasadzie, że odnosi się ona do jednostek i zarazem pomija grupy. Taki stan rzeczy jest następstwem przyjęcia liberalnego założenia, że jednostka jest autonomicznym i samowystarczalnym podmiotem. Nie ma nic bardziej błędnego w odniesieniu do rzeczywistości afrykańskiej, gdzie – inaczej niż w większości zachodnich społeczeństw – świadomość jednostek kształtowana jest w konkretnych grupach etnicznych, których są one członkami, i które stanowią części państwowego społeczeństwa²³.

W opinii filozofa postrzeganie jednostki w sposób indywidualistyczny jest w Afryce zwodnicze też dlatego, że jednostkowych wyborów nie sposób tu wyabstrahować od etnicznej przynależności i lojalności. Etniczne tożsamości w Afryce nie zostały przekształcone w ponadetniczne tożsamości, co musiałoby zapewne nastąpić w wyniku dłuższego procesu oraz w jakichś sprzyjających warunkach politycznych.

Skoro zatem jednostki w Afryce nie działają w oderwaniu od wpływu grupy, to, zastanawia się Carew, czy w ogóle można je zakwalifikować do demokratycznego obywatelstwa państwowego. Wąhanie to przynosi wniosek, że zmiana pierwszego kryterium demokratycznego polegałaby na uznaniu „grup w ten sam sposób co jednostek”²⁴.

Carew nie wspomina jednak, czy w warunkach państwa wieloetnicznego grupy miałyby zostać uznane jako podmioty, którym należą się po prostu jakieś prawa, czy również jako byty posiadające jakieś obowiązki, jak na przykład tonizowanie czy nawet pacyfikowanie w swoim łonie działań radykalnych, choćby

²² Kolejność kryteriów nie odgrywa tutaj znaczenia. Kryteria Dahla mogą być i bywają analizowane w różnym porządku.

²³ W myśli afrykańskiej na ten temat zob.: I. A. Menkiti, *Person and Community in African Traditional Thought*, [w:] *African Philosophy: An Introduction*, red. R. A. Wright, New York 1984, s. 171–182; idem, *On the Normative Conception of a Person*, [w:] *A Companion to African Philosophy*, red. K. Wiredu, Oxford 2004, s. 324–331; K. Gyekye, *Person and Community in African Thought*, [w:] *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies*, cz. 1, red. K. Wiredu; idem, *The Council for Research in Values and Philosophy*, Washington 1992, s. 101–122; idem, *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*, New York 1997, rozdz. 2: *Person and Community*, s. 35–76.

²⁴ G. M. Carew, *Development Theory and the Promise of Democracy...*, s. 46.

na płaszczyźnie religijnej, bądź takich, które godzą w integralność państwa. Trudno zarazem wyobrazić sobie, jakie sankcje mogłoby zastosować państwo wobec grup czy raczej ich elit, gdyby te nie wykonywały swoich obowiązków należycie, a zatem zgodnie z literą państwowego prawa. Nie wiadomo też, jakie instrumenty prawne pozwalające wpływać na zachowania swoich członków posiadałyby grupy. Powstaje również pytanie, czy przywódcy grup byłiby obierani w jakiś sposób tradycyjny czy raczej w drodze wyboru, a zatem tak jak członkowie parlamentu i głowa państwa. Carew nie daje nam odpowiedzi na te kwestie.

Jednak w sytuacji, gdy jednostka w Afryce w przemożnym stopniu uzależniona jest od grupy etnicznej, do której przynależy, postulat uznania grup w państwie brzmi logicznie. Pomysł ten wydaje się analogiczny do koncepcji praw mniejszości w europejskim państwie narodowym. W przypadku Afryki w roli mniejszości można by jednak umieścić każdą grupę etniczną, która nie ma istotniejszego wpływu na decyzje dominującej grupy lub grup.

Filozof jest świadom, że propozycja uznania grup z pewnością spotka się z krytyką tych, którzy dowodzą, że wzmacnianie roli grup etnicznych, a zatem i podkreślanie ich odmienności w państwie wieloetnicznym, jest poważnym wyzwaniem dla budowania jego spójności. Nie sposób bowiem apriorycznie stwierdzić, czy w charakterystycznym dla Afryki środowisku bardzo silnych etnicznych tożsamości uznanie grup w państwie rzeczywiście łagodziłoby konflikty, czy też na przykład wpływałoby na wzrost zainteresowania ich członków jakąś formą grupowego samostanowienia.

Carew jest jednak zdania, że zagrożenie to nie musi mieć miejsca „tak długo, jak w relacjach między grupami nie istnieją żadne bariery o charakterze strukturalnym”²⁵. Ma na myśli zaistnienie takiego sprawiedliwego systemu prawnego i politycznego, który likwidowałby międzygrupową rywalizację o władzę i wpływ w państwie. Daje zatem do zrozumienia, że grupy muszą przestać postrzegać politykę jako grę o sumie zerowej, i zacząć dostrzegać opłacalność współpracy, na czym zyskają zarówno one, jak i społeczeństwo jako całość w obrębie państwa. W praktyczny wymiar takiego stanu rzeczy mają, zdaniem filozofa, wprowadzić jego propozycje rekonceptualizacji kolejnych kryteriów demokratycznych.

Rzeczywiste uczestnictwo w podejmowaniu decyzji

Drugie podstawowe kryterium demokratyczne, według Dahla, to rzeczywiste uczestnictwo (*effective participation*) w procesie podejmowania decyzji, które w założeniu oznacza równe uznawanie odmiennych interesów. Dahl pisze o istocie tej zasady w sposób następujący: „zanim jakakolwiek decyzja zostanie podjęta przez państwo, wszyscy członkowie muszą mieć równe oraz rzeczywiste możli-

²⁵ *Ibidem*, s. 47.

wości przedstawienia swoich poglądów na dany temat innym członkom²⁶. Carew uważa, że kryterium to jest zbyt optymistyczne, biorąc pod uwagę brak pewności, że wynik procesu decyzyjnego będzie sprawiedliwy, zwłaszcza w warunkach państwa wieloetnicznego. Dla sierraleońskiego filozofa idea rzeczywistego uczestnictwa powinna oznaczać równe uznawanie interesów różnych grup w wieloetnicznym państwie. Zdaniem Carewa nie istnieją jednak żadne realne gwarancje, że samo przyjęcie zasady równego uznawania interesów będzie determinować rzeczywiście równe traktowanie grup słabszych w afrykańskiej praktyce politycznej.

Carew twierdzi tym samym, że możliwość przedstawiania przez ogół grup w państwie ich poglądów w danej sprawie nie znaczy, że w ogóle będą one wzięte pod uwagę przy podejmowaniu decyzji. Jeśli zaś nie będą, wówczas dana decyzja może pozostawać w sprzeczności z interesem części grup. Taki stan rzeczy jest w wieloetnicznym państwie w sposób oczywisty niesprawiedliwy. Decyzja większości może być przecież krzywdząca dla mniejszości, a nawet przynieść złe skutki państwowemu społeczeństwu jako całości.

Jest to zatem krytyka podejmowania decyzji w sposób wydawałoby się demokratyczny, gdyż zgodny z liberalną teorią demokracji, ale zarazem niesprawiedliwy, bowiem niebiorący pod uwagę interesów grup mniejszościowych, których przedstawiciele zawsze mogą zostać przegłosowani z powodu swojej niewielkiej reprezentacji.

Rzeczywiste uczestnictwo w państwie wieloetnicznym mogłoby na przykład opierać się na istnieniu i stosowaniu instrumentów prawnych, dzięki którym grupy niezgadzające się ze zdaniem większości miałyby prawo forsowania swoich interesów do momentu uzyskania jakiegoś kompromisowego, a zadowalającego je rozwiązania. Carew nie przedstawia jednak konkretnych propozycji takich instrumentów, ograniczając się do stwierdzenia, że rozwinięciem kryterium rzeczywistego uczestnictwa jest równość w głosowaniu.

Równość w głosowaniu

Równość w głosowaniu (*voting equality*) traktowana jako urzeczywistnienie jednostkowych preferencji w drodze wyborów – to trzecie podstawowe kryterium demokratyczne. Według Dahla kryterium to podkreśla konieczność istnienia w demokracji równej i rzeczywistej możliwości brania udziału w głosowaniu oraz jednakowego traktowania ogółu oddanych głosów.

Równe głosowanie tak jak poprzednie zasady jest jednak, zdaniem Carewa, ukierunkowane na ochronę jednostek, a nie grup. Dlatego też sierraleoński filozof proponuje wprowadzenie w afrykańskiej polityce zasady sprawiedliwości rozu-

²⁶ R. A. Dahl, *O demokracji...*, s. 39 (w oryginalnym tłumaczeniu zamiast pojęcia „państwo”, lecz w tym właśnie znaczeniu, występuje pojęcie „stowarzyszenie” lub „zrzeszenie polityczne”).

mianej jako bezstronność (*fairness*)²⁷. Zasada ta miałaby posiadać moc blokowania niesprawiedliwych ustaleń w procesie decyzyjnym. Carew zauważa, że „gdyby procedura podejmowania decyzji była wyposażona w system kontrolny, który chroniłby grupy etniczne przed krzywdzącym traktowaniem, członkowie różnych grup etnicznych nie obawialiby się już o swoje bezpieczeństwo i byłiby bardziej chętni do współpracy dla dobra [wieloetnicznej] wspólnoty”²⁸.

Jego propozycja, by w wieloetnicznym państwie tego typu istniała jakaś możliwość blokowania decyzji większości, które jawnie krzywdzą grupy mniejszościowe, jest bardzo interesująca. Postulowany system kontrolny powinien się jednak składać z jakichś konkretnych instytucji i gwarancji, które powściągałyby dominację interesów większości.

W rozwiniętych demokracjach istnieją pewne elementy wykluczania bądź tonizowania pewnych interesów, na przykład monitorowana jest działalność niewielkich zwykle grup bądź pojedynczych jednostek głoszących poglądy radykalne. Carew ma jednak na myśli możliwość blokowania niesprawiedliwych decyzji większości.

W praktyce dobrze urządzonych demokracji, a nawet niektórych demokracjiujących się dopiero państw, istnieją pewne instytucje mogące wychodzić na przeciw propozycji Carewa, jak choćby trybunał konstytucyjny czy urząd rzecznika praw obywatelskich. Aby móc podważyć decyzję większości, wpierv jednak muszą istnieć w państwie odpowiednie gwarancje konstytucyjne²⁹. Już same przepisy konstytucyjne i sprawna działalność trybunału konstytucyjnego mogłyby powstrzymać na przykład te zmiany, które miałyby na celu odebranie grupom słabszym jakichś praw. Lecz przecież i ustawa zasadnicza może zostać przyjęta przez większość z pominięciem interesów mniejszości, a taki stan rzeczy zapewne od początku osłabiałby spójność państwa.

Należy zatem zgodzić się z Carewem, że w wieloetnicznym państwie powinny zostać przyjęte takie regulacje prawne, które realnie i trwale chroniłyby grupy słabsze. Rozwiązaniem takim może być na przykład prawo weta mniejszości zmuszające elity reprezentujące większość w państwie do prowadzenia rządów opartych na szukaniu konsensusu. Zapewne jednak stale blokujące decyzje większości weto powodowałoby niską efektywność rządzenia i wzmocnienie

²⁷ Carew nawiązuje tu do Rawlowskiej teorii sprawiedliwości jako bezstronności. Zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994, par. 3, s. 23-31.

²⁸ G. M. Carew, *Development Theory and the Promise of Democracy...*, s. 48.

²⁹ Por. P. Mikuli, *System rządów w Republice Macedonii*, [w:] *Państwo w świecie współczesnym*, red. K. Trzeciński, Warszawa 2006, s. 242. Autor pisze tam, że w Macedonii Poprawka VI do konstytucji uznała „za zasadniczą wartość porządku konstytucyjnego «równą reprezentację osób należących do wszystkich wspólnot w publicznych organach na wszystkich szczeblach i w innych obszarach życia publicznego». Ustawa zasadnicza nałożyła na władze obowiązek uwzględniania zdania mniejszości przy konstituowaniu składu Najwyższej Rady Sądownictwa, Rady Bezpieczeństwa Republiki i Trybunału Konstytucyjnego. Również przy udziale mniejszości następuje w Macedonii wybór Rzecznika Praw Ludu (ombudsmana). W ten sposób zwłaszcza mniejszość albańska uzyskała realną szansę uczestniczenia w strukturach władzy państwowej”. Jak wskazuje P. Mikuli (s. 241–242), wspomniane wspólnoty oznaczają mniejszości narodowe i etniczne, a ich członkowie stanowią łącznie dwie trzecie ludności Macedonii.

partykularyzmów. Z rozważań Carewa wynika też, że weto byłoby środkiem zbyt drastycznym. Filozofowi zależałoby raczej na wprowadzeniu takich rozwiązań konsensualnego dochodzenia do zgody, które w ogóle zapobiegałyby sytuacji konieczności użycia środka wetującego.

Nadzór nad podejmowanymi zadaniami

Czwarte kryterium demokratyczne to nadzór nad podejmowanymi zadaniami (*control of the agenda*). Kryterium to odnosi się do rywalizacji politycznej, która, w przypadku państw o dobrze ugruntowanym systemie demokratycznym może być uznana za niezbędny element życia politycznego. Dahl pisze, że członkowie państwa „muszą mieć możliwość decydowania, w jakiej formie i jakie zadanie będą podejmować”³⁰. Kontrola nad przebiegiem i treścią spraw podejmowanych w państwie ma być możliwa dzięki istnieniu partii politycznych. W zachodnich demokracjach partie polityczne kanalizują różne interesy polityczne oraz pozwalają obywatelom wpływać na treść oraz bieg debaty politycznej. Partie polityczne budują zwykle swój program wokół propozycji, które mogą dać im poparcie społeczne wychodzące poza wąskie grupy partykularnych interesów.

W realiach afrykańskiego państwa życie polityczne rządzi się jednak innymi prawami. Jak zauważa Carew, dążenie do rozpropagowania idei rywalizacji politycznej zakończyło się tu niepowodzeniem. Rywalizacja polityczna w wieloetnicznym państwie afrykańskim może mieć i niejednokrotnie ma przebieg destrukcyjny³¹. Nie jest to bowiem ścieranie się odmiennych interesów ekonomicznych czy poglądów ideologicznych, lecz najczęściej konkurowanie o władzę w państwie między różnymi grupami etnicznymi. W takim stanie rzeczy, jak zauważa filozof, rywalizacja między zaściankowymi interesami etnicznymi zamienia się w prawdziwe pole bitwy.

Dlatego też Carew radzi przyjęcie przez partie polityczne w Afryce programów uniwersalistycznych, to jest takich, które miałyby cele propaństwowe i mogłyby działać jednocząco na ogół członków państwa bez względu na ich przynależność etniczną. Filozof wyraża też pogląd, że dobrym rozwiązaniem byłoby istnienie niewielkiej liczby partii w afrykańskim państwie, najlepiej tylko dwóch.

Carew nie jest jednak zwolennikiem całkowitego wyeliminowania z życia politycznego rywalizacji międzypartyjnej, jak na przykład ghański filozof Kwasi Wiredu³². Takie stanowisko byłoby rzeczywistym wołaniem o poważne przekształ-

³⁰ R. A. Dahl, *O demokracji...*, s. 39.

³¹ Por. przedstawienie tego problemu w Nigerii przez Bena Okriego w latach 90. XX w. oraz Cypriana Ekwensiego i Chinua Achebe w latach 60. XX w. (B. Okri, *Droga bez dna*, przeł. K. Mazurek, Poznań 1994, zwłaszcza s. 255–256, 507–508; C. Ekwensi, *Jagua Nana*, przeł. M. Metelska, Warszawa 1976, *passim*; Ch. Achebe, *Czcigodny Kacyk Nanga*, przeł. Z. Kierszys, Warszawa 1968, zwłaszcza s. 186–187, 232–233, 236–237).

³² Zob.: K. Wiredu, *Democracy and Consensus: A Plea for a Non-party Polity*, [w:] idem, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Bloomington 1996, s. 182–190 i 227; idem, *The State*,

cenie liberalnej teorii i praktyki demokratycznej. Tymczasem Carew proponuje, by partie w afrykańskim państwie wzorowane były na organizacjach politycznych działających w rozwiniętych systemach demokratycznych. W konsekwencji argumentacja sierraleońskiego filozofa wydaje się bardziej wołaniem o zmianę pewnego afrykańskiego doświadczenia politycznego niż propozycją przekształceń w podstawach liberalnej demokracji.

Warto jednak odnieść się szerzej do samej idei tworzenia w Afryce partii o programach uniwersalistycznych. Carew, będąc przeciwnikiem zbyt dużej liczby partii politycznych, proponuje stworzenie w afrykańskim państwie systemu dwóch partii o programach uniwersalistycznych. W pełni zrozumiałe są przesłanki takiego podejścia filozofa. W trakcie prób wprowadzania demokracji po 1989 r. powstała bowiem w wielu państwach Afryki tak duża liczba partii politycznych wzajemnie się zwalczających podczas wyborów, że niejednokrotnie nie były one w stanie realnie konkurować z partią *ancient regime*’u, a co dopiero efektywnie współpracować ze sobą w ramach ewentualnych rządów koalicyjnych. Czasami zaś nowo powstałe partie przegrywały wybory z byłą monopartią dlatego, że jej funkcjonariusze byli lepiej zorganizowani, posiadali dostateczne fundusze na prowadzenie kampanii wyborczej a nadto często uciekali się do oszustw wyborczych. Taka sytuacja wzmacniała jeszcze negatywne następstwa stanu rozdrobnienia partii politycznych.

Nie wiadomo jednak, czy Carew proponując system dwóch partii ma na myśli jakieś partie-platformy posiadające programy możliwe do zaakceptowania przez znaczne części społeczeństwa. Filozof wierzy, że w takim okrojonym systemie partyjnym „zastosowanie skorygowanych kryteriów demokratycznych powinno pomóc w przeniesieniu uwagi z zaściankowości do uniwersalizmu”³³, co jednak wcale nie wyjaśnia tej kwestii. Jeżeli przyjąć wzorzec dwóch partii-platform, z których każda będzie miała poparcie znacznej części społeczeństwa, to wówczas – jak należy się domyślać – ich programy nie będą zapewne zawierały zbyt wielu konkretów. Nasuwa się zatem pytanie, czy tego typu partie będą w stanie reprezentować ogół interesów elektoratu?

Propozycja Carewa wydaje się również mało realistyczna z tego względu, że gdyby obie partie platformy o odmiennych programach typu uniwersalistycznego były zmuszone do tworzenia koalicji, wcześniej czy później zapewne doprowadziłoby do powstania jakiejś trzeciej partii, o bardziej populistycznym bądź nawet radykalnym charakterze, która występowałaby w imieniu części elektoratu zawiedzionej rządami koalicyjnymi. W przypadku istnienia dwóch partii platform trudno

Civil Society and Democracy in Africa, „Quest” 1998, Vol. 12, No. 1, s. 241–252; idem, *Tradition, Democracy and Political Legitimacy in Contemporary Africa*, [w:] *Rewriting Africa: Toward Renaissance or Collapse?*, red. E. Kurimoto, International Area Studies Conference VI, JCAS Symposium, Series No. 14, The Japan Center for Area Studies, National Museum of Ethnology, Osaka 2001, s. 161–172; idem, *Society and Democracy in Africa*, [w:] *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*, red. T. Kiros, New York 2001, s. 171–184. Zob. też K. Trzcinski, *Wizja państwa pozapartyjnego w myśli Kwasi Wiredu, czyli o utopii zrodzonej z doświadczeń rzeczywistości*, „Forum Politologiczne” 2009, t. 9, s. 43–71.

³³ G. M. Carew, *Development Theory and the Promise of Democracy...*, s. 49.

również byłoby stworzyć jakiś uniwersalistyczny program gospodarczy zadowalający wyborców czy też łączący ich różne interesy ekonomiczne. Nie wiadomo też, czy ewentualne funkcjonowanie jedynie dwóch partii w afrykańskim państwie miałyby zostać umocowane konstytucyjnie, czy też może stać się konsekwencją zastosowania ordynacji większościowej, która wspierałaby silniejsze stronnictwa polityczne.

Być może jednak partie o programach uniwersalistycznych po prostu miałyby powstawać i działać na innej zasadzie niż prosta reprezentacja grup etnicznych w państwie. Uniwersalizm programów mógłby zatem polegać na ich wymiarze ponadetnicznym. Partie miałyby konkretną orientację ideologiczną (na przykład socjaldemokratyczną czy chadecką lub islamistyczną) bądź też ekonomiczną (na przykład skierowaną na obronę interesów mieszkańców miast albo rolników). Poszczególne stronnictwa mogłyby nadto koncentrować zasadniczą treść swoich programów na odmiennych zagadnieniach.

Rozumiana w ten sposób idea partii o programach uniwersalistycznych wydaje się interesująca. Działanie takich partii wpływałoby bowiem z pewnością na poszerzenie tożsamości Afrykanów. Ludzie w większym stopniu stawaliby się świadomi faktu, że nie są przede wszystkim członkami grup etnicznych, lecz że mają też różne przekonania ideologiczne, należą do odmiennych grup ekonomicznych bądź zawodowych.

Kontynuując ten wątek, można by założyć, że uniwersalistyczne programy ponadetnicznych partii miałyby się opierać przede wszystkim na przesłankach czy interesach ekonomicznych. Biorąc jednak pod uwagę przekrój przeciętnego społeczeństwa afrykańskiego państwa, w którym minimalna część elektoratu jest bogata, być może kilkanaście procent wyborców zaliczyć można do klasy średniej, a zapewne nie mniej niż połowę uznać można za ludzi żyjących na jakimś minimalnym poziomie lub w ubóstwie, to jak wyglądałyby realia podziału na dwie partie o programach uniwersalistycznych i interesach ekonomicznych? Jest to dość trudne do wyobrażenia. Sama idea wyjścia ponad podziały etniczne w życiu politycznym jest oczywiście niezwykle istotna, lecz Carew nie wskazuje jeszcze na tym etapie swoich rozważań drogi przejścia od sytuacji, w której partie tworzone są na bazie konkretnych grup etnicznych i bronią ich interesów, do stanu, kiedy partie stworzyły już programy uniwersalistyczne.

Być może jednak w warunkach wieloetnicznego państwa afrykańskiego w ogóle nie jest możliwe wyeliminowanie reprezentacji interesów grup etnicznych w systemie partyjnym bez istotnych zmian prawa w zakresie tworzenia i działania partii politycznych oraz prawa wyborczego, jak również bez drobiazgowego przestrzegania przepisów zawartych w tych regulacjach. Problem polega bowiem na tym, że na przykład odwołanie się w wyborach do elektoratu wywodzącego się z konkretnej, zwłaszcza dużej, grupy etnicznej pozwala uzyskać partii politycznej większe poparcie i zwiększa prawdopodobieństwo sięgnięcia przez nią po władzę. Być może zatem dobrze stałoby się, gdyby Carew zaproponował takie zmiany

przepisów dotyczących funkcjonowania partii politycznych, treści ordynacji oraz prowadzenia kampanii wyborczych, które zapobiegałyby bazowaniu partii politycznych na poparciu konkretnych grup etnicznych i wykorzystywaniu podziałów etnicznych w rywalizacji politycznej.

Oświecone rozumienie

Piąte i zarazem ostatnie z kryteriów demokratycznych wymagających, zdaniem Carewa, zmiany konceptualnej w warunkach afrykańskiego państwa to oświecone rozumienie (*enlightened understanding*). Oznacza ono likwidację przeszkód w przepływie informacji, bez którego obywatele nie są w stanie dokonywać świadomych wyborów politycznych. Dahl jest zdania, że „przyjmując rozsądne granice czasowe, każdy członek [państwa] musi mieć równe i rzeczywiste możliwości poinformowania się o różnych możliwych decyzjach i ich prawdopodobnych konsekwencjach”³⁴. Możliwość porównywania programów politycznych poszczególnych partii i w konsekwencji wybranie tego, z którym obywatel się utożsamia, lub który popiera, umożliwiają w demokracjach zachodnich co najmniej trzy wolności: słowa, mediów i zgromadzeń.

Carew uważa jednak, że tam, gdzie różnice dzielące grupy są bardzo głębokie, tak jak ma to miejsce w wieloetnicznym państwie afrykańskim, samo prawne umocowanie i przestrzeganie wspomnianych wolności nie jest w stanie zagwarantować oświeconego rozumienia spraw publicznych. Wydaje się to oczywiste. W ugruntowanych demokracjach wybory polityczne wielu obywateli niejednokrotnie są wypadkową wkładu finansowego przeznaczanego przez partie polityczne na kampanię wyborczą i w konsekwencji skutecznego marketingu politycznego. Gdyby oczekiwać, że w Afryce uda się osiągnąć oświecone rozumienie jedynie za pomocą realizacji wskazanych wolności, byłoby to idealizmem skazanym na porażkę choćby z powodu znaczenia, jakie odgrywa tam propaganda etniczna lub religijna. Carew jest zatem świadom, że ideału, którego nie da się osiągnąć w ugruntowanych demokracjach, tym bardziej nie uzyska się w warunkach afrykańskiego państwa.

Być może krokiem do osiągnięcia oświeconego rozumienia byłoby zapewnienie Afrykanom swobodnego dostępu do informacji „etnicznie neutralnej”. Carew nie wysuwa zaś propozycji stworzenia mediów ponadetnicznych, tak jak czyni to w przypadku partii politycznych. A przecież neutralne od wpływów etnicznych media mogłyby w warunkach demokratycznych uprawiać rodzaj propaństwowej propagandy, a zatem kreować wspólne interesy, a także propagować i inne wartości ponadetnicznej wspólnoty państwowej.

Kto jednak przy istniejących w typowym afrykańskim państwie podziałach etnicznych czy religijnych miałby to czynić? Jak skompletować zespół medio-

³⁴ R. A. Dahl, *O demokracji...*, s. 39.

znawców, redaktorów i dziennikarzy „etnicznie neutralnych”? Może zatem wśród pracowników mediów winien istnieć jakiś etniczny parytet? Taką ideę ma zapewne na myśli Carew jako rozszerzenie pomysłu uznania grup w państwie, choć nie pisze o tym *explicitie*³⁵.

Być może jakieś rozwiązania pozwalające na przepływ etnicznie neutralnej informacji, bądź przynajmniej na dostęp do mediów przedstawicieli ogółu grup w państwie, mogłyby pomóc w usuwaniu struktur informacyjnej dominacji głównej grupy etnicznej lub kilku większych grup tego typu.

Nabywanie autonomii osobistej

Zdaniem Carewa uznanie grup i zastosowanie jakichś mechanizmów polityki obecności powinno prowadzić do stworzenia w wieloetnicznym państwie afrykańskim relacji międzygrupowych opartych na sprawiedliwych zasadach. Jest to podstawowy warunek budowania zaufania między członkami państwa wywodzącymi się z różnych grup, ale nie jedyny.

Carew obawia się bowiem, że w warunkach stosowania mechanizmów polityki obecności w afrykańskim państwie mogą utrzymywać się esencjalistyczne, a zatem zawierające pewne cechy trwale wyobrażenia kulturowe, które wspierają struktury dominacji³⁶. Częścią uznania grup byłoby bowiem z pewnością przyznanie im praw, które wzmacniałyby kontrolę elit nad członkami grupy. Elity grup mogą zaś nie być zainteresowane wykształcaniem się autonomicznego myślenia ich członków i budową prawdziwie demokratycznego społeczeństwa w obrębie państwa. Przeciwnie, jeśli takie elity otrzymają w państwie istotny wpływ na władzę, to będą raczej miały interes w podtrzymywaniu swojego specjalnego statusu i partykularności własnych grup. W niektórych tradycjonalistycznych środowiskach może to wręcz oznaczać uszczuplenie autonomii jednostek. Carew pisze, że

w sytuacji, gdy wyższość zasad grupowych oznacza, iż mają one pierwszeństwo i muszą być chronione przed prawami jednostkowymi, przestrzeganie tradycyjnych zasad będzie obowiązkowe, a nie dobrowolne. Wiele przestarzałych afrykańskich tradycji, takich jak wyrzeczanie kobiet, odmawianie żonom prawa do dziedziczenia, brak uznania z powodu czyjejś rasy, klasy bądź pochodzenia etnicznego, będzie popartych literą prawa i sankcją społeczną³⁷.

³⁵ Kontynuując ten wątek, można zaproponować utworzenie rady do spraw mediów, która składała się z urzędujących kadencyjnie członków różnych grup etnicznych. Również i zarząd mediów publicznych mógłby być wieloetniczny. Być może czas antenowy w radio i telewizji też powinien być dzielony między ogół grup etnicznych w państwie, również i po to, by nadawać programy w rodzimych językach. Część czasu antenowego można zaś poświęcić na audycje w języku byłej kolonialnej metropolii, tj. angielskim, francuskim, portugalskim bądź hiszpańskim, tak by wzmacniać jego znajomość wśród członków państwa, a zarazem wychodzić ponad podziały etniczne.

³⁶ Zob. szerzej: G. M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa: A Deliberative Approach*, Lewiston NY 2006, s. 71.

³⁷ *Ibidem*, s. 82.

Tymczasem budowa zaufania w stosunkach między ludźmi w afrykańskim państwie nie ma przecież powodować zamykania się jednostek w skorupie własnej grupy, lecz otwarcie na innych. Warto powtórzyć, że utrzymywanie polityki obecności grozi zaś petryfikacją dotychczasowych podziałów³⁸ i wzmacnianiem etnicznych tożsamości. To z kolei będzie utrudniać czy też spowalniać rozwój demokratycznych tożsamości. Stąd też polityka obecności może być stosowana jedynie przejściowo.

Po osiągnięciu w afrykańskim państwie sprawiedliwych stosunków między grupami konieczne jest nabywanie przez ludzi autonomii jednostkowej. Jest ona, jak pisze Carew, niezbędna dla rozwoju „demokratycznych tożsamości w nowej przestrzeni politycznej”³⁹. Carew, w ślad za Davidem Johnstonem⁴⁰, wyróżnia trzy znaczenia jednostkowej autonomii⁴¹: 1) autonomię czy też sprawstwo (zdolność do działania, *agency*); 2) autonomię moralną; 3) autonomię osobistą⁴².

Autonomia czy też sprawstwo to najprostsza forma autonomii jednostkowej, objawiająca się w tym, że jednostki są w stanie rozumieć i działać w zgodzie z danymi wartościami i projektami. Autonomia moralna jednostek polega na poszanowaniu autonomii innych jednostek oraz uznawaniu ich prawa do posiadania i realizowania własnych interesów oraz projektów.

Autonomia osobista wiąże się zaś z posiadaniem przez jednostkę umiejętności „krytycznego oceniania alternatywnych wartości i alternatywnych dróg życiowych”⁴³, którą jednostka jest w stanie rozwinąć w sobie, przede wszystkim żyjąc w środowisku kosmopolitycznym, gdzie ścierają się ze sobą różne kultury, wartości, interesy, punkty widzenia. To tam uczy się myśleć i postępować poza i ponad wymiarem swojej etnicznej tożsamości. Jednostkę, która posiada autonomię osobistą, charakteryzuje większe poczucie sprawiedliwości. Jak pisze Carew, „słabe poczucie sprawiedliwości nie wymaga ryzykowania żadnego z przyjętych przez nas poglądów na temat siebie samego (*self*) oraz społeczeństwa”⁴⁴.

Filozof wierzy, że nabycie przez jednostki autonomii osobistej (jako najwyższej umiejętności krytycznego oceniania różnych wartości i postaw) prowadzi do

³⁸ Carew używa nadto argumentu o „skostnieniu (*ossification*) interesów grupowych”. Zob. *ibidem*, s. 80.

³⁹ G. M. Carew, *Developmental Democracy and Post Colonial Politics...*, s. 20.

⁴⁰ David (Chambliss) Johnston – amerykański teoretyk polityki, badacz liberalizmu, w tym zwłaszcza teorii sprawiedliwości, profesor nauk politycznych na Columbia University; autor m.in.: *The Idea of a Liberal Theory: A Critique and Reconstruction*, Princeton 1994, oraz *The Rhetoric of 'Leviathan': Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton 1986.

⁴¹ D. Johnston, *The Idea of a Liberal Theory...*, rozdz. 3 (*Perfectionist liberalism*), s. 68–99. Zob. też: G. M. Carew, *Developmental Democracy and Post Colonial Politics...*, s. 26; idem, 'Ethnic Cleansing' and the Liberal State: *The Tragic Failure at Democratic Transition in Rwanda and Burundi...*, s. 229–230.

⁴² Pojęcie *personal autonomy* jest tu tłumaczone jako „autonomia osobista”. W innym kontekście Carew używa także wyrażenia *individual autonomy*. Zob. idem, *Liberalism and the Politics of Emancipation: The Black Experience*, [w:] *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*, red. L. R. Gordon, London 1997, s. 227; idem, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 68 i 72–73.

⁴³ G. M. Carew, *Developmental Democracy and Post Colonial Politics...*, s. 28; cyt. za: D. Johnston, *The Idea of Liberal Theory...*, s. 76.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 29.

ukonstytuowania rzeczywiście demokratycznej wspólnoty. Carew traktuje nabycie autonomii osobistej wręcz jako przejście do wspólnoty demokratycznej bez przymusu i pisze, że zamiysł demokratycznej zgody „jest tylko [wówczas] znaczący, jeśli wywodzi się od jednostki, która osiągnęła *autonomię osobistą*”⁴⁵. Filozof wskazuje, że proces nabywania autonomii osobistej przez Afrykanów może się dokonać przede wszystkim w środowisku zurbanizowanym i przywołuje przykład kobiety z miasta, która ukształtowała w sobie autonomię osobistą. Pisze o niej:

dorastała w Lagos⁴⁶, w środowisku zróżnicowanym etnicznie. Zna ludzi z rozmaitych grup etnicznych i nauczyła się brać pod uwagę oraz doceniać inne niż jej własne wartości kulturowe. Przez lata stawiała w obliczu sytuacji, które zmuszały ją do przyjrzenia się własnym uprzedzeniom i do zreformowania poglądów o sobie samej, własnym społeczeństwie i polityce⁴⁷.

To bardzo cenna obserwacja, wprowadzająca w świat, w którym wywodzący się z różnych grup etnicznych ludzie żyją obok siebie, lepiej się poznają i wzajemnie uznają swoją różnorodność. Filozof nie wspomina jednak, czy w procesie nabywania autonomii osobistej przez Afrykanów mają jakieś znaczenie takie kwestie jak powstawanie warstw społecznych poprzez edukację oraz bogacenie się (lub ubożenie) ludzi żyjących w mieście. Być może ludzie są bardziej otwarci na zrozumienie innych, gdy osiągną pewien wyższy poziom wykształcenia i życia. Być może bardziej ich to humanizuje.

Lecz jeśli proces polepszania warunków egzystencji nie następuje, a wywodzący się z różnych grup etnicznych ludzie w mieście muszą ze sobą konkurować o skromne zasoby, to czy mogą zaistnieć warunki sprzyjające osiągnięciu autonomii osobistej? Rozwój tej autonomii może przecież przebiegać odmiennie w zależności od otoczenia, w jakim jednostka przebywa i od warunków jej życia.

Spółeczeństwo obywatelskie jako obszar nabywania autonomii osobistej

Carew wierzy jednak, że nabywaniu autonomii osobistej będzie sprzyjać rozwój społeczeństwa obywatelskiego. Jak stwierdza, społeczeństwo obywatelskie w Afryce może i powinno odegrać rolę „katalizatora generującego demokratyczną kulturę społeczną”⁴⁸.

Carew krytykuje zarazem, jak to ujmuję, „neoliberalny” wzorzec społeczeństwa obywatelskiego, który choć typowy – w jego mniemaniu – dla starych demokracji zachodnich, wydaje mu się dalece nieadekwatny dla potrzeb demokracji afrykańskiego państwa. Zarzuca społeczeństwu obywatelskiemu na Zachodzie

⁴⁵ *Ibidem*, s. 32.

⁴⁶ Innym razem Carew przywołuje przykład kobiety Tutsi z Rwandy lub Burundi. Zob.: G. M. Carew, *'Ethnic Cleansing' and the Liberal State: The Tragic Failure at Democratic Transition in Rwanda and Burundi...*, s. 231.

⁴⁷ *Idem*, *Developmental Democracy and Post Colonial Politics...*, s. 28.

⁴⁸ *Idem*, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 97.

dzie przede wszystkim to, że jest obecnie zdepolityzowane, a jego zainteresowanie oscyluje głównie wokół problemów ekonomicznych. Taki model społeczeństwa obywatelskiego nie może spełnić potrzeby idei kształtowania się autonomii osobistej u Afrykanów.

Co więcej, zdaniem Carewa, wielu zachodnich teoretyków liberalnych postrzega społeczeństwo obywatelskie również w państwach rozwijających się „jako możliwy teren dla wygenerowania sił rynkowych”⁴⁹. Filozof krytykuje to podejście, gdyż deprecjonuje ono istotę społeczeństwa obywatelskiego do wymiaru działań prorynkowych. Taka perspektywa myślenia odtwarza, zdaniem Carewa, rzeczywistość zachodniego społeczeństwa obywatelskiego, którego aktywność – warto powtórzyć – ma się głównie koncentrować na kwestiach ekonomicznych, a zwłaszcza na utrzymywaniu i podnoszeniu poziomu jakości życia części obywateli.

Organizacje zachodniego społeczeństwa obywatelskiego działają niemal wyłącznie w sferze prywatnej, a zatem na rzecz realizacji partykularnych celów jakichś wąsko zdefiniowanych grup interesów. Organizacjom tym brakuje zainteresowania sferą publiczną i rzeczywistym działaniem na rzecz dobra ogółu obywateli⁵⁰. Filozof uważa, że „prorynkowa wersja społeczeństwa obywatelskiego nie zdołała stworzyć takiej sfery publicznej”⁵¹.

Ocena ta wydaje się co najmniej fragmentaryczna. Z pewnością istotna część działań społeczeństwa obywatelskiego na Zachodzie ma wymiar silnie, czy też przede wszystkim, ekonomiczny. Istnieje jednak wiele różnego rodzaju organizacji czy stowarzyszeń, które zajmują się również sprawami politycznymi i oddziałują na ustawodawców oraz na władzę wykonawczą, jak choćby w kwestiach polityki ekologicznej. Trudno zrozumieć, dlaczego Carew pomija ten istotny wymiar. Być może dlatego, że zachodnie dyskursy polityczne dotyczące na przykład wspomnianej ekologii nie są obecnie głównymi tematami politycznymi w Afryce.

Carew jest nadto zdania, że społeczeństwo obywatelskie na Zachodzie nie działa prodemokratycznie, a zatem na polu, na którym przede wszystkim widziałby aktywność społeczeństwa obywatelskiego w Afryce. Zarzut ten również nie wydaje się celny. Przecież wiele tematów politycznych, jak choćby równouprawnienie kobiet w życiu publicznym stale zajmuje uwagę zachodniego społeczeństwa obywatelskiego. Trudno nadto wymagać, by koncentrowało ono swoją aktywność na walce o demokratyczną zmianę, która na Zachodzie jest już sprawą przeszłości.

Łatwiej byłoby się zgodzić z inaczej postawionym zarzutem, że zachodnie społeczeństwo obywatelskie w zbyt małym stopniu dostrzega nowe zagrożenia dla demokracji rodzące się na przykład w kontekście coraz silniejszego wpływu koncernów na decyzje władzy państwowej. Carew nie podnosi jednak tego zarzutu i zdaje się zarazem zapominać, że zachodnie społeczeństwo obywatelskie istnieje

⁴⁹ *Ibidem*, s. 98.

⁵⁰ Być może właśnie te poglądy najlepiej ukazują różnicę między sferą prywatną a publiczną w rozumieniu Carewa.

⁵¹ *Idem*, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 104–105.

w państwie demokratycznym i nie musi walczyć o sprawy, które są obecnie ważne, lecz dla znajdującego się na innym etapie rozwoju politycznego afrykańskiego społeczeństwa.

Zdaniem Carewa alternatywą dla prorynkowego wzorca społeczeństwa obywatelskiego ma być w Afryce społeczeństwo obywatelskie, które koncentrowałoby się na działaniach asocjacyjnych (*associational*) natury kulturowej, społecznej, gospodarczej i przede wszystkim politycznej, w tym na przykład na walce z korupcją. Działania takie należy rozumieć jako stowarzyszanie się ludzi pochodzących z różnych grup etnicznych, którzy wspólnie dążą do osiągnięcia jakiegoś celu. Dzięki asocjacji powstałaby płaszczyzna dla ich komunikatywnej interakcji (*communicative interaction*)⁵². Pojęcie to oznacza ponadetniczne relacje oparte na dialogu i życzliwości. Jak pisze, „liczne asocjacyjne działania w obrębie społeczeństwa obywatelskiego kształtują proces uczestnictwa w taki sposób, że możliwym jest promowanie [różnych] idei i polityk”⁵³. Działania asocjacyjne mają umożliwić „ludziom sprawowanie jakiejś kontroli nad warunkami, w jakich żyją i działają”⁵⁴ i poprzez rozwój komunikatywnej interakcji przyczyniać się do pokojowego rozwiązywania rozmaitych konfliktów w państwie. W ramach komunikatywnej interakcji mają bowiem powstawać i ugruntowywać się wartości uniwersalne. Bez takiej możliwości jednostki będą uwięzione w swoich grupach etnicznych, zaś percepcja zachowań członków innych grup będzie determinowana ich własnymi normami kulturowymi.

Carew jest zadania, że „struktura społeczeństwa obywatelskiego determinuje naturę imperatywu państwa”⁵⁵. W konsekwencji zakłada, że promowany przezeń model ponadetnicznego społeczeństwa obywatelskiego dokona przeobrażenia charakteru afrykańskiego państwa, które z czasem stanie się prawdziwie i trwale demokratyczne.

Konkluzje

George Munda Carew wychodzi z założenia, że liberalna teoria demokratyczna w swoim obecnym kształcie nie jest w stanie chronić ani jednostek, ani grup w państwie wieloetnicznym i dlatego radzi, by dokonać jej poważnej korekty czy też rekonceptualizacji. Z poglądów filozofa można wywnioskować, że liberalna teoria demokratyczna sprawdza się w praktyce głównie wówczas, gdy państwo stanowi

⁵² Pojęcie to można również przetłumaczyć jako „komunikacyjna interakcja”. Inspiracją dla jego użycia przez Carewa wydaje się myśl Jürgena Habermasa. Zob.: idem, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, (przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999); t. 2: *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, (przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 2002); oraz idem, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, przeł. W. Lipnik, Warszawa 2004.

⁵³ G. M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 105.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 90.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 113.

poходną narodu etnokulturowego, tak jak ma to miejsce w przypadku wielu państw europejskich. Jednak wówczas, gdy państwo tworzą różne grupy etniczne, których nie łączy wspólna ponadetniczna tożsamość, polityczne podziały w społeczeństwie nie zachodzą w pierwszym rzędzie po linii ideologicznych przekonań bądź ekonomicznych interesów, lecz przede wszystkim wzdłuż różnic natury etnokulturowej.

W warunkach wieloetniczności może dochodzić – nawet w państwie demokratycznym – do podejmowania różnych decyzji w sposób formalnie zgodny z zasadami demokracji, zarazem jednak krzywdzący niektóre grupy (czy też mniejszości narodowe bądź etniczne), a zatem będący zwłaszcza z ich punktu widzenia niesprawiedliwym. W systemie takim istnieje rzeczywista dominacja większości nad mniejszością.

Carew nie wskazuje jednak, w jaki sposób elity grupy dominującej w afrykańskim państwie miałyby zrozumieć, że korzystne byłoby dla niej szanowanie interesów grup mniejszościowych i przejściowe wprowadzenie do ustroju państwa elementów polityki obecności. W ugruntowanych demokracjach zachodnich wypracowanie rozwiązań ochrony mniejszości narodowych czy etnicznych wymagało wielu lat poszukiwań, a przekonanie do takich rozwiązań ustawodawców oraz obywateli nie zawsze było procesem łatwym.

Ponadto, jeśli w rodzącej się afrykańskiej demokracji uznać jakieś rozwiązania polityki obecności za – jak pragnie tego Carew – przejściowe zabezpieczenia ochrony grup w państwie, to nasuwa się pytanie, w którym momencie i jak je wyeliminować? Takie działanie wymagałoby z czasem ograniczenia praw grupowych elit, co potencjalnie mogłoby prowadzić do konfliktu. Stąd też przejście od polityki obecności do polityki idei, jeśli nawet miałoby być ułatwione przez nabycie przez Afrykanów autonomii osobistej, musiałoby się zapewne wiązać z odrzuceniem przez nich roli etnicznych elit, a zatem i części swojej tożsamości.

Potrzeba rekonceptualizacji przywołanych przez Carewa podstawowych kryteriów demokratycznych wynika, jego zdaniem, z porażki, jaką projekt budowania demokracji na wzór liberalny odniósł w pokolonialnej Afryce. Doświadczenia demokratyzacji większości afrykańskich państw zarówno w okresie tuż po uzyskaniu przez nie niepodległości, jak i współcześnie rzeczywiście są dalece rozczarowujące. Jednak fakt, że budowa demokracji w Afryce nie zakończyła się jak dotąd sukcesem, wcale nie musi znaczyć, że teoretyczne podstawy demokracji są złe. Być może zła jest praktyka, a sam demokratyczny wzorzec jest po prostu w Afryce wypaczony. Być może potrzeba lepszych metod wdrażania tego, co zostało już sprawdzone nie tylko na Zachodzie, ale i w innych kręgach kulturowych, w których wprowadzono system demokratyczny.

Choć Carew często zdaje się mylić krytykę teorii z brakiem jej praktycznego urzeczywistnienia czy też po prostu ze złym doświadczeniem politycznym, warto jednak przyjąć założenie, że postulat rekonceptualizacji liberalnej teorii demokratycznej dla potrzeb afrykańskiego państwa jest słuszny. Demokracja uważana jest za najlepszy z dotychczas wynalezionych systemów politycznych, ale przecież nie

jest wolna od wad. Do tych najczęściej wskazywanych należy właśnie sprawowanie w demokratycznym państwie rządów zgodnie z wolą większości i, co się z tym wiąże, niewystarczająca często ochrona interesów mniejszości.

Niegdyś na potrzeby rozwoju homogenicznego państwa narodowego w Europie zrewidowane zostały zasady określające podstawy funkcjonowania demokracji w antycznych Atenach. Tak i współcześnie należałoby się zastanowić, czy nie można by przekształcić teoretycznych podstaw demokracji w sposób, który pozwoliłby na ich efektywne wdrożenie w wieloetnicznym państwie afrykańskim.

Być może przedstawiony przez Carewa postulat przyznania praw grupom etnicznym w afrykańskim państwie rzeczywiście jest sensowny. Tak jak w demokracjach zachodnich istnieją partie polityczne, które reprezentują interesy jednostek, tak w afrykańskim państwie to grupy etniczne poprzez elity niejednokrotnie wyrażają interesy swoich członków. Być może zatem uznanie szczególnej roli grup w państwie ułatwiłoby dochodzenie do optymalnych rozwiązań politycznych w warunkach wieloetnicznej państwowości.

W praktyce jednak byłby to zapewne krok w stronę utrwalenia stanu rzeczy, w którym partie polityczne są reprezentantami grup etnicznych. A przecież wcale nie takiego rozwiązania pragnąłby Carew, który optuje za modelem partii o programach uniwersalistycznych. Proponowane przez filozofa wzmocnienie roli grup etnicznych w państwie niesie nadto ze sobą ryzyko dezintegracji państwa. Carew nie udziela zaś przekonującej odpowiedzi na pytanie, jak można wzmocnić rolę grup w afrykańskim państwie bez uszczerbku dla jego spójności. A jest to również pytanie o ewentualne obowiązki grup w państwie wieloetnicznym. Kwestię tę filozof zupełnie pomija. Nawet jeśli przyzna się rację Carewowi, że problem leży w wadach liberalnej teorii demokratycznej, a zła afrykańska praktyka polityczna jest ich odbiciem, to i tak pozostaje pytanie, czy sugerowana przez filozofa rekonceptualizacja demokratycznej teorii na potrzeby Afryki jest w stanie usunąć problem dominacji z relacji międzygrupowych w państwie wieloetnicznym. Propozycje wysuwane przez Carewa wydają się bowiem nieprzekonujące, niedopracowane, i zbyt „miękkie”.

Przy próbie korekty większości z przywoływanych za Dahlem kryteriów demokratycznych brakuje konkretnych propozycji zmian instytucjonalnych. Ostatecznie nie sposób zatem dowiedzieć się, na czym dokładnie miałyby polegać postulowane przez Carewa uznanie grup w państwie wieloetnicznym „w ten sam sposób co jednostek” w zrekonceptualizowanej teorii demokracji.

Być może dobre dla afrykańskiego państwa byłoby wprowadzenie jakichś „twardszych” rozwiązań natury konsocjonalnej (uzgodnieniowej) choćby w kształcie, w jakim proponował je Arendt Lijphart⁵⁶. Carew jest jednak zdania, że uznanie

⁵⁶ Arend Lijphart – wybitny politolog i myśliciel holenderski i amerykański, obecnie związany z University of California w San Diego. Lijphart jest uznawany za główny autorytet w zakresie teorii konsocjonalizmu (demokracji konsocjonalnej, uzgodnieniowej). Jest autorem m.in. następujących prac, w których omawia teorię konsocjonalizmu: idem, *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands*, Berkeley 1968; idem, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*, New Haven 1977; idem, *Multietnic*

grup nie może bazować na teorii konsocjonalizmu, gdyż brakuje w niej możliwości przejścia od polityki obecności do polityki idei. Jak pisze, demokracja konsocjonalna w swoim Lijphartowskim wydaniu zastępuje typowy dla demokracji większościowej indywidualizm liberalny idealizowaniem grup (*group idealization*), lecz, jak dodaje, „opozycja praw grupowych do praw indywidualnych nie rozwiąże kwestii uznania dla partykularności i zróżnicowania”⁵⁷.

Bardzo ważne jest jednak to, że Carew doskonale zdaje sobie sprawę z faktu, że dla zaistnienia demokracji w afrykańskim państwie i jej utrwalenia niezbędna jest odpowiednia jakość ciała obywatelskiego. Co więcej, wskazuje, jak przygotować w afrykańskim państwie społeczny grunt niezbędny dla powodzenia demokratyzacji. Jest zarazem przekonany, że Afrykanie są w stanie docenić korzyści, jakie niesie ze sobą demokracja jako system niezbędny dla zbudowania wzajemnego porozumienia różnych grup, a zatem dla ukonstytuowania trwałego porządku politycznego w afrykańskim państwie.

Sama świadomość użyteczności rozwiązań demokratycznych nie wystarczy jednak do ich wdrożenia i utrwalenia, zwłaszcza w sytuacji napięć w relacjach między różnymi grupami etnicznymi. Stąd też filozof podkreśla, że droga do przyjęcia demokracji musi prowadzić przez wykształcenie u Afrykanów autonomii osobistej.

Można przyjąć, że rzeczywiście dla części ludzi, którzy rodzą się w środowiskach wieloetnicznych i żyją w mieście, nabywanie autonomii osobistej w rozumieniu Carewa nie jest trudne. Lecz co z tymi, którzy z racji choćby swojego miejsca zamieszkania (mniej więcej dwie trzecie Afrykanów mieszka na wsi⁵⁸) nie będą mieli okazji dorastać w otoczeniu wielokulturowym? Jak oni będą w stanie uznać odmiennność i różnorodność? Nad tym Carew się

Democracy, [w:] *The Encyclopedia of Democracy*, red. S. M. Lipset, vol. 3, London 1995, s. 853–865; idem, *Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-six Countries*, New Haven 1999; idem, *The Wave of Power-sharing Democracy*, [w:] *The Architecture of Democracy: Constitutional Design, Conflict Management, and Democracy*, red. A. Reynolds, Oxford 2002, s. 37–54. Carew zwraca uwagę zwłaszcza na takie elementy konsocjonalnej teorii Lijpharta, jak rządy wielkiej koalicji, w skład której wchodziłoby przedstawiciele wszystkich odmiennych grup etnicznych w państwie; autonomia kulturowa dla grup etnicznych; system proporcjonalny w reprezentacji politycznej oraz przy mianowaniu pracowników służby cywilnej; weto mniejszości etnicznych w odniesieniu do spraw dotyczących ich autonomii i fundamentalnych praw (zob. szerzej: idem, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 80). Na temat teorii i praktyki konsocjonalizmu zob. w polskim piśmiennictwie prace Adama Jelonka, zwłaszcza: *Dylematy konsocjonalizmu. Przypadek Malezji*, Warszawa 2004; idem, *Konsocjonalizm na tle koncepcji systemów politycznych*, „Studia Polityczne” 2004, t. 16, s. 62–101, idem, *Kryzys konsocjonalnej demokracji. Studium przypadku*, „Studia Socjologiczne” 2005, nr 1, s. 93–116.

⁵⁷ G. M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 81. Carew, szerzej krytykując Lijphartowski model konsocjonalny, przytacza cztery podstawowe odnoszące się do niego zastrzeżenia (s. 79–84). Po pierwsze, jak uważa, konsocjonalizm umacnia błędne odczucie, że każda grupa może jedynie sama reprezentować swoje interesy. Po drugie, rozwiązania konsocjonalne wzmacniają istniejące w społeczeństwie podziały etniczne, gdyż nie tworzą przestrzeni dla zaistnienia tożsamości kosmopolitycznych. Po trzecie, nie jest do końca pewne, według jakich reguł należy wyróżniać odmienne grupy. Po czwarte, silne uznanie dla praw grupowych może w części grup oznaczać ograniczenie autonomii jednostek.

⁵⁸ W 2005 r. jedynie ok. 35% mieszkańców Afryki Subsaharyjskiej zamieszkiwało w miastach. Zob.: *World Population Prospects: The 2006 Revision; World Urbanization Prospects: The 2007 Revision*, Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat, www.esa.un.org/unup [12.11.2009].

nie zastanawia. Można jedynie założyć, że wierzy, iż odsetek Afrykanów posiadających autonomię osobistą będzie wzrastał wraz z postępującą urbanizacją⁵⁹. Co istotne, Carew próbuje jednak dowieść, że najważniejsza dla zaistnienia prawdziwej demokracji w Afryce jest przemiana sposobu myślenia Afrykanów i w konsekwencji ich politycznych postaw. W koncepcji proponowanej przez filozofa Afrykanie, u których wykształciła się autonomia osobista mają zatem głosować w wyborach na programy zgodne z ich potrzebami i interesami, a nie na danych kandydatów tylko dlatego, że mają tożsame pochodzenie etniczne.

Zarazem budowanie demokracji nie może jednak oznaczać całkowitego zaniku etnicznych tożsamości. Każda jednostka w afrykańskim państwie powinna bowiem móc kultywować własną kulturę. Musi to jednak następować w taki sposób, by jej wartości nie kłóciły się z wartościami demokratycznymi⁶⁰. Warto raz jeszcze podkreślić, że Carew nie optuje zatem za utopią zbudowania jakiejś jednej homogenicznej tożsamości kulturowej w afrykańskim państwie, lecz za uznaniem wielości tożsamości i poszanowaniem dla tożsamości odmiennych.

Choć wizję nabywania przez Afrykanów autonomii osobistej przy jednoczesnym pielęgnowaniu etnicznej tożsamości charakteryzuje logiczna ciągłość, wydaje się jej brakować odniesienia do praktyki. Filozof szuka go jednak w konstytuowaniu społeczeństwa obywatelskiego w Afryce rozumianego jako ponadetniczny obszar organizowania się ludzi. Problem jednak w tym, że nie wiadomo, jak takie społeczeństwo obywatelskie ma się tworzyć. Co ma przekonać Afrykanów do działań asocjacyjnych i być impulsem do ich zdynamizowania?

Carew postuluje nadto, by afrykańskie społeczeństwo obywatelskie nie stało się prostą kopią zachodniego społeczeństwa obywatelskiego, które ma się jakoby interesować głównie sprawami ekonomicznymi. Prawdopodobnie jednak w momencie postępu procesu demokratyzacji oraz osiągnięcia bardziej sprawiedliwego porządku w afrykańskim państwie główne nurty dyskursu tamtejszego społeczeństwa obywatelskiego również skierują się na płaszczyzny, które obecnie mogą mieć w Afryce mniejsze znaczenie. Z drugiej strony warto zaś zauważyć, że organizacje społeczeństwa obywatelskiego państw niedemokratycznych także zajmują się problemami ekonomicznymi choćby na płaszczyźnie działalności związkowej, o czym filozof nie wspomina.

Carew zdaje się niewystarczająco ostro dostrzegać pewną prawidłowość ludzkiej natury, zgodnie z którą zapewne większości ludzi zależy przede wszystkim na łatwiejszym i bardziej dostatnim życiu. Idealistycznie pisze, że „pomyślność materialna jest ważnym dobrem, lecz powinna być ona uznawana za wartość niższego rzędu w tym sensie, że nie wolno jej stawiać ponad takimi wartościami

⁵⁹ Według przewidywań ONZ w 2050 r. już ok. 60% Afrykanów z Afryki Subsaharyjskiej będzie mieszkać w miastach. Źródło: *ibidem*.

⁶⁰ Por. K. A. Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, London 2006, s. XXI, gdzie autor wyraża następującą opinię: „chcę się trzymać przynajmniej jednego ważnego aspektu obiektywności wartości: że istnieją pewne wartości, które są, i powinny pozostać, uniwersalnymi, tak jak istnieje mnóstwo wartości, które są, i muszą pozostać, lokalnymi”.

uniwersalnymi jak równość i wolność. Rzecz bowiem w tym, że jedynie wówczas, gdy demokracja zostanie ugruntowana, możliwe jest osiągnięcie wszelkich innych dóbr społecznych⁶¹. W tym bardzo racjonalnie brzmiącym założeniu brakuje jednak obserwacji, że dla zadowolenia ludzi w państwie niezbędny wydaje się działający stabilizująco rozwój gospodarczy. Należy stwierdzić, że *per saldo* dążenie Carewa do skierowania aktywności afrykańskiego społeczeństwa obywatelskiego przede wszystkim na tory polityczne, zdaje się typowe dla optyki intelektualisty wywodzącego się ze społeczeństwa niedemokratycznego. Odnosi się jednak wrażenie, że waga rozważań Carewa nad znaczeniem społeczeństwa obywatelskiego w Afryce polega przede wszystkim na zwróceniu uwagi na fakt, że stowarzyszanie się może w istotnym stopniu stanowić drogę do umniejszania roli, jaką w wieloetnicznym państwie afrykańskim pełni grupa etniczna jako podstawowy punkt odniesienia dla potrzeb jednostki. Członków takiej zbiorowości łączy wspólne pochodzenie oraz kultura, zaś w ramach stowarzyszeń społeczeństwa obywatelskiego takim wspólnym mianownikiem mają być bliskie ich członkom poglądy, interesy, cele. Stowarzyszenie w Afryce jako organizm ponadetniczny ma być zatem propagowaną przez Carewa strefą komunikatywnej interakcji między ludźmi o różnym pochodzeniu. Można się spodziewać, że w efekcie działań asocjacyjnych i komunikatywnej interakcji nastąpi znaczące poszerzenie spektrum wartości, jakimi kierują się Afrykanie⁶². Carew zdaje się w to silnie wierzyć, gdy dostrzega potrzebę rozwoju społeczeństwa obywatelskiego dla przekształcania etnicznych tożsamości w demokratyczne tożsamości w afrykańskim państwie⁶³. Warto raz jeszcze powtórzyć, że rzecz tu jednak nie tyle w odrzuceniu przez Afrykanów ich etnicznych tożsamości, co jest przecież nierealistyczne, lecz w poszerzeniu tychże o treść demokratyczną i propaństwową zarazem.

Przekonanie Carewa o korzyściach płynących z rozwoju społeczeństwa obywatelskiego wydaje się tak samo słuszne, jak prawdopodobne jest, że brak pokojowych kontaktów na rozmaitych płaszczyznach między członkami różnych grup etnicznych będzie głównie wzmocniać ich etniczne tożsamości. Można bowiem odwrócić perspektywę proponowaną przez filozofa i postawić pytanie o to, co innego, jeśli nie ponadetniczne organizowanie się ludzi i ich komunikatywna interakcja, miałyby być punktem wyjścia do budowania szerszej tożsamości Afrykanów?

⁶¹ G. M. Carew, *Transitional Democracy*, [w:] *Cultural Integrity...*, s. 150 i 153.

⁶² Zob. też: idem, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 68, gdzie filozof pisze, że „w społeczeństwach, w których szerzy się nienawiść etniczna zarówno wzgardzane, jak i uprzywilejowane grupy muszą wspólnie ustanowić instytucje ją zwalczające. Instytucje społeczne i edukacyjne powinny wieść prym w gwarantowaniu, by negatywne stereotypy i uprzedzenia nie oddziaływały na postawy, ani nie kształtowały charakterów. Jedynie zaangażowanie na rzecz rozwoju moralnego i tworzenia demokratycznych osobowości przyniesie pozytywny dla tego procesu nowej socjalizacji kierunek”.

⁶³ Zob. *ibidem*, s. 68: „jedynie promowanie w ramach społeczeństwa obywatelskiego dobrowolnych stowarzyszeń, grup broniących danych spraw i innych instytucji stworzonych z zamiarem konstytuowania świadomości obywatelskiej będzie kreować atmosferę sprzyjającą rozwojowi i podtrzymywaniu demokratycznych cnót i właściwości”.

Ogólnie rzecz biorąc, myśl Carewa umyka prostym ocenom. W wielu miejscach wydaje się niedoskonała, obfituje w liczne propozycje idealistyczne i zwykle nie zawiera wskazówek co do reform konkretnych rozwiązań instytucjonalnych. Stanowi jednak dość szczegółową analizę wad liberalnej teorii demokratycznej, którą próbuje się dziś urzeczywistniać w warunkach wieloetnicznego państwa afrykańskiego. I na tym zdaje się polegać jej podstawowa wartość. Carew nie proponuje nadto budowy jakiegoś całkowicie nowego porządku politycznego, lecz opiera swój program na rekonceptualizacji już istniejącej teorii politycznej i to tylko w pewnym przejściowym okresie. I to również wydaje się cenne. Powściągliwość Carewa w proponowaniu konkretów można próbować bronić tym, że już samo wskazanie kierunków potrzebnych przeobrażeń w afrykańskiej polityce i sposobach myślenia o niej Afrykanów wcale nie jest rzeczą prostą. Być może zadaniem filozofów powinno być przede wszystkim określanie obszarów życia społecznego, politycznego czy prawnego, w których w pierwszej kolejności należy dokonać zmian, a wypracowanie propozycji konkretnych rozwiązań należałoby pozostawić politologom, socjologom, antropologom, prawnikom. Taką perspektywę myślenia wydaje się dzielić sierraleoński filozof.

RECENZJE



Krzysztof Trzciński

**MICHAŁ TYMOWSKI, THE ORIGINS AND STRUCTURES
OF POLITICAL INSTITUTIONS IN PRE-COLONIAL BLACK AFRICA:
DYNASTIC MONARCHY, TAXES AND TRIBUTES, WAR
AND SLAVERY, KINSHIP AND TERRITORY,
FOREWORD H. J. M. CLAESSEN
[EDWIN MELLEN PRESS, LEWISTON NY 2009, s. 232]**

Michał Tymowski jest historykiem specjalizującym się w historii Afryki przedkolonialnej, historii porównawczej oraz antropologii politycznej. Od czasów studiów związany jest z Uniwersytetem Warszawskim, gdzie przez kilka lat kierował Instytutem Historycznym. Wykładał również na Université Paris IV-Sorbonne. Od kilkudziesięciu lat podróżuje do Afryki, gdzie zbiera materiały do swoich badań. Wydał kilkanaście książek oraz liczne artykuły w pracach zbiorowych i periodykach naukowych. Dla czytelnika międzynarodowego Michał Tymowski publikował dotychczas swoje książki w języku francuskim¹. Niestety, kilka niezwykle ważnych monografii napisanych przez Tymowskiego bądź wydanych pod jego redakcją nadal pozostaje opublikowanych jedynie w języku polskim².

¹ Książki napisane lub zredagowane przez Michała Tymowskiego i opublikowane w języku francuskim: *Le développement et la régression chez les peuples de la boucle du Niger à l'époque précoloniale*, Warszawa 1974; *L'Armée et la formation des Etats en Afrique occidentale au XIXe siècle – essai de comparaison: l'Etat de Samori et le Kenedougou*, Warszawa 1987; *Une histoire de la Pologne*, Montricher 1993; *Lieux du pouvoir au Moyen Age et à l'époque moderne* (textes réunis et présentés par M. Tymowski), Warszawa 1995; *Anthropologie de la ville médiévale* (textes réunis et présentés par M. Tymowski), Warszawa 1999.

² Mam tu na myśli przede wszystkim następujące książki M. Tymowskiego: *Dzieje Timbaktu*, Wrocław 1979; *Historia Mali*, Wrocław 1979; *Geneza i funkcjonowanie wczesnych form państwowości na tle porównawczym*, (red. z M. Ziółkowskim), Warszawa 1992; *Historia Afryki do początku XIX w.*, (red.), Wrocław 1996.

The Origins and Structures of Political Institutions in Pre-Colonial Black Africa to długo oczekiwane angielskojęzyczne tłumaczenie książki Tymowskiego o państwach i organizacjach niepaństwowych Afryki przedkolonialnej, wydanej w języku polskim w 1999 r.³ Monografia z 1999 r. została przez autora gruntownie przejrzana, poszerzona i wzbogacona o najnowsze prace z omawianej dziedziny⁴. Wstęp do wydania anglojęzycznego napisał światowej sławy holenderski afrykanista Henri J. M. Claessen z Uniwersytetu w Lejdzie. Już na początku swojego wstępu Claessen napisał, że książka Tymowskiego „oparta jest na niezwykle wręcz bogactwie danych historycznych i etnograficznych, zebranych w trakcie życia poświęconego badaniu przeszłości Afryki”⁵. I trudno tym słowom zaprzeczyć. Praca Tymowskiego robi ogromne wrażenie zarówno pod względem zawartej w niej treści, jak i warsztatu badawczego historyka.

Publikacja składa się z sześciu rozdziałów i stanowi prawdziwe kompendium wiedzy o organizacjach państwowych i niepaństwowych istniejących w Afryce przedkolonialnej. Aby jednak w ogóle móc dokonać takiego rozróżnienia, w pierwszej należy zdefiniować, czym jest państwo, jakie posiada cechy, w jakim celu istnieje. Pierwszy z rozdziałów książki stanowi zatem wprowadzenie do problemów związanych z konceptualizacją państwa. Tymowski konsekwentnie omawia różne podejścia definicyjne i w sposób bardzo dokładny przedstawia, co rozumie pod pojęciem „państwo”. Takie podejście bardzo ułatwia dalszą lekturę książki.

Drugi rozdział jest misternie przeprowadzonym przeglądem powstawania państw w Afryce w perspektywie regionalnej. Rozdział ten daje również obraz obszarów Czarnego Łądu, na których organizacje państwowe nie istniały w okresie przedkolonialnym. Bardzo pomocnym uzupełnieniem regionalnego ujęcia afrykańskiej państwowości są zamieszczone w końcowej części książki cztery mapy rozkładu organizacji państwowych w Afryce w wiekach: VIII, XIII, XVI i XVIII. Mapy te nie tylko bardzo ułatwiają studiowanie książki, ale również pozwalają porównać ogrom zmian w rozkładzie terytorialnym państw afrykańskich na przestrzeni wieków. Uwidaczniają one także zmiany chronologiczne w powstawaniu państw w Afryce. Zagadnienie to jest szczegółowo omówione w końcowej części drugiego rozdziału.

W trzecim rozdziale Tymowski przedstawia czynniki oraz metody powstawania państw w przedkolonialnej Afryce. Wśród czynników państwowotwórczych bądź sprzyjających powstawaniu państw zwraca szczególną uwagę na czynniki demograficzne, gospodarcze, rolę środowiska naturalnego, migracje, konflikty zbrojne, złożone formy gospodarki i handel. Pośród metod tworzenia afrykańskich państw omawia szczegółowo znaczenie przemocy, formy umów społecznych,

³ M. Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*, Wrocław 1999.

⁴ Bibliografia *The Origins and Structures of Political Institutions...* jest niezwykle rozbudowana, liczy 32 strony.

⁵ H. J. M. Claessen, [Foreword w:] M. Tymowski, *The Origins and Structures of Political Institutions...*, s. V.

kwestię powstawania państw wtórnych w wyniku recepcji istniejących modeli państwowych oraz rodzenie się nowych państw niezależnie od wpływu wzorców zewnętrznych. Autor poświęca również wiele uwagi roli wybitnych jednostek w procesie tworzenia się państw w Afryce.

Czwarty rozdział ukazuje cechy państw istniejących w Afryce przedkolonialnej. Tymowski omawia źródła legitymacji władzy monarszej oraz związaną z nimi symbolikę władzy. Zwraca szczególną uwagę na zmiany, jakie nastąpiły w legitymizowaniu władzy w afrykańskim państwie w następstwie procesów chrystianizacji i islamizacji.

Traktuje również o różnych zasadach sukcesji tronu. Istotna część tego rozdziału poświęcona jest formom kontroli władców, a także centralizacji władzy w afrykańskim państwie przedkolonialnym oraz jej delegacji. Omówienie szczebli zarządzania i wymierzania sprawiedliwości prowadzi do ukazania roli centrów, peryferii, stolic i miast w różnych częściach przedkolonialnej Afryki. Delegacja władzy z natury wiąże się z systemami podatków i trybutów, a także ze służącym ich ściąganiu aparatem przymusu. Tematy te również zostały omówione w tym rozdziale.

W piątym rozdziale Tymowski opowiada o sąsiedztwie i współistnieniu organizacji państwowych i niepaństwowych w Afryce. Poświęca wiele miejsca trwałości związków krwi i lokalnych wspólnot terytorialnych. W kwestii niepaństwowych form organizacji społeczno-politycznych rozwija m.in. temat władzy naczelników, roli klas wieku, stowarzyszeń i tajnych związków, przedstawia też systemy segmentarne. W końcowej części tego rozdziału omawia zjawisko odwracalności procesów powstawania państw w przedkolonialnej Afryce.

Niezwykle cenny jest również ostatni rozdział, zatytułowany *The State in Pre-Colonial Africa – Issues and Debates*, który stanowi przegląd głównych problemów w badaniu afrykańskiej państwowości w perspektywie historycznej. Tymowski referuje kwestie teorii państwa wczesnego, omawia stopniowe zmiany sytuacji politycznej w Afryce wraz z pojawianiem się w niej Europejczyków oraz wskazuje na przełomowy dla afrykańskiej państwowości charakter wieku XIX.

Całość jest imponująca. Tymowski dokonał syntezy funkcjonowania afrykańskiego państwa przedkolonialnego. Zadanie to wymagało wielu lat szczegółowych badań, wyboru najistotniejszych wątków i dokonania licznych porównań. Czytanie książki ułatwia płynna narracja i, co niezwykle ważne, bardzo klarowny i piękny język.

Książkę uzupełniają nie tylko mapy, do których czytelnik wielokrotnie zajrzy w trakcie lektury, ale i ilustracje, z których część jest autorstwa Tymowskiego. Ukazują one konkretne miejsca, o których autor traktuje w swojej pracy lub obiekty sztuki służące wzmocnieniu władczej symboliki w różnych częściach Afryki.

Kończąc to omówienie, raz jeszcze posłużę się słowami Claessena: „nie ma obecnie zbyt wielu książek, które ukazują przeszłość Afryki tak zwięzłe, jasno i w tak obiektywny sposób”⁶. W pełni zgadzam się z tą opinią i uważam, że praca Tymowskiego to lektura niezbędna dla każdego pasjonata historii Afryki i dla tych wszystkich, którzy pragną zrozumieć złożone dzieje afrykańskiej państwowości.

⁶ *Ibidem*, s. VII.

Jerzy Zdanowski

**EUGENE ROGAN, *THE ARABS. A HISTORY*
[ALLEN LANE-PENGUIN GROUP, LONDON 2009, s. 553]**

Tę książkę powinien przeczytać każdy, kto interesuje się nowożytnym Bliskim Wschodem. Mimo prawdziwego zalewu rynku przez nowe opracowania o regionie (według moich, niepełnych, danych w księgarniach Londynu zaledwie od września do grudnia 2009 r. ukazało się ok. 100 nowych anglojęzycznych pozycji), ciągle niewiele jest syntez. Kanon całościowych ujęć historii Bliskiego Wschodu to zaledwie kilku autorów: A. Hourani, M. E. Yapp, W. L. Cleveland, R. Owen. Stąd też każda nowa próba syntetycznego ujęcia historii rozległego i zróżnicowanego regionu musi przyciągnąć uwagę.

Eugene Rogan, arabista i turkolog, związany z St Antony's College w Oksfordzie i dyrektor tamtejszego The Middle East Centre, to doświadczony badacz i wytrawny znawca Bliskiego Wschodu. Badania terenowe oraz prace archiwalne zaowocowały licznymi publikacjami, z których za najważniejszą do niedawna można było uznać książkę *Frontiers of the State in the Late Ottoman Empire: Transjordan, 1851–1921* (1999). Autor otrzymał za nią prestiżową Nagrodę Alberta Houraniego.

Recenzowana praca traktuje o rozległym obszarze od Maroka po Żyzny Półksiężyc, Mezopotamię oraz Półwysep Arabski i przedstawia historię Arabów w czasach nowożytnych. Narracja rozpoczyna się w wieku XVI wraz z podbojem Bliskiego Wschodu przez Osmanów, a kończy na orędziu prezydenta USA Baracka Obamy do świata arabskiego i muzułmańskiego z lipca 2009 r.

Autor dzieli nowożytną historię arabskiego Bliskiego Wschodu na cztery okresy, a kryterium, które przyjmuje dla takiego podziału, jest charakter sił bądź rządzących regionem bezpośrednio, bądź decydujących o dynamice jego rozwoju politycznego. Z tego punktu widzenia pierwszym okresem były czasy rządów Osmanów, drugim – era europejskich rządów kolonialnych. Trzeci okres w dziejach Bliskiego Wschodu to lata zimnej wojny, kiedy dynamikę rozwoju regionu określały wielkie mocarstwa światowe i – wreszcie – ostatni okres to dominacja amerykańska.

Można powiedzieć, że takie podejście sugeruje, że Arabowie byli w swojej nowożytnej historii jedynie przedmiotem rozgrywki sił zewnętrznych. W pewnym sensie tak właśnie się działo, ale E. Rogan zaznacza, że Arabowie nie byli jedynie obserwatorami zachodzących procesów politycznych. Wręcz odwrotnie, autor podkreśla niezwykle wysoką dynamikę arabskiej historii oraz ogromne zaangażowanie ludności regionu w tworzenie swojej teraźniejszości i przyszłości (s. 6).

Jest oczywiste, że na 400 lat historii rozległego obszaru – od Maroka po Oman i Jemen – złożyła się ogromna liczba faktów, wydarzeń, działań, decyzji i ludzi. Naturalne jest więc pytanie, czy recenzowana praca jest czymś więcej niż opisem i chronologią, i jeśli tak, to w jaki sposób jej autor uporządkował owe fakty i wydarzenia.

Odpowiedź na te pytania jest jednoznaczna: praca Eugene’a Rogana jest syntezą osnutą wokół myśli o tym, że procesem, który przenikał historię Arabów i jednocześnie ją tworzył, było kształtowanie się tożsamości ludności Bliskiego Wschodu. Ta myśl tworzy swojego rodzaju sieć, za pomocą której autor selekcjonuje fakty i jest jednocześnie klamrą, która spina wyselekcjonowane fakty w całość. Teza pomocnicza zakłada przy tym, że tożsamość ludności arabskiej Bliskiego Wschodu ewoluowała w nowożytności od osmańskości do arabskości, a następnie – do tożsamości opartej na islamie.

Nowożytna historia Arabów zaczyna się, według E. Rogana, w latach 1516–1517 wraz z osmańskim podbojem Egiptu. Taki punkt widzenia jest powszechny w opracowaniach historycznych. Kiedy władzom osmańskim podporządkowane zostały w następnych latach kolejne części świata arabskiego, panowanie Osmanów zostało ugruntowane; trwało przez 4 stulecia aż do końca I wojny światowej. Kair, Damaszek i Bagdad – miasta metropolitalne – zostały teraz podporządkowane ośrodkowi centralnemu w Stambule.

Władze osmańskie pozostawiły ludności arabskiej i jej elitom dużą swobodę: wymagały jedynie uznania władzy sułtana oraz podporządkowania się prawu religijnemu. Dużą swobodę zachowały również mniejszości etniczno-religijne. W pierwszym wieku po podboju osmańskim ludność arabska postrzegała się jako integralny element rozszerzającego się imperium. Jednak w XVIII w. relacje osmańsko-arabskie zaczęły ulegać zmianie.

Porażki imperium na arenie międzynarodowej, straty terytorialne oraz słabość władz centralnych w polityce wewnętrznej pobudziły tendencje odśrodkowe. Na dodatek uwłaszczenie dzierżawców ziemi państwowej, którzy teraz mieli płacić regularny podatek gruntowy zamiast pełnić służbę wojskową, doprowadziło do uformowania się warstwy wielkich posiadaczy ziemskich. Bogactwo i wpływy umożliwiły tym ludziom w Egipcie, Palestynie, Libanie, Syrii, Arabii i Iraku skutecznie kontestować monopol władz centralnych (zob. rozdział 1: *From Cairo to Istanbul*, s. 13–59).

Drugi okres w dziejach arabskich to czas reform wprowadzanych w życie przez władze osmańskie w ciągu XIX w. Eugene Rogan podkreśla, że reformy na polu wojskowości, oświaty, zarządzania i prawa przyniosły także nowe koncepcje obywatelstwa i państwa (s. 89–92, 98–104). Koncepcje te zostały zapożyczone z Europy i przewidywały równość praw oraz jednakową odpowiedzialność za osmańskie państwo wszystkich jego mieszkańców – Turków i Arabów. Koncepcje te promowały bowiem nową tożsamość – osmańskość, która miała złączyć wszystkich bez względu na odmienną etniczną i religijną.

Reformy nie uchroniły imperium od zależności europejskiej, ale umocniły wpływy Stambułu w prowincjach arabskich, co było bardzo ważne w aspekcie erozji pozycji stolicy na Bałkanach w rezultacie narastania lokalnych nacjonalizmów (s. 106). Autor wskazuje na pewien paradoks. Otóż idee, które zainspirowały reformy osmańskie i miały umocnić społeczeństwo pod sztandarem osmanizmu, pobudziły podobne procesy wśród Arabów, często niezadowolonych ze swojej drugorzędnej pozycji w imperium (s. 104–105, 127–129).

Idea odrębności narodowej Arabów zaczęła dojrzywać i na przełomie XIX i XX w. nabrała wyraźnych kształtów. Wielu Arabów zaczęło nawoływać do reformowania społeczeństw arabskich i oskarżać władze osmańskie o lekceważenie potrzeb rozwojowych (s. 139–140).

Punktem przełomowym w kształtowaniu się tożsamości ludności arabskiej Bliskiego Wschodu był, według autora, rozpad imperium Osmanów po I wojnie światowej. Początkowo zrodziła się idea utworzenia na gruzach imperium jednego arabskiego królestwa. Arabskie elity społeczne przejęte były prawem narodów do stanowienia, zawartym w słynnych Czternastu Punktach prezydenta W. Wilsona. Jednak wkrótce nastąpiło głębokie rozczarowanie, gdyż okazało się, że nowy porządek będzie oparty nie na propozycjach Wilsona, lecz na zasadach podyktowanych przez mocarstwa europejskie.

Wielka Brytania i Francja podzieliły Bliski Wschód na strefy swoich wpływów i wykorzystały konferencję pokojową w Paryżu w 1919 r. do narzucenia krajom arabskim statusu terytoriów mandatowych. Niemniej na mapie Bliskiego Wschodu pojawił się nowy element – państwa arabskie.

Mimo że ich granice były czasami arbitralnie ustalone przez europejskie władze kolonialne i że wielu arabskich narodowców uważało, iż rozczłonkowanie świata arabskiego na kilkanaście odrębnych jednostek go osłabia, nie

zmieniło to faktu, że społeczeństwa arabskie zaczęły od tej pory funkcjonować w ramach organizmów państwowych i że państwo stało się punktem odniesienia lojalności tych osób, które mieszkały w jego obrębie.

E. Rogan uważa, że ważnym dziedzictwem kolonializmu stały się na Bliskim Wschodzie napięcia między lojalnością względem państwa, wynikającą z faktu pozostawania jego obywatelem, a przywiązaniem do szerszej, ponadpaństwowej wspólnoty, przynależność którą określał fakt bycia Arabem. Społeczeństwa arabskie, zamknięte w granicach poszczególnych państw kształtowały w okresie kolonialnym swoją tożsamość w opozycji do tych władz kolonialnych. Poczucie bycia Arabem łączyło się z poczuciem bycia obywatelem danego państwa (s. 206–210, 246).

W czasach obecności kolonialnej Wielkiej Brytanii i Francji tworzenie się więzów lojalności panarabskiej (ponadpaństwowej) było na drugim planie – zauważa autor. Kiedy jednak państwa arabskie zrzuciły kolonialną obecność, to – paradoksalnie – okazało się, że na drodze panarabskiej ideologii stoją poważne bariery w postaci różnic i sprzeczności interesów między arabskimi państwami. Lata kolonializmu sprawiły więc, że Arabowie utworzyli raczej wspólnotę narodów niż wspólnotę narodową – konkluduje E. Rogan.

Zimna wojna, której istotą była rywalizacja między ZSRR a USA, zbiegła się na Bliskim Wschodzie z próbami państw arabskich wyemancypowania się spod „opieki” starych mocarstw kolonialnych i dążeniem arabskich liderów do umocnienia swoich państw w sferze gospodarczo-społecznej.

Rywalizacja wielkich mocarstw o wpływy na Bliskim Wschodzie otworzyła przed państwami arabskimi pewne pole manewru, a nawet działań po stronie tzw. państw niezaangażowanych. Na ten aspekt wskazuje wielu autorów. E. Rogan podkreśla natomiast, że w końcu państwa regionu musiały opowiedzieć się po którejś ze stron (s. 289–294, 297). Autor podkreśla, że decyzje te były wymuszone, gdyż Arabowie nie byli przekonani ani do amerykańskiego antykomunizmu, ani do radzieckiego materializmu.

Dalej czytamy, że w sferze tożsamości zimna wojna pogłębiła wśród elit arabskich świadomość bycia Arabem i że świadomość ta formowała się ciągle (podobnie jak w okresie kolonializmu) w opozycji do ludzi Zachodu, którzy traktowali Arabów instrumentalnie. Towarzyszyła temu pewność, że mimo możliwości odnoszenia pewnych korzyści z rywalizacji radziecko-amerykańskiej, świat arabski wyszedł z okresu 1945–1990 niedorozwinięty i opóźniony w rozwoju wobec państw Zachodu w takim samym stopniu, w jakim był zacofany w okresie kolonializmu. To pobudziło do działania ruchy islamistyczne, a dodatkowym czynnikiem okazały się wydarzenia polityczne: rewolucja w Iranie w 1979 r., interwencja izraelska w Libanie i – przede wszystkim – nierozwiązany problem palestyński (rozdział 13: *The Power of Islam*).

Okres najnowszy, który zapoczątkował upadek muru berlińskiego, jest, według autora książki, najtrudniejszy do oceny. Z jednej strony, świat stał się jednobiegunowy, a dowodem na to było, według E. Rogana, poparcie przez ZSRR w Radzie Bezpieczeństwa ONZ w 1990 r. operacji militarnej USA przeciwko Irakowi, długoletniemu sojusznikowi Kremla na Bliskim Wschodzie.

Dla państw arabskich był to wyraźny sygnał zmiany międzynarodowych uwarunkowań ich rozwoju. Przystosowanie się do nich było o tyle trudne, że trzej prezydenci USA prowadzili w ostatnich dwóch dekadach zupełnie inną politykę: G. H. W. Bush działał na rzecz nowego ładu po upadku Związku Radzieckiego; B. Clinton stawiał na współzależność i powiązania międzynarodowe; G. W. Bush przeszedł do działań jednostronnych.

Po atakach 11 września 2001 r. polityka ta skupiła się na tzw. wojnie z terroryzmem i miała dla Bliskiego Wschodu opłakane skutki – pisze E. Rogan (s. 8). Arabowie stali się najbardziej podejrzani o terroryzm i w konsekwencji region wkroczył w erę przemocy i destabilizacji. Jedynym wyjątkiem stały się kraje arabskie Zatoki Perskiej, które umiejętnie wykorzystały koniunkturę polityczną oraz ogromne bogactwa naturalne dla osiągnięcia imponującego wzrostu gospodarczego.

Perspektywy rozwoju świata arabskiego nie były nigdy tak pesymistyczne, jak obecnie – pisze Eugene Rogan (s. 496). Jednocześnie pozostawia światło nadziei, kiedy cytuje słynny już The Arab Human Development Report, przygotowany w latach 2002–2006 przez arabskich naukowców i intelektualistów, który jest świadectwem aktywności arabskiej elity społecznej w tworzeniu przesłanek dla nowego odrodzenia świata arabskiego.

Książka *The Arabs. A History* jest poważną syntezą, która na pewno zostanie włączona do kanonu ogólnych opracowań o historii Bliskiego Wschodu. Konsekwencja i dyscyplina, z jaką Eugene Rogan buduje gmach arabskiej historii na fundamencie swoich założeń, jest godna uwagi. Dotyczy to zwłaszcza tych rozdziałów, które traktują o czasach osmańskich i kolonialnych.



Jerzy Zdanowski

**HARRY NORRIS, *ISLAM IN THE BALTIC. EUROPE'S EARLY
MUSLIM COMMUNITY* [I.B. TAURIS PUBLISHERS,
LONDON-NEW YORK 2009, s. XIV, 219]**

Profesor Harry Norris to wybitny znawca islamu i autor wielu książek, które weszły do kanonu klasycznej islamistyki. Dorobek naukowy profesora Norrisa jest imponujący i przyniósł mu powszechne uznanie.

Nowa jego książka to rezultat ponad 30-letnich badań nad obecnością islamu w regionie Morza Bałtyckiego. Autor zmierzał przez te lata konsekwentnie do odtworzenia przeszłości ludności tatarskiej oraz dziedzictwa kultury kipczańskiej nad Bałtykiem. Obiektem zainteresowania byli przede wszystkim Tatarzy z „Lechistanu”, czyli dzisiejszej Polski, Litwy i Białorusi, a także, jakkolwiek w mniejszym stopniu, żyjący tu Karaimi.

Ludność pochodzenia tatarskiego napłynęła do Wielkiego Księstwa Litewskiego w średniowieczu z Krymu oraz z innych stepów przylegających do Morza Czarnego oraz Morza Kaspijskiego.

W czasie badania autor odwiedził dziesiątki miejsc i spotkał dziesiątki osób – imamów, muftych, kaznodziei, poetów, tłumaczy, wydawców, naukowców – muzułmanów i Karaimów z Białorusi, Litwy, Łotwy, Estonii, Polski, Rosji, Danii, Finlandii i Szwecji. W rezultacie powstało unikatowe i trudne do powtórzenia badanie, jakkolwiek o wyjątkowości monografii decyduje nie liczba odwiedzonych miejsc i rozmówców, ale jej treść.

Recenzowana książka zaczyna się od najwcześniejszych arabskich opisów regionu Morza Bałtyckiego oraz ludów zamieszkujących jego wybrzeża.

Pierwsza z tych relacji donosi się do lat 921–922 n.e. i jest autorstwa Ahmada Ibn Fadlana, podróżnika, który dotarł w swoich podróżach do dolnego odcinka biegu Wołgi. Bałtyk był różnie nazywany przez podróżników arabskich. Mustaufi Hamd Allah Kazwini nazywa je „Morzem Warangów” lub „Morzem Galatygow”, co było, według H. Norrisa, zdeformowaną formą nazwy jednego z miejscowych plemion.

W pracy geografa Al-Idrisiego (1154 r.) Bałtyk nazwany został „Morzem Ciemności” (Bahr al-Zulumat), gdyż był zupełnie nieznany w świecie islamu. Jednak wkrótce ten odległy obszar stał się znacznie bliższy muzułmanom i Arabom, a stało się tak za sprawą kupców i ożywionych kontaktów handlowych. O kontaktach tych świadczą chociażby bogate zbiory monet arabskich w Muzeum Narodowym Łotwy, które pochodzą z okresu między rokiem 699 a 1013. Na to, że handel przybliżył Morze Bałtyckie ludności świata islamu wskazuje opis Al-Bakriego z 1094 r. zatytułowany *Księga szlaków i krajów* (*Kitab al-Masalik wal-Mamalik*), który zawiera znacznie bardziej obszerną informację o ludności regionu Bałtyku niż opis Al-Idrisiego.

Drugi rozdział traktuje o napływie Tatarów do regionu Morza Bałtyckiego. Proces ten był konsekwencją formowania się Litwy jako scentralizowanego państwa. Najważniejsze były przy tym konsekwencje ekspansji państwa litewskiego na wschód za czasów panowania książąt Mindaugas (1236–1263), Gedymina (1316–1341), Jagiełły (1377–1430), a zwłaszcza Witolda (1392–1430).

Działania wojenne na wschodzie Litwy oraz skomplikowane stosunki między Litwą, Polską a Złotą Ordą zadecydowały o sojuszu między Tatarami, Witoldem a Jagiełłą. To z kolei zapoczątkowało osiedlanie się Tatarów na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w latach 1397–1398.

H. Norris akcentuje inny – kulturowy – aspekt, który sprzyjał obecności Tatarów w regionie. Wilno pod rządami Gedymina stało się ważnym ośrodkiem na szlakach między Wschodem a Zachodem i ludzie ze Wschodu, w tym Tatarzy, zaczęli się tam osiedlać.

Na początku XV w. obecność Tatarów była bardziej widoczna. Ich udział w bitwie pod Grunwaldem w 1410 r. oraz w walkach Polaków i Litwinów z Zakonem Krzyżackim był znaczący – podkreśla autor – i kończy rozdział opisem życia codziennego w Wilnie w czasach księcia Witolda, pióra Ghilleberta de Lannoya (1386–1462), podróżnika, dyplomaty i moralisty, który podróżował po Litwie kilka lat po bitwie pod Grunwaldem. Podróżnik ten był zaskoczony dużą liczbą Tatarów mieszkających w wioskach wokół Wilna oraz w samym mieście.

Życie Tatarów oraz ich współistnienie z katolicyzmem, prawosławiem i kultami pogańskimi w czasach Wielkiego Księstwa Litewskiego omówione zostało w trzecim rozdziale książki.

Czytelnik znajdzie tu nazwy osiedli tatarskich w okolicach dzisiejszego Białegostoku, Mińska i Kowna. Osiedleńcy musieli pełnić służbę wojskową, a ich przywódcy byli zakwaterowani w pobliżu stolicy Księstwa.

Autor pisze, że w ciągu stuleci szlachta tatarska stała się integralną częścią polskiej i litewskiej warstwy arystokratycznej (s. 37). W rozdziale tym znajdujemy także ciekawy aspekt życia Tatarów na Litwie, a mianowicie uwarunkowania ich integrowania się z miejscowym społeczeństwem.

W początkowym okresie, kiedy między władcami litewskimi a Złotą Ordą zawiązał się sojusz, Tatarzy na Litwie byli ciągle zwróceny myślami ku swoim rodzinnym stepom. Jednak kiedy sojusz ten rozpadł się, tatarscy osiedleńcy zostali odizolowani od swoich współwynawców w tatarskim świecie.

W konsekwencji Tatarzy nad Bałtykiem zachowali elementy swojej tożsamości, w tym kipczacki język, ale jednocześnie zaczęli wiązać swoją przyszłość z państwem, w którym żyli. W ten sposób postępowała integracja z miejscowym społeczeństwem (s. 38). W wielu przypadkach dochodziło nawet do asymilacji i konwersji na chrześcijaństwo, głównie na katolicyzm i kalwinizm. Jednak, jak pisze H. Norris, w XIX w. Tatarzy rozbudowali sieć meczetów oraz domów modlitwy, co przyczyniło się do integracji kulturowej ich środowiska.

W czasach Związku Radzieckiego warunki praktykowania wiary były szczególnie trudne. Tatarzy mieszkający w Białorusi uzyskali możliwość studiowania i praktykowania religii dopiero po 1990 r. W rozdziale tym przedstawione zostały również inne zjawiska kulturowo-religijne w środowisku Tatarów po rozpadzie Związku Radzieckiego.

Rozdział czwarty zatytułowany jest *Islam and the 'Lithuanian Tatars'*. Autor omawia wierzenia Tatarów, ich literaturę religijną oraz wpływ sufizmu na ich kulturę. W konkluzjach czytamy o silnym wpływie Krymu oraz imperium osmańskiego na kulturę oraz życie codzienne Tatarów litewskich.

Wzorce zachowań i obrzędowości napływały również z Kazania. Ponieważ Kazań, Krym i imperium Osmanów stanowiły główne ośrodki sufizmu, rodzi się pytanie, czy w regionie Morza Bałtyckiego powstały i działały takie bractwa sufickie, jak kadirijja, chalwatijja i nakszbandijja.

Badanie przeprowadzone przez H. Norrisa dowodzi, że w strefie dzisiejszej Polski, Litwy i Białorusi mistycyzm był praktykowany, ale przez pojedyncze osoby i że główne muzułmańskie bractwa mistyczne nie miały w regionie swoich odgałęzień. Mistycy znad Bałtyku przyłączali się do bractw w czasie podróży na tereny imperium osmańskiego i przypadki takie zdarzają się do dzisiaj.

Mimo takiej sytuacji mistycyzm muzułmański odcisnął silne piętno na kulturze Tatarów nad Morzem Bałtyckim. Jest to szczególnie widoczne w codziennych zachowaniach, jakkolwiek wielu Tatarów nie zdaje sobie często z tego sprawy. W rozdziale tym znajduje wiele dowodów potwierdzających to przypuszczenie.

Ostatni rozdział poświęcony jest współczesnemu islamowi na Białorusi, w Estonii, Łotwie, Litwie i Polsce. Według autora problematyka ta jest mało znana i rzadko podnoszona na szerszych forach.

Jednym z pionierów prezentowania historii i dziedzictwa Tatarów nad Bałtykiem był L. Bogdanowicz – w 1942 r. opublikował on w „Journal of the Royal Asiatic Society” artykuł na ten temat.

Rozpowszechnieniu wiedzy o Tatarach znad Bałtyku sprzyjała również wizyta Olgierda Najmana Kryczyńskiego w Al-Azharze w 1925 r. oraz podróż muftiego Szynkiewicza do Hidżazu w 1930 r. Norris opisuje następnie strukturę organizacyjną, stosunki z państwem, życie intelektualne oraz aktywność religijną muzułmanów pochodzenia tatarskiego w poszczególnych krajach regionu. Nawiązuje także do sytuacji Tatarów w Rosji oraz krajach skandynawskich.

W ostatniej części rozdziału czytamy o dialogu katolicko-muzułmańskim w Polsce oraz o najnowszych tendencjach w życiu religijnym i społecznym Tatarów w całym regionie. Autor pisze m.in. o incydencie, który miał miejsce w 2008 r. na Białorusi. Wydawca jednego z białoruskich pism został wówczas skazany na 3 lata więzienia za przedruk duńskich karykatur Mahometa. Sąd uznał, że wydawca szerzył w ten sposób „nienawiść religijną” i nakazał zamknięcie jego pisma. Co ciekawe, wyrok ten został oprotestowany przez wspólnotę muzułmanów na Białorusi, która uznała, że jest on niewspółmiernie surowy wobec winy i że stosunki między muzułmanami a niemuzułmanami są tak dobre, iż nie powinien ich zepsuć jeden przypadek. Wspólnota muzułmańska wyraziła w ten sposób niepokój o to, że skazanie wydawcy może pogorszyć sytuację muzułmanów na Białorusi.

Współistnienie różnych religii w Centralnej i Wschodniej Europie nie jest więc kwestią prostą – pisze autor. Unika wszakże uproszczonych konkluzji, zwracając raczej uwagę na fakt, że na przestrzeni wieków powstała szeroka sieć powiązań zarówno między ludźmi, jak i religiami. Islam nad Bałtykiem przyswoił sobie pewne elementy ludowego katolicyzmu, prawosławia i kalwinizmu, a nawet miejscowego przedchrześcijańskiego szamanizmu.

Z drugiej strony miejscowych chrześcijan od wieków fascynował muzułmański Orient, co jeszcze silniej związało obie strony. Sieć tych powiązań nie jest łatwo rozerwać przez jednostkowe fakty, nawet tak spektakularne, jak karykatury Mahometa. Codzienne kontakty ludzkie i przenikanie się przez stulecia religii tworzy sedno tego, co określamy jako współistnienie (s. 131–132).

Książka Harry’ego Norrisa jest wybitnym osiągnięciem badawczym. Naracja jest klarowna, a struktura całości – przejrzysta. Czytelnik, który nie jest zaznajomiony z zagadnieniem i regionem, znajdzie pomoc w postaci map, fotografii, słowniczka terminów używanych przez litewskich Tatarów, a także załącznika z tłumaczeniem rękopisu arabskiego ze zbiorów Biblioteki Narodowej Łotwy.

Przypisy i odnośniki zawierają obszerny materiał dotyczący różnych aspektów głównego zagadnienia. Polski czytelnik dostrzeże zapewne w odnośnikach literówki przy zapisie tytułów polskich czasopism i książek, co obciąża wydawnictwo i dziwi zarazem, biorąc pod uwagę wysoką pozycję I.B. Tauris na rynku literatury o islamie.

Polski czytelnik zaznajomiony z problematyką Tatarów w Polsce na pewno odkryje dla siebie obecność tej grupy etniczno-religijnej w innych krajach regionu.

Książka *Islam in the Baltic. Europe's Early Muslim Community* jest znacząca również ze względu na to, że przybliży anglojęzycznemu czytelnikowi problematykę mniejszości etnicznych i religijnych Europy, które narażone są na niebezpieczeństwo wymarcia.

Autor podkreśla już na początku narracji, że tatarska wspólnota nad Bałtykiem, jedna z niewielu takich wspólnot, która przetrwała stulecia, żyjąc na pograniczu państw i w obcym środowisku katolickiego i prawosławnego chrześcijaństwa, a także obok wyznawców judaizmu – zarówno rabinackiego, jak i karaimskiego – jest wspólnotą zupełnie zapomnianą przez świat islamu.

Paradoksalnie, jej istnienie jest zagrożone nie przez środowisko, w którym istnieje od stuleci, ale przez nowe ruchy muzułmańskie rodzące się w dobie globalizacji na Bliskim Wschodzie (s. 1).

