

Autonomia jednostki na Bliskim Wschodzie

Według Edwarda Saida świat Orientu przedstawiany od stuleci w europejskiej nauce, sztuce i propagandzie to nic innego jak odwieczne przeciwstawienie Europy (*the age-old antetype of Europe*)¹. Dodalbym, przeciwstawienie nie tyle rzeczywistej Europy, co Europy naszych marzeń, która być może nigdy nie istniała. „Orient” nie jest wszak przeciwstawieniem Europy rasizmu i komór gazowych. Jest antytezą Europy rozumu, praw człowieka, i właśnie indywidualizmu². Dziś, ponad trzydzieści lat od rozpoczęcia dyskusji, sprowokowanej książką Saida pt. *Orientalism*, rzadziej spotyka się już stereotypy, dominujące nie tak dawno nawet wśród europejskich intelektualistów. Pewnych poglądów nie wypada dziś po prostu głosić, zeszyły więc niejako do podziemia. Ich trwałość widać jednak w języku, zmieniającym się wolniej niż poglądy wykładowców uniwersyteckich. Termin ‘orientalny despotyzm’ brzmi w polszczyźnie równie naturalnie jak w niemieckim *polnische Wirtschaft*; z drugiej strony, spróbujmy powstrzymać własne rozbawienie na dźwięk słów ‘orientalna demokracja’.

Duński antropolog Michael Harbsmeier nakreślił typologię europejskich relacji podróżniczych doby nowożytnej, przedstawiających

¹ E. Said, *Orientalism Reconsidered*, w: *Arab Society. Continuity and Change*, red. S. Farsoun, London 1985, s. 110.

² Już Hegel wykluczył „orientalne” i „despotyczne” Chiny i Indie z „naturalnej” trajektorii rozwojowej ludzkości, za której szczytowe osiągnięcie uznawał współczesne mu europejskie państwo liberalne; por. R. Guha, *History at the Limit of World-History*, New York 2002, s. 40–41. Wykpiwając niedawno zachodnie fobie wobec islamu, Alain Gresh sarkastycznie zapowiadał, że pewnie wkrótce jakiś uczyony odkryje gen, który pozwoli wyjaśnić, dlaczego muzułmanie są tak różni od reszty cywilizowanej ludzkości; zob. tenże, *Malevolent Fantasy of Islam*, „Le Monde diplomatique” [English edition] August 2005, s. 16.

społeczeństwa pozaeuropejskie. O ile nowo odkrytych mieszkańców Afryki, Ameryki czy wysp Pacyfiku przedstawiano z reguły jako dzikich, stojących niżej od Europejczyków, lecz rokujących nadzieje „ucłowieczenia”, a przynajmniej chrystianizacji, znanych od dawna muzułmanów traktowano bez protekcjonalizmu, ale też **ich** się naprawdę bano i **im** przypadła rola arcywroga. Model był zresztą gotowy: wystarczyło Herodotowego Kserksesa, stojącego u wrót Aten zastąpić Sulejmanem, stojącym u wrót Wiednia (inną kwestią jest, w jakim stopniu habsburski Wiedeń ucieleśniał idee przypisywane antycznemu Atenom). Nic też dziwnego, że świat islamu przybrał w oczach Europejczyków formę „przeciwiświata” (*Gegenwelt*), w którym, na długo przez *Podróżami Guliwera*, wszystko było na opak³. Swego czasu zafrapował mnie topos spotykany zarówno w polskich, jak i w zachodnich relacjach z Imperium Osmańskim, zgodnie z którym lewa strona miałaby u Turków pierwszeństwo przed prawą⁴. To nieprawda, ale za to jak świetnie wpisuje się w logikę „przeciwiświata”!

Skoro za wiodący temat tego zjazdu⁵ uznano źródła europejskiej tożsamości, a za kluczowy element tejże tożsamości – autonomię jednostki, to – jak rozumiem – wyznaczona mi przez organizatorów rola polega na wykazaniu, że mieszkańcy Bliskiego Wschodu tej autonomii nie posiadali i dlatego nie zostali Europejczykami.

³ Por. M. Harbsmeier, *Wilde Völkerkunde. Andere Welten in deutschen Reiseberichten der Frühen Neuzeit*, Frankfurt–New York 1994.

⁴ Zob. np. Samuel Twardowski, *Przeważna legacja Krzysztofa Zbaraskiego od Zygmunta III do sołtana Mustafy*, wyd. R. Krzywy, Łódź 2000, s. 117; por. J.A. Chrościcki, *Architektura okazjonalna w ceremonialnej przestrzeni według Samuela Twardowskiego*, w: *Wielkopolski Maro. Samuel ze Skrzypny Twardowski i jego dzieło w wielkiej i małej ojczyźnie*, red. K. Meller, J. Kowalski, Poznań 2002, s. 415. W dobrej wierze podszeł do tych relacji amerykański historyk William Roosen, budując na ich podstawie atrakcyjną, acz fałszywą tezę, jakoby dzięki odmiennemu postrzeganiu hierarchii stron europejczy i osmańscy dyplomaci unikali we wzajemnych kontaktach utraty twarzy, pozostając w przekonaniu, że to druga strona zajmuje mniej honorową pozycję; zob. tenże, *Early Modern Diplomatic Ceremonial. A Systems Approach*, „The Journal of Modern History” 52, 1980, s. 466.

⁵ Pierwotną wersję tekstu przedstawiono na XVIII Powszechnym Zjeździe Historyków Polskich (Olsztyn, 16–19 IX 2009 r.), którego mottem, przyjętym przez Komitet Organizacyjny, był „powrót do źródeł”, w tym „powrót do źródeł europejskiej tożsamości”.

Sprawa nie jest jednak tak prosta. Jeszcze trzydzieści lat temu panowała na przykład opinia, że w świecie islamskim nie rozwinęła się literatura pamiętnikarska, czy – szerzej – typ źródeł określanych w języku niemieckim jako *Ego-Dokumente*⁶, których autorzy koncentrowaliby się na osobistych doświadczeniach i przeżyciach. Badacze wiedzieli wprawdzie o istnieniu dziesięciotomowych wspomnień Ewliji Czelebiego, pochodzącego ze Stambułu Turka, żyjącego w XVII wieku, ale po pierwsze: dzieło Ewliji wydano w alfabecie arabskim (z wyjątkiem ostatnich 2 tomów), co po reformach Mustafy Kemala czyniło je niedostępnym nawet dla samych Turków; po drugie zaś, nawet nieliczni specjaliści znający dzieło Ewliji twierdzili, że stanowi ono wyjątek bez analogii w osmańskim piśmiennictwie. Sam tytuł dzieła Ewliji, *Księga podróży (Sejihatname)* sprawiał w dodatku wrażenie, że mamy do czynienia nie z osmańskim Paskiem, Pepysem czy Saint-Simonem, a co najwyżej z osmańskim Ibn Battutą lub Marco Polo. Dopiero wieloletnie badania Roberta Dankoffa, który udostępnił w języku angielskim nieznane dotąd szerzej fragmenty dzieła⁷, ukazały bogactwo świata opisanego przez Ewliję, niestroniącego od intymnych szczegółów życia swego i swych bliskich, przytaczania dialogów czy wreszcie snów⁸. Wprawdzie i Dankoff podkreślał wyjątkowość Ewliji, charakteryzując jego złożoną osobowość (*multi-faceted personality*) jako prawdopodobnie najbarwniej zarysowaną postać w całej literaturze osmańskiej (*probably the most richly-drawn individual in Ottoman literature*)⁹, ale niebawem okazało się, że Ewlija nie był jedynym. Zwłaszcza w ostatnim dwudziestoleciu pojawiły się liczne wydania osmańskich pamiętników i dzienników, głównie z XIX wieku, ale też z czasów wcześniejszych.

⁶ Zob. np. zbiór artykułów: *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, red. W. Schulze, Berlin 1996.

⁷ Wcześniej w językach europejskich znano jedynie niewielkie fragmenty *Księgi podróży*, dotyczące z reguły terytoriów państw, z których pochodzili wydawcy; tak np. wydawców austriackich interesował opis Wiednia, a wydawców z Moskwy opisy krajów ZSRR, tj. Ukrainy, Mołdawii i Gruzji. Takie „geograficzne” podejście umocniło postrzeganie dzieła Ewliji jako księgi podróżniczej, a nie pamiętnika.

⁸ Zob. *The Intimate Life of an Ottoman Statesman. Melek Ahmed Pasha (1588–1662) as Portrayed in Evliya Çelebi's Book of Travels*, tłum. i oprac. R. Dankoff, wstęp historyczny R. Murphey, Albany 1991; R. Dankoff, *An Ottoman Mentality. The World of Evliya Çelebi*, posłowie G. Hagen, Leiden–Boston 2006.

⁹ R. Dankoff, dz. cyt., s. 151.

Pisali wielcy i osoby mniej wybitne. W 1702 roku spisał pamiętnik wielki mufti Fejzullah Efendi, bezwstydnie chlubiąc się nepotyzmem, za który ledwie rok później został rozszarpany przez tłum. Dwutomowy dziennik, prowadzony w latach 1661–1665, pozostawił nieznan szerzej stambulski derwisz Sejjid Hasan. Dowiadujemy się z niego o ulubionych potrawach autora i jego emocjonalnym stosunku do członków rodziny: trzech synów, dwóch żon i kilku zameężnych sióstr, z którymi pozostawał w bliskich kontaktach¹⁰. Największą sensację wywołał jednak intymny dzienniczek kobiety-derwisza, Asije Hatun, wykształconej i niezameężnej córki mieszkańca Skopje, która w latach 1641–1643 za widoczną wiedzą i zgodą ojca korespondowała z obcym mężczyzną – szejchem z pobliskich Užic¹¹.

Rzecz jasna, można się spierać, w jakim stopniu autorzy tych pamiętników, diariuszy i listów czuli się autonomicznymi indywidualnościami (*autonome Individualität*) w sensie burckhardtowskim. To samo pytanie można jednak postawić odnośnie Paska, Pepysa czy nawet Francisca Bacona, którzy byli wszak dziećmi epoki, w której indywidualizm nie był aż tak ceniony jak dziś czy choćby w czasach Burckhardta¹². Ewidentnym przykładem autokreacji są pamiętniki Sinana, najwybitniejszego osmańskiego architekta XVI wieku, który notabene zupełnie świadomie konkurował z Brunelleschim i Michałem Aniołem, projektując wielkie kopuły meczetów Sulejmana Wspaniałego i Selima II. U schyłku życia Sinan dyktował wspomnienia uczniowi, zadbawszy również o kształt swego grobu i treść nagrobnej inskrypcji¹³. Czytając o jego niewolnych od napięć stosunkach z patronem – sułtanem

¹⁰ S. Faruqi, *Ein Istambuler Derwisch des 17. Jahrhunderts, seine Familie und seine Freunde. Das Tagebuch des Seyyid Hasan*, w: *Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit. Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive*, red. K. von Greyerz, München 2007, s. 113–126.

¹¹ Asiye Hatun, *Rüya mektupları*, wyd. C. Kafadar, Istanbul 1994.

¹² Por. podobne refleksje S. Faruqi w: tamże, dz. cyt., s. 113. Aron Guriewicz skonfrontował niedawno Burckhardtowską wizję Europy renesansu jako czasu „odkrycia świata i człowieka” z jej dzisiejszymi krytykami, traktującymi Burckhardtowski paradygmat jako fikcję historiograficzną; zob. tenże, *Jednostka w dziejach Europy (średniowiecze)*, tłum. Z. Dobrzyński, przedm. J. Le Goff, Gdańsk–Warszawa 2002, s. 8–15.

¹³ Grób wraz z pozłacaną inskrypcją można do dziś oglądać w pobliżu największego stambulskiego dzieła Sinana, meczetu Sulejmana Wspaniałego.

Sulejmanem, przypominających jako żywo stosunki Michała Anioła z Juliuszem II, nie sposób nie zgodzić się z Gülrü Necipoğlu, że: „Sinan’s autobiographies [...] testify to his acute sense of individualism”¹⁴. Sinan to rzecz jasna postać wyjątkowa, podobnie zresztą jak Michał Anioł czy Leonardo da Vinci na Zachodzie. Ale sto lat później, znacznie od niego prymitywniejszy, choć nie mniej ambitny wielki wezyr Kara Mustafa pasza, którego osobowość trudno określić jako artystyczną, stojąc w obliczu nieuchronnej śmierci, starannie wyreżyserował przebieg swej egzekucji, chcąc przekazać potomnym swój wizerunek pobożnego muzułmanina, a jednocześnie nieustraszonego, choć pogodzonego z losem męża stanu. Opis śmierci Kara Mustafy, sporządzony przez skądinąd niechętnego mu dworskiego kronikarza Silahdara Mehmeda agę, uderza stoickim heroizmem skazanego, przywodząc w analogii powstałe w tej samej epoce opisy egzekucji Karola I Stuarta¹⁵. W mniej dramatycznych okolicznościach starał się upamiętnić swą osobę panujący w latach 1695–1703 sułtan Mustafa II, dopytując tegoż Silahdara, czy potomni dowiedzą się, że jadł owego dnia szpinak. Scenka ta, umieszczona w kronice Silahdara, posłużyła amerykańskiemu badaczowi za punkt wyjścia szkicu psychohistorycznego, w którego konkluzji przypisał Mustafie II typ osobowości narcystycznej¹⁶.

¹⁴ G. Necipoğlu, *The Age of Sinan. Architectural Culture in the Ottoman Empire*, London 2005, s. 127–152 (rozdz. 4: „Portrait of the divine maestro”), zvl. s. 128.

¹⁵ „Wyjął tedy z zanadru pieczęć monarszą, a także przyniósł świętą chorągiew i klucz od Kaaby razem ze szkatułką, w jakiej się znajdowały, i oddawszy [wszystko] zapytał: – Sądzona nam śmierć? – Nie inaczej! Niech Ałlah nie pozwoli, abyś utracił wiarę! – brzmiała odpowiedź. – Wola Ałlahowa! – rzekł [wielki wezyr]. Potem kazał rozesać kobierzec do modlitwy, a gdy tamci wyszli z komnaty, odprawił namaz południowy. [Wszystko to] nie wywarło na nim najmniejszego wrażenia. Zmówił [jeszcze tylko krótką] modlitwę, przeciągnął rękami po twarzy, po czym rzekł do swojego pazia: – Teraz wyjdźcie, a nie zapominajcie o mnie w swoich modlitwach. Potem własną swoją ręką zdjął z siebie futro i zawój oraz powiedział: – Niech przychodzą. Ten zaś kobierzec zabierzcie, aby się mój zewłok uwaliał w kurzu! [Kobierzec] usunięto. Kaci weszli, a gdy już przysposobili sznury, [wielki wezyr] własnymi rękami uniósł sobie brodę i, pogodzony z losem, powiedział: – Tylko dobrze załóżcie! Ci założyli [sznury] i dwakroć ściągnęli, a wtedy on wyznał ducha”; zob. *Kara Mustafa pod Wiedniem. Źródła muzułmańskie do dziejów wyprawy wiedeńskiej 1683 roku*, wyd. Z. Abrahamowicz, Kraków 1973, s. 208–209.

¹⁶ R.A. Abou-El-Haj, *The Narcissism of Mustafa II (1695–1703). A Psychohistorical Study*, „Studia Islamica” 40, 1974, s. 115–131. Znamienne wytłumaczenie

Prowadzone od lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku systematyczne badania inskrypcji nagrobkowych, zachowanych nie tylko na historycznych cmentarzach Stambułu, ale też w wielu prowincjach dawnego Imperium Osmańskiego, pozwalają na wgląd w mentalność sułtańskich poddanych należących do różnych grup społeczno-zawodowych, choć oczywiście także w tej kategorii źródeł nadreprezentowani są mężczyźni z górnych warstw społecznych. O ile standaryzacja kształtu nagrobka, którego zwieńczenie w formie nakrycia głowy (np. turbanu ulemy czy czapki janczarskiej) wskazywało na społeczno-zawodowy status zmarłego, sugeruje, że podstawowym kryterium samoidentyfikacji była przynależność do określonej grupy, o tyle już inne elementy, takie jak indywidualny wybór materiału (np. marmuru) czy miejsca pochówku, wskazują na to, że chęć wyodrębnienia się z grupy przez zmarłego, czy też jego bliskich, odgrywała niekiedy rolę niebagatelną. Podobnie jak Sinan w XVI wieku, a Kara Mustafa o stulecie później, tak w XVIII wieku wielu zwykłych mieszkańców imperium planowało miejsce i formę pochówku z myślą, jakie wrażenie wywrze to na sąsiadach i potomnych. Nawet standardowy formularz napisów nagrobnych ulegał w tym czasie modom i indywidualizacji, a najbogatsi zamawiali u poetów chronogramy, które wykute następnie przez kamieniarzy na nagrobku utrwały w poetyckiej formie datę śmierci zmarłego. Co znamienne, zjawiska te obserwujemy w społeczeństwie, w którym skądinąd prawo islamskie surowo zakazywało zdobienia nagrobków i podkreślało, że po śmierci wszyscy muzułmanie są równi¹⁷.

wzrostu zainteresowania psychohistorią w drugiej połowie XX wieku proponują wydawcy pionierskiego tomu poświęconego psychologicznym aspektom badań nad Bliskim Wschodem: „It is not surprising, then, to witness an increasing interest in psychohistory develop within the historical profession in the second half of the twentieth century, which may well become known as the Narcissistic Era”; zob. *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies*, red. L.C. Brown, N. Itzkowitz, Princeton 1977, s. 20–21.

¹⁷ O rosnącej indywidualizacji osmańskich nagrobków, widocznej zwłaszcza od XVIII wieku, zob. E. Eldem, N. Vatin, *L'épithaphe ottomane musulmane (XVI^e-XX^e siècles)*. *Contribution à une histoire de la culture ottomane*, Paris 2007 (Collection Turcica, 13), s. 5, 75–94; a także referat Nicolasa Vatina pt. „Identités lapidaires: stèles funéraires et cimetières ottomans”, wygłoszony 7 XI 1996 r. na seminarium „Identité individuelle et rapports de pouvoir dans les sociétés musulmanes de la Méditerranée”, zorganizowanym wspólnie przez uniwersytety w Heidelbergu

Przytoczone wyżej przykłady dają chyba dostateczną podstawę, by odrzucić stereotyp odmawiający ludziom Wschodu świadomości indywidualnej. Tym samym nie da się obronić twierdzenia, że świadomość ta zaistniała jedynie w Europie. O ile jednak niedopuszczalne jest myślenie w kategorii zero-jedynkowej, przypisującej wszystkie pożądane cechy cywilizacji europejskiej, a odmawiającej ich innym cywilizacjom, równie niebezpieczne jest, moim zdaniem, negowanie różnic w imię politycznej poprawności. Typowym uproszczeniem jest zresztą traktowanie cywilizacji islamu jako holistycznej całości. Podobny błąd popełniają często badacze z krajów Bliskiego Wschodu piszący o Zachodzie. W badaniach nad wpływem kultury na postawy rodzinne i społeczne, prowadzonych niedawno w wieloetnicznych szkołach Galilei, współcześni izraelscy autorzy najbardziej indywidualistyczne, ale też aspołeczne postawy przypisują „zachodnim Żydom” (*Western Jews*), nigdzie nawet nie wspominając, że większość tych „zachodnich Żydów” prawdopodobnie pochodzi z Polski i byłego ZSRR, które to kraje w innych kontekstach rzadko bywają utożsamiane z Zachodem¹⁸. Podobnie amerykańsko-libański autor Hisham Sharabi centralnym obiektem swych badań uczynił przeszkody utrudniające czy wręcz uniemożliwiające modernizację społeczeństw arabskich. O ile zewnętrzna modernizacja (*modernisation*), wymuszona przez rynek i zmiany technologiczne, jest już, według niego, obecna na Bliskim Wschodzie od ponad stu lat, o tyle nowoczesność (*modernism*), tj. świadomość bycia nowoczesnym (*a consciousness of being modern*) zatrzymała się u progu rozwoju, gdyż jej przyjęcie oznaczałoby zintegrowanie immanentnych elementów kultury europejskiej. Zmarły przed kilku laty Sharabi uważał, że kraje europejskie nie miały takich problemów, gdyż należały do tej kultury od zarania. Ta uproszczona teza wzbudzi zrozumiały protest każdego badacza świadomego, jak wiele przeszkód napotkała modernizacja w takich „zachodnich” krajach jak Portugalia czy – z drugiej strony Europy – Królestwo Kongosowe. Przeszkody

i Strasburgu w ramach programu „Individu et société dans le monde musulman méditerranéen”, finansowanego przez Europejską Fundację Nauki. Dziękuję autorowi za udostępnienie tekstu referatu i zgodę na jego cytowanie przed publikacją.

¹⁸ V. Florian, M. Mikulincer, A. Weller, *Does Culture affect Perceived Family Dynamics? A Comparison of Arab and Jewish Adolescents in Israel*, „Journal of Comparative Family Studies” 24, 1993, s. 189–201.

te, związane z tzw. kapitalizmem zależnym bądź wyspowym, niekiedy bardzo przypominały sytuację bliskowschodnią. Wracając do tez Sharabiego, za symbol niedostosowania czy raczej kalekiego dostosowania się Bliskiego Wschodu do wymogów nowoczesności uznał on tzw. neopatriarchat – tradycyjną autorytarną strukturę patriarchalną, która rozszerza się z rodziny i klanu na takie sfery jak zarządzanie regionem, partią czy państwem¹⁹. Uznając, że „zbawienie” Bliskiego Wschodu wiedzie poprzez rodzinę nuklearną, autor przemilczał fakt, że w niektórych rejonach Bliskiego Wschodu (np. w Stambule²⁰) rodzina nuklearna dominowała już w XIX wieku, co nie czyniło z nich jeszcze części Zachodu. Z drugiej strony, struktury patriarchalne długo dominowały w chrześcijańskich społeczeństwach południa Europy. Warto tu zresztą zauważyć, że typologia Sharabiego nie stosuje się wyłącznie do bliskowschodnich muzułmanów, opisany przez niego neopatriarchat występuje również wśród libańskich maronitów.

Wiele poglądów głoszonych w kręgach naukowych jeszcze przed trzydziestu laty bywa dziś dyskredytowanych jako postkolonialne. Dotyczy to choćby głośnej książki Raphaela Pataia, *The Arab Mind*, przypisującej Arabom obsesyjną obawę przed utratą twarzy²¹. Tezy Pataia świetnie wpisywały się w eliasowski dyskurs odróżniający średniowieczne społeczeństwo wstydu (*shame*) od nowożytnego społeczeństwa winy (*guilt*), umieszczając Arabów w średniowieczu²².

¹⁹ H. Sharabi, *The Dialectics of Patriarchy in Arab Society*, w: *Arab Society. Continuity and Change...*, s. 87–89. Główne tezy artykułu autor rozwinął później w książce: *Neopatriarchy. A Theory of Distorted Change in Arab Society*, New York–Oxford 1988.

²⁰ Wykazali to autorzy przełomowego studium z dziedziny demografii historycznej: Alan Duben i Cem Behar; zob. ich książkę *Istanbul Households. Marriage, Family and Fertility, 1880–1940*, Cambridge 1991.

²¹ R. Patai, *The Arab Mind*, New York 1983 (wyd. 1, 1973), s. 86, 101.

²² W antropologii przeciwstawienie kultury wstydu (*shame-culture*) i kultury winy (*guilt-culture*) jest zdomowione od dawna; pojęć tych używała np. Ruth Benedict, przeciwstawiając kulturę japońską kulturze zachodniej; zob. też, *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, Cambridge, MA 1946, s. 222–224 (wyd. pol.: *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, tłum. i przedm. E. Klekot, Warszawa 1999); por. K. Tsurumi, *Social Change and the Individual. Japan before and after Defeat in World War II*, Princeton 1970, s. 148. Książka Benedict, pisana w okresie drugiej wojny światowej na zamówienie rządowe

Psycholog Manfred Halpern zwracał z kolei uwagę na słabo zaznaczone granice *ego* w tradycyjnym społeczeństwie islamskim²³. Badania postaw studentów w Arabii Saudyjskiej, sponsorowane w latach pięćdziesiątych przez naftowy koncern ARAMCO, pozwoliły zaś na postawienie tezy o dominującej na Bliskim Wschodzie osobowości autorytarnej²⁴. Irytujący optymizm i protekcyjnalizm bije wreszcie z wydanej w 1958 roku książki Daniela Lerner, której autor głęboko wierzył, że przyjęcie zachodnich standardów i zwiększenie indywidualnej mobilności zagwarantuje mieszkańcom Bliskiego Wschodu powszechną szczęśliwość²⁵.

Trudniej jednoznacznie dyskredytować jako postkolonialne prace autorów bliskowschodnich, oferujących lokalną perspektywę i często adresujących swe książki do miejscowego, a nie zachodniego czytelnika. Libański psycholog społeczny Ali Zaj'ur pytał w wydanej w 1977 roku książce: „jak mamy krytykować i zwalczać [zachodnie] stereotypy, skoro pozostajemy takimi, jak utrzymują te teorie: podporządkowanymi, chwytającymi nowinki i łatwo rezygnującymi, skłonny do jałowych rozważań zamiast [konsekwentnego] dążenia do celu, budowania, i wytrwałości”²⁶. Mieszkający w Paryżu algierski myśliciel, Mohammed Arkoun dowodził w serii studiów, że już w XIII wieku islamska filozofia i teologia rozeszły się z wcześniej dominującym arystotelizmem, w efekcie czego Ibn Ruszd zdobył większe uznanie na Zachodzie niż w krajach islamskich, a społeczność muzułmańska nie przeszła przez procesy unowocześnienia, analogiczne do europejskiego humanizmu doby renesansu czy oświeceniowej refleksji

i przeciwstawiająca kulturze japońskiej wyidealizowaną kulturę amerykańską, utożsamianą przez autorkę z homogeniczną kulturą zachodnią, sama świetnie wpisuje się w „dyskurs orientalistyczny”, choć autorce nie sposób odmówić wielu trafnych skądinąd spostrzeżeń.

²³ M. Halpern, *Four Contrasting Repertoires of Human Relations in Islam. Two Pre-modern and Two Modern Ways of Dealing with Continuity and Change, Collaboration and Conflict, and the Achieving of Justice*, w: *Psychological Dimensions...*, s. 79.

²⁴ L. Melikian, *The Modal Personality of Saudi College Students. A Study in National Character*, w: tamże, s. 170.

²⁵ D. Lerner, *The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East*, Glencoe, Ill. 1958.

²⁶ A. Zaj'ur [Zaj'our], *At-tablil an-nafsi lil-zati l-'arabiyati*, Bejrut 1977, s. 160 (tłum. D.K.); por. streszczenie poglądów autora w języku angielskim w: H. Sharabi, *Neopatriarchy...*, s. 41–42.

o prawach człowieka²⁷. Termin *aborted modernity* pojawia się wreszcie jako motto wydanego niedawno studium współczesnej myśli arabskiej Ibrahima Abu-Rabi²⁸.

Jako roboczą, z pewnością niezbyt odkrywczą konkluzję, mogę zaproponować tezę, że choć **niektóre** jednostki w **niektórych** społeczeństwach bliskowschodnich mogły osiągać nawet większą autonomię niż **niektóre** jednostki **niektórych** społeczeństw europejskich, wydaje się jednak, że indywidualizm i autonomia jednostki silniej rozwinęły się na Zachodzie. Ukazałbym jednak te różnice raczej różnymi odcieniami szarości, a nie w opozycji czarno-białej czy zero-jedynkowej. Co ciekawe, nawet w Europie obok czarnej legendy Orientu istniała legenda biała, traktująca kraje islamu jako wolne od feudalnych przesądów społecznych i azyl dla religijnych dysydentów²⁹, a nawet jako miejsce, gdzie kobiety, oddzielone od świata męskiego, cieszyły się większą wewnętrzną swobodą niż na skrępowanym obyczajem Zachodzie³⁰.

Podchodząc nieco prowokacyjnie do pytań sformułowanych przez organizatorów zjazdu, warto się być może zastanowić, czy u źródeł potęgi nowożytnej Europy nie legło raczej **ograniczenie** autonomii

²⁷ M. Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London 2002, s. 13, 253–254; zob. też tenże, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris 1984.

²⁸ I.M. Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, London–Sterling, Va. 2004, s. XIV (uwaga we wstępie autorskim: „In one sense, this book is about the Arab world's aborted modernity of the past several decades”).

²⁹ Por. głośną książkę Bartolomé i Lucile Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats: XVI^e–XVII^e siècles*, Paris 1989, w której ziemie muzułmańskie, stanowiące cel emigracji dla wielu sfrustrowanych Europejczyków, gotowych polepszyć swój los nawet za cenę konwersji na islam, porównane są do Ameryki (*les Amériques des chrétiens islamisés*); tamże, s. 343.

³⁰ Słynne listy ze Stambułu pisane w XVIII wieku przez żonę angielskiego ambasadora, lady Montagu (zob. nowe wydanie: Lady Mary Wortley Montagu, *The Turkish Embassy Letters*, wstęp A. Desai, wyd. i oprac. M. Jack, Athens, Georgia 1993), przedstawiające wyidealizowany obraz życia tureckich kobiet, wpisują się we wczesny dyskurs feministyczny, do którego reprezentantek zaliczyć można samą autorkę; zob. N. Królikowska, *Muzułmanka w Imperium Osmańskim. Porównanie wizerunku w opisach europejskich i w osmańskich źródłach prawnych*, Warszawa 2004, mps pracy magisterskiej, Instytut Historyczny UW, s. 30.

jednostki niż jej kultywowanie³¹. Na przełomie XIX i XX wieku nie tylko Max Weber, ale też polscy i tureccy myśliciele polityczni zafascynowani byli efektywnością biurokratyczno-militarną państwa pruskiego. Dotyczy to wybitnych historyków Michała Bobrzyńskiego i Ahmeda Dżewdeta paszy, a także późniejszego młodotureckiego dyktatora Enwera paszy. O ich fascynacji Prusami nie przesądziła kultywowana tam autonomia jednostki czy skądinąd imponująca niezależność sądownictwa, lecz raczej stopień mobilizacji społeczeństwa, umożliwiający wzrost potęgi państwa. Proces dyscyplinowania społecznego, zapoczątkowany w Europie epoki nowożytnej, stanowił motto długiej dyskusji o konfesjonalizacji, zainicjowanej w Niemczech przez Heinza Schillinga, i oczywiście twórczości Michela Foucault. Racjonalizm i indywidualizm Europejczyków, czy szerzej „ludzi Zachodu”, bywają w dodatku kwestionowane przez tak modnych dziś autorów jak José Casanova czy Ulrich Beck. Pierwszy wskazuje, że wbrew oświeceniowym mitom modernizacja nie była tożsama z sekularyzacją, a chrześcijaństwo jako „religia publiczna” pozostaje dziś realną siłą społeczną w krajach tak różnych jak Polska i Stany Zjednoczone³². Drugi zaś kpi z rzekomej niezależności jednostki, twierdząc, że właśnie na Zachodzie „indywidualizacja skazuje ludzi na zewnętrzne sterowanie i zewnętrzną standaryzację”, czyniąc życie jednostki „igraszką mód, stosunków, koniunktur i rynków”³³.

Do frapujących konkluzji doszedł przed niemal półwieczem antropolog Edwin Terry Prothro, badający metody wychowywania dzieci na wieloetnicznej i wielowyznaniowej libańskiej prowincji. O ile matki arabskie okazały się znacznie cieplejsze, a arabscy ojcowie bliżsi dzieciom i bardziej akceptujący, to matki ormiańskie wcześniej sadzały dzieci na nocnik, kazały ukrywać nagość i regularnie wymierały kary cielesne, stosując tzw. zimny wychów i strasząc dziecko odległym, wiecznie zapracowanym ojcem. Jak łatwo się domyślić, te

³¹ Podobne pytanie – czy za wolność wyznaniową, z której jesteśmy dziś tak dumni, dawna Rzeczpospolita nie zapłaciła brakiem modernizacji państwa – stawia również w niniejszym tomie Wojciech Kriegseisen.

³² J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, wstęp I. Borowik, Kraków 2005.

³³ U. Beck, *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Warszawa 2002, s. 197–198.

„protestanckie” metody wychowawcze przynosiły zamierzony skutek i dzieci ormiańskie osiągały później znacznie lepsze wyniki w nauce niż ich arabscy sąsiedzi, choć autor – gorliwy czytelnik Freuda – niejako w rewanżu przypisał Ormianom powszechną fiksację analną³⁴. Na podstawie powyższych badań trudno jednak uznać, by młodzi Ormianie cieszyli się większą autonomią niż ich arabscy koledzy.

Już w dzisiejszych czasach, inna ankieta przeprowadzona wśród libańskich studentów przyniosła nie mniej frapujące wyniki, zgodnie z którymi studenci z najbogatszych rodzin wykazywali znacznie mniejszy poziom indywidualizmu, a etos indywidualnej kariery cieszył się u nich mniejszym szacunkiem niż u ich kolegów z biedniejszych rodzin, nawet tych studiujących na „gorszym”, państwowym uniwersytecie³⁵. Choć autor badań nie proponuje wyjaśnienia, można się pokusić o hipotezę, że ci bogatsi studenci po prostu wiedzieli z obserwacji, jak powstają „prawdziwe” pieniądze, pozostawiając mrzonki o efektach własnej, ciężkiej pracy, niezależnych od klientalnych i rodzinnych powiązań, dzieciom profesorów, lekarzy i drobnych sklepikarzy. Swoją drogą ciekawe, jak podobne badania wypadłyby wśród dzieci najbogatszych rodzin w Polsce?

Albert Hirschman w głośnej książce o postawach jednostek wobec firm i organizacji społecznych dokonał swego czasu heretyckiego porównania narodu z supermarketem, przyznając wszakże, że postawa naturalna w supermarkecie – wyjście niezadowolonego klienta – jest nie do pomyślenia w przypadku narodu, gdyż byłaby piętnowana jako dezercja i zdrada (wyjątkowym przypadkiem jest u Hirschmana „kolektywne wyjście Amerykanów z narodu angielskiego”)³⁶. W XIX i XX wieku żaden mieszkaniec Europy nie dysponował więc taką swobodą, jaką cieszyli się wcześniej na przykład Nogajowie – mieszkańcy stepów nadczarnomorskich, bezkarnie zmieniający suzerenów,

³⁴ E.T. Prothro, *Child Rearing in the Lebanon*, Cambridge, MA 1961.

³⁵ M. Faour, *The Silent Revolution in Lebanon. Changing Values of the Youth*, Beirut 1998, s. 74. Badania przeprowadzono wśród studentów prywatnego Amerykańskiego Uniwersytetu w Bejrucie (AUB) oraz państwowego Uniwersytetu Libańskiego.

³⁶ A. Hirschman, *Lojalność, krytyka, rozstanie. Reakcje na kryzys państwa, organizacji i przedsiębiorstwa*, tłum. J. Kochanowicz, I. Topińska, Kraków–Warszawa 1995, s. 22–24, 105.

często po kilka razy w życiu, i koczujący wraz z rodziną i stadami na terytorium władcy oferującego korzystniejsze warunki. Ostatni raz Nogajowie skorzystali z tej wolności w roku 1772, przechodząc gromadnie spod władzy chanów krymskich pod władzę carów. Ten ostatni wybór i narzucona w konsekwencji europeizacja nie wyszły im notabene na dobre. Nie byłbym jednak zdziwiony, gdyby przyszły zjazd historyków nogajskich, odbywający się pod hasłem: „u źródeł nogajskiej tożsamości”, umieścił autonomię jednostki na honorowym miejscu.