



VADE NOBISCUM

XXIV/2024



VADE NOBISCUM

XXIV/2024



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
Łódzkiego

VADE NOBISCUM

STUDIA NAD BLISKIM WSCHODEM

pod redakcją
Patryka Grancowa, Piotra Chylińskiego, Rafała Kanasa
Kamila Ludwiczaka, Krystiana Marasa

XXIV/2024

Redakcja: Patryk Grancow, Piotr Chyliński, Rafał Kanas, Kamil Ludwiczak, Krystian Maras

Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny
Studenckie Koło Naukowe Historyków Uniwersytetu Łódzkiego
90-219 Łódź, ul. A. Kamińskiego 27a

RECENZENCI

Zdzisław Pentek

Marcin Szydzisz

REDAKTOR INICJUJĄCA

Natasza Grabowiecka

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Bogusława Kwiatkowska

SKŁAD I ŁAMANIE

Tomasz Pietras

KOREKTA TECHNICZNA

Anna Mateusiak

PROJEKT OKŁADKI

Monika Rawska

Ilustracja wykorzystana na okładce: © Depositphotos.com/pimonowa

© Copyright by Authors, Łódź 2024

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2024

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

<https://doi.org/10.18778/8331-610-9>

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.11517.24.0.K
Ark. wyd. 10; ark druk. 11,125

ISBN 978-83-8331-610-9
e-ISBN 978-83-8331-611-6

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-237 Łódź, ul. Jana Matejki 34A
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. 42 635 55 77

SPIS TREŚCI

Wstęp (PATRYK GRANCOW)	7
JAKUB JASTRZĄBEK – <i>Trójstyk cywilizacji – Anatolia w okresie kampanii Lucjusza Licyniusza Lukullusa (74–66 p.n.e.)</i>	11
RAFAŁ KANAS – <i>Apostrofy w kształtowaniu wizerunku chrześcijan i muzułmanów w polskim przekładzie Księgi pouczających przykładów Usamy ibn Mun-kidha autorstwa J. Bielawskiego</i>	21
MAKSYMILIAN MIKUŁA – <i>Pogranicze bizantyńsko-arabskie w świetle Eposu o Digenisie Akritasie</i>	41
RAFAŁ BARTOSIEWICZ – <i>Wybór opinii źródłowych o kontaktach między krzyżowcami i Bizancjum w trakcie I i II krucjaty</i>	59
RAFAŁ SZEWCZYK – <i>Bliski Wschód w polityce Wielkiego Ułusu Mongołów w latach 1248–1258 – zarys problematyki</i>	75
ERYK WIERZEJSKI – <i>Rosnąca obecność Chińskiej Republiki Ludowej na Bliskim Wschodzie w XXI wieku</i>	91
JAKUB KANIA – <i>Relacje Stanów Zjednoczonych z poszczególnymi wybranymi państwami Bliskiego Wschodu za czasów prezydentury Donalda Trumpa (2017–2021)</i>	107
KRYSTIAN MARAS – <i>Muzyka w służbie polityki – wyborcza walka o Stambuł (2024)</i>	127
KAMIL LUDWICZAK – <i>Etnograficzny przyczynek do spojrzenia na jerozolimskie axis mundi</i>	143
JULIA BEDNARSKA – <i>Wspólne czy oddzielne? Międzyreligijne miejsca pielgrzymkowe w Libanie jako przykład nieoczywistych relacji społecznych na Bliskim Wschodzie</i>	161

PATRYK GRANCOW
(UNIWERSYTET ŁÓDZKI)
ORCID: 0000-0002-0731-4462

WSTĘP

Bliski Wschód od tysięcy lat jest jednym z ważniejszych regionów w historii świata. To na obszarze tzw. Żyznego Półksiężyca powstały pierwsze cywilizacje i imperia ludzkości, odkryto wiele wynalazków używanych po dziś dzień czy wreszcie to na tym obszarze narodziły się wielkie światowe religie, które wyznaje ponad połowa populacji Ziemi. Ze względu na olbrzymią wagę, jaką posiada region Bliskiego Wschodu, warto się nad nim pochylić i zbadać jego dzieje, uwzględniając w szczególności wpływ, jaki wywarła na jego losy różnorodność religijna, etniczna i kulturowa. Jest to bowiem obszar niejednorodny, na którym od wieków występują odmienne religie, narody, kultury i języki. Ta różnorodność prowadziła zarówno do powstania nowych i wspaniałych idei, jak i była przyczynkiem wielu napięć i konfliktów.

Ze względu na wagę poruszanego tematu postanowiliśmy poświęcić kolejny już, XXIV tom *Vade Nobiscum*, właśnie historii Bliskiego Wschodu – występujących tam wydarzeń i zjawisk. Liczymy, iż przedstawione w niniejszej pracy artykuły będą stanowić kolejny element badań nad tym regionem, które pozwolą na lepsze zrozumienie zjawisk zachodzących na tym obszarze świata. Zakres tematyczny oraz chronologiczny tekstów prezentowanych w niniejszej pracy jest bardzo różnorodny. Znajdą tu Państwo teksty poruszające zagadnienia zarówno polityczne, wojskowe, jak i kulturowe czy religijne. Zakres chronologiczny niniejszego tomu jest równie szeroki, bowiem artykuły poruszają tematy od okresu starożytności i średniowiecza, aż po dzieje współczesne (do 2024 r.).

Tekst otwierający niniejszą książkę został napisany przez Jakuba Jastrzębka i nosi tytuł *Trójstyk cywilizacji – Anatolia w okresie kampanii Lucjusza Licyniusza Lukullusa (74–66 p.n.e.)*. Autor starał się w nim przedstawić relacje różnych ludów o odmiennych kulturach na terenie ówczesnej

Anatolii (współczesna Turcja) w I w. p.n.e. Kolejne cztery teksty w niniejszym tomie *Vade Nobiscum* poświęcone zostały średniowiecznym dziejom Bliskiego Wschodu. Pierwszy z tych artykułów, autorstwa Rafała Kanasa, nosi tytuł *Apostrofy w kształtowaniu wizerunku chrześcijan i muzułmanów w polskim przekładzie „Księgi pouczających przykładów” Usamy ibn Munkidha autorstwa J. Bielawskiego*. Autor podjął się w nim próby analizy jednego z XII-wiecznych arabskich dzieł i znajdujących się w nim opisów Arabów oraz Franków. Z kolei Maksymilian Mikuła w swoim tekście pt. *Pogranicze bizantyńsko-arabskie w świetle Eposu o Digenisie Akritasie* pochylił się nad bizantyńskim eposem, w którym zawarto ciekawy opis ziem granicznych, na których przenikały się wzajemnie cywilizacja islamska oraz chrześcijańska. Rafał Bartosiewicz w swoim tekście pt. *Wybór opinii źródłowych o kontaktach między krzyżowcami i Bizancjum w trakcie I i II krucjaty* skupił się natomiast na relacjach panujących między łacinnikami a Bizantyjczykami w trakcie pierwszych dwóch wypraw krzyżowych. Ciekawym tekstem jest również artykuł Rafała Szewczyka pt. *Bliski Wschód w polityce Wielkiego Ułusu Mongołów w latach 1248–1258 – zarys problematyki*, w którym to autor dokonał analizy wydarzeń związanych z początkiem podboju Bliskiego Wschodu przez Imperium Mongolskie.

Autorzy kolejnych trzech artykułów skupili się na analizie najnowszych dziejów politycznych Bliskiego Wschodu. Wśród nich można odnaleźć tekst Eryka Wierzejskiego pt. *Rosnąca obecność Chińskiej Republiki Ludowej na Bliskim Wschodzie w XXI wieku*, w którym to autor starał się poddać analizie zewnętrzne wpływy jednego ze światowych mocarstw, jakim jest ChRL na Bliskim Wschodzie. Interesującym artykułem jest również tekst Jakuba Kani pt. *Relacje Stanów Zjednoczonych z poszczególnymi wybranymi państwami Bliskiego Wschodu za czasów prezydentury Donalda Trumpa (2017–2021)*. Ostatnim tekstem poruszającym najnowsze dzieje polityczne Bliskiego Wschodu jest artykuł Krystiana Marasa pt. *Muzyka w służbie polityki – wyborcza walka o Stambuł (2024)*, w którym to autor skupił się na ostatnich wyborach samorządowych w Turcji i używanych wówczas materiałach agitacyjnych.

Ostatnie dwa artykuły zamieszczone w niniejszym tomie *Vade Nobiscum* skupiają się z kolei na zagadnieniach religijnych, niewątpliwie niezwykle istotnych dla regionu Bliskiego Wschodu. Kamil Ludwiczak w swoim tekście pt. *Etnograficzny przyczynek do spojrzenia na jerozolimskie axis mundi* pochyła się nad tym, w jaki sposób Jerozolima jest odbierana w różnych światowych religiach. Z kolei Julia Bednarska w artykule *Wspólne czy oddzielne? Międzyreligijne miejsca pielgrzymkowe w Libanie jako przykład nieoczywistych relacji społecznych na Bliskim Wschodzie* skupia się na libańskich miejscach kultu, które współdzielą osoby różnych wyznań.

Należy zaznaczyć, iż teksty znajdujące się w niniejszym tomie *Vade Nobiscum* są pokłosiem ogólnopolskiej studencko-doktoranckiej konferencji naukowej pt. „Tygiel kultur, narodów i religii – Bliski Wschód na przestrzeni dziejów”, która odbyła się w dniach 13–15 marca 2024 r. Konferencja ta została zorganizowana przez: Studenckie Koło Naukowe Historyków UŁ, Studencko-doktoranckie Koło Naukowe Etnologów UŁ, Studencko-doktoranckie Koło Naukowe Politologów PolitikON, Studencko-doktoranckie Koło Naukowe Bliskiego Wschodu Al-Maszrik, a także KMK Koło Młodych Klasyków UŁ.

Na zakończenie, w imieniu całego komitetu redakcyjnego niniejszego tomu chciałbym złożyć serdeczne podziękowania władzom Rektorskim Uniwersytetu Łódzkiego, Panu Dziekanowi Wydziału Filozoficzno-Historycznego Profesorowi Maciejowi Kokoszko, Panu Dziekanowi Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politologicznych Profesorowi Ryszardowi Machnikowskiemu. Dziękujemy również opiekunowi Studenckiego Koła Naukowego UŁ Panu Doktorowi Tomaszowi Pietrasowi, a także wszystkim innym niewymienionym tutaj osobom, które pomagały przy niniejszej książce. Dzięki wsparciu wyżej wymienionych osób możliwa była publikacja XXIV tomu *Vade Nobiscum*.

JAKUB JASTRZĄBEK
(UNIWERSYTET ŁÓDZKI)
ORCID: 0009-0008-5920-5023

TRÓJSTYK CYWILIZACJI – ANATOLIA W OKRESIE KAMPANII LUCJUSZA LICYNIIUSZA LUKULLUSA (74–66 P.N.E.)

Streszczenie. Anatolia była obszarem ścierania się trzech różnych kultur: rzymskiej, greckiej i wschodniej. Problematyka ta jest wyjątkowo dobrze widoczna na przykładzie III wojny mitrydatejskiej, która stanowiła rozstrzygnięcie trwającej od ponad pół wieku walki o dominację w regionie. Dowódcą Rzymian był Lucjusz Licyniusz Lukullus, wykształcony nobilem i filhellensem; walczył z Mitrydatesem VI, despotycznym władcą Pontu, który otrzymał później wsparcie króla Armenii Tigranesa II. W trakcie omawianych kampanii (oraz wcześniejszych dziesięcioleci) występują sytuacje, w których przedstawiciele trzech kultur wchodziły w konflikty. Jednocześnie dostrzec można przykłady współpracy tych grup, które zapowiadają ich przyszłe zbliżenie.

Słowa kluczowe: Anatolia, Lukullus, kultury, koegzystencja, antagonizm

Wprowadzenie

Anatolia od zarania dziejów była obszarem dynamicznych przemian, w tym spotykania się i koegzystencji różnych kultur i cywilizacji. Wyjątkowo ciekawym wydaje się okres podboju Anatolii przez Rzymian, w którym na terenie tym ścierały się nowe tradycje rzymskie, struktury greckie – funkcjonujące co najmniej od czasów Aleksandra Wielkiego i diadochów (choć często sięgające wcześniejszych epok historii Hellady¹) – oraz obecne nadal tendencje wschodnie. Charakterystyka tego obszaru i czasu jest szczególnie uchwytana w opisach pierwszej fazy III wojny mitrydatejskiej

¹ D. Musiał, *Grecja*, [w:] D. Musiał, M. Jaczynowska, M. Stępień, *Historia starożytna*, Warszawa 1999, s. 262, 282.

(74–66 r. p.n.e.), kiedy dowództwo nad wojskami rzymskimi sprawował Lucjusz Licyniusz Lukullus. Wyłania się z nich obraz silnych antagonizmów, występujących między przedstawicielami różnych kultur: rzymskiej, greckiej i wschodniej². Celem niniejszej pracy jest dokładniejsza analiza wydarzeń kampanii wojennej z perspektywy relacji między trzema cywilizacjami. Podstawą badania będzie biografia wodza autorstwa Plutarcha z Cheroinei³. Poprzedzone ono będzie kontekstowym omówieniem pochodzenia i osobowości samego Lukullusa oraz sytuacji w Anatolii od pojawienia się tam wpływów rzymskich do wybuchu III wojny mitrydatejskiej.

Życie Lukullusa

Lucjusz Licyniusz Lukullus urodził się najprawdopodobniej w 118 r. p.n.e. w plebejuszowskiej rodzinie Licyniuszów, która dzięki konsulatowi dziadka bohatera uzyskała status nobilów. Przez matkę, Cecylię Metellę, spokrewniony był z owym znaczącym rodem. Jego ojciec pełnił urząd pretora w 104 r. p.n.e. Dowodził jedną z armii walczących z II powstaniem niewolników na Sycylii. Jego rzekoma bierność i domniemane pogarszanie sytuacji armii celem przysporzenia trudności swojemu następcy doprowadziły do postawienia go w stan oskarżenia o zdradę względem mieszkańców wyspy i skazania na wygnanie⁴. Młody Lukullus dorastał zatem bez ojca. Po osiągnięciu dojrzałości razem z bratem Markiem poświęcili się walce o postawienie oskarżyciela ojca przed sądem. Pomimo braku skazania determinacja i talenty retoryczne mężczyzn zapewniły im przychyłność opinii publicznej⁵.

Plutarch opisuje dokładne wykształcenie Lukullusa. Rzymianin doskonalił się w retoryce oraz filozofii, biegle posługiwał się zarówno łaciną, jak i greką⁶ do tego stopnia, iż miał specjalnie umieszczać w swoich greckich tekstach błędy, by uwiarygodnić fakt, że autor nie był Grekiem⁷. Utrzymywał ponadto zażyłe relacje z intelektualistami epoki, zarówno pochodzenia rzymskiego, jak i greckiego⁸. Okazuje się zatem, że zainteresowanie Lucjusza kulturą Helady objawiało się przed jego pobytem we wschodnim Mediterraneo.

² W jej obrębie będą ujmowane niegreckie elementy państwa Mitrydatesa oraz Królestwo Armenii.

³ Wykorzystano następującą edycję: Plutarch, *Żywoty równoległe: Kimon, Lukullus i ich porównanie*, tłum. L. Trzcionkowski, A. Wolicki, Warszawa 2012.

⁴ A. Keaveney, *Lukullus*, tłum. A. Ziółkowski, Warszawa 1998, s. 10–14.

⁵ *Tamże*, s. 14–15; Plutarch, *Lukullus*, 1,2–1,3.

⁶ Plutarch, *Lukullus*, 1,4–1,6.

⁷ S. Mrozek, *Ostatni wódz Republiki: życie i działalność Lucjusza Licyniusza Lukullusa*, Gdańsk 2003, s. 13.

⁸ Ł. Bazentkiewicz, *Kampanie Lucjusza Licyniusza Lukullusa na Wschodzie 74–66 p.n.e.*, Zabrze–Tarnowskie Góry 2017, s. 42.

W czasie wojny ze sprzymierzeńcami (90–88 r. p.n.e.) służył jako trybun wojskowy pod dowództwem Lucjusza Korneliusza Sulli, z którym związał się politycznie i przyjacielsko na następne lata. W 88 r. p.n.e., kiedy Lukullus pełnił kwesturę, zaś Sulla konsulat, doszło do zawirowań politycznych w Rzymie, zakończonych marszem Sulli na stolicę; jedynym oficerem, jaki pozostał u jego boku, był Lukullus. Po odzyskaniu władzy i nominalnego dowództwa w wojnie dwaj wodzowie wyruszyli na wschód, by walczyć z królem Pontu – Mitrydatesem VI Eupatorem⁹.

Interesy Rzymu w Anatolii przed III wojną mitrydatejską

Rzym zaangażowany był w politykę anatolijską już od czasów wojen macedońskich, pierwszą bezpośrednią interwencją była z kolei wojna syryjska (192–188 r. p.n.e.)¹⁰. Rzymianie prowadzili na wschodzie umiejętną politykę, zawsze podejmując decyzje najbardziej wzmacniające ich działania¹¹. Pierwszym terenem w regionie, który wszedł bezpośrednio w skład państwa rzymskiego, było Królestwo Pergamonu przekazane Rzymowi w testamencie ostatniego władcy (133 r. p.n.e.). Przejęcie terenu nie odbyło się jednak bez problemów¹². Zaledwie 13 lat później swoje rządy rozpoczął główny wróg Rzymian w Anatolii – Mitrydates VI. Wywodził się z rodu perskich satrapów, jego przodkowie na peryferiach królestw diadochów zaczęli organizować własne państwo – Królestwo Pontu. Sam król znał dobrze kulturę grecką, kreował się na obrońcę Hellenów przed obcymi, nie miało to jednak wpływu na charakter jego władzy – typowej despocji wschodniej. Prowadził aktywną ekspansję: związał się sojuszem z królem Armenii Tigranem II, rozciągnął wpływy na Paflagonię i Kapadocję. Działaniom tym sprzeciwiał się Rzym, jednak jego dyplomacja nie była skuteczna¹³.

W 94 r. p.n.e. zmarł Nikomedes III – władca Bitynii, którą następnie zajął Mitrydates. Wojska rzymskie wraz z dziedzicem tronu Bitynii wypchnęły atakującego ze zdobytego państwa, same jednak wkroczyły na teren Pontu. Doprowadziło to do wybuchu I wojny mitrydatejskiej (88–84 r. p.n.e.). Wojska Mitrydatesa zajęły ponownie Bitynię oraz rzymską prowincję Azję, gdzie na mocy jego dekretu z Efezu (88 r. p.n.e.) mieszkańcy wymordowali osadników rzymskich¹⁴. Ofiarą padło od osiemdziesięciu do stu pięćdziesięciu

⁹ A. Keaveney, *Lukullus*, s. 24–27.

¹⁰ M. Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa 1979, s. 100–104.

¹¹ M.H. Crawford, *Rome and the Greek World: Economic Relationships*, „The Economic History Review” 1977, t. 30, nr 1, s. 43.

¹² *Tamże*, s. 153–154; K.J. Rigsby, *Provincia Asia*, „Transactions of the American Philological Association” 1988, t. 118, s. 123–127.

¹³ S. Mrozek, *Ostatni wódz Republiki...*, s. 15–17.

¹⁴ Ł. Bazentkiewicz, *Kampanie Lucjusza...*, s. 61–63.

tysięcy ludzi¹⁵. Wyraźnie pokazuje to, jak znaczny antagonizm występował między napływową ludnością rzymską a mieszkańcami tego terenu.

Po uporządkowaniu sytuacji w Rzymie Sulla wyruszył walczyć z Mitrydatesem, który zaczął zajmować już tereny Grecji właściwej. Wódz rzymski dopłynął do Aten, które zdobył, następnie pokonał króla Pontu pod Cheronę i Orchomenos. Ze względu na niestabilną sytuację w Rzymie (w wyniku działań popularów) oraz w Anatolii dwaj wodzowie podpisali w 85 r. p.n.e. pokój w Dardanos, który przywracał *status quo ante bellum*.

Warto zwrócić uwagę na działania Lukullusa w omawianym okresie. Noszą one bowiem znamiona filhellenizmu, który będzie jego stałą cechą. Rozwiązał konflikt między Cheroną a administracją rzymską na korzyść mieszkańców miasta¹⁶, w drodze na rozmowy o sojuszu z Egiptem zreformował system polityczny Cyrenajki¹⁷. Po wojnie jako prokwestor otrzymał zadanie zebrania kontrybucji wojennej od prowincji Azji. Czynił to jednak w miarę możliwości łagodnie¹⁸, ograniczając przy tym pośrednictwo prywatnych poborców podatków¹⁹. Ochroniło go to jednocześnie od bezpośredniego udziału w krwawych proskrypcjach sullańskich. W 80 r. p.n.e. Lukullus wrócił do Rzymu.

II wojna mitrydatejska (83–82 r. p.n.e.) była krótkim epizodem starcia rzymskiego legata z królem Pontu, które nie doprowadziło do trwałych zmian w regionie²⁰. Rozstrzygający charakter miała dopiero kolejna potyczka dwóch państw.

Kampania przeciwko Mitrydatesowi

Pomimo upływu czasu relacje Rzymu z Mitrydatesem pozostawały napięte. Król Pontu nadal pozostawał niepokonanym wrogiem, w społeczeństwie rzymskim powszechne były podania o bogactwie Wschodu²¹. W 74 r. p.n.e. zmarł Nikomedes IV – ostatni król Bitynii, którą w testamencie przekazał Rzymowi; urzędnicy prowincji Azja rozpoczęli proces ustanawiania administracji rzymskiej na nowych terenach. Mitrydates uznał jednak testament za fałszywy i rozpoczął przygotowania do wojny. W tej sytuacji rozpoczęły się dyskusje w sprawie wyznaczenia dowódców w nieuniknionej wojnie. Ostatecznie misję tę, wraz z zarządem prowincjami Cylicja oraz Bitynia, otrzy-

¹⁵ Tamże, s. 63; S. Mrozek, *Ostatni wódz Republiki...*, s. 17.

¹⁶ A. Keaveney, *Lukullus*, s. 27–28.

¹⁷ Tamże, s. 30–32; Plutarch, *Lukullus*, 2,3–2,5.

¹⁸ Plutarch, *Lukullus*, 4,1; S. Mrozek, *Ostatni wódz Republiki...*, s. 22–25.

¹⁹ P.A. Brunt, *Sulla and the Asian Publicans*, „*Latomus*” 1956, t. 15, nr 1, s. 17–25.

²⁰ Ł. Bazentkiewicz, *Kampanie Lucjusza...*, s. 65.

²¹ Tamże, s. 56.

mali konsulowie roku 74 r. p.n.e. – odpowiednio Lucjusz Licyniusz Lukullus oraz Marek Aureliusz Kotta²².

Pierwszym punktem wojny znaczącym dla tematyki artykułu było oblężenie przez Mitrydatesa miasta Kyzikos. Lukullus rozmieścił swoje wojska wokół armii pontyjskiej, utrudniając jej zaopatrzenie. Król liczył na szybkie zdobycie miasta, w którym znajdowały się magazyny żywności. Kyzikos broniło się jednak wytrwale przez całą zimę 74/73 r. p.n.e., po której Mitrydates, w obawie przed głodem wśród oddziałów, postanowił wycofać się z miasta²³. Po uwolnieniu miasta, jak opisuje to Plutarch: „Lukullus najpierw wkroczył do Kyzikos, gdzie z przyjemnością odebrał dowody radości i wielkiej życzliwości [...]”²⁴. Po triumfalnym wjeździe wódz miał wydać zgodę na powiększenie obszaru miasta i przywrócić obywatelom wolności odebrane po I wojnie mitrydatejskiej. Mieszkańcy zdecydowali się upamiętnić go, ustanawiając igrzyska – Lukulleja²⁵. Podobnie jak podczas poprzedniego pobytu Lukullusa na wschodzie, okazał on charakterystyczną przychylność mieszkającym na terenie działan Grekom.

Po opanowaniu sytuacji Lukullus kontynuował ofensywę w stronę Pontu. Rozpoczął oblężenie Amisos, lecz nie był w nie szczególnie zaangażowany. Plutarch, cytując rzekomą wypowiedź wodza, tłumaczy ten brak dbałości chęcią sprowokowania Mitrydatesa do stoczenia walnej bitwy, gdyż ciągłe nękanie go mogłoby doprowadzić do ucieczki króla do Armenii i wciągnięcia nowego państwa do wojny²⁶. A. Keaveney zwraca z kolei uwagę na wzmagaające się wśród żołnierzy żądania łupów, które mogłoby zapewnić Amisos, z kolei Lukullus, w swoim filhellenizmie, nie chciał do tego doprowadzić²⁷. Opuściwszy chwilowo oblężenie, poprowadził swoje wojska przeciwko królowi Pontu. Pokonał go w bitwie pod Kabirą (72 lub 71 r. p.n.e.²⁸), przejmując również jego obóz²⁹. Następnie powrócił pod Amisos i przeprowadził skuteczny szturm, uciekający obrońcy podpalili jednak miasto³⁰. Wówczas doszło do ważnego wydarzenia:

²² Tamże, s. 56–58; S. Mrozek, *Ostatni wódz Republiki...*, s. 33–35; A. Keaveney, *Lukullus*, s. 73–84; Plutarch, *Lukullus*, 5,1–6,6.

²³ Plutarch, *Lukullus*, 9,1–11,8; Ł. Bazentkiewicz, *Kampanie Lucjusza...*, s. 79–87; A. Keaveney, *Lukullus*, s. 88–93.

²⁴ Plutarch, *Lukullus*, 12,1.

²⁵ A. Keaveney, *Lukullus*, s. 94; S. Mrozek (*Ostatni wódz Republiki...*, s. 41) nazywa je „Leukollea”.

²⁶ Plutarch, *Lukullus*, 13,1–14,8.

²⁷ A. Keaveney, *Lukullus*, s. 98.

²⁸ Tamże, s. 99; Ł. Bazentkiewicz, *Kampanie Lucjusza...*, s. 92.

²⁹ Tamże, s. 99–101; Plutarch, *Lukullus*, 15,1–18,9.

³⁰ Plutarch, *Lukullus*, 19,1–19,3.

[...] kiedy płomień rozprzestrzenił się i zajął większą część murów, żołnierze przygotowywali się do grabieży. Lukullus żałował ginącego miasta, dlatego starał się z zewnątrz udzielić pomocy i wzywał do gaszenia ognia, ale nikt na to nie zważał. Wszyscy domagali się łupów i z głośnym krzykiem uderzali bronią o broń, aż musiał ustąpić przed przemocą, żywiąc tylko nadzieję, że może w ten sposób ocali miasto przed pożogą. Żołnierze postąpili jednak odwrotnie, bo kiedy wszystko wokół przeszukiwali z pochodniami i wszędzie roznosili ogień, sami podpalili większość domów. Lukullus wkroczył do miasta z nastaniem dnia i zapłakał [...] „a mnie [...] bóstwo skazało na niesławę Mummiusza”³¹.

Po raz pierwszy (choć nie ostatni) doszło do tak wyraźnej sprzeczności interesów między wodzem i jego troską o los Greków oraz żołnierzami domagającymi się tradycyjnych łupów. Lukullus wsparł odbudowę Amisos oraz pomógł ofiarom pożaru³². Zgoła odwrotny los spotkał Eupatorię, przedmieście Amisos zbudowane przez Mitrydatesa, które zostało całkowicie zniszczone po zdobyciu³³. Ten bezpośredni kontrast dobrze obrazuje odmienne podejście Lukullusa do kultury greckiej i wschodniej.

W następnej kolejności zdobyte zostały pozostałe miasta Pontu, w tym Synopa (którą opanowano bez złupienia miasta) oraz Amazja³⁴. Warto przy tym zauważyć, iż pomimo spokojniejszego charakteru okupacji te tereny, podobnie jak cały obszar działań wojennych, obarczone były systematycznym rabunkiem wartościowych przedmiotów, w tym dzieł sztuki³⁵. Uznawszy wojnę za zakończoną, Lukullus poświęcił się porządkowaniu spraw wewnętrznych prowincji anatolijskich, w tym tworzeniu w Poncie nowej jednostki administracyjnej³⁶. Jednym z jego czynów najwyraźniej podkreślających jego wrażliwość względem mieszkańców regionu są jego reformy finansowe w prowincji Azja, które zapewniły mu wdzięczność szerokich mas (wcześniej żyjących w biedzie) oraz wrogość zarabiających dotychczas na udzielaniu pożyczek³⁷. S.C.R. Swain podkreśla, że emocjonalny opis Plutarcha świadczy o powrocie i kontynuacji problemu za czasów historyka. Tym bardziej nie powinien dziwić fakt wyjątkowo pozytywnego upamiętnienia Rzymianina³⁸.

³¹ *Tamże*, 19,4–19,5.

³² *Tamże*, 19,6–19,8.

³³ A. Keaveney, *Lukullus*, s. 103.

³⁴ *Tamże*, s. 104–105.

³⁵ T. Polański, *The Destruction of Cultural Heritage in the Kingdoms of Pontus and Kom-magene during the Roman Conquest*, „Iran and the Caucasus” 2013, t. 17, nr 3, s. 239–252.

³⁶ A. Keaveney, *Lukullus*, s. 105.

³⁷ Plutarch, *Lukullus*, 20,3–20,6.

³⁸ S.C.R. Swain, *Plutarch's Characterization of Lucullus*, „Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge” 1992, t. 135, nr 3/4, s. 310–311.

Kampania przeciwko Tigranesowi

Po przegranej bitwie pod Kabirą Mitrydates uciekł do Królestwa Armenii, którym rządził jego zięć – Tigranes II³⁹. Plutarch zwraca uwagę na negatywną ocenę Greków na temat życia pod władzą Tigranesa⁴⁰. Lukullus chciał poprowadzić króla Pontu w swoim triumfie, wysłał więc do Armenii w charakterze posła Appiusza Klaudiusza Pulchra. Ten całkowicie nie przestrzegając ceremoniału armeńskiego, od razu grożąc wojną w przypadku odmowy wydania zbiega. Co więcej, w skierowanym do władcy liście Lukullus nazwał go królem, zamiast królem królów, co stanowiło jego właściwy tytuł⁴¹. Dziwić może taka postawa wodza – świadomy brak szacunku dla władcy obcego państwa oraz wysłanie do niego równie niekulturalnego emisariusza to działania, które można uznać za dążenie do kolejnej wojny lub kontynuacji trwającej. Tego jednak Lukullus najprawdopodobniej nie planował, biorąc pod uwagę prace nad uporządkowaniem statusu prawnego zdobytych terytoriów. A. Keaveney twierdzi, że decydującym czynnikiem było poczucie wyższości Rzymianina i brak chęci zrozumienia dla władcy wschodniego państwa – rolą monarchy miało być jedynie zaakceptowanie woli Rzymu⁴².

Tigranes nie poddał się jednak żądaniom – przywołał na dwór Mitrydatesa i rozpoczął przygotowania do wojny⁴³. Lukullus zdecydował się zaatakować jako pierwszy, wyruszył w 69 r. p.n.e.⁴⁴ z armią w kierunku stolicy Armenii – Tigranocerty. Tam wygrał bitwę z wojskami władcy Armenii⁴⁵. Podobnie jak w przypadku Eupatorii dowódca kazał zniszczyć miasto, pomagając przy tym osadzonym tam Grekom⁴⁶. Po raz kolejny widoczna jest różnica między traktowaniem Hellenów i elementów wschodnich.

Zimą 69/68 r. p.n.e. doszło do rozmów Lukullusa z władcą Partii Fraatesem II dotyczących sojuszu przeciwko Mitrydatesowi i Tigranesowi⁴⁷. Okazuje się zatem, że wódz rzymski był skłonny do rozmów z władcami wschodnimi, kiedy wymagała tego sytuacja polityczna. Gdy jednak wyszło na jaw, że Fraates prowadzi jednocześnie rozmowy z królami, Lukullus miał chcieć rozpocząć z nim wojnę. Plutarch uzasadnia rezygnację z tych planów oporem żołnierzy, A. Keaveney podkreśla jednak kalkulację dowódcy⁴⁸.

³⁹ Ł. Bazentkiewicz, *Kampanie Lucjusza...*, s. 97.

⁴⁰ Plutarch, *Lukullus*, 21,3–21,4.

⁴¹ *Tamże*, 21,1–21,7.

⁴² A. Keaveney, *Lukullus*, s. 110–114.

⁴³ *Tamże*, s. 114–115; Plutarch, *Lukullus*, 22,1.

⁴⁴ A. Keaveney, *Lukullus*, s. 119.

⁴⁵ Plutarch, *Lukullus*, 23,7–28,9.

⁴⁶ *Tamże*, 29,3–29,5.

⁴⁷ *Tamże*, 30,1; A. Keaveney, *Lukullus*, s. 127.

⁴⁸ Plutarch, *Lukullus*, 30,1–31,1; A. Keaveney, *Lukullus*, s. 127–128.

Nie będąc w stanie zmusić Tigranesa do kolejnej bitwy grabieniem jego terenów, armia rzymska ruszyła w stronę Artaksaty, tradycyjnej stolicy Armenii. Pomimo zwycięstwa nad rzeką Arsanias⁴⁹ trudne warunki pogodowe i opór żołnierzy zmusiły jednak Lukullusa do ponownego wycofania się na południe. Tam obległ i zdobył Nisibis, w którym zatrzymał się z armią na zimę 68/67 r. p.n.e.⁵⁰ W tym czasie Mitrydates wkroczył ponownie do Pontu. W 67 r. p.n.e. Lukullus miał szansę pokonać Mitrydatesa, jednak nie otrzymał wsparcia od nowych namiestników prowincji anatolijskich i nowych dowódców w wojnie, wyznaczonych przez władze w Rzymie. Kolejne działania wojenne ograniczały stale pogłębiające się bunty podkomendnych, którzy wiedzieli o odebraniu Lukullusowi dowództwa. Sam wódz również nie podejmował wszelkich możliwych działań, by zakończyć spór – zimę 67/66 r. p.n.e. żołnierze spędzili w namiotach, Lukullus miał bowiem zdecydować o oszczędzeniu obciążeń greckim mieszkańcom miast⁵¹. W roku 66 p.n.e. dowództwo w wojnie z Mitrydatesem trafiło w ręce Pompejusza Wielkiego, który przejął wojska od Lukullusa, choć nie bez problemów⁵².

Po powrocie do Rzymu działalność Lukullusa nie osiąga wcześniejszych rozmiarów. Ważnym dla omawianej tematyki pozostaje fakt rozbudowy przez Rzymianina swojej biblioteki oraz zbiorów dzieł sztuki, w pewnym stopniu pozyskanych podczas wojen⁵³.

Podsumowanie

Powyższa analiza uprawnia do postawienia tezy o antagonizmach występujących między mieszkańcami Anatolii, należącymi do trzech omawianych kultur. Najwyraźniejszy był zdecydowanie konflikt między Rzymianami a ludźmi Wschodu. Mieszkańcy prowincji Azja masowo podporządkowali się edyktowi efeskiemu, dokonując masowych mordów na kolonistach rzymskich. Rzymianie, a co najważniejsze – sam Lukullus, z kolei nie sprzeciwiali się łupieniu wschodnich miast. Podobny opór wojskom Mitrydatesa stawiali Grecy, m.in. podczas oblężenia Kyzikos. Hellenowie nie wypowiadali się również pochlebnie na temat rządów Tigranesa. Ze strony władców wschodu wyraźnie wrogie działania miały miejsce tylko w przypadku wcześniejszej opozycji greckiej. Najmniej ostro objawiał się konflikt rzymsko-grecki. Wydaje się bowiem, że ich antagonizm pojawiał się wówczas, gdy dwie grupy

⁴⁹ S. Mrozek, *Ostatni wódz Republiki...*, s. 73.

⁵⁰ Plutarch, *Lukullus*, 31,1–31,3, 32,1–32,5; A. Keaveney, *Lukullus*, s. 129–130.

⁵¹ A. Keaveney, *Lukullus*, s. 131–136.

⁵² Plutarch, *Lukullus*, 35,8–36,4; Ł. Bazentkiewicz, *Kampanie Lucjusza...*, s. 156–161.

⁵³ A. Keaveney, *Lukullus*, s. 159–160.

dzieliły decyzje odgórne, np. kontrybucja sullańska czy faworyzowanie Greków kosztem Rzymian przez Lukullusa.

Różnica ta mogła wynikać m.in. ze zdecydowanie dłuższych i bardziej intensywnych kontaktów Rzymu z Grecją, sięgających już VII w. p.n.e.⁵⁴ Tymczasem mniej znani ludzie Wschodu mogli stanowić obiekt niepewności i obawy Rzymian. Podobny mechanizm mógł wpływać na wschodnią niechęć do Rzymu. Grecy byli w Anatolii znani od wieków, Rzymianie zaś pojawili się kilkadziesiąt lat wcześniej, od początku prowadząc groźną dla Wschodu politykę imperialną.

Istniejące antagonizmy nie były jednak absolutne. Lukullus był w stanie rozmawiać z władcą Partii, gdy wymagała tego sytuacja polityczna. Lojalni Grecy przez wiele lat żyli w miastach Pontu. Zwycięzca spod Tigranocerty posiadał w swoich zbiorach liczne obiekty ze wschodu. O pozytywnym nastawieniu przynajmniej części Rzymian do Grecji stanowić może wyniesiony z edukacji filhellenizm Lukullusa i jego liczne akty wsparcia wobec Greków. Można odnieść zatem wrażenie, że już w I w. p.n.e. dostrzegalny jest początek procesów, które miały ukształtować kulturę grecko-rzymską⁵⁵, która następnie przyjęła i rozpowszechniła w Europie wiele osiągnięć kultury Bliskiego Wschodu (m.in. znaki zodiaku). W okresie cesarstwa popularność zaczęły zyskiwać wschodnie kultury, w tym kult Izdy i Mitry⁵⁶. Najbardziej trwałym i znaczącym efektem zbliżenia kultur miało jednak zostać chrześcijaństwo.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Plutarch, *Żywoty równoległe: Kimon, Lukullus i ich porównanie*, tłum. L. Trzcionkowski, A. Wolicki, Warszawa 2012.

Opracowania

Bazentkiewicz Ł., *Kampanie Lucjusza Licyniusza Lukullusa na Wschodzie 74–66 p.n.e.*, Zabrze–Tarnowskie Góry 2017.

Brunt P.A., *Sulla and the Asian Publicans*, „Latomus” 1956, t. 15, nr 1, s. 17–25.

⁵⁴ M. Jaczynowska, *Rzym*, [w:] M. Jaczynowska, D. Musiał, M. Stępień, *Historia starożytna*, Warszawa 1999, s. 413.

⁵⁵ *Tamże*, s. 488–490.

⁵⁶ M. Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, s. 296–298.

- Crawford M.H., *Rome and the Greek World: Economic Relationships*, „The Economic History Review” 1977, t. 30, nr 1, s. 42–52.
- Jaczynowska M., *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa 1979.
- Jaczynowska M., Musiał D., Stępień M., *Historia starożytna*, Warszawa 1999.
- Keaveney A., *Lukullus*, tłum. A. Ziółkowski, Warszawa 1998.
- Mrozek S., *Ostatni wódz Republiki: życie i działalność Lucjusza Licyniusza Lukullusa*, Gdańsk 2003.
- Polański T., *The Destruction of Cultural Heritage in the Kingdoms of Pontus and Kommagene during the Roman Conquest*, „Iran and the Caucasus” 2013, t. 17, nr 3, s. 239–252.
- Rigsby K.J., *Provincia Asia*, „Transactions of the American Philological Association” 1988, t. 118, s. 123–153.
- Swain S.C.R., *Plutarch's Characterization of Lucullus*, „Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge” 1992, t. 135, nr 3/4, s. 307–316.

Jakub Jastrząbek

THE TRIPOINT OF CIVILISATIONS – ANATOLIA DURING THE CAMPAIGNS OF LUCIUS LICINIUS LUCULLUS (74–66 B.C.E.)

Anatolia was an area of the clash of three cultures: Roman, Greek and Eastern. This issue is exceptionally well visible in an analysis of the Third Mithridatic War which was a resolution of a battle for domination in the region lasting over a half of century. The Romans' general was Lucius Licinius Lucullus, educated nobilis and philhellene; he fought against Mithridates VI, a despotic ruler of Pontus, who was later aided by the king of Armenia Tigranes II. Over the course of the discussed campaigns (and the previous decades) the members of three cultures enter conflicts. At the same time, examples of these groups cooperating can be found, which herald their future reconciliation.

Keywords: Anatolia, Lucullus, cultures, coexistence, antagonism

RAFAŁ KANAS
(UNIWERSYTET ŁÓDZKI)
ORCID: 0009-0000-5173-968X

APOSTROFY W KSZTAŁTOWANIU WIZERUNKU CHRZEŚCIJAN I MUZUŁMANÓW W POLSKIM PRZEKŁADZIE *KSIĘGI POUCZAJĄCYCH PRZYKŁADÓW* USAMY IBN MUNKIDHA AUTORSTWA J. BIELAWSKIEGO

Streszczenie. Niniejszy artykuł skupia się na analizie pewnych powtarzających się fraz, które zostały sklasyfikowane jako apostrofy, a zależnie od brzmienia zaklasyfikowane do odrębnych kategorii. W analizie tych apostrofów odpowiadano na szereg pytań badawczych. Miały one umożliwić przeanalizowanie, kogo dotyczyły te sformułowania, jakie okoliczności towarzyszyły ich użyciu, z jakim natężeniem występowały, jak oddziaływały na odbiór chrześcijan *etc.* Dzięki analizie tych zwrotów możemy dostrzec, iż spojrzenie Usamy ibn Munkidha na chrześcijan i muzułmanów jest bardziej zniuansowane.

Słowa kluczowe: krucjaty, muzułmanie, chrześcijaństwo, Usama ibn Munkidh

Wstęp

Niniejszy artykuł został poświęcony analizie polskiej edycji (tłumaczenia J. Bielawskiego) autobiografii muzułmańskiego arystokraty Usamy ibn Munkidha, która nosi tytuł *Księga pouczających przykładów*¹. Usama jako dyplomata, wojownik i człowiek pióra pozostawił bardzo intrygujący, lecz jednocześnie jednostronny opis sytuacji w Lewancie XII w. Wspomnienia tegoż autora stanowią dobry przedmiot badań relacji

¹ Oryginalny tytuł brzmi *Kitab al-l'tibar* (transkrypcja łacińska).

społecznych między łańskimi przybyszami z Europy a muzułmańską ludnością lokalną. W niniejszym artykule przeanalizowane zostało, jak wizerunek tych dwóch grup był kreowany w *Księdze* poprzez stosowanie apostrof.

Tu należy poczynić znaczącą uwagę, ze względu na ograniczenia językowe autor niniejszego artykułu nie odważył się sięgnąć po oryginalny tekst arabski. Jednocześnie nie udało się mu znaleźć dwujęzycznego wydania, które umożliwiłoby tym samym weryfikację i którym mógłby się asekurować. To niesie za sobą pewne ograniczenie. Główną uwagę, jaką należy poczynić, jest fakt, że jak wspomniano na początku, przy pisaniu tejże pracy oparto się na tłumaczeniu wspomnień Usamy, którego dokonał J. Bielawski. Stąd autor niniejszego tekstu został zmuszony przyjąć tę wersję pracy z dobrodziejstwem inwentarza. Choć autorytet J. Bielawskiego jako arabisty jest bardzo wysoki, to jego tłumaczenie nakłada pewne ograniczenia. Przede wszystkim, jak każdy przekład, stanowi on reinterpretację oryginalnego tekstu. W kontekście prowadzonych tutaj rozważań należy pamiętać, iż tłumaczenie może odbić się głównie na wynikach analizy ilościowej omawianych apostrof. Różnice te mieściłyby się w granicach błędu statystycznego ze względu na powtarzalność tychże fraz². Ma też to swoje znaczenie przy analizie sytuacji, przy których będą się wspomniane zwroty pojawiać. Jest to jednak zagrożenie mimo wszystko jeszcze mniejsze niż w przypadku analizy ilościowej. Uczciwie trzeba przyznać, iż w tej sytuacji, choć będzie mowa o budowie wizerunku w dziele Usamy, to tekst tegoż artykułu będzie dotyczył w pierwszym rzędzie tekstu opracowanego i przetłumaczonego przez J. Bielawskiego, a dopiero przy uwzględnieniu tego „filtra” tekstu samego Usamy³.

W trakcie badań szczególnie istotne okazało się kilka pozycji, które zamieszczone zostały w bibliografii. Bardzo pomocne w badaniach były tu teksty polskich uczonych Z. Pentka i J. Hauzińskiego, a także J. Bielawskiego (szczególnie *Wstęp* do polskiego tłumaczenia *Księgi*) oraz M. Dziekana i J. Daneckiego. Jednakże dotyczyły one głównie strony arabskiej, w niewielkim stopniu dotyczyły one tematów związanych z chrześcijanami. Pod tym kątem znacznie bardziej kompleksowe okazały się teksty anglojęzyczne. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj biografia Usamy napisana przez P.M. Cobba⁴ i artykuł R. Irwina, który również traktował o Usamie i jego

² Przez powtarzalność zmniejsza się szansa, iż zostały one przetłumaczone w inny sposób niż frazy, które będą brane pod uwagę w przedstawionej tutaj analizie.

³ Ze względów praktycznych jednak, by sztucznie nie przedłużać tekstu, autor artykułu zdecydował odnosić się bezpośrednio do samego Usamy.

⁴ Warto tu nadmienić, iż P.M. Cobb jest autorem pracy (przetłumaczonej na język polski) *Krucjaty: arabska perspektywa*, która znacznie ułatwia zrozumienie spojrzenia świata islamu na krzyżowców w omawianym okresie. Ze względu na specyfikę artykułu, jej treść nie została

interakcjach z Frankami. By lepiej zrozumieć i skategoryzować analizowane frazy jako apostrofy, autor tekstu sięgnął również po pozycje związane z literaturoznawstwem. Szczególnie pomocny okazał się tu artykuł W. Ryczeka i specjalistyczne słowniki.

Jak przedstawił to słusznie Z. Pentek i J. Hauziński, Usama nie miał najlepszej opinii o łacinnikach⁵. Jednocześnie należy zwrócić uwagę, iż jego narracja potrafiła być bardziej zniuansowana. Stąd celem analizy apostrof w polskim wydaniu *Księgi* jest właśnie wykazanie, że za ich pośrednictwem zróżnicowano przekaz o chrześcijanach i muzułmanach. Co tym samym wprowadza widoczne zmiany w obrazie obu tych grup. Autor artykułu w swoich badaniach skorzystał z metody ilościowej. Zliczył występujące w tekście apostrofy, a następnie uporządkował je według trzech kategorii, które przedstawił w pierwszej części artykułu. Uzyskane w ten sposób wyniki porównał ze sobą. Starał się także wykazać pewne prawidłowości między tematyką poszczególnych fragmentów wspomnień Usamy a różnicami w występowaniu poszczególnych kategorii apostrof. W następnej części poddał je analizie jakościowej, gdzie dzięki metodzie indukcyjnej i analizie porównawczej wybranych apostrof starał się wykazać, jak niuansowały one wizerunek chrześcijan i muzułmanów.

1. Wezwania do Allaha – klasyfikacja

Wśród przykładowych form, które zostaną poddane analizie, należy wymienić chociażby: „niech mu Allah będzie miłosierny”, „niech ich Allah przeklnie”, „Allah – niech Mu będzie chwała – zdecydował”⁶ etc. Sformułowania te różnie wartościują osobę będącą podmiotem wypowiedzi⁷, co miało nadawać poszczególnym fragmentom tekstu klarowny przekaz lub ten przekaz potęgować. Po głębokich przemyśleniach najlepszym rozwiązaniem okazało

tutaj bezpośrednio wykorzystana, jednakże lektura znacząco ułatwiła autorowi analizę tematu. Więcej patrz: P.M. Cobb, *Krucjaty: arabska perspektywa*, tłum. M. Józefowicz, Kraków 2018.

⁵ Z. Pentek, *O najważniejszych arabskich kronikarzach wypraw krzyżowych*, [w:] *Historia bliższa i dalsza. Polityka – Społeczeństwo – Wojskowość. Studia z historii powszechnej i Polski*, red. S. Kowal, G. Kucharski, M. Walczak, Poznań–Kalisz 2001, s. 153; J. Hauziński, *Od narracji zmitologizowanej do interpretacji semiotycznej: piśmiennictwo o krucjatach w ujęciu źródłowym i historiograficznym*, „Słupskie Studia Historyczne” 2000, nr 8, s. 29.

⁶ Usama ibn Munkidh, *Księga pouczających przykładów*, tłum. i red. J. Bielawski, Wrocław 1975, s. 182, 244, 358.

Powyżej podane zostały strony, gdzie można znaleźć przykłady użycia wymienionych sformułowań. Więcej o nich napisane zostało w punkcie 3 i 4. Strony do przywoływanych przykładowych sformułowań będą umieszczane według kolejności przywołania. Najpierw wymienione będą strony do tych, które pojawiły się w przypisach.

⁷ O tym więcej w punkcie 3.

się skatalogowanie wspomnianych sformułowań w następujący sposób. Uznać należy, iż zwroty te przyjmują formę apostrof, które można podzielić ze względu na ich charakter na błogosławieństwa i przekleństwa. Wyróżnić można też trzecią grupę, której ze względu na specyfikę nie da się zakwalifikować w pełni do wymienionych powyżej dwóch rodzajów.

Apostrofy

Przed analizą wspomnianych zwrotów należy uargumentować taką, a nie inną klasyfikację, a także wskazać jej znaczenie w odbiorze tekstu. W sukurs przychodzą nam w tym zadaniu słowniki, które zdecydowanie ułatwiają zrozumienie tych narzędzi w warsztacie pisarza, jakimi są omawiane apostrofy. Najbardziej rozbudowany opis przedstawiony jest w *Słowniku terminów literackich* pod redakcją J. Sławińskiego i brzmi on następująco:

Apostrofa [...] bezpośredni, patetyczny zwrot do osoby, bóstwa, upersonifikowanej idei lub przedmiotu [...] występujący najczęściej w przemówieniu [...] lub retorycznym i uroczystym utworze poetyckim [...], a kreujący w obrębie wypowiedzi postać fikcyjnego adresata, zazwyczaj wyraziście odmiennego od rzeczywistego czytelnika czy słuchacza. Zaliczana do figur retorycznych, znamionowała styl podniosły i ostentacyjnie lit., przeciwstawiony mowie potocznej i użytkowej [...]⁸.

Podobny zakres znaczenia znaleźć możemy również w internetowej wersji *Słownika języka polskiego* oraz w *Wielkim słowniku języka polskiego*. Fragmenty, które podano wyżej jako przykłady, mają podstawowe cechy apostrof. We wspomnianych zwrotach zachowana została podniosłość, gdyż zostały one skierowane do Allaha z prośbą o błogosławieństwo lub wsparcie, bądź błagając o pomstę lub karę, czy też chcąc wychwalić Jego wspaniałości⁹. Kluczowa jest także sytuacja komunikacyjna w tekście. Tak jak zaznaczył to Wojciech Ryczek w swoim artykule *Metabasis: kilka słów o apostrofie*, bardzo ważna przy apostrofie jest relacja między nadawcą a odbiorcą, w której ten drugi, choć jest adresatem *de facto*, to treść jest kierowana do kogoś innego, w tym przypadku do bóstwa¹⁰. Zakreślił on też ważkość formy skierowanej do Boga prośby, która w dziele Usamy charakteryzuje się przede wszystkim ostentacyjnością¹¹. Należy zwrócić jednak uwagę, iż apostrofa jest przypi-

⁸ *Apostrofa*, [w:] *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 2002.

⁹ Usama ibn Munkidh, *Księga pouczających przykładów...*, s. 225.

¹⁰ W. Ryczek, *Metabasis: kilka słów o apostrofie*, „Napis. Pismo poświęcone literaturze oświeceniowej i użytkowej” 2016, nr 22, s. 44.

¹¹ *Tamże*.

sana przede wszystkim do poezji. Jednakże nie jest to ortodoksyjna reguła i w żadnej definicji nie ma stwierdzenia, iż może być ona użyta wyłącznie w niej. Co ważne, użycie jej w tekście niepoetyckim tym bardziej dodaje patosu prezentowanym treściom i znacząco ułatwia autorowi przykucie uwagi czytelnika, tak jak ma to miejsce w przypadku dzieła Usamy.

Błogosławieństwo

Błogosławieństwo ma szeroki zakres semantyczny, który jest powszechnie dość zrozumiały. Definicje wliczają do niego zarówno obrzędy, przyzwolenia, jak też sposób pomocy ze strony bóstwa¹². Dla rozjaśnienia taką definicję błogosławieństwa możemy znaleźć w *Słowniku języka polskiego*:

Błogosławieństwo:

1. «w religiach chrześcijańskich: obrzęd polegający na przeżegnaniu kogoś krzyżem lub znakiem krzyża»
2. «życzenie przychyłności Boga, losu»
3. «dobrodrojeństwo, pomyślność, przychyłność»¹³.

Należy jasno zaznaczyć, iż definicję obrzędu błogosławieństwa analogiczną do tej z punktu 1 można stworzyć dla wszystkich religii abrahamicznych¹⁴, w tym islamu. Jednakże to definicje o numerach 2 i 3 wpisują się w opis analizowanych wypowiedzi. Te z nich, które mają pozytywny wydźwięk, zawierają prośbę o przychyłność Allaha bądź o konkretne dobrodzieństwo. Spośród przywołanych sformułowań do tej kategorii zaliczyć można przykładowo apostrofę: „niech mu Allah będzie miłosierny”¹⁵. Błogosławieństwa zatem są elementem, który umożliwia wprowadzenie pozytywnych konotacji z omawianą postacią lub wydarzeniem.

¹² *Błogosławieństwo*, [w:] *Wielki słownik języka polskiego*, red. P. Żmigrodzki, <https://wsjp.pl/haslo/podglad/11487/blogoslawienstwo> (dostęp: 15.12.2023).

¹³ *Błogosławieństwo*, [w:] *Słownik języka polskiego*, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/b%C5%82ogos%C5%82awie%C5%84stwo.html> (dostęp: 15.12.2023).

¹⁴ Nie chodzi tu oczywiście o błogosławieństwo za pomocą znaku krzyża, a o rytuały o podobnym znaczeniu co wykonanie znaku krzyża.

¹⁵ Innymi przykładami są: „Niech Allah doprowadzi ciebie do dobra”, „niech będzie nad nim łaskawość Allaha”, „niech Allah da mu błogosławieństwo i pozdrowienie!”, „...niech Allah da ci błogosławieństwo i powita cię”, „Niech Allah rozwesela króla”, „niech Allah ma nad nim miłosierdzie”, „błogosławieństwo Allaha nad nim”. Usama ibn Munkidh, *Księga pouczających przykładów...*, s. 76, 85, 105, 132, 150, 183, 295, 358.

Przekleństwo

Jako pewne przeciwieństwo urozmaicającą narrację, część z analizowanych wypowiedzi stanowią różnego rodzaju przekleństwa. Ponownie jak w przypadku błogosławieństwa mamy pewną paletę znaczeń tego, czym przekleństwo jest. Dotyczą one zarówno niekulturalnej formy wypowiadanych słów, jak i szkodliwych intencji nadawcy wobec odbiorcy¹⁶. Definicja, którą możemy znaleźć w *Wielkim słowniku języka polskiego* pod redakcją Piotra Źmigrodzkiego, brzmi następująco:

Przekleństwo:

słowo – słowo lub ciąg słów wypowiedziany jako emocjonalna reakcja na pewne zdarzenie

kłątwa – słowa wypowiedzane pod adresem kogoś, o których mówiący sądzi, że ich wypowiedzenie spowoduje w przyszłości jakieś złe skutki dla tej osoby

nieszczęście – nieusuwalna przyczyna czegoś złego¹⁷.

Część z omawianych sformułowań można przypisać do rozumienia przekleństwa jako ciągu słów wypowiedzianych w afekcie. Jednakże frazy takie jak: „niech ich Allah przeklnie”¹⁸ należy zazwyczaj odbierać jako rodzaj klątwy, gdyż mają one charakter złorzeczenia osobie lub sytuacji. Dość podobnie jest, gdy wskazujemy przyczynę nieszczęścia, którą w tym przypadku będzie wola Allaha. Przekleństwo ma zatem wprowadzać negatywne konotacje z opisywaną postacią lub wydarzeniem.

Należy jednocześnie pamiętać, że nie wszystkie apostrofy można zakwalifikować do błogosławieństw czy przekleństw. Wynika to z faktu, iż nie zawsze dotyczą one ludzi i wydarzeń z nimi związanych. Celem niektórych jest wystawienie ich adresata, czyli samego Allaha. Stąd mogą tworzyć oddzielną trzecią kategorię apostrof. Ich przykładem jest: „Allah – niech Mu będzie chwała – zdecydował”¹⁹. Można je zatem uznać za przejaw muzułmańskiego mistycyzmu, który był charakterystyczny dla ówczesnej islamskiej

¹⁶ *Przekleństwo*, [w:] *Słownik języka polskiego*, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/przekle%C5%84stwo.html> (dostęp: 15.12.2023).

¹⁷ *Przekleństwo*, [w:] *Wielki słownik języka polskiego*, red. P. Źmigrodzki, <https://wsjp.pl/haslo/podglad/17192/przeklenstwo> (dostęp: 15.12.2023).

¹⁸ Możemy tu wymienić także: „niech ich Allah upokorzy”, „niech mu Allah nie będzie miłośni”, „– niech ich Allah opuści –”, „niech ich Allah poniży”, „Niech cię Allah znienawidzi”. Usama ibn Munkidh, *Księga pouczających przykładów...*, s. 33, 81, 130, 208, 220, 244.

¹⁹ Warto wspomnieć również o: „Allaha – niech będzie wystawiony –”, „Allah – niech Mu będzie chwała –”, „Allah – Potężny i Wzniosły”, „Allah – chwała Mu –”, „Allaha – potężny On jest i wzniosły”. *Tamże*, s. 47, 54, 230, 276, 316, 358.

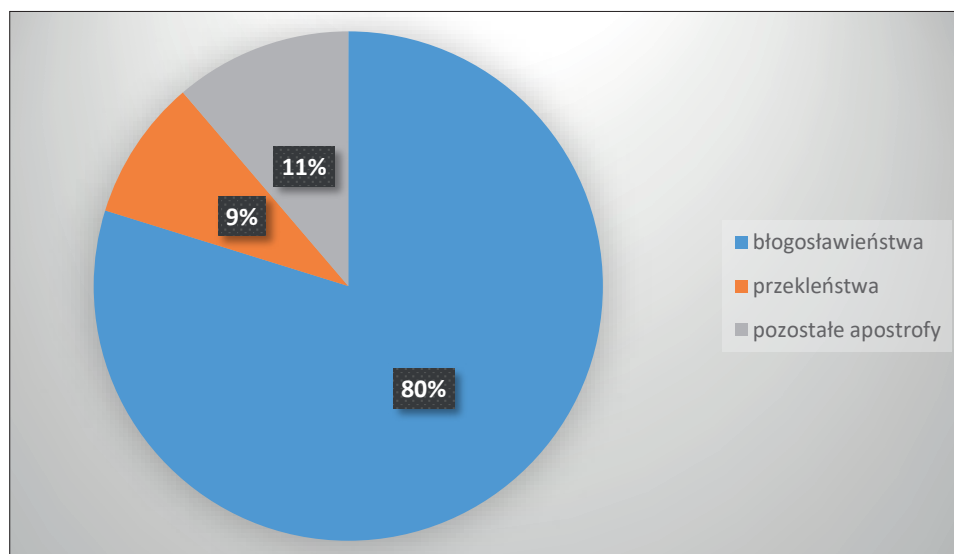
religijności²⁰. Ich użycie podkreśla rolę Allaha w wydarzeniach dziejących się na świecie i tym samym pośrednio wpływają one na odbiór opisywanych postaci i wydarzeń.

Jak zostało wspomniane, kwestia klasyfikacji pozostaje sprawą otwartą i nie jest możliwe w sposób ostateczny ją rozstrzygnąć. Wymienione trzy kategorie najlepiej oddają sposób, w jaki sformułowania te kreują wizerunek poszczególnych postaci oraz wydarzeń. Apostrofa, która nadaje przekazowi patetyzmu poprzez zwrócenie się do Allaha, tym mocniej przykuwa uwagę czytelnika. W zależności od tego, jaki ładunek emocjonalny niesie za sobą, możemy ją zaliczyć do trzech powyższych kategorii, co zdecydowanie ułatwia analizę ich wpływu na wizerunek muzułmanów i chrześcijan.

2. Występowanie w tekście

Na początku należy zwrócić uwagę na liczbę analizowanych apostrof. Samych sformułowań spełniających jej definicję można doliczyć się 391. W tej liczbie, jak już wspomniano, należy wymienić trzy rodzaje apostrof:

- błogosławieństwa w liczbie 312,
- przekleństwa w liczbie 35,
- apostrofy wychwalające Allaha w liczbie 44.



Wykres 1. Podział apostrof
Źródło: opracowanie własne

²⁰ J. Bielawski, *Klasyczna literatura arabska. Zarys*, Warszawa 2012, s. 103.

Jak można zauważyć, w dziele Usamy większość apostrof stanowią właśnie błogosławieństwa, a przekleństwa i pozostałe zwroty stanowią zaledwie 20% ogółu. Widoczna jest tu zatem duża dysproporcja w ich stosowaniu. Skąd ona wynika i jakie ma znaczenie w odbiorze tych apostrof? Należy tu pamiętać o kwestiach narracyjnych. *Księga pouczających przykładów* to przede wszystkim autobiografia arabskiego arystokraty²¹. Nie powinno zatem dziwić, że skupia się ona na wątkach związanych z muzułmanami, takich jak napad izmailitów²² na Szajzar czy pobyt autora na dworze fatymidzkich kalifów w Kairze i powiązanymi z tym spiskami, a także wydarzenia skorelowane z jego wielkimi protektorami jak Saladyn, damasceński wódz Unur czy Zengidzi²³. Takie stanowisko potwierdza też fakt, że większość opowieści zawartych we wspomnieniach Usama dotyczy wyznawców islamu, a te dotyczące chrześcijan są w mniejszości. Stąd też błogosławieństwa mają znacznie większy udział, gdyż pojawiały się w opowieściach o muzułmanach, a przekleństwa mniejszy, występowały one głównie we fragmentach z Frankami (więcej o tym w następnym punkcie). Co do dysproporcji w przypadku apostrof wychwalających Allaha, to wynika to z faktu, iż są one wyjątkowo ważne ze względów religijnych, a opowieści dotyczące głównie tych zagadnień również nie stanowią większości tekstu.

Warto też rozważyć sytuację, w której apostrofy stanowią pewną konwencję literacką – zwrot grzecznościowy. Szczególnie dotyczy to błogosławieństw, które nie dość, że dominują w tekście, to aż 216 z nich to prośby o miłosierdzie Allaha. Zatem część z tych określeń można rozpatrywać jako pewien zwrot formalny, stereotypowy. Można przez to przypuszczać, iż pozostałe apostrofy – błogosławieństwa świadczą o pewnych niuansach i wskazują na wyjątkowość opisywanych osób i ich cech.

Słuszne wydaje się twierdzenie, iż przez nadmiar błogosławieństw ich znaczenie się rozmywa. Dopiero przyjrzenie się im dokładniej sprawia, iż widoczny jest ich głębszy sens i znaczenie. Trochę inaczej się to ma w przypadku przekleństw, które pojawiają się w znacznie mniejszej liczbie. Jednocześnie ich występowanie jest zdecydowanie bardziej proporcjonalne

²¹ Z. Pentek, *O najważniejszych arabskich kronikarzach...*, s. 153.

²² Pod pojęciem izmailitów kryje się jedna z sekt muzułmańskich, która zdecydowanie lepiej znana jest pod nazwą nizarytów lub asasynów. Grupa ta posiadała liczne twierdze położone w różnych częściach świata islamu. Dzięki nim stanowili siłę polityczną, którą trzeba było uwzględnić w działaniach politycznych. Znani byli też z zamachów, jakich dokonywali choćby na Saladynie. J.P. de Bruijn, *Nizariyya*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam. New edition*, red. C.E. Bosworth i in., Leiden 1995, s. 84.

²³ P.M. Cobb, *Usama ibn Munqidh. Warrior – Poet of the Age of Crusades*, Oxford 2012, s. 12–14, 26–28, 31–32, 42–44, 56–59.

do opowieści o Frankach, w których najczęściej się pojawiają. Podobnie jest w przypadku apostrofów wysławiających Allaha, również występujących w mniejszej liczbie, co sprawia, iż łatwiej jest zwrócić na nie uwagę.

3. Znaczenie i charakterystyka użycia apostrofów, błogosławieństw i przekleństw – analiza na wybranych przykładach

Wobec kogo i jakie apostrofy stosował Usama?

Ilościową analizę apostrofów należy uzupełnić ich kompleksowym przeglądem pod kątem jakościowym. Zacząć w tym wypadku powinno się od tego, kogo dotyczą poszczególne zwroty. Na początku warto przyjrzeć się tym, których nie da się sklasyfikować ani jako błogosławieństwa, ani jako przekleństwa. Wynika to z faktu, iż nie dotyczą one konkretnej osoby czy wydarzenia, a służą wychwalaniu samego Boga – Allaha. Podmiotem pozostałych apostrofów są zarówno muzułmanie, jak i chrześcijanie. Wśród nich znajdują się różne postacie, są to zarówno władcy, jak i różni politycy, tj. Saladyn, Nur ad-Din, wódz damasceński Unur czy wezyrowie z kalifatu Fatymidów²⁴. Pojawiają się też osoby mniej znane, wśród których na pierwszy plan wysuwają się członkowie rodziny Usamy²⁵, ale także inne osoby. Wspomnieć można opowieść o licznych towarzyszach broni ibn Munkidha, takich jak Dżuma²⁶. Występują także Frankowie, wśród których znajdziemy postacie wielkiego formatu, tj. króla Fulka czy księcia Antiochii Boemunda II, a nawet tak znaną i znaczącą dla Europejczyków postać, jak król niemiecki Konrad III Hohenstauf²⁷. Usama miał też możliwość spotkać się z prostymi Frankami, których przeważnie nie wspomina z imienia²⁸.

Warto sobie zadać pytanie, wobec których grup Usama stosował apostrofy z pozytywnym wydźwiękiem, a wobec których z negatywnym. Na pierwszy rzut oka (tak jak wspomniano przy analizie ilościowej) dziejopis stosował

²⁴ P.M. Cobb, *Usama...*, s. 20–22, 26–28, 31–35, 56–59.

²⁵ Usama poświęca dużo miejsca opisowi swojej rodziny, stąd to często oni stanowią podmiot apostrofów (głównie tych, które zakwalifikować możemy jako błogosławieństwa), szczególnie dużo miejsca poświęca swojemu ojcu i stryjowi, a także matce i babce. J. Bielawski, *Wstęp*, [w:] Usama ibn Munkidh, *Księga pouczających przykładów*, tłum. i red. J. Bielawski, Wrocław 1975, s. 22.

²⁶ Nie jest to jedyny towarzysz broni Usamy. Wymienia też kilku innych z imienia, większość jednak pozostaje anonimowymi jako nienazwani wojownicy czy słudzy. Usama ibn Munkidh, *Księga pouczających przykładów...*, s. 44, 84, 136, 137.

²⁷ *Tamże*, s. 96, 158, 179.

²⁸ *Tamże*, s. 232–247.

tu prostą dychotomię. Błogosławieństw używał w stosunku do wyznawców Allaha, a przekleństwa stosował wobec Franków. Pierwszym wrażeniem powinno być zatem, iż budował on nieskomplikowaną narrację, w której wszyscy muzułmanie są dobrzy, a łacinnicy są źli. Warto jednak przyjrzeć się temu zagadnieniu dokładniej.

Jak dobrze wiemy, w łonie islamu istniał fundamentalny podział na sunnitów i szyitów. Zatem, czy w oczach sunnity Usamy odgrywa on jakąś znaczącą rolę? Okazuje się, że nie. W opowieści dotyczącej jego pobytu w Egipcie pod opiekę Allaha oddaje także szyitów²⁹. Inną za to postawę wykazał wobec radykalnej sekty muzułmańskiej, to jest izmailitów. Choć ich nie przeklina (wszak nadal są to wyznawcy Allaha), to darzy ich z różnych względów (tak politycznych, jak i religijnych) niechęcią³⁰.

Istotne jest też to, czy Usama, stosując apostrofy, dotyka tylko osób, które spotkał, czy też opisuje te, o których wyłącznie słyszał. Co za tym idzie, trzeba się też pochylić nad tym, czy opisywał on w swoim dziele tylko postacie mu współczesnych, czy odwoływał się także do dziejów dawniejszych. Szczegółowa odpowiedź na pierwsze pytanie jest dość trudna. Nie mamy nigdy stu-procentowej pewności, czy opisane przez niego osoby miał szansę spotkać osobiście, tj. stanąć z nimi twarzą w twarz. Można bez większych przeszkód stwierdzić, że faktycznie spotkał się z wieloma postaciami takimi jak Saladyn czy Nur ad-Din. Jednak przy opisach poświęconych szerszemu kontekstowi politycznemu trudno jest stwierdzić, czy znał on osobiście każdego przywódcę świata muzułmańskiego. Należy przypuszczać, iż o każdym wymienionym coś wiedział i znał ich z opowieści innych³¹. Podobnie ma się sprawa z chrześcijanami. O ile w przypadku Fulka Andegaweńskiego mamy pewność, że spotkał go osobiście, gdyż miał możliwość prowadzenia z nim negocjacji i odbicia wspólnego polowania, tak w przypadku księcia Boemunda mamy do czynienia ze spotkaniem na polu bitwy, można przypuszczać zatem, że nie mógł wówczas uzyskać dokładniejszych informacji na jego temat na podstawie własnych obserwacji³². Zatem używając (bądź też nie) apostrof jako błogosławieństw lub przekleństw w tych przypadkach, przedstawia nam obraz poszczególnych postaci przez pryzmat informacji zasłyszanych od zaznajomionych z nimi muzułmanów i chrześcijan. Świadczy to o tym, iż błogosławieństwa i przekleństwa nie są stosowane tylko na bazie jego osobistych doświadczeń, ale także na podstawie opinii innych osób.

²⁹ *Tamże*, s. 37–42.

³⁰ *Tamże*, s. 276–278.

³¹ *Tamże*.

³² *Tamże*, s. 90; P.M. Cobb, *Usama...*, s. 28–29.

Pamiętać też należy, że w przypadku muzułmanów, czego nie da się zaobserwować w odniesieniu do chrześcijan, Usama opisuje postacie, które żyły w odległej przeszłości i w stosunku do nich także stosuje apostrofy. Przede wszystkim tyczy się to osoby Proroka³³, który pojawia się w jego wspomnieniach. Świadczy to o wysokiej pobożności Usamy i potwierdza to, jak istotną rolę odrywała religia w życiu ówczesnych muzułmanów, skoro postać Mahometa pojawiła się w autobiografii jego wyznawcy i pełni dość znaczącą funkcję w poszczególnych fragmentach.

Okoliczności towarzyszące użyciu apostrof

Zastanowić się też trzeba, jakie okoliczności towarzyszą pojawieniu się poszczególnych apostrof. Da się tu stworzyć szeroki wachlarz tych wydażeń. Szczególny charakter ma część próśb o błogosławieństwo, gdyż Usama przywołuje je przy wymienianiu poszczególnych postaci ze świata islamu. W przypadku pozostałych sformułowań okoliczności towarzyszące ich występowaniu nie są jednorodne. Pojawiają się one w różnych kontekstach i sytuacjach. Mamy tu zarówno wydarzenia opisujące działania zbrojne, jak w przypadku opowieści o rycerzu Dżumie, inne poczynania związane z prowadzeniem wojny przez obie strony konfliktu, ale także opisy misji dyplomatycznej, polowań i innych sytuacji z życia codziennego. Pojawiają się one też, gdy Usama stara się wychwalić kogoś za jego cnoty, jak ma to miejsce w przypadku Saladyna³⁴. Wyłamują się poniekąd z tego apostrofy wychwalające samego Allaha. Pojawiają się one w sytuacjach, w których Usama uznał szczególny udział Boga w przebiegu wydarzeń³⁵, a także w tych fragmentach, gdy referuje zagadnienia związane z islamem³⁶. Przez tę różnorodność okoliczności ich użycia można stwierdzić, że co najmniej część zwrotów pojawia się (bądź też nie) z uwzględnieniem kontekstu, co ma wpływ na ocenę opisywanych przez nie postaci³⁷.

³³ Proroka, czyli Mahometa.

³⁴ Usama ibn Munkidh, *Księga pouczających przykładów...*, s. 83–85, 158–161, 219–247, 324–325, 286–289.

³⁵ Przykładem takiego podejścia jest opis potyczki, w której ojciec Usamy miał ocaleć dzięki opiece Allaha nad jego losem.

³⁶ Usama ibn Munkidh, *Księga pouczających przykładów...*, s. 109, 290–301.

³⁷ To przede wszystkim widoczne będzie w przypadku chrześcijan, których Usama „oszczędza” w przypadku, gdy opisują ich w trakcie przyjacielskich rozmów czy nawet polowań. Jednocześnie trzeba pamiętać, iż w stosunku do muzułmanów część apostrof nosi cechy pewnego konwenansu, o którym więcej zostało już napisane poniżej.

Charakterystyka postaci czy pusty konwenans?

Tu pojawia się ponownie wątpliwość, czy apostrofy te nie stają się wyłącznie konwenansem literackim. Odpowiedź na to pytanie powinna być do pewnego stopnia pozytywna, należy jednak poczynić przy tym pewne zastrzeżenie, że wspomniane wyżej apostrofy potrafią wykroczyć poza prostą formułkę. Samo ich występowanie jest jak najbardziej stereotypowe. Jednocześnie nie każde użycie tych sformułowań jest konwenansem dla samego konwensu i część z nich faktycznie wykracza poza bycie pewnym standardowym elementem tekstu. Tu przede wszystkim przywołać należy to oto błogosławieństwo: „niech mu Allah będzie miłosierny”³⁸. To właśnie wspomniane sformułowanie i jemu podobne³⁹ stanowią pewien zwrot grzecznościowy w dziele. One pojawiają się przy zdecydowanej większości postaci muzułmańskich. Stają się przez to przede wszystkim pewnym uprzejmym ukłonem ze strony autora i znakiem poszanowania z jego strony.

Czy każde błogosławieństwo z prośbą o miłosierdzie jest zatem tylko pustym konwenansem i co z resztą określić, które wymieniono wyżej? Jest to trudne pytanie. Należy jednak odpowiedzieć, iż nie każda prośba o miłosierdzie ma tylko taki charakter. Jest to zależne od postaci, której dotyczy, jaką rolę ona odegrała w świecie islamu i w życiu samego Usamy. Drugą kwestią jest to, czy pojawia się ona po raz pierwszy w tekście, czy też wspomniana jest raz kolejny. Do zobrazowania tego warto posłużyć się przykładem ojca Usamy. Był on obdarzony przez syna wielką estymą i był dla niego archetypem muzułmanina, wojownika i rodzica⁴⁰. Widać to przede wszystkim w poszczególnych opowieściach, w których ojciec autora *Księgi* jest „obdarowany” wieloma takimi błogosławieństwami. Usama wręcz nadużywa tego typu sformułowań w jego przypadku, co w połączeniu z tym, jak opisuje swojego rodzica oraz liczne przygody z nim związane, stawia te prośby o miłosierdzie w trochę innym świetle⁴¹. Nie są one zatem wyłącznie wyrazem kurtuazji, lecz świadczą o przychylności i podkreślają, że postać ojca stanowi przykład do naśladowania. Stanowią zatem element gloryfiku-

³⁸ Usama ibn Munkidh, *Księga pouczających przykładów...*, s. 183.

³⁹ Są to wspomniane wyżej prośby o błogosławieństwo, przywoływane przy wzmiankowaniu jakiejś postaci, są nim obdarzani głównie sunnici i szyici.

⁴⁰ P.M. Cobb, *Usama...*, s. 5–7; J. Bielawski, *Wstęp...*, s. 22.

⁴¹ Przykład ojca jest tu dość szczególny. Usama poświęca mu całą opowieść, która w języku polskim znana jest pod nazwą *Ojciec Usamy – dzielny rycerz i pobożny muzułmanin*. To nie tylko świadczy o przywiązaniu ibn Munkidha do swojego ojca, ale także potwierdza fakt, iż w jego przypadku apostrofy mają szczególny charakter, podkreślają zalety, jakie jego rodzic posiadał, oraz stawiają go w roli wzorca do naśladowania dla czytelnika wspomnień; P.M. Cobb, *Usama...*, s. 5–10; Usama ibn Munkidh, *Księga pouczających przykładów...*, s. 109–117, 191–193.

jący dodatkowo wizerunek danej postaci. Do innych przykładów takich osób możemy zaliczyć również stryja Usamy, jego babkę i matkę, a także innych członków rodziny. Do tego dochodzą wielcy przywódcy ówczesnego świata muzułmańskiego, tacy jak Nur ad-Din, Zangi, Saladyn czy liderzy polityczni kalifatu fatymidzkiego.

W tym miejscu warto przywołać ciekawy przykład użycia apostrof-błogosławieństw, a mianowicie tę, którą Usama zastosował we fragmencie zatytułowanym *Pochwała Salach ad-Dina*. Brzmi ona następująco: „Oby Allah upiększył islam i muzułmanów, dając naszemu panu długie panowanie”⁴². Przykład ten jest dość osobliwy, ponieważ opowieść ta jest wypełniona wyjątkowym patosem. To sprawia, iż apostrofy szczególnie rzucają się nam w oczy, gdyż budują one silne podstawy literackiego monumentu wielkiego sułtana. Przykład ten jednak bardzo dobrze oddaje cel ich użycia. Jest nim przede wszystkim wzmocnienie przekazu, poprzez patetyczne sformułowania i zwrócenie się do bóstwa o wsparcie (bądź w innym przypadku o potępienie) danej osoby.

W przypadku apostrof sławiących Boga sprawa ma się nieco inaczej. Z jednej strony stanowią one pewien konwenans związany z religijnością ówczesnych muzułmanów⁴³. Z drugiej są one próbą podkreślenia, iż przychyłność Allaha jest przy jego prawowitych wiernych, a nie na przykład z wrogami „prawdziwej wiary”⁴⁴. Co ciekawe, Usama stosuje je też jako formę usprawiedliwienia pewnych niemoralnych czynów ze strony swoich współbraci, jak i dla podkreślenia przywar oponentów⁴⁵. Ponadto służą one wskazaniu roli pobożności w życiu muzułmanina i także opisaniu, jak należy ją realizować. Szczególnie widać to we fragmencie zatytułowanym *Opowiadania o ludziach*

⁴² Usama ibn Munkidh, *Księga pouczających przykładów...*, s. 286–287.

⁴³ G.E. von Grunebaum, *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*, Chicago–London 1969, s. 108.

⁴⁴ Usama nie stosuje ich do gloryfikacji chrześcijan czy heretyków, a raczej wychwala Opatrzność Allaha stojącą po stronie muzułmanów (głównie sunnitów), tym samym wskazuje, iż same niebiosy są przychylnie tym prawowiernym wyznawcom Allaha. Warto dodać, iż takiego określenia nie stosuje do wszystkich, a jedynie do tych, których uznaje za godnych. Takimi postaciami byli jego stryj oraz ojciec czy też muzułmańscy medycy, a także sam Usama bądź grupy, których sam był częścią. Pojawiają się zatem w stosunku do tych, których przymioty uznawał za wyjątkowe i warte uwagi samego Boga. Usama ibn Munkidh, *Księga pouczających przykładów...*, s. 54, 282, 298.

⁴⁵ Chodzi tutaj o okrutne czyny, na jakie swoim ludziom przyzwolił Saladyn. Usama do pewnego stopnia próbuje łagodzić negatywne piętno poprzez wysławianie wspaniałomyślności Allaha, który potrafi wybaczyć swoim wiernym ich przywary i błędy. W drugim przypadku można przywołać sytuację, gdy wychwala mądrość Allaha, gdyż miał dopomóc w starciu z chrześcijanami i doprowadził do tego, iż niebezpieczny cios nie wyrządził ojcu Usamy szkody tak dużej, jakby mógł. *Tamże*, s. 109, 276.

pobożnych, który wychodzi poza współczesną Usamie rzeczywistość i cofa jego odbiorców do czasów początków islamu i rządów pierwszych kalifów⁴⁶.

Co jednak z pozostałymi apostrofami? W przypadku przekleństw mamy do czynienia nie tyle z pewną manierą autora dzieła, ile z dwiema formami deprecjonowania poszczególnych postaci. Pierwszy typ można określić mianem płytkiego oskarżenia. Charakteryzuje się on tym, iż stosowany jest we fragmentach, w których ze względu na dynamiczność opisywanej akcji (są to często fragmenty opisujące starcia) Usama nie podjął się szerszej próby krytyki danej osoby lub grupy⁴⁷. Apostrofa stała się zatem pewnym przypomnieniem, by w obliczu dynamicznych zmagających szlachetnych muzułmańskich rycerzy nie zapominać, że przeciwnik, z którym się mierzą, niekoniecznie jest im równy, a ponadto jest w pogardzie u Allaha. W tym przypadku możemy odwołać się do sformułowania: „niech ich Allah przeklnie”⁴⁸.

Inaczej ma się sprawa z drugim wariantem przekleństwa, który można nazwać przekleństwem podkreślającym oskarżenie. Przy nim pojawia się głębszy opis problemów, jakie towarzyszą koegzystencji muzułmanów z Frankami. Dotykają one często już konkretnych osób, króla Fulka, a także człowieka, z którym Usama negocjował osobiście wykup jeńców⁴⁹. W sytuacjach tych panuje duża wrogość w stosunku do opisywanych bohaterów, a używane przekleństwa dodatkowo potęgują ją poprzez swego rodzaju patetyczne potępienie tych ludzi. Przez wskazanie, iż Allah powinien kogoś przekląć, Usama ukazuje zarazem niechęć swoją i/lub swojego otoczenia do danej osoby bądź grupy (jak już ustalono, przede wszystkim chodzi tu o Franków). Jednocześnie wyrażenia te miały wzmocnić w czytelniku negatywne uczucia wobec opisywanych postaci.

Apostrofy z ust bohaterów

Innym ciekawym zagadnieniem jest fakt, iż Usama wkłada czasami apostrofy w usta postaci, które są głównymi bohaterami jego opowieści. Jakie znaczenie ma ten aspekt dla kreowania wizerunku dwóch społeczności za pomocą tych zwrotów? Przede wszystkim można tu wyróżnić dwie kwestie, pierwszą narracyjną oraz drugą – kwestię autorytetu. Należy tutaj bezapelacyjnie stwierdzić, iż część apostrof wypowiedzianych przez protagonistów opowieści wynika często ze sposobu budowy tekstu. Taka forma była po

⁴⁶ *Tamże*, s. 290–301.

⁴⁷ Chodzi tu przede wszystkim o krytykę krzyżowców i ich zachowań czy przywar.

⁴⁸ Usama ibn Munkidh, *Księga pouczających przykładów...*, s. 244.

⁴⁹ *Tamże*, s. 158–160.

prostu najwygodniejsza dla historii, a fakt, że możemy odwołać się do sformułowania, niewiele zmienia dla odbioru apostrof.

Jednocześnie, nie każde takie ich użycie wynikało wyłącznie z kwestii narracyjnych. Co zatem mogło stać za motywami Usamy, by użyć je w taki, a nie inny sposób? Przede wszystkim należy zwrócić uwagę, czy osoby te mogły poprzez swój autorytet nadać dodatkowej wartości tym apostrofom. Nasuwa się tutaj pytanie, kto wypowiada je w dziele? Należy nadmienić, iż to przede wszystkim samemu sobie Usama przypisuje używanie tego typu zwrotów. Co ciekawe, w jednym z dialogów osobiście wypowiada błogosławieństwo dla króla Jerozolimy⁵⁰! Takie użycie jest dodatkowo wzmocnione autorytetem samego autora, co wynika z faktu, iż kreuje się on we wspomnieniach na jednostkę wybitną⁵¹. Podobnie sprawa się ma, gdy wkłada apostrofy w usta członków swojej rodziny, szczególnie ojca, który potęgował przekleństwem dezaprobatę wobec strachu – tchórzostwa swoich towarzyszy⁵². Zwroty użyte w ten sposób mają bardziej autentyczny wydźwięk.

Trzeba jednocześnie przyznać, że użycie apostrof w dialogu, to przede wszystkim kwestia budowy narracji. Nie dodaje w większości sytuacji głębi tym sformułowaniom. Tak jest w przypadku wysławiania Allaha przez mieszkańców twierdzy al-Dżiszr czy w sprawie aktu tchórzostwa muzułmanów w trakcie walk o Szajzar⁵³.

Brak apostrof i jego znaczenie

Równie istotnym co występowanie poszczególnych apostrof jest także ich brak. Jak już wspomniano, Usama nie zawsze był konsekwentny w stosowaniu tych sformułowań w swoich wspomnieniach. Tutaj trzeba zadać sobie jedno zasadnicze pytanie – jaka jest tego przyczyna? Tu znów znajdujemy dwie

⁵⁰ Chodzi tu o króla Fulka. Słowa, o których mowa, przypisał sobie jako efekt na pozytywne nastawienie frankijskiego monarchy w trakcie rozmów z nim w sprawie sporu o zagarnięcie owiec. Usama przypisuje sobie użycie błogosławieństwa jako reakcji na przychylnie rozpatrzenie tejże sprawy przez władcę Jerozolimy. Brzmi ono następująco: „Niech Allah rozwesela króla!”. *Tamże*, s. 130–132.

⁵¹ R. Irwin, *Usamah ibn Munqidh: An Arab-Syrian Gentleman at the Time of the Crusades Reconsidered*, [w:] *The Crusades and Their Sources. Essays Presented to Bernard Hamilton*, red. F. Zajac, New York 2016, s. 73; Z. Pentek, *O najważniejszych arabskich kronikarzach...*, s. 153; B.C. Smarandache, *Re-examining Usama ibn Munqidh's Knowledge of „Frankish”. A Case Study of Medieval Bilingualism during the Crusades*, „The Medieval Globe” 2017, t. 3, nr 1, s. 47.

⁵² Usama ibn Munkidh, *Księga pouczających przykładów...*, s. 248.

⁵³ Tutaj sformułowania te padają często jako reakcje postaci na dziejące się wokół nich wydarzenia i stanowią odzwierciedlenie emocji towarzyszących tym ludziom. *Tamże*, s. 220–221, 258.

odpowiedzi. Pierwsza z nich to przede wszystkim kwestia narracji. Zależnie od tematyki opowieści Usama stosuje apostrofy z różną częstotliwością⁵⁴.

Pozostaje jednak pewna grupa, która wykracza poza tak wąskie postrzeganie. Najbardziej reprezentatywni tutaj są wspomniani już izmailici. W ich przypadku przemilczenie tych apostrof ma jasny wydźwięk. Z jednej strony są oni muzułmanami, a więc wyznawcami Allaha, stąd trudno, by On mógł ich przekląć. Z drugiej strony nie dość, że są oni skrajną sektą, to jeszcze „naprzykrzają się” prawowiernym wyznawcom Allaha, napadając na ich osady. Przemilczenie zatem tych apostrof ma na celu subtelne podkreślenie, iż nie należy uznawać ich za postacie pozytywne. Można nawet stwierdzić, że powinno się ich potępić, gdyż nie są godni błogosławieństw Allaha jak sunnici czy nawet schizmatyccy szyici⁵⁵.

Analogicznie wygląda sprawa w przypadku przekleństw. Ich brak wynika z kwestii narracyjnych lub zakamuflowanej przychylności w stosunku do danej osoby. Ta ukryta przychylność jest widoczna przede wszystkim we fragmencie zatytułowanym *Dziwne zwyczaje Franków*⁵⁶. Usama opisuje tam różne niezrozumiałe sytuacje, wynikające z odmienności kulturowej krzyżowców. Widoczne jest to w reakcji na ofertę wzięcia syna ibn Munkidha na giermka przez jednego z krzyżowców⁵⁷. Usama nie użył w tym przypadku przekleństwa, choć propozycja taka dla muzułmanina wydawała się irracjonalna! Co ciekawe, to przemilczenie w tym fragmencie opowieści nie przeszkadzało mu w przeklinaniu Franków przy innych okazjach w tej samej części wspomnień. Jest to zatem kolejny dowód, iż i Arabowie potrafili dostrzec różnicowanie wśród łacinników i nie kategoryzowali ich wszystkich jako postacie złe. Jednocześnie, tak jak nie można było przekląć muzułmanina, nawet izmaility, tak co do zasady nie powinno poddawać się niewiernego opiece Allaha. W tej sytuacji milczenie stawało się lepszym narzędziem, żeby podkreślić przychylność względem nich.

4. Wnioski

Po przedstawieniu, czym są omawiane frazy, kogo one dotyczą, w jakich okolicznościach i w jakiej formie się pojawiają, co oznacza ich brak i częstotliwość występowania, należy zadać sobie ostatnie pytanie, jak oddziałują

⁵⁴ Przede wszystkim możemy przywołać tu opowieści dotyczące walk i polowań, w których występują rzadziej. *Tamże*, s. 318–367.

⁵⁵ *Tamże*, s. 276–278; R. Irwin, *Usamah ibn Munqidh...*, s. 78.

⁵⁶ Usama ibn Munkidh, *Księga pouczających przykładów...*, s. 232–247.

⁵⁷ Usama otrzymał wspomnianą ofertę od zaprzyjaźnionego z sobą krzyżowca. Dotyczyła ona wychowania syna Usamy na rycerza, stąd można przypuszczać, iż wspomniany Frank chciał uczynić z potomka ibn Munkidha właśnie giermka. *Tamże*, s. 232–233.

one na budowanie wizerunku Franków i muzułmanów. Odpowiadając na nie, trzeba pochylić się nad każdą z tych grup osobno, a następnie zderzyć ze sobą obraz, jaki można otrzymać.

Zaczynając od muzułmanów, należy powiedzieć, iż na pierwszy rzut oka dotyczące ich apostrofy wydają się zaprzeczać twierdzeniu, iż Usama potrafi dostrzec różnicowanie wśród nich i temu, że potrafią oni też dopuszczać się aktów barbarzyńskich⁵⁸. Liczba zwrotów o charakterze błogosławieństwa wskazywałaby na gloryfikacje. Można by odebrać to jako poczucie wyższości ze strony muzułmanów. Do pewnego stopnia taka interpretacja byłaby poprawna. Jednak po zagłębieniu się w sposób użycia analizowanych fraz widać szerszy obraz sytuacji. Po pierwsze ujawnia się nam to, iż część apostrof to tylko pewien grzecznościowy konwenans, który nie niesie za sobą znaczącego ładunku emocjonalnego. Gdy chodzi o pewne zasłużone postacie, czy to mowa o najbliższych członkach rodziny czy wspominanych już wielkich politykach i władcach, którzy byli jednocześnie protektorami Usamy, widać tu pewną głębię znaczenia tych zwrotów. Służą one podkreśleniu wielkości tych postaci, a także uwypukleniu ich cnót. Na rzecz pozytywnego wizerunku wyznawcy islamu przemawiają też apostrofy wysławiające samego Allaha. Świadczą one o tym, iż muzułmanie mają szczególne miejsce w planach, jakie Ten ma wobec świata doczesnego. Znaczenie ich można oddać biblijną sentencją „jeśli Bóg z nami, któż przeciwko nam?”⁵⁹, która mimo nieco innej genezy dość trafnie oddaje znaczenie tychże zwrotów.

Tak jak już wspomniano, Usama nie widzi świata muzułmańskiego wyłącznie w jasnych barwach. Dostrzega wady i odzwierciedla to w apostrofach. Z jednej strony nie zna wszystkich wyznawców islamu i stąd poprzez te zwroty zachowuje wobec części z nich wyłącznie kurtuazje. Jednocześnie potrafi zgrabnie podkreślić swoją niechęć wobec nieprawości. Widać to przede wszystkim w budowaniu obrazu izmailitów, co do których nie stosuje błogosławieństw. Zaznacza tym samym wrogość wobec tej grupy wyznawców islamu. Sprawnie też wykorzystuje apostrofy (szczególnie te sławiące samego Allaha), by złagodzić przekaz o występkach innych muzułmanów⁶⁰, wskazując tym samym pewien przenikliwy plan Allaha, który wybaczy swym wiernym wady. Zatem można dostrzec, że zwroty te służą nie tylko gloryfikacji wyznawców islamu, ale też wprowadzają niuanse poprzez

⁵⁸ Przykładem jest zachowanie Saladyna mordującego człowieka oskarżonego o szpiegostwo. Usama próbuje tu wybielić wizerunek Ajubidy. *Tamże*, s. 271–273.

⁵⁹ *List do Rzymian*, [w:] *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, 8, 31, <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=277> (dostęp: 1.06.2024).

⁶⁰ Przykłady tego można znaleźć w opisach okrucieństw, których mieli dopuścić się sami muzułmanie, a którym przewodził patron Usamy, tj. Saladyn. Usama ibn Munkidh, *Księga poruczających przykładów...*, s. 271–276.

szczególne eksponowanie dobrych wzorców osobowych i reprezentowanych przez nie cnót. Przemilczenia bądź próby wygładzenia wyrządzonych nieprawości podkreślają to, co zdaniem arabskiego kronikarza niegodne jest naśladowania.

Także w przypadku łacinników apostrofy na pierwszy rzut oka (zgodnie z ogólną charakterystyką *Księgi pouczających przykładów*) budują negatywny obraz tej grupy⁶¹. Jednakże gdy przyjrzymy się im dokładniej, to odsłaniają trochę szersze spojrzenie. Z jednej strony służyły dyskredytacji chrześcijan jako przeciwników świata islamu, z drugiej przez to, iż w stosunku do wyznawców Chrystusa nie były aż tak często stosowane, uwypuklają nam spostrzeżenia ibn Munkidha co do pewnych przywar, które widział u krzyżowców. Intencja stojąca za ich użyciem jest więc odwrotna niż w przypadku muzułmanów. Miały one podkreślić zatem cechy czy zachowania, które nie stanowiły odpowiedniego wzoru do naśladowania. Jednocześnie uwidacznia się przy nich fakt, że nie wszyscy Frankowie byli źli. Warto zwrócić uwagę na to, że co do zasady ibn Munkidh nie uprasza Allaha o błogosławieństwo w stosunku do chrześcijan⁶², natomiast jeśli chce zaznaczyć, iż dany krzyżowiec zachował się godnie i jest pod pewnym względem wyjątkowy, to stosuje przemilczenia. Dzięki temu zabiegowi dodatkowo uwidacznia się fakt, iż pomimo zgorszenia Europejczykami, nie postrzegano ich wyłącznie jako jednolitą masę, lecz jako zróżnicowane środowisko, z którego da się wyłonić dobre i złe jednostki.

Jak zatem apostrofy budują narracje o wspólnej egzystencji dwóch kręgów cywilizacyjnych w Lewancie XII w.? Przede wszystkim potwierdzają one, iż istniała duża przepaść między chrześcijańskimi przybyszami z Zachodu a muzułmanami, którzy uważali Lewant za swoją ziemię. Jednocześnie potrafią wskazać, że świat krucjat nie był wyłącznie czarno-biały i występowały w nim odcienie szarości. Podkreślają różnorodność archetypów osobowych po obu stronach. To ta właśnie różnorodność była pewną nicią porozumienia między dwiema obcymi sobie społecznościami.

Jednocześnie trzeba wrócić do uwagi z początku powyższego tekstu. Mianowicie, przy swojej analizie autor, ze względów na znikomą znajomość języka arabskiego, posługiwał się polskim tłumaczeniem J. Bielawskiego. Użycie tylko tej wersji tekstu sprawia, że do wniosków ogólnych trzeba dodać jeszcze jedną poprawkę. Należy przypuszczać, iż ze względów na niedoskonałości, jakie każde tłumaczenie może posiadać, pewne detaliczne

⁶¹ Z. Pentek, *O najważniejszych arabskich kronikarzach...*, s. 153; J. Hauziński, *Od narracji zmitologizowanej...*, s. 29.

⁶² Mamy oczywiście wyjątek, czyli słowa Usamy, które miał sam wypowiedzieć. Chodzi tu oczywiście o opisaną już wyżej sytuację z królem Fulkiem Andegawęńskim.

elementy powyższej analizy mogą być wypaczone. Stąd też wnioski wystawione powyżej są w pełni poprawne w odniesieniu do polskiej edycji tekstu źródłowego. Jednocześnie odnośnie do oryginalnego tekstu arabskiego są one poprawne co do swoich ogólnych wniosków, mogą jednak pojawić się pewne nieścisłości co do analizy detalicznej, jednocześnie nie stanowiąc znaczących uchybień przy wniosku ogólnym, który mówi o tym, że powyższe apostrofy różnicują wizerunek chrześcijan i muzułmanów oraz ich wzajemnych relacji.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

List do Rzymian, [w:] *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, 8, 31, <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=277> (dostęp 1.06.2024).

Usama ibn Munkidh, *Księga pouczających przykładów*, tłum. i red. J. Bielawski, Wrocław 1975.

Opracowania

Apostrofa, [w:] *Słownik języka polskiego*, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/apostrofa.html> (dostęp: 15.12.2023).

Apostrofa, [w:] *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 2002.

Apostrofa, [w:] *Wielki słownik języka polskiego*, red. P. Żmigrodzki, https://wsjp.pl/haslo/do_druku/102891/apostrofa (dostęp: 15.12.2023).

Bielawski J., *Klasyczna literatura arabska. Zarys*, Warszawa 2012.

Bielawski J., *Wstęp*, [w:] Usama ibn Munkidh, *Księga pouczających przykładów*, tłum. i red. J. Bielawski, Wrocław 1975.

Błogosławieństwo, [w:] *Słownik języka polskiego*, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/b%C5%82ogos%C5%82awie%C5%84stwo.html> (dostęp: 15.12.2023).

Błogosławieństwo, [w:] *Wielki słownik języka polskiego*, red. P. Żmigrodzki, <https://wsjp.pl/haslo/podglad/11487/blogoslawienstwo> (dostęp: 15.12.2023).

de Bruijn J.P., Nizariyya, [w:] *The Encyclopaedia of Islam. New edition*, red. C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, G. Lecomte, Leiden 1995, s. 84.

Cobb P.M., *Krucjaty: arabska perspektywa*, tłum. M. Józefowicz, Kraków 2018.

Cobb P.M., *Usama ibn Munqidh. Warrior-Poet of the Age of Crusades*, Oxford 2012.

Danecki J., *Arabowie*, Warszawa 2001.

Dziekan M., *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008.

Gabrieli F., *Arab Historians of the Crusades*, tłum. E.J. Costello, London 2009.

von Grunebaum G.E., *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*, Chicago–London 1969.

- Hauziński J., *Od narracji zmitologizowanej do interpretacji semiotycznej: piśmiennictwo o krucjatach w ujęciu źródłowym i historiograficznym*, „Słupskie Studia Historyczne” 2000, nr 8.
- Irwin R., *Usamah ibn Munqidh: An Arab-Syrian Gentleman at the Time of the Crusades Reconsidered*, [w:] *The Crusades and Their Sources. Essays Presented to Bernard Hamilton*, red. F. Zajac, New York 2016.
- Pentek Z., *O najważniejszych arabskich kronikarzach wypraw krzyżowych*, [w:] *Historia bliższa i dalsza. Polityka – Społeczeństwo – Wojskowość. Studia z historii powszechnej i Polski*, red. S. Kowal, G. Kucharski, M. Walczak, Poznań–Kalisz 2001.
- Przekleństwo*, [w:] *Słownik języka polskiego*, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/przekle%C5%84stwo.html> (dostęp: 15.12.2023).
- Przekleństwo*, [w:] *Wielki słownik języka polskiego*, red. P. Żmigrodzki, <https://wsjp.pl/haslo/podglad/17192/przeklenstwo> (dostęp: 15.12.2023).

Rafał Kanas

**APOSTROPHES IN SHAPING THE IMAGE OF CHRISTIANS AND MUSLIMS
IN THE POLISH TRANSLATION OF *THE BOOK OF CONTEMPLATION*
BY USAMA IBN MUNQIDH, TRANSLATED BY J. BIELAWSKI**

This article focuses on the analysis of certain repetitive phrases that have been classified as apostrophes and, depending on their wording, classified as belonging to distinct categories. In the analysis of these apostrophes, several research questions were answered. These were to enable an analysis of whom these phrases referred to, the circumstances of their use, the intensity with which they occurred, how they influenced the perception of Christians, etc. By analyzing these phrases, we can see that Usama ibn Munkidh's view of Christians and Muslims is more nuanced.

Keywords: crusades, Muslims, Christians, Usama ibn Munkidh

MAKSYMILIAN MIKUŁA

(UNIWERSYTET ŁÓDZKI)

ORCID: 0000-0002-1897-2276

POGRANICZE BIZANTYŃSKO-ARABSKIE W ŚWIELE *EPOSU* *O DIGENISIE AKRITASIE*

Streszczenie. *Epos o Digenisie Akritasie* jest jedynym zachowanym do dzisiejszych czasów eposem bizantyńskim. Utwór ten powstał najprawdopodobniej w XII w., za panowania w Bizancjum dynastii Komnenów. Podzielony jest on na dwie części. Pierwsza z nich opowiada historię Musura, arabskiego emira, który przyjął chrzest. Natomiast druga prezentuje dzieje jego syna, legendarnego wojownika Bazylego Digenisa Akritasa. W artykule autor zastanawia się, w jaki sposób w utworze zostało przedstawione pogranicze bizantyńsko-arabskie przed 1071 r., czyli w okresie, kiedy dzieje się akcja eposu. Analizuje m.in. takie kwestie, jak znaczenie religii dla ludności pogranicza, rolę arystokracji militarnej czy przyczyny i znaczenie walki dla społeczeństwa omawianego terenu. Historyk porównuje informacje zawarte w eposie z innymi źródłami, czyli *De ceremoniis* Konstantyna Porfirogenety oraz *Concilia et Narrationes* Kekaumenosa. Na koniec prezentuje on wnioski na temat tego, w jaki sposób w eposie zostało ukazane pogranicze, a także czy dzieło to przekazuje wiarygodne informacje na temat życia na wzmiankowanym terytorium.

Słowa kluczowe: Digenis Akritas, epos, Bizancjum, dynastia Komnenów, literatura bizantyńska

*E*pos o *Digenisie Akritasie* jest jedynym zachowanym do dzisiejszych czasów eposem bizantyńskim. Jednakże trudno określić, kiedy powstał. Wiadomo, że znany był już w czasach panowania Manuela I (1143–1180). Wskazuje na to m.in. fakt, że bizantyński poeta Ptochoprodromos w jednej ze swoich satyr stwierdził, iż Manuel przypomina „drugiego Akritasa”. Jednocześnie, jak wskazywała Elizabeth Jeffreys, niektóre wersy utworu Ptochoprodromosa przypominają w swojej budowie oraz w treści fragmenty eposu¹. Jednakże motywy oraz nawiązania do eposu odnaleźć można

¹ E. Jeffreys, „*Digenis Akritas*” and the *Frontiers of Byzantium*, [w:] *A Companion to World Literature*, red. K. Seigneure, Wiley Online Library, 2019, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781118635193.ctwl0094> (dostęp: 15.03.2024), s. 1–5.

również w wielu innych dziełach powstałych za panowania dynastii Komnenów (1081–1185²), na przykład w *Rodante i Dosyklesie* Teodora Prodrmosa³. Można więc stwierdzić, że w omawianym okresie utwór opiewający bohaterskie czyny Digenisa Akritasa z pewnością znany był w środowisku dworskim oraz w kręgach literackich Konstantynopola⁴. Zresztą obecnie w historiografii zdaje się panować konsensus, że utwór został stworzony właśnie za panowania Komnenów. Kwestią sporną i trudną do rozstrzygnięcia pozostaje jednak precyzyjna datacja eposu. O ile więc E. Jeffreys datowała go na lata 30. XII w.⁵, zaś Roderick Beaton na sam początek XII w.⁶, to Panagiotis Agapitos oraz Paul Magdalino ogólniej wskazywali na I poł. XII w.⁷

Jedną z kolejnych kwestii spornych jest autorstwo dzieła. Niestety, do dzisiejszych czasów nie przetrwała żadna informacja na temat twórcy tego utworu. Biorąc pod uwagę fakt, że główni bohaterowie eposu przynależą do arystokracji militarnej, a w utworze szeroko opisane jest jej środowisko, to niewykluczone, iż autor związany był z tą właśnie grupą społeczną⁸. Z drugiej strony mógł on oprzeć swoje dzieło na licznych opowieściach oraz pieśniach, które powstały na wschodnich terenach Bizancjum, a po 1071 r. wraz z falą uchodźców szerzej trafiły do Konstantynopola⁹. Najprawdopodobniej jednak obie te teorie łączą się ze sobą i powiązany z jednym ze wschodnich rodów arystokratycznych autor eposu korzystał z wyżej wskazanych opowieści.

² Szerzej o tym w: P. Magdalino, „*Digenes Akrites*” and Byzantine Literature: The Twelfth-Century Background to the Grottaferrata Version, [w:] *Digenes Akrites. New Approaches to Byzantine Heroic Poetry*, red. R. Beaton, D. Ricks, London 1993, s. 2–3.

³ Mowa tutaj zwłaszcza o motywie porwania ukochanej przez głównego bohatera (więcej w: E. Jeffreys, „*Digenis Akritas*” and..., s. 5).

⁴ W epoce Komnenów nastąpił duży rozwój kulturowy państwa. Wtedy to rozwinął się system patronatu, w którym bogaci mecenaszy (m.in. cesarze czy arystokraci) zamawiali u pisarzy teksty literackie. Jednocześnie wielu mecenasów tworzyło swoje własne salony literackie, tzw. *theatra* (θέατρα), na których pisarze odczytywali swoje teksty, które następnie były poddawane dyskusji (E. Jeffreys, *Medieval Greek Epic Poetry*, [w:] *Medieval Oral Literature*, red. K. Reichl, Berlin 2012, s. 462). Jeden z najsłynniejszych salonów literackich, w którym uczestniczył m.in. Teodor Prodrmos, należał do *sebastokratorissy* Ireny (więcej o niej i jej salonie literackim w: E. Jeffreys, *The Sebastokratorissa Irene as Patron*, [w:] *Female Founders in Byzantium and Beyond*, red. L. Theis i in., Wien-Koln-Weimar 2011/2012, s. 177–194).

⁵ E. Jeffreys, „*Digenis Akritas*” and..., s. 5.

⁶ R. Beaton, *The Medieval Greek Romance*, wyd. 2, London-New York 1996, s. 32.

⁷ A.A. Panagiotis, *From Persia to the Provence: Tales of Love in Byzantium and Beyond*, „Acme. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli Studi di Milano” 2010, t. 63, s. 155; P. Magdalino, „*Digenes Akrites*” and Byzantine Literature..., s. 14.

⁸ P. Magdalino, „*Digenes Akrites*” and Byzantine Literature..., s. 8–10.

⁹ E. Jeffreys, „*Digenis Akritas*” and..., s. 7–8.

Problemy przy ustaleniu datacji oraz autorstwa wynikają m.in. z tego, że epos nie dotrwał do obecnych czasów w swojej pierwotnej postaci. Przeżywał on jedynie w szeregu późniejszych redakcji, z których większość powstała w czasach nowożytnych. Część z nich została napisana w języku greckim, a część w językach słowiańskich. W przypadku tych drugich otwarta pozostaje kwestia ich związków z redakcjami greckimi oraz z oryginalnym tekstem dzieła¹⁰. Natomiast zdaniem badaczy zajmujących się *Eposem o Digenisie Akritasie* najbardziej przypominającymi jego pierwotną wersję są dwie redakcje greckie – z Grottaferraty (XIII w.) oraz z Escorial (XV w.¹¹).

Epos podzielony jest na dwie wyraźnie odrębne części, które połączone ze sobą tworzą jednak spójną historię. Pierwsza część opowiada o emirze Musurze, który był sławnym arabskim wodzem oraz wojownikiem. W czasie jednej z wypraw na teren Bizancjum porwał on chrześcijańską arystokratkę, w której się zakochał. Z miłości do niej przyjął chrzest, a następnie wziął z nią ślub i osiedlił się na terenie Cesarstwa. Para miała jedno dziecko, tytułowego Bazylego Digenisa Akritasa. Przydomek „Digenis” odnosił się do faktu, że bohater pochodził z dwóch cywilizacji – arabskiej/muzułmańskiej i greckiej/chrześcijańskiej¹². Natomiast „Akritas” oznaczał akrytę¹³. W Bizancjum pojęcie to miało kilka znaczeń. Z jednej strony mogło ono być używane ogólnie wobec mieszkańców pogranicza bizantyńsko-arabskiego. Z drugiej strony mianem tym określano żołnierzy chroniących te tereny¹⁴. W takim kontekście słowa tego użył chociażby Konstantyn VII Porfirogeneta w swoim *De ceremoniis*. Opisując przebieg cesarskich kampanii wojennych, pisał, że przed armią powinno iść 500 akrytów jako straż przednia¹⁵. Mniej więcej w tym samym okresie, co powstało *De ceremoniis* (poł. X w.), zaczęło wykształcać się kolejne znaczenie słowa akryta. Mianem tym poczęto nazywać również lokalnych dowódców rozkazujących oddziałom stacjonującym

¹⁰ M. Borowska, *Wstęp*, [w:] *Digenis Akritas: opowieść z kresów bizantyńskich*, tłum. i oprac. M. Borowska, Warszawa 1998, s. 14–20.

¹¹ V. Mitevski, *The Akritic Hero in Byzantine and Macedonian Epic Poetry*, „Colloquia Humanistica” 2018, nr 7, s. 13–14. W dalszej części artykułu, powołując się na te redakcje, będę stosował skróty: redakcja z Grottaferraty – redakcja G; redakcja z Escorial – redakcja E.

¹² Przez polską tłumaczkę Διγενής został przełożony jako „Dwurodzony” (M. Borowska, *Wstęp...*, s. 27).

¹³ Małgorzata Borowska przetłumaczyła słowo Ακρίτας zarówno jako „akryta”, jak i „Kresowiec” (M. Borowska, *Wstęp...*, s. 27).

¹⁴ A.J. Cappel, *Akritai*, [w:] *The Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 1–3, red. A.P. Kazhdan, New York–Oxford 1991, s. 47.

¹⁵ Constantine Porphyrogenetos, *The Book of Ceremonies*, tłum. A. Moffatt, M. Tall, Cambridge 2012, I, R489 [dalej: *De ceremoniis*].

na pograniczu¹⁶. W *Eposie o Digenisie Akritasie* zauważyć można, że słowa tego używa się zarówno w określeniu żołnierzy, jak i dowódców¹⁷.

Druga część eposu poświęcona jest bezpośrednio życiu tytułowego bohatera. Opisuje ona jego losy, poczynsz od procesu jego wychowania, poprzez opis pierwszych heroicznych czynów (pokonanie dzikich zwierząt czy bandytów) czy porwanie przez niego swojej ukochanej. Sam utwór kończy się wraz ze śmiercią Bazylego Akritasa, która nastąpiła w wyniku choroby¹⁸.

Celem mojego artykułu jest pokazanie, w jaki sposób w *Eposie o Digenisie Akritasie* przedstawiono pogranicze bizantyńsko-arabskie. Z racji tego, że temat ten jest niezwykle rozległy i może być on analizowany pod wieloma kątami, skupię się jedynie na kilku kwestiach. Najpierw spojrzę na kwestie religijne, zwłaszcza na zjawisko konwersji religijnej ludności osiedlającej się na terenach bizantyńskich. Następnie pokrótce przyjrę się, jak zaprezentowano w eposie, posiadającą posiadłości na pograniczu, arystokrację militarną i zastanowię się, jaka była jej rola w świecie przedstawionym w utworze. Na koniec ukażę, jakie były przyczyny walk na pograniczu, a także jak w eposie prezentowano polowania na zwierzęta. Analiza tych wszystkich kwestii pozwoli mi przynajmniej na częściowe przybliżenie wizerunku społeczeństwa pogranicza bizantyńsko-arabskiego ukazanego w utworze. W swoich rozważaniach zastanowię się też, czy epos można uznać za dzieło wiarygodne, a utrwalony w nim obraz pogranicza za prawdziwy. Swoje rozważania będę opierać na redakcjach E oraz G eposu. Wynika to z wyżej wspomnianego już faktu, że jako jedyne spośród redakcji greckich powstały one w średniowieczu i najbardziej przypominają oryginalną wersję utworu¹⁹.

¹⁶ D.J.V. de Medeiros Publio, *The Construction of the Two Palaces: The Composition of „the Song of Digenis Akritas” and the Claim for the Anatolic Hegemony of Alexius Komnenos*, „Erytheia: revista de estudios bizantinos y neogriegos” 2010, nr 31, s. 6–7.

¹⁷ Andrew J. Cappel sugerował, że autor eposu używał tego słowa przede wszystkim w określeniu na mieszkańców pogranicza (A.J. Cappel, *Akritai*, [w:] *The Oxford Dictionary...*, t. 1, s. 47). W mojej ocenie stwierdzenie badacza jest tylko częściowo prawdziwe. W utworze mianem akrytów nie określa się wszystkich mieszkańców pogranicza (jak zdaje się sugerować Cappel), lecz tylko zamieszkałych na pograniczu wojowników i ich dowódców (wywodzących się z arystokracji), którzy bronili tych terenów przed najeźdźcami.

¹⁸ R. Beaton, *The Medieval Greek...*, s. 32–34.

¹⁹ Korzystam z edycji E. Jeffreys: *Digenis Akritis: The Grottaferrata and Escorial versions*, red. i tłum. E. Jeffreys, Cambridge 1998 [dalej: *Digenis Akritas (E)* lub: *Digenis Akritas (G)*]. Wszystkie polskie cytaty pochodzą z tłumaczenia M. Borowskiej (*Digenis Akritas: opowieść z kresów bizantyńskich*, tłum. i oprac. M. Borowska, Warszawa 1998 [dalej: *Digenis Akritas (G)*, tłum. M. Borowska]).

Miejsce i czas akcji eposu

Swoje rozważania zacznę od odpowiedzi na pytania, jakie jest miejsce i czas trwania akcji utworu. Odpowiedź na pierwsze z nich zamieściłem częściowo już we wcześniejszym fragmencie mojego artykułu. Niemniej pojęcie „pogranicze arabsko-bizantyńskie” jest stosunkowo szerokie i wskazane jest, by je uściślić. Przede wszystkim należy stwierdzić, że w utworze zamieszczono wiele nazw geograficznych. W Kommagenie, nad Eufratem, swój pałac miał Bazyli Digenis Akritas²⁰. W Syrii żył emir Musur zanim przyjął chrześcijaństwo²¹. Natomiast żona Musura pochodziła z Kapadocji. W tej to krainie emir osiedlił się po przyjęciu chrześcijaństwa, a także urodził się oraz wychowywał Digenis Akritas²². Wiele nazw odnaleźć można we fragmentach, w których podawane są informacje o chwalebnych czynach poszczególnych bohaterów lub ich przodków. Dla przykładu, Akritas: „wziął Babilonu gród i rozbił całkowicie, Tarsos i Bagdad [...]”²³. Natomiast przodkowie Musura złupili Nikomedię, Ikonium, Smyrnę, Ankarę, najeżdżali Armenię czy zbocza góry Hermon²⁴ i wiele innych miejsc. Widoczne więc jest, że akcja eposu rozgrywa się przede wszystkim w Kommagenie, Kapadocji oraz Syrii²⁵. Pozostałe krainy (Mezopotamia, środkowa część Azji Mniejszej itd.) wzmiankowane są jedynie okazjonalnie.

O wiele trudniejsze jest jednak określenie czasu trwania akcji utworu. Problematyka ta była poruszana przez licznych badaczy, którzy poprzez analizę poszczególnych elementów świata przedstawionego lub nawiązań do historycznych wydarzeń czy postaci starali się ustalić, kiedy rozgrywały się wydarzenia przedstawione w eposie. Badania te nie dały jednak jednoznacznej odpowiedzi, gdyż okazało się, że w dziele tym odnaleźć można elementy charakterystyczne dla okresu pomiędzy IX a XI w. Dlatego też należy w sposób ogólny uznać, że oddaje ono realia pogranicza bizantyńsko-arabskiego przed 1071 r., stanowiącym symboliczną datę utraty przez Cesarstwo panowania nad krainami, w których rozgrywa się akcja eposu²⁶.

²⁰ *Digenis Akritas* (G), VII, 7.

²¹ *Digenis Akritas* (E), 225–226.

²² *Digenis Akritas* (G), III, 248.

²³ *Digenis Akritas* (G), tłum. M. Borowska, IV, 962–963;

ὅπως τε κατεπτόησε πᾶσαν τὴν Βαβυλῶνα,

Ταρσὸν ὁμοῦ καὶ τὸν Βαγδᾶ [...]

(*Digenis Akritas* (G), IV, 968–969).

²⁴ *Digenis Akritas* (E), 258–263.

²⁵ R. Beaton, *The Medieval Greek...*, s. 32.

²⁶ *Tamże*.

Migracje ludności i konwersje religijne

Granica pomiędzy terenami znajdującymi się pod panowaniem cesarzy bizantyńskich a władców muzułmańskich nie była stała. Zazwyczaj władzę nad danym obszarem pogranicza sprawował ten, kto kontrolował lokalne osady, zamki lub forty. Często zresztą zdarzało się, zwłaszcza w okresach zintensyfikowanych walk, że wielokrotnie przechodziły one z rąk do rąk²⁷. Fluktuacyjność granic ułatwiała przemieszczanie się różnym grupom ludności pomiędzy obszarami, w konsekwencji czego następowało mieszanie się języków, kultur czy religii²⁸. Osiedlaniu się na nowym terenie niejednokrotnie towarzyszyła konwersja religijna, o czym informuje chociażby *De ceremoniis*. Jeden z jego fragmentów Konstantyn Porfirogeneta poświęcił kwestii chrztu arabskich jeńców, chcących osiedlić się na ziemiach bizantyńskich. Cesarz w szczegółowy sposób opisywał w nim, jakie dary miał dostać nowo nawrócony, a także określał, jakie zwolnienia podatkowe otrzymywała rodzina, w którą się on wżenił²⁹.

Wzmianka o chrztach jeńców muzułmańskich zamieszczona w *De ceremoniis* świadczy o tym, że zjawisko konwersji religijnej musiało występować, zwłaszcza wśród wspomnianej grupy, dosyć często, a przynajmniej na tyle, że wzbudziło ono zainteresowanie samego cesarza. Faktycznie, jak dowodzi w swoim artykule Tarek M. Muhammad, źródła poświadczają szereg takich sytuacji dla okresu sprzed 1071 r. Należy przy tym jednak wskazać na dwie rzeczy. Po pierwsze, do konwersji nie dochodziło tylko w grupie jeńców wojennych, ale również wśród ludności, która pokojowo przybywała na obce tereny. Po drugie, nie tylko zdarzało się, że muzułmanie przechodzili na chrześcijaństwo, ale również, że chrześcijanie przechodzili na islam³⁰.

Poświadczenie występowania na pograniczu procesów migracyjnych oraz konwersyjnych obecne jest również w samym eposie. Emir Musur wraz z całą swoją rodziną, towarzyszami oraz służącymi przeniósł się z Syrii do bizantyńskiej Kapadocji³¹. Najpierw zrobił to sam, gdy pod wpływem miłości do ukochanej przyjął chrześcijaństwo i zamieszkał na ziemiach należących do jej rodziny. Następnie, po krótkim pobycie w Syrii, nawrócił na swoją nową wiarę członków własnego rodu³². Natomiast w V księdze redakcji G opisana

²⁷ A.A. Eger, *The Islamic-Byzantine Frontier: Interaction and Exchange Among Muslim and Christian Communities*, London–New York 2015, s. 10.

²⁸ *Tamże*, s. 20 i 261.

²⁹ *De ceremoniis*, II, R694–R696.

³⁰ T.M. Muhammad, *The Conversion from Islam to Christianity as Viewed by the Author of „Digenes Akrites”*, „Collectanea Christiana Orientalia” 2010, t. 7, s. 128–136.

³¹ *Digenis Akritas (G)*, III, 232–240.

³² *Digenis Akritas (G)*, III, 323–326.

została historia młodej dziewczyny, będącej córką syryjskiego emira. Zakończyła się ona w greckim jeńcu i za jego namową przyjęła chrześcijaństwo. Następnie uciekła wraz z nim do Bizancjum. Mężczyzna jednak, wykorzystawszy dziewczynę do zaspokojenia swoich potrzeb, porzucił ją na środku pustyni, gdzie odnalazł ją Digenis Akritas³³.

Jak widać, w eposie trzykrotnie (Musur, jego najbliższe otoczenie, dziewczyna odnaleziona na pustyni) opisano przypadek zmiany wiary, przy czym w każdym z nich nastąpiła konwersja z islamu na chrześcijaństwo – nigdy zaś odwrotnie. Wynika to z faktu, że epos został stworzony w chrześcijańskim środowisku, które chciało pokazać ich zdaniem wyższość wyznawców Chrystusa nad muzułmanami³⁴. Ponadto, moim zdaniem, w świecie eposu o akrytyckich wojownikach, broniących Cesarstwa przed innowiercami nie było miejsca na opisanie przypadków konwersji na islam, gdyż kłóciłoby się to z propagandowym wymiarem dzieła. Warto również wskazać, że w utworze nie ma żadnej informacji o tym, by Musur lub rodzina jego żony otrzymali jakiegokolwiek wspomnianego w dziele Porfirogenety dary czy zwolnienia podatkowe. Spowodowane było to tym, że emir formalnie nie był jeńcem, a dobrowolnie przeszedł na chrześcijaństwo.

Arystokracja militarna

Epos o Digenisie Akritasie w głównej mierze opowiada o utraconym już, w momencie powstania utworu, świecie arystokracji militarnej. Bohaterowie utworu – ojciec żony Musura wraz z synami oraz ojciec żony Akritasa (wszyscy pochodzący z rodu Dukasów), a także sam Bazyli Digenis – byli przedstawicielami tej warstwy społecznej³⁵. Nie dziwi więc fakt, że autor eposu w niezwykle szczegółowy, a zarazem plastyczny sposób przedstawił życie oraz obyczajowość arystokracji na pograniczu bizantyńsko-arabskim.

Należy przede wszystkim stwierdzić, że była ona niezwykle bogata. Podstawą jej majątku były rozległe tereny ziemskie, dochody z pasterstwa i hodowli zwierząt, a także łupy zdobyte w trakcie najazdów na tereny arabskie. Arystokracja militarna wiązała ze sobą lokalnych mieszkańców, często w ramach systemu patronatu, co pozwoliło jej stworzyć szeroką sieć zależnych od niej klientów, stanowiących jedną z podstaw jej siły. Na potęgę, jaką miały rody arystokracji kresowej, wskazuje chociażby fakt, że wywodził się

³³ *Digenis Akritas (G)*, V, 66–129 i 215–230.

³⁴ T.M. Muhammad, *The Conversion from Islam to Christianity...*, s. 148.

³⁵ G. Huxley, *Antecedents and Context of „Digenes Akrites”*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 1974, t. 15, nr 3, s. 317–318.

z nich szereg cesarzy bizantyńskich – np. Nicefor Fokas czy cesarze z rodu Dukasów³⁶.

Władza cesarska z racji odległości, jaka dzieliła pogranicze bizantyńsko-arabskie od Konstantynopola, nie była na tym terenie silna. Zbierała ona podatki, opłacała siły zbrojne czy utrzymywała fortyfikacje, niemniej sami cesarze przybywali w te okolice zazwyczaj tylko w czasie wypraw wojennych³⁷. Taka sytuacja spowodowała wzrost znaczenia i potęgi lokalnych rodów arystokratycznych, które z konieczności musiały przejąć część obowiązków władzy centralnej, np. bieżącą ochronę ludności czy walkę z bandytyzmem. Formalnie arystokraci uznawali władzę cesarską, w praktyce jednak mieli od niej dużą niezależność³⁸. W eposie doskonale ukazuje to chociażby scena spotkania Digenisa Akritasa z cesarzem. Dlatego też przyjrzyć się jej bliżej.

Cesarz Bazyli³⁹, wyruszając na wyprawę wojenną, znalazł się nieopodal miejsca, w którym mieszkał Akritas. Postanowił więc zobaczyć sławnego wojownika, gdyż docierały już do niego wcześniej informacje o wielkich czynach akryty. Wysłał do niego list, w którym zaprosił go przed swoje oblicze i zapowiedział, że zamierza go nagrodzić⁴⁰. Digenis odpisał mu, że:

A skoro pragniesz, Panie mój, ujrzeć swojego sługę,
Przybądź, Władco, za kilka dni nad brzegi Eufratu,
A będziesz mógł napawać wzrok mym widokiem do woli⁴¹.

Władca przyjął zaproszenie Akritasa i przyjechał do niego wraz ze swoją świtą. Bohater osobiście wyjechał mu naprzeciw, witając go. W czasie powitania cesarz objął Digenisa i powiedział mu, że może prosić go o co tylko zechce. Bohater jednak odmówił przyjęcia od niego jakichkolwiek darów, argumentując to dużymi wydatkami, jakie *basileus* ponosi na wojsko. Przy okazji wygłosił również przemowę, w której radził, w jaki sposób dobry

³⁶ A.A. Eger, *The Islamic-Byzantine Frontier...*, s. 249–250.

³⁷ *Tamże*, s. 249.

³⁸ Niejednokrotnie zresztą buntowali się przeciwko niej. W eposie zrobił to strateg Dukas (ojciec żony Musura), który jednak za ten czyn został wygnany przez władcę, zob. *Digenis Akritas* (E), 140.

³⁹ Warto zauważyć, że imię cesarza jest takie samo jak głównego bohatera eposu.

⁴⁰ *Digenis Akritas* (G), IV, 980–986.

⁴¹ *Digenis Akritas* (G), tłum. M. Borowska, IV, 987–989;

καὶ ἐπειδὴ περ βούλεσαι ἰδεῖν τὸν σὸν οἰκέτην,
μετ' ὀλίγων παραγενοῦ πρὸς ποταμὸν Εὐφράτην
κάκεϊ με ὄψει, δέσποτα ἄγιε, ὅταν βούλῃ
(*Digenis Akritas* (G), IV, 993–995).

władca powinien rządzić państwem, a także jakimi wartościami powinien się on kierować. Na koniec swojej wypowiedzi Akritas zaoferował cesarzowi daninę ze zdobytego właśnie przez siebie Ikonion. Zachwycony tym darem cesarz ogłosił, że mianuje Digenisa patrycjuszem, zwraca dobra utracone niegdyś przez jego rodzinę⁴², a przede wszystkim nadaje mu pełnię władzy nad pograniczem⁴³.

Spotkanie stanowiło również dla Akritasa idealną okazję do zaprezentowania władcy w praktyce swojej, legendarnej już, siły i umiejętności walki. Arystokrata kazał uwolnić narowistego, nieujędzonego konia ze swojej stajni. Gdy ten zaczął się oddalać, biegiem go dogonił, przyprowadził i powalił go tuż przed władcą. Zaraz po tym z chaszczy wyskoczył lew, który zaatakował *basileusa*. Digenis rzucił się cesarzowi na ratunek i zabił zwierzę gołymi rękami. Jego truchło również złożył przed obliczem władcy. Tymi dwoma czynami, które wydarzyły się w krótkim odstępie czasu, bohater zachwycał wszystkich zebranych, a cesarz zgodnie ze wcześniejszymi obietnicami wydał bullę, w której nadał mu pełną władzę nad pograniczem⁴⁴.

Scena ta pokazuje, że stosunek arystokracji militarnej do władcy cesarskiej był ambiwalentny. Z jednej strony Akritas uznawał władzę *basileusa*, jego wypowiedzi do władcy były wyważone i pełne grzeczności. Z drugiej strony zachowywał się bezczelnie, odrzucając zaproszenie cesarza i polecając mu, by to on do niego przybył⁴⁵. Ponadto, niechęć wojownika do przyjęcia darów od swego władcy (nie licząc tytułów) oraz wygłoszenie przemówienia, w którym radził cesarzowi, w jaki sposób dobry władca powinien rządzić państwem, świadczą zarówno o braku wdzięczności, pokory, a przede wszystkim o butności arystokraty. W moim odczuciu takie zachowanie Akritasa nie wynikało *stricte* z jego cech charakteru, ale stanowiło ono odbicie mentalności arystokracji żyjącej na pograniczu.

Tezę tę można potwierdzić na podstawie innego źródła powstałego w latach 70. XI w., czyli kilkadziesiąt lat wcześniej niż epos, ale również ukazującego życie wschodnich rodów możnowładczych – *Concilia et Narrationes*. Jego autorem był Kekaumenos będący jednym z przedstawicieli arystokracji militarnej żyjącym na wschodnich kresach państwa bizantyńskiego⁴⁶. W swoim dziele pisał on, że lepiej być człowiekiem niezależnym, ale biedniejszym, niż bogatszym, ale zależnym od kogoś, gdyż wtedy inni

⁴² Prawdopodobnie chodziło o ziemie, które miał stracić strateg Dukas w wyniku buntu.

⁴³ *Digenis Akritas (G)*, IV, 1023–1048.

⁴⁴ *Digenis Akritas (G)*, 1054–1089.

⁴⁵ P. Magdalino, „*Digenes Akrites*” and Byzantine Literature..., s. 6.

⁴⁶ Ch. Roueché, *The Literary Background of Kekaumenos*, [w:] *Literacy, Education and Manuscript Transmission*, red. C. Holmes, J. Waring, Leiden 2002, s. 111–112.

przestają się z tobą liczyć⁴⁷. Moim zdaniem podobny sposób myślenia widoczny jest również u samego Akritasa, który odmówił przyjęcia darów materialnych, ale zgodził się przyjąć od władcy tytuł oraz formalną władzę nad pograniczem. Tytuł ten jednak nie ograniczał w niczym Akritasa, a jedynie potwierdzał formalnie istniejący stan, gdyż *de facto* bohater był już władcą pogranicza – o czym świadczy fakt, że podarował cesarzowi daninę ze zdobytego Ikonion⁴⁸.

Świadectwem potęgi arystokracji nie było tylko przekazanie daniny z podporządkowanego miasta, ale również samo widowisko, jakie zorganizował on w czasie spotkania. Złapanie narowistego konia oraz obrona władcy przed lwem miały pokazać osobistą siłę oraz zdolności Digenisa, a jednocześnie potwierdzić, że krążące o nim opowieści są prawdziwe. W brutalnym świecie pogranicza siła fizyczna oraz umiejętności walki były jednymi z cech świadczącymi o potędze i autorytecie danej osoby. Sam przekaz widowiska z pewnością został wzmocniony przez fakt, że cesarz ze strachu chciał uciec przed zwierzęciem, Akritas zaś uratował go, zabijając je gołymi rękami. Tym samym Digenis udowodnił, że to on jest realnym i prawdziwym władcą pogranicza, a nie cesarz, który przybywał na te tereny rzadko i w wyjątkowych sytuacjach. To na lokalnej arystokracji na co dzień opierała się obrona krain pogranicznych⁴⁹, a Akritas stanowi w eposie symbol tej warstwy społecznej.

Równie wymowna w kwestii ukazania niezależności arystokracji militarnej jest scena znajdująca się na samym końcu eposu, opisująca pogrzeb Digenisa Akritasa. Na uroczystość przybyło wielu dostojników z różnych krain, zarówno chrześcijan, jak i muzułmanów. Co jednak najważniejsze, grób Akryty zbudowany był z purpurowego marmuru⁵⁰. Fakt ten miał niezwykle silne znaczenie symboliczne, gdyż w Bizancjum purpura była kolorem cesarskim i przywilej chowania w porfirowych sarkofagach mieli tylko cesarze⁵¹. W związku z tym złożenie zwłok głównego bohatera w takim grobie pokazywało, że to akryta był władcą pogranicza. Ten bardzo silny przekaz propagandowy wzmacnia opis rządów Akritasa nad pograniczem, znajdujący się tuż przed informacją o jego pogrzebie:

⁴⁷ Kekaumenos, *Consilia et Narrationes*, tłum. Ch. Roueché, SAWS edition, 2013, <https://ancientwisdoms.ac.uk/library/kekaumenos-consilia-et-narrationes/index.html> (dostęp: 1.04.2024), 76.16–76.29 [dalej: Kekaumenos].

⁴⁸ C. Galatariotou, *Structural Oppositions in the Grottaferrata Digenes Akrites*, „Byzantine and Modern Greek Studies” 1987, t. 11, nr 1, s. 42.

⁴⁹ P. Magdalino, „Digenes Akrites” and Byzantine Literature..., s. 6.

⁵⁰ *Digenis Akritas (G)*, VIII, 240–243.

⁵¹ J. Herrin, *Bizancjum. Niezwykłe dziedzictwo średniowiecznego imperium*, tłum. N. Radomski, Poznań 2018, s. 225–226.

Nawet wojny całkiem i słuch nawet wszelki o wojnach,
Zaniknęły za jego dni i nie znano ich wcale.
Wszędzie porządek był i ład, spokój trwał dookoła.
[...]
I Dijenisa każdy zwał szlachetnym dobroczyńcą,
Opiekunem i z łaski Boga obrońcą ich dzielnym⁵².

Wedle słów narratora Akritas w czasie swoich rządów zaprowadził spokój i porządek, co w średniowieczu należało do jednych z głównych obowiązków władcy. Bohater więc, jako idealny władca pogranicza, przejął *de facto* zadania cesarza, których nie realizował on na opisywanych w eposie terenach z racji tego, że rzadko na nich bywał.

Walki i konflikty zbrojne

Pogranicze bizantyńsko-arabskie było terenem niebezpiecznym, na którym często dochodziło do walk oraz najazdów. Co prawda, zdarzało się, że zaplanowywał tam pokój, był to jednak stan nadzwyczajny i rzadko spotykany, o czym świadczy przywoływany przeze mnie opis rządów Akritasa. Należy jednak zauważyć, że w tym konkretnym przypadku pokój został zaprowadzony dopiero pod koniec życia bohatera, gdyż we wcześniejszych fragmentach utworu odnaleźć można bardzo wiele wzmianek o wszelkiego rodzaju walkach oraz konfliktach.

W eposie stosunkowo często wspomniane są potyczki pomiędzy chrześcijanami a muzułmanami. Zazwyczaj są to jednak krótkie wzmianki, np. wymieniane są najazdy zorganizowane przez Musura oraz jego przodków na tereny Bizancjum⁵³. Zresztą warto w tym miejscu wspomnieć, że ojciec emira w czasie jednej ze swych wypraw zginął za wiarę. Został on otoczony przez Greków, którzy dali mu wybór: albo przyjmie chrzest, albo zginie. Wybrał śmierć⁵⁴. W przypadku Akritasa nie ma żadnych bezpośrednich informacji o walkach, jakie toczył on z muzułmanami. Jedynie z faktu,

⁵² *Digenis Akritas* (G), tłum. M. Borowska, VII, 219–224;

Πόλεμος δὲ τὸ σύνολον ἢ ἀκοῇ πολέμου
οὐδαμῶς ἐγνωρίζετο ἐν ταῖς αὐτοῦ ἡμέραις
ἀλλ' ἦν εἰρήνη πανταχοῦ, ἡρεμία μεγάλη,
[...]
καὶ ἅπανες τὸν Διγενὴν ἐκάλουν εὐεργέτην,
ἀντιλήπτορα μέγιστον καὶ σὺν Θεῷ προστάτην
(*Digenis Akritas* (G), VII, 221–226).

⁵³ *Digenis Akritas* (G), IV, 54–59; *Digenis Akritas* (E), 145–154, 254–266.

⁵⁴ *Digenis Akritas* (G), II, 65–73.

że był on nazywany „obrońcą wiary”⁵⁵, czytelnik może się domyślić, że walczył on z innowiercami. Przy tej dominacji krótkich wzmianek i pośrednich informacji na temat walk przedstawicieli obu religii, na większą uwagę zasługuje tylko pojedynek między Musurem a Konstantynem, gdyż jako jedyny jest on stosunkowo dokładnie przedstawiony.

Na początku eposu, w trakcie najazdu, Musur porwał swoją przyszłą żonę. W pogoń za nim ruszyli jej bracia, którym po pewnym czasie udało się go dogonić. W czasie rozmowy emir oświadczył im, że jest gotów oddać ich siostrę, jeśli któryś z braci pokona go w pojedynku. Do walki stanął najmłodszy z nich, Konstantyn⁵⁶. Potyczka, mimo że formalnie toczyła się o wolność dziewczyny, to została opisana w kategoriach religijnych. Przed walką matka oraz bracia Konstantyna modlili się do Boga o zwycięstwo. Konstantyn z kolei: „Obuszek zaś w pokrowiec wbił i znakiem krzyża świętym, Osłonił się był z czterech stron przed wszelką złą przygodą”⁵⁷.

Następnie ruszył do pojedynku, który ostatecznie wygrał. Fakt, że swoją wygraną zawdzięczał wsparciu Boga potwierdza zachowanie braci, którzy w swoich modlitwach zaczęli dziękować Stwórcy za pomoc. Innymi słowy, Konstantyn wygrał z Musurem tylko dlatego że był chrześcijaninem, a ten drugi muzułmaninem. W związku z tym sam pojedynek powinien być odczytywany nie tylko w sposób dosłowny jako walka między dwoma wojownikami o kobietę, ale również w sposób metaforyczny jako walka między chrześcijaństwem a islamem⁵⁸. Koresponduje to ze wspomnianym przeze mnie wcześniej brakiem wzmianek o konwersjach religijnych chrześcijan na islam. Obie te kwestie stanowią element zawartej w eposie propagandy i poglądów twórcy eposu na temat rzekomej przewagi oraz wyższości chrześcijaństwa nad islamem.

O ile w utworze nie ma bezpośrednich wzmianek na temat walki Akritasa z muzułmanami, o tyle istnieje wiele informacji na temat jego walk z apelatami. Mianem tym określano w Bizancjum grupy złodziei zwierząt (szczególnie koni oraz bydła), a także bandytów, na terenach Azji Mniejszej. Znani byli oni ze swojej niezwykle waleczności, przez co na ich temat powstało wiele legend i opowieści. Zdarzało się, że władze bizantyńskie współpracowały

⁵⁵ *Digenis Akritas (G)*, VII, 225.

⁵⁶ *Digenis Akritas (G)*, I, 30–127; *Digenis Akritas (E)*, 1–55.

⁵⁷ *Digenis Akritas (G)*, tłum. M. Borowska, I, 115–116;

Ὁ δὲ ἐφ' ἵππου ἐπιβὰς μαύρου, γενναϊοτάτου,
σπαθὴν διαζωσάμενος λαμβάνει τὸ κοντάρην,
ἐβάσταξε καὶ τὸ ῥαβδὶν εἰς ῥαβδοβαστάκην

(*Digenis Akritas (G)*, I, 147–149).

⁵⁸ E. Elizbarashvili, *The Formation of a Hero in „Digenes Akrites”*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 2010, t. 50, s. 441.

z nimi w czasie walk z Arabami, gdyż byli oni mistrzami w prowadzeniu walk podjazdowych⁵⁹. W eposie apelaci byli jednak przede wszystkim niezwykle walecznymi i mającymi bardzo duże umiejętności w posługiwaniu się bronią bandytami, którzy napadali na podróżnych i lokalną ludność.

Sam Akritas starł się z nimi kilkakrotnie. Po raz pierwszy zrobił to, gdy był jeszcze młody i próbował dołączyć do jednej z grup apelatów. Aby udowodnić swoje męstwo, zmuszony był pokonać ich w boju, co też uczynił⁶⁰. W późniejszym czasie próbowali oni porwać jego żonę⁶¹, a następnie zaatakowali go, gdy ten odpoczywał⁶². W końcu bohatera zaatakowali też apelaci pod wodzą Amazonki Maksymo⁶³. Należy zauważyć, że prawie za każdym razem to sami apelaci atakowali Akritasa lub też prowokowali go do ataku (np. poprzez próbę porwania jego żony). Zawsze jednak, pomimo że podkreślano ich waleczność czy też umiejętności walki, to bez większych problemów byli pokonywani przez Akritasa. Tym samym bohater zwalczał bandytyzm na pograniczu, co stanowiło jeden z elementów wspomnianego przez narratora zaprowadzania pokoju na tych terenach.

Widoczne więc jest, że w świecie eposu walka zbrojna miała różne podłoże – materialne (najazdy łupieżcze), honorowe, uczuciowe, obronne czy też religijne. Co jednak ciekawe, w narracji niezwykle rzadko wzmiankowane są religijne motywacje konfliktów. Wspominane są one albo w sposób pośredni, albo zdominowane są przez inne motywacje, np. materialne (jak w przypadku najazdu przodków Musura na Bizancjum). Szczególnie symptomatyczne jest jednak, że w utworze nie ma żadnych bezpośrednich informacji na temat walk Akritasa z muzułmanami. Trudno jest jednak odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak się dzieje.

Polowania na zwierzęta

W świecie eposu popularnym zajęciem było polowanie na zwierzęta. Wskazują na to wielokrotnie wzmianki na temat polowania chociażby na niedźwiedzie⁶⁴, łanie⁶⁵ czy lwy⁶⁶. Zazwyczaj stanowiło to dla bohaterów rozrywkę, ale również możliwość przećwiczenia swoich umiejętności walki.

⁵⁹ L. Bénou, *Les apélates: bandits, soldats, héros. De la réalité à la légende*, „Études Balkaniques” 2000, t. 7, nr 1, s. 27–34.

⁶⁰ *Digenis Akritas (E)*, 688–699.

⁶¹ *Digenis Akritas (G)*, VI, 116–155; *Digenis Akritas (E)*, 1151–1176.

⁶² *Digenis Akritas (G)*, VI, 176–264; *Digenis Akritas (E)*, 1198–1315.

⁶³ *Digenis Akritas (G)*, VI, 497–517 i 577–637; *Digenis Akritas (E)*, 1497–1560.

⁶⁴ *Digenis Akritas (G)*, IV, 130–138.

⁶⁵ *Digenis Akritas (G)*, IV, 139–146.

⁶⁶ *Digenis Akritas (E)*, 1122–1130; *Digenis Akritas (G)*, IV, 1066–1073.

Zdarzało się też, że polowanie było swego rodzaju manifestacją. Dla przykładu Akritas zabił swoje pierwsze zwierzę, niedźwiedzia, gdy miał 12 lat. Uczynił to samodzielnie, tym samym pokazując swojemu ojcu i reszcie rodziny, że jest już mężczyzną⁶⁷. Natomiast emir Musur, zabijając lwa, chciał zmazać z siebie piętno przegranej z Konstantynem i udowodnić, że nadal jest prawdziwym wojownikiem. Również dlatego nakazał zachować kły zabitego zwierzęcia po to, by dać je potem swojemu synowi, by ten mógł pamiętać o zwycięstwach swojego ojca – a nie tylko o jego przegranej⁶⁸.

Szczególnie ciekawym wydarzeniem jest walka Akritasa ze smokiem (δράκων). Stwór ten pojawia się w trakcie podróży bohatera ze swoją małżonką. Podczas jednego z postojów Digenis zasnął, a kobieta postanowiła w tym czasie pomoczyć stopy w wodzie. Wtedy też pojawił się smok, który początkowo próbował ją uwieść, a gdy to się nie udało – porwać ją siłą. Krzykiem zaczęła ona wzywać pomocy, co też obudziło Akritasa, który zabił bestię⁶⁹.

Należy przede wszystkim wskazać, że zabicie smoka jest stałym motywem wielu utworów powstałych w średniowieczu, zarówno w Europie Zachodniej i Wschodniej, jak również na Bliskim Wschodzie. Motyw ten składa się z szeregu stałych elementów: miejscem akcji jest okolica jakiegoś cieku lub zbiornika wodnego, przed walką bohater zapada w sen, podczas snu bohatera pojawia się smok, bohater zostaje obudzony przez kobietę⁷⁰. Jak widać wszystkie z nich widoczne są również w samym eposie.

Warto również zauważyć, że smok w omawianym utworze swoim zachowaniem bardzo mocno przypomina węża, który w Księdze Rodzaju kusił Ewę⁷¹. Ponadto jest on podobny do wizerunku smoka, jaki w swoim *Concilia et Narrationes* zamieścił Kekaumenos. Wspomniany arystokrata pisał m.in., że smoki mogą przybierać różne postacie, w tym również ludzką. W tejże postaci uwodzą one kobiety tańcem, a następnie odbywają z nimi stosunki seksualne⁷². Scena walki Digenisa ze smokiem stanowi więc jeden z dowodów na to, że epos jest utworem intertekstualnym, a jego autor czerpał wzorce z innych dzieł. Sama walka nie odgrywa jednak w narracji dzieła żadnej poważniejszej roli fabularnej i stanowi ona tylko jeden z wielu kolejnych bohaterskich czynów Akritasa.

⁶⁷ W Bizancjum uważano, że mężczyźni dorastają pomiędzy 12 a 14 rokiem życia. Zabicie niedźwiedzia przez Akritasa w wieku 12 lat stanowiło potwierdzenie, że nie jest on już dzieckiem, a młodym mężczyzną (E. Elizbarashvili, *The Formation of a Hero...*, s. 444).

⁶⁸ Tamże, s. 442.

⁶⁹ *Digenis Akritas* (E), 1097–1119; *Digenis Akritas* (G), VI, 45–76.

⁷⁰ M. Casas-Olea, *The Episode of the Sleep of the Dragon Slayer Hero in Byzantine-Slavic Hagiographic Texts*, „Constantine's Letters” 2020, t. 13, nr 1, s. 16–17.

⁷¹ E. Elizbarashvili, *The Formation of a Hero...*, s. 448–451.

⁷² Kekaumenos, 81.09–81.16.

Widoczne więc jest, że w świecie eposu motywacje stojące za polowaniami są inne niż w przypadku motywacji do walki z ludźmi. Po pierwsze polowania stanowią element rozrywki. Po drugie upolowanie zwierzęcia ma charakter inicjacyjny (wchodzenie w dorosłość) i manifestacyjny – stanowi ono dowód na męstwo wojownika i pozwala mu zmazać z siebie piętno porażki⁷³.

Podsumowanie

Epos o Digenisie Akritasie niewątpliwie jest dziełem niezwykłym, opisującym świat, który w chwili powstania tego utworu już nie istniał – zniknął on wraz z najazdem Turków i zdobyciem przez nich większości terenów Azji Mniejszej⁷⁴. Analiza poszczególnych fragmentów dzieła pokazuje, że był to obszar położony na styku dwóch cywilizacji, pełen przemocy, brutalności, okrucieństwa, ale jednocześnie honoru i miłości. Pomiędzy terenami bizantyńskimi a arabskimi migrowały różne grupy ludności, w konsekwencji czego na tychże obszarach powstał konglomerat języków, kultur czy religii. Na bizantyńskich fragmentach pogranicza faktyczną władzę sprawowały bogate rody arystokratyczne, ceniące swoją niezależność, a jednocześnie zapewniające ochronę lokalnej ludności przed najeźdźcami czy apelatami.

Najważniejszym pytaniem jest jednak, na ile opis pogranicza zawarty w eposie można uważać za wiarygodny. Jak wskazywałem, takie źródła jak *De ceremoniis* czy *Concilia et Narrationes* potwierdzają prawdziwość niektórych elementów świata przedstawionego obecnych w utworze, np. migracji ludności niejednokrotnie wiążących się z jej konwersją religijną czy też znaczenia lokalnych rodów arystokratycznych. Jednakże takie sceny jak walka Digenisa ze smokiem jednoznacznie pokazują, że twórca eposu korzystał z całej gamy różnych tekstów literackich i zawartych w nich motywów. W końcu utwór ten nie jest wolny od elementów propagandowych, podkreślających rzekomą wyższość chrześcijaństwa nad islamem. Dobite przykłady poglądów autora eposu na ten temat widoczne są chociażby w scenie pojedynku Musura z Konstantynem. Biorąc to wszystko pod uwagę, można jednak stwierdzić, że epos, pomimo wspomnianych wyżej niebezpieczeństw badawczych, jest niezwykle cennym źródłem, szczególnie wartym uwagi w badaniach nad rzeczywistością pogranicza bizantyńsko-arabskiego przed 1071 r.

⁷³ E. Elizbarashvili, *The Formation of a Hero...*, s. 441–442.

⁷⁴ P. Magdalino, „*Digenes Akrites*” and Byzantine Literature..., s. 1–2.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Constantine Porphyrogennetos, *The Book of Ceremonies*, tłum. A. Moffatt, M. Tall, Canberra 2012.
Digenis Akritis: The Grottaferrata and Escorial versions, red. i tłum. E. Jeffreys, Cambridge 1998.
Digenis Akritis: opowieść z kresów bizantyńskich, tłum. i oprac. M. Borowska, Warszawa 1998.
Kekaumenos, *Consilia et Narrationes*, tłum. Ch. Roueché, SAWS edition, 2013, <https://ancientwisdoms.ac.uk/library/kekaumenos-consilia-et-narrationes/index.html> (dostęp: 1.04.2024).

Opracowania

Agapitos P.A., *From Persia to the Provence: Tales of Love in Byzantium and Beyond*, „Acme. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano” 2010, t. 63, s. 153–169.
Beaton R., *The Medieval Greek Romance*, wyd. 2, Routledge, London–New York 1996.
Bénou L., *Les apélates: bandits, soldats, héros. De la réalité à la légende*, „Études Balkaniques” 2000, t. 7, nr 1, s. 25–36.
Borowska M., *Wstęp*, [w:] *Digenis Akritis: opowieść z kresów bizantyńskich*, tłum. i oprac. M. Borowska, Warszawa 1998.
Casas-Olea M., *The Episode of the Sleep of the Dragon Slayer Hero in Byzantine-Slavic Hagiographic Texts*, „Constantine's Letters” 2020, t. 13, nr 1, s. 16–27.
Eger A.A., *The Islamic-Byzantine Frontier: Interaction and Exchange Among Muslim and Christian Communities*, London–New York 2015.
Elizbarashvili E., *The Formation of a Hero in „Digenes Akrites”*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 2010, t. 50, s. 437–460.
Galatariotou C., *Structural Oppositions in the Grottaferrata Digenes Akrites*, „Byzantine and Modern Greek Studies” 1987, t. 11, nr 1, s. 29–68.
Herrin J., *Bizancjum. Niezwykłe dziedzictwo średniowiecznego imperium*, tłum. N. Radomski, Poznań 2018.
Huxley G., *Antecedents and Context of „Digenes Akrites”*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 1974, t. 15, nr 3, s. 317–338.
Jeffreys E., *„Digenis Akritis” and the Frontiers of Byzantium*, [w:] *A Companion to World Literature*, red. K. Seigneure, Wiley Online Library, 2019, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781118635193.ctwl0094> (dostęp: 15.03.2024).
Jeffreys E., *Medieval Greek Epic Poetry*, [w:] *Medieval Oral Literature*, red. K. Reichl, Berlin 2012, s. 459–484.
Jeffreys E., *The Sebastokratorissa Irene as Patron*, [w:] *Female Founders in Byzantium and Beyond*, red. L. Theis, M. Mullett, M. Grunbart, G. Fingarova, M. Savage, Wien–Koln–Weimar 2011/2012, s. 177–194.
Magdalino P., *„Digenes Akrites” and Byzantine Literature: The Twelfth-Century Background to the Grottaferrata Version*, [w:] *Digenes Akrites. New Approaches to Byzantine Heroic Poetry*, red. R. Beaton, D. Ricks, London 1993, s. 1–14.

de Medeiros Publio D.J.V., *The Construction of the Two Palaces: The Composition of „the Song of Digenis Akritas” and the Claim for the Anatolic Hegemony of Alexius Komnenos*, „Erytheia: revista de estudios bizantinos y neogriegos” 2010, nr 31, s. 55–73.

Mitevski V., *The Akritic Hero in Byzantine and Macedonian Epic Poetry*, „Colloquia Humanistica” 2018, nr 7, s. 10–31.

Muhammad T.M., *The Conversion from Islam to Christianity as Viewed by the Author of „Digenes Akrites”*, „Collectanea Christiana Orientalia” 2010, t. 7, s. 121–149.

The Oxford Dictionary of Byzantium, t. 1–3, red. A.P. Kazhdan, New York–Oxford 1991.

Roueché Ch., *The Literary Background of Kekaumenos*, [w:] *Literacy, Education and Manuscript Transmission*, red. C. Holmes, J. Waring, Leiden 2002, s. 111–138.

Maksymilian Mikuła

THE BYZANTINE-ARAB BORDERLAND IN THE LIGHT OF *DIGENIS AKRITAS*

Digenis Akritas is the only Byzantine epic preserved to this day. It was most likely written in the XII century, during the reign of the Komnenian dynasty in Byzantium. The epic is divided into two parts. The first one is focused on Musur, an Arabian emir who was baptized. The second one presents the story of his son, the legendary warrior Basil Digenis Akritas. In the article the author considers how the Byzantine-Arabian border was portrayed before 1071, that is at the time when the action of the epic takes place. He analyzes for example such issues as the importance of religion for the borderland population, the role of the military aristocracy and the importance and the causes of combat in the society of the discussed area. The historian compares the information from epic with other sources, that is *De ceremoniis* of Constantine Porphyrogenitus and *Concilia et Narrationes* of Kekaumenos. At the end of the article, he presents conclusions on how the borderland is depicted in the epic, and if it provides reliable information about this territory.

Keywords: Digenis Akritas, epic, Byzantium, Komnenian dynasty, Byzantine literature

RAFAŁ BARTOSIEWICZ
(UNIWERSYTET WARSZAWSKI)
ORCID: 0009-0000-7441-583X

WYBÓR OPINII ŹRÓDŁOWYCH O KONTAKTACH MIĘDZY KRZYŻOWCAMI I BIZANCJUM W TRAKCIE I I II KRUCJATY

Streszczenie. Krucjaty stanowią ciągle żywo dyskutowany temat w przestrzeni badawczej. W opinii publicznej dominuje przekonanie, które ma pewne odzwierciedlenie w literaturze naukowej, że to na barbarzyńskich krzyżowców spada całkowita odpowiedzialność za zepsucie relacji między Zachodem a Bizancjum, co doprowadziło do upadku Konstantynopola w 1204 r. Celem tego artykułu jest zweryfikowanie tego typu dotychczasowych przekonań i podjęcie refleksji nad aspektem politycznym, kulturowym, religijnym, mentalnym i militarnym relacji Bizancjum z członkami I i II krucjaty. Analiza tych kwestii pozwala zarówno na dokonanie rachunku zysków i strat obustronnych kontaktów, jak i na odszukanie strukturalnych problemów, jakie utrudniały wzajemne porozumienie.

Słowa kluczowe: krucjaty, Bizancjum, łacinnicy, relacje

Wstęp

Podjmując refleksję nad relacjami krzyżowców z Cesarstwem Bizantyjskim na przestrzeni dwóch pierwszych krucjat¹, istnieje ryzyko popadnięcia w determinizm w związku z patrzeniem na całość tych stosunków przez pryzmat 1204 r. i IV krucjaty. Może to prowadzić oczywiście

¹ D. von Güttner Sporzyński, *Wyprawy krzyżowe. Na przekór definicjom*, [w:] *Pierwsze polsko-czeskie forum młodych mediewistów. Materiały z konferencji naukowej Gniezno 27–29 września 2005 roku*, red. J. Dobosz, J. Kujawiński, M. Matla-Kozłowska, Poznań 2007, s. 81–88 – artykuł zawiera cenne zestawienie, które ukazuje jak bardzo różnie definiowane i kategoryzowane są krucjaty.

do wielu nieporozumień i nadinterpretacji. Być może skłania to pewnych badaczy (a na pewno opinię publiczną) do potępiania krzyżowców i postrzegania ich jako brutalnych, nieokrzesanych, stojących niżej cywilizacyjnie dzikusów. W tradycyjnej historiografii zwykle przychylniej spoglądano na Bizantyjczyków, uważając ich za ofiary krucjat. Widać to dobrze u samego Stevena Runcimana². Nie było oczywiście tak, że ukrywano różnego rodzaju „przewinienia” Bizancjum względem szeroko pojętego Zachodu (np. masakra łacinników³ w Konstantynopolu w 1182 r.). Trzeba jednak podkreślić, że obie strony miały poważne powody do wzajemnej nieufności i warto dokładnie przeanalizować ich obopólne relacje, ażeby móc wydać rzetelny osąd. Bardzo łatwo się zgubić w gąszczu różnych punktów widzenia, interpretacji, ale i konfliktów o ogromnej żywotności, które ciągną się w jakiejś formie do dziś. Dobrze to widać w emocjach, jakie wywołało nazwanie przez prezydenta USA George’a W. Busha walki z terroryzmem „krucjatą” w trakcie konferencji prasowej kilka dni po zamachu na World Trade Center. Aby prześledzić całościowo ten sporny problem relacji krzyżowców z Bizancjum, trzeba by poznać właściwie czasy sięgające co najmniej Karolingów, a nawet pierwszych wieków chrześcijaństwa, bo to wtedy tworzyły się strukturalne podstawy pod podział chrześcijaństwa na wschodnie i zachodnie. Należy w każdym razie pamiętać, że część sporów z wczesnego średniowiecza ciągnęła się i dalej – jak spór o *Filioque* czy o to, komu należy się godność cesarska.

Celem tej pracy, głównie na bazie analizy przyczyn, przebiegu i skutków pierwszych dwóch krucjat, jest przeprowadzenie rachunku zysków i strat relacji między krzyżowcami a Bizantyjczykami na polu politycznym, kulturowym (np. wizerunek łacinników na Wschodzie, a Bizantyjczyków na Zachodzie) i religijnym, ukazanie między nimi różnic mentalnych (np. w myśleniu o polityce) oraz znalezienie odpowiedzi na pytanie, która ze stron bardziej przyczyniła się do katastrofy i potężnego rozłamu 1204 r. i czy dało się go uniknąć. W pracy zostanie podjęta również refleksja nad strukturalnymi uwarunkowaniami, w jakich funkcjonowały relacje łacinników z Bizancjum (np. środki dialogu międzykulturowego i religijnego) i tego, jak wpływały one na obopólne stosunki.

² S. Runciman, *Pierwsza krucjata i założenie Królestwa Jerozolimskiego*, tłum. J. Schwakopf, Warszawa 1987, *passim*; tenże, *Królestwo Jerozolimskie i frankijski Wschód 1100–1187*, tłum. J. Schwakopf, Warszawa 1987, *passim*; tenże, *Królestwo Akki i późniejsze krucjaty*, tłum. J. Schwakopf, Warszawa 1987, *passim*.

³ A. Kazhdan, *Latins and Franks in Byzantium: Perception and Reality from the Eleventh to the Twelfth Century*, [w:] *The Crusades from the Perspective and the Muslim World*, red. A.E. Laiou, R.P. Mottahedeh, Washington 2001, s. 97.

I krucjata

Trzeba na początku stwierdzić, że wyprawa krzyżowa z lat 1096–1099 była dla Bizancjum zaskoczeniem⁴. Aleksy I Komnen, choćby na synodzie w Piacenzie w 1095 r., chciał uzyskać pomoc papieża przy rekrutacji najemników z Zachodu, którzy już od wielu dekad zaciągali się na cesarską służbę. Papież Urban II zauważył jednak w prośbie Aleksego szansę na podbudowanie pozycji Stolicy Apostolskiej i ogłosił krucjatę, która składała się ostatecznie z trzech fal. Pierwszą stanowiła krucjata ludowa pod wodzą kaznodziei Piotra z Amiens. Wyprawa złożona częściowo z żołnierzy, rycerzy, ale też w dużej mierze z niewyszkolonych i słabo wyposażonych chłopów, a nawet kobiet, dzieci i starców została zmasakrowana w bitwie pod Civetot w Anatolii. Była to oczywiście bardzo niezdyscyplinowana grupa, która sprawiała Bizantyjczykom kłopoty, rabując choćby przedmieścia Konstantynopola. Anna Komnena, autorka *Aleksjady* i córka cesarza Aleksego, opisuje uczestników krucjaty ludowej jako brutalnych, chciwych, zarozumiałych i lekkomyślnych, podkreślając zwłaszcza w tym wszystkim udział Normanów⁵. Komnena jest oczywiście stronnica i dosyć negatywnie nastawiona do łacinników, przynajmniej części z nich (zwłaszcza Normanów). Samo grabienie i brutalne działania są prawdziwe, choć ich skala wydaje się wyolbrzymiona. Mimo działań łacinników Aleksy, jak pisze Komnena, martwił się o krzyżowców i roztoczył nad Piotrem z Amiens opiekę – jest to oczywiście element apoteozy jej ojca jako łaskawego monarchy, a może i pewne odparcie zarzutów o bizantyjski spisek ze strony części środowisk na Zachodzie⁶. Oczywiście zdaniem części łacinników (jak autora *Gesta Francorum*) Aleksy od początku knuł przeciwko krzyżowcom i cieszył się ich porażkami⁷. Prawda leży tu zapewne bliżej relacji Anny.

W związku z problemami z pierwszą falą krucjaty nie mogą dziwić środki ostrożności zastosowane przez cesarza – druga fala, złożona z kilku grup zachodnioeuropejskich możnowładców, była eskortowana przez najemnych Pieczyngów, którzy mieli zapobiec połączeniu się krzyżowców⁸. Będąc już pod murami, krzyżowcy mieli mocno ograniczony dostęp do Konstantynopola i byli zmuszeni kupować jedzenie poza murami miasta⁹. Cesarz wywierał

⁴ J. Harris, *Byzantium and the Crusades*, London–New York 2014, s. 56.

⁵ Anna Komnena, *The Alexiad*, tłum. E.R.A. Sewter, wpraw. P. Frankopan, London 2009, XI.6 [dalej: AnKom].

⁶ *Tamże*.

⁷ P. Frankopan, *The First Crusade: The Call From the East*, Cambridge 2012, s. 192–193.

⁸ J. Harris, *Byzantium...*, s. 63.

⁹ Fulcher z Chartres, *Chronicle of the First Crusade*, wstęp i tłum. M.E. McGinty, Philadelphia 1941, s. 27–28 [dalej: FulCh].

presję na liderach poszczególnych grup rycerstwa, aby złożyli przysięgę, że będą przekazywać cesarzowi ziemie należące wcześniej do Bizancjum, jednocześnie starając się ich zaszczytnie przyjmować i obsypywać hojnymi darami¹⁰. Część wodzów krucjatowych jednak niechętnie i opornie składała przysięgę, dochodziło też do starć zbrojnych z cesarskimi wojskami¹¹. Co prawda nie wszyscy kronikarze odnosili się wrogo do sprawy przysięg¹², ale zebrała ona swoje żniwo wśród wrogów Bizancjum. Mimo konfliktów związanych z eskortą Pieczyngów czy forsowaniem przysięg, które krzyżowcy mogli interpretować jako oznakę braku zaufania względem nich, początkowo współpraca obu stron toczyła się pomyślnie. Krucjata pozwoliła odbić dużą część północno-zachodniej Anatolii, zwróconą Bizancjum, jednak przy okazji zdobycia Nicei doszło do kolejnego zgrzytu między łacinnikami a Bizantyjczykami. Po zdobyciu tego miasta Aleksy obdzielił darami pozostałych przy życiu Turków, a chętnych zrekrutował do swojej armii¹³.

Ta sytuacja pokazuje nam głębokie różnice w rozumieniu polityki, wojny i bliskowschodnich stosunków międzynarodowych między Wschodem a Zachodem. Bizantyjczycy już wtedy przez grubo ponad 400 lat zdążyli się przyzwyczaić do konieczności koegzystencji ze światem islamu, a w ostatnich dekadach także do Turków jako do zwyczajnego, stałego elementu układanki geopolitycznej, z którym trzeba się umieć porozumieć. Akwitańscy, lotaryńscy czy prowansalscy możni, z których w dużej mierze składała się I krucjata, nie byli w takiej sytuacji i mieli bardziej zero-jedynkową percepcję, patrząc na wszystko jako na walkę chrześcijańskiego monolitu z jego islamskim odpowiednikiem. Wschodnie elity myślały jednak zupełnie inaczej. Bizancjum było samo dla siebie wyznacznikiem, cywilizacją, punktem odniesienia – to interes *Oikoumene* liczył się najbardziej, co wielokrotnie podkreśla Jonathan Harris w swojej książce¹⁴. Cesarstwo, nie chcąc poprzez rozdrażnienie Turków doprowadzić do destabilizacji sytuacji politycznej w regionie, postawiło więc na umiarkowane, koncyliacyjne (jak na warunki wojenne) podejście do Seldżuków.

Tę w miarę pomyślną atmosferę w dotychczasowych relacjach Konstantynopola z krzyżowcami przerwały wydarzenia związane z oblężeniem Antiochii¹⁵. Mniej więcej w lutym 1098 r. bizantyjski wódz Tatikios opuścił szeregi

¹⁰ AnKom, X.7; J. Harris, *Byzantium...*, s. 60.

¹¹ J. Harris, *Byzantium...*, s. 66.

¹² FulCh, s. 28.

¹³ AnKom, XI.2.

¹⁴ J. Harris, *Byzantium...*, s. 37.

¹⁵ *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*, red. i tłum. R. Hill, Oxford 1967, VI.XVI [dalej: GeFra] – dzieło napisane najpewniej przez kogoś z otoczenia wyprawy krucjatowej późniejszego księcia Antiochii Boemunda (J. Harris, *Byzantium...*, s. 94); AnKom, XI.4.

krzyżowców i wyruszył spod Antiochii na Cypr, co w przekonaniu wielu krzyżowców stanowiło zdradę. Mamy relacje, które podają różne powody działań Tatikiosa – Anna Komnena ukazuje je jako efekt starań normańskiego Boemunda, który powiedział bizantyjskiemu wodzowi o spisku na jego życie, zaś autor *Gesta Francorum* dowodzi właściwie, że Tatikios stchórzył. Skoro jednak Aleksey awansował niedługo potem Tatikiosa na dowódcę bizantyjskiej floty, to uzasadnione wydaje się przypuszczenie, że ten ruch wodza był zgodny z rozkazami cesarza, który kalkulował, że ryzyko wsparcia łacinników pod Antiochią jest zbyt duże¹⁶. W takim wypadku relację *Gesta* należałoby potraktować jako oznakę pogardy względem Tatikiosa i Bizantyjczyków, a słowa Komneny jako kolejny przejaw demonizacji Boemunda. Aleksey wyruszył z armią ku Antiochii, ale dowiedziawszy się o dramatycznej sytuacji krzyżowców w Syrii i w obliczu zagrożenia tureckiego kontrataku zawrócił¹⁷.

Kluczowa dla relacji bizantyjsko-łacińskich, jak i dla kwestii wydarzeń spod Antiochii jest postać normańskiego księcia Boemunda. Zdaniem Anny Komneny chciał on uzyskać od Aleksego tytuł domestyka (*domestikos*), czyli zostać oficjalnym wodzem krucjaty z ramienia cesarza¹⁸. Zgodnie z *Gesta Francorum* miał on uzyskać ziemie położone za Antiochią¹⁹. To wszystko oraz fakt, że Boemund współpracował z Aleksym (np. wywierając presję na Rajmundzie z Tuluzy, aby ten złożył przysięgę cesarzowi²⁰) wskazują, że Boemund, mimo wzajemnej nieufności księcia i *basileusa*²¹, próbował początkowo zyskać na krucjacie władztwo z ramienia Aleksego, co zmieniło się oczywiście po opisywanych wydarzeniach w Antiochii. Poniekąd obaj ci władcy osiągnęli to, czego chcieli – Aleksey odbił część ziem od Turków, a Boemund zyskał dla siebie księstwo w Lewancie. Jednak to właśnie Antiochia bezpośrednio doprowadziła wręcz do wrogości między krzyżowcami a Bizancjum, a tym samym i do odnowienia się otwartego konfliktu między Boemundem a Aleksym, którego początki można widzieć jeszcze w latach 80., kiedy to Boemund walczył u boku swego ojca Roberta Guiscarda na Bałkanach przeciwko cesarstwu. Ta wrogość przejawiała się również w najeździe Boemunda na Bizancjum w 1107 r. zakończonym traktatem z Devoł, podporządkowującym księstwo Antiochii Bizancjum. Atak ten był widziany przez Annę Komnenę, jak i zapewne przez innych przedstawicieli bizantyńskich

¹⁶ J. Harris, *Byzantium...*, s. 71–74.

¹⁷ AnKom, XI.6.

¹⁸ Tamże, X.11.

¹⁹ GeFra, II.VI.

²⁰ P. Frankopan, *The First Crusade...*, s. 135.

²¹ AnKom, X.11 – Aleksey miał ostrzec Rajmunda z Tuluzy przed perfidią i możliwym złamaniem porozumienia z Bizancjum przez Boemunda, a Norman miał z kolei obawiać się otrucia.

elit, jako napaść popieraną przez papieństwo²². Co kluczowe, Boemund prowadził również antybizantyjskie (jak dziś można byłoby to nazwać) działania propagandowe na Zachodzie, zwłaszcza we Francji, gdzie poślubił córkę króla Filipa I – Konstancję²³. Między innymi działalność Boemunda przyczyniła się zapewne potem do dalszych antybizantyjskich tendencji we Francji, jakie można zobaczyć w działalności Ludwika VII i jego kronikarza – Odo z Deuil.

Wracając do chronologicznego opisu wydarzeń, jakiś czas po zdobyciu Jerozolimy 15 lipca 1099 r. pojawiła się jeszcze jedna fala krzyżowców – w ramach tzw. krucjaty 1101 r. Po klęsce poszczególnych wypraw, mimo że Aleksy opiekował się krzyżowcami i starał się ich wykupić z niewoli, oskarżano go o niewystarczającą pomoc i złe zamiary względem krzyżowców²⁴.

Ocena I krucjaty jest o tyle trudna, że zarówno bizantyjskie, jak i łacińskie źródła demonizują przeciwną sobie stronę. Bardziej subtelna wydaje się w tym Anna Komnena, która potrafi docenić niektórych ludzi Zachodu, ale i jej dzieło dokłada cegiełkę do podbudowywania stereotypów i obaw względem krzyżowców. W perspektywie córki cesarza Aleksego łacinnicy są co prawda chrześcijanami, ale gorszymi od *Romaioi*²⁵.

Niełatwo jest stwierdzić, kto bardziej przyczynił się do zaognienia obojczych relacji – krzyżowcy, którzy przemierzając cesarstwo dokonywali rabunków i wchodzili w potyczki, czy Bizantyjczycy, którzy od początku podchodzili do łacinników nieufnie i z pozycji wyższości, traktując ich nieraz przedmiotowo – tak można określić porzucenie krzyżowców pod Antiochią, którzy byli przecież nominalnie wasalami Aleksego. Był to jeden z ruchów pokazujących „Realpolitik” Aleksego, który zraził do siebie krzyżowców również zaskakująco dobrym potraktowaniem tureckich jeńców z Nicei.

I wyprawa krzyżowa dała z pewnością oddech Bizancjum, które było w stanie szybko i małym kosztem odbić część Anatolii²⁶. Z drugiej jednak strony ta i kolejne krucjaty doprowadziły do osłabienia utrzymującego dosyć dobre relacje z cesarstwem fatymidzkiego Egiptu i późniejszej konsolidacji części Bliskiego Wschodu, najpierw pod berłem Nur ad-Dina, a następnie Saladyna.

²² *Tamże*, XII.8.

²³ *Tamże*, XII.1.

²⁴ J. Harris, *Byzantium...*, s. 94–95 – zarzucano cesarzowi Aleksemu choćby chęć utopienia krzyżowców, kiedy ci płynęli przez Bosfor; M. Angold, *The Byzantine Empire, 1025–1204: A Political History*, London–New York 1997, s. 163; AnKom, XI.7.

²⁵ T. Pełech, *Obraz „obcego” w „Aleksjady” Anny Komneny. Przypadek Normanów*, Wrocław 2016, s. 183.

²⁶ M. Angold, *Belle époque or crisis? (1025–1118)*, [w:] *The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500–1492*, red. J. Shepard, Cambridge 2009, s. 624–625 – autor deprecjonuje te zdobycze terytorialne, twierdząc, że Bizancjum prawdopodobnie byłoby w stanie osiągnąć je samo z siebie bez pomocy krucjaty.

Można zastanowić się nad tym, czy Bizancjum byłoby w stanie samo odbić aż tyle terytoriów bez krucjat? Czy bez wypraw krzyżowych powstałoby tak wielkie muzułmańskie państwo, jak to Saladyna?

W jednym ze swoich listów Boemund oskarżył Aleksego o usunięcie jedności Kościoła²⁷. Warto podjąć refleksję nad tym elementem relacji między Wschodem a Zachodem. Aleksey i jego następca Jan II organizowali debaty teologiczne oraz utrzymywali listowne kontakty z władcami i hierarchami Zachodu. Dobre traktowanie krzyżowców (obdarowywania, bogate goszczenia, wykupywanie z niewoli itd.), debaty, korespondencja – to były jedynie pojedyncze, krótkoterminowe środki tworzenia pozytywnego obrazu Bizancjum w łacińskiej Europie. Nie każdy krzyżowiec miał kronikarza na swoich usługach, który mógłby w pozytywnym świetle przedstawić Bizancjum, a odosobnione debaty czy pojedyncze listy nie były w stanie stworzyć żadnych stałych, strukturalnych dróg komunikacji, przez które na Zachód mógłby docierać pozytywny wizerunek cesarstwa. Boemund był bardzo zdeterminowany, aby organizować akcję propagandową, która mogła mu pomóc w zdobyciu wsparcia potrzebnego do utrzymania księstwa Antiochii i pokonania Bizancjum. Z kolei zachodnioeuropejscy kronikarze nie mieli interesu w propagowaniu probizantyjskiego obrazu.

W tym wszystkim kluczowy był właśnie Boemund i Normanowie. Na I krucjatę nałożył się długotrwały konflikt południowoitalskich awanturników z cesarstwem, na co jednak na Zachodzie nie zwracano, jak się wydaje, szczególnej uwagi. Pierwotnie ten konflikt był wyłączną sprawą obu stron i tak na to patrzono nad Bosforem, lecz w łacińskiej Europie coraz bardziej wpisywano go w dychotomię Wschód – Zachód. Sprawa ta miała swoje odbicie w kolejnych dekadach z powodu związków Normanów, jak i samej dynastii de Hauteville z Francją i Kapetyngami.

II krucjata

W II wyprawie krzyżowej zamiast możliwych wzięć udział król Francji Ludwik VII i król Rzeszy Konrad III (nigdy niekoronowany na cesarza). Konieczność podjęcia obu monarchów przez Manuela Komnena wykorzystał normański władca Roger II, którego wojska zajęły Korfu i organizowały napady na miasta w basenie Morza Egejskiego; doprowadziło to do odnowienia i rozszerzenia weneckich przywilejów w Bizancjum w zamian za pomoc w wyparciu Normanów²⁸. Historia tego typu działań jest długa

²⁷ J. Harris, *Byzantium...*, s. 95–97.

²⁸ P. Magdalino, *The Empire of the Komnenoi (1118–1204)*, [w:] *The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500–1492*, red. J. Shepard, Cambridge 2009, s. 637.

– już w X w. mamy informację o pewnej korzyści dla Wenecji w zamian za transportowanie bizantyjskich wojsk do Italii²⁹. Poważny przywilej nadał Aleksy I w 1082 r., czyli w momencie, kiedy na początku swoich rządów miał duże problemy – doża i jego następcy otrzymali tytuł *protosebastosa*, co roku miały płynąć pieniądze na rzecz Kościoła w Wenecji, przede wszystkim jednak kupcy uzyskali swobodę handlowania i zwolnienie z różnego rodzaju ceł i podatków, otrzymali też swoją dzielnicę w Konstantynopolu³⁰. Oczywiście między Bizancjum a włoskimi kupcami dochodziło do sporów – cesarz Jan II próbował usunąć te przywileje i wygnać Wenecjan, zaś jego następcę Manuel chciał ukarać Wenecjan za atak na Genuńczyków w Konstantynopolu – obaj musieli zmagać się z najazdami Wenecjan i ich działalnością piracką³¹. Przykład relacji handlowych Bizancjum z Rusią i porozumienie z 911 r. pokazują, że problemem nie jest jedna niekorzystna umowa, bo tę przecież można renegocjować przy korzystniejszych do tego warunkach. Problemem były powtarzające się umowy handlowe, które doprowadziły Bizancjum do uzależnienia się od włoskich kupców i ich floty. Krucjaty niewątpliwie przyczyniły się do zintensyfikowania relacji handlowych świata łacińskiego i bizantyjskiego. Słabość floty zaś była jedną z przyczyn upadku międzykontynentalnego państwa znad Bosforu.

Choć ostatecznie cesarz Manuel Komnen zawarł z Konradem sojusz, to jednak lepiej sprawowała się armia Ludwika VII i została ona przychylniej naświetlona przez Jana Kinnama. Grecki dziejopisarz ukazuje Konrada III jako nieumiejętnego przywódcę, który nie potrafi powstrzymać swoich ludzi zabijających Bizantyjczyków i ich zwierzęta oraz palących budynki w związku z różnymi konfliktami. Przykładowo, po tym jak pewni bizantyjscy wojownicy napadli na klasztor, w którym przebywał jeden z wyżej postawionych członków niemieckiej wyprawy, spotkało się to z rewanżem ze strony samego Fryderyka Barbarossy; na ten czyn z kolei zareagowali kontratakami Bizantyjczycy, którzy pobili królewskie wojsko³². U Kinnama widać też podobnie negatywne nastawienie do łacinników co u Anny Komneny – nazywa ich barbarzyńcami³³.

Coś co uderzyło wielu krzyżowców i łacińskie elity to fakt, że przed nadejściem II krucjaty Manuel zawarł z Turkami pokój³⁴. W oczach krzyżowców,

²⁹ J. Harris, *Byzantium...*, s. 43–44.

³⁰ *Tamże*.

³¹ Jan Kinnam, *Deeds of John and Manuel Comnenus*, tłum. Ch.M. Brand, red. W.T.H. Jackson, New York 1976, VI.10.280–283 [dalej: Kinn].

³² *Tamże*, II.13.71–72.

³³ *Tamże*, II.14.73.

³⁴ *Tamże*, II.11.66–67.

a dokładniej Odon z Deuil, była to zdrada (*perfidia*)³⁵. Oburzenie łacinników nie może jednak dziwić, skoro jeszcze w sierpniu 1146 r. Manuel w liście do Ludwika VII przedstawiał się jako współbojownik przeciw islamowi³⁶. Po raz kolejny obie strony nie potrafiły zrozumieć swoich postaw.

U Odon *Graeci* spiskują przeciw krzyżowcom, kradną, dokonują ponownego poświęcenia ołtarza, na którym sprawowano łacińską Mszę. Bizantyjscy kapłani ponownie chrzczą łacinników, kiedy uczestniczą w ich ślubach. Bizantyjczycy spuszczają też żywność dla krzyżowców na linie z murów, nie pozwalając przejść im przez bramy³⁷. To wszystko, w połączeniu z tradycyjnymi sporami np. o pochodzenie Ducha Świętego, doprowadziło do tego, że, jak twierdzi Odon, członkowie wyprawy zaczęli sądzić, iż Bizantyjczycy to nie chrześcijanie i można ich zabijać. W sytuacjach, które przytacza francuski kronikarz, widać ponownie poczucie wyższości cywilizacyjnej wśród mieszkańców cesarstwa, zwłaszcza zaś jego elit. Ta „dechryścianizacja” Bizantyjczyków jest niezwykle ważna, bo to ona w głównej mierze usankcjonowała napad z 1204 r. W argumentacji Odon widać również normańskie konotacje jego krytyki – wnioskuje o niechrześcijańskość Bizancjum w związku z zaatakowaniem przez cesarstwo Księstwa Antiochii³⁸.

Pozytywnie zaś do Bizancjum i Manuela odnosi się bp Otton z Fryzylngi – kronikarz czasów Konrada III i Fryderyka Barbarossy. U Ottona *Romanorum princeps* (Konrad III) odwiedza *fratrem et amicum suum Manuel regiae urbis principem*³⁹. Oczywiście widać tu pobrzmiewający spór o to, kto jest rzeczywistym cesarzem rzymskim – Otton z Fryzylngi nazywa Manuela „princepssem królewskiego miasta”, z kolei Arnold z Lubeki, piszący zapewne na początku XIII w., nazywa Manuela „królem”⁴⁰. Dzieło biskupa Fryzylngi bardzo daleko jednak do probizantyjskiego panegiryku, który być może mógłby jakkolwiek zrównoważyć szkodliwość oddziaływania relacji Odon z Deuil, czy choćby wcześniejszych *Gesta Francorum* na opinie o cesarstwie. Widać więc, że nawet jeśli kronikarze dobrze pisali o Bizancjum, to ograniczali się do pochwalenia hojności, wielkości czy majestatu konkretnego władcy, wspaniałości cesarstwa i jego stolicy. Próżno szukać probizantyjskich

³⁵ Odo z Deuil, *De profectione Ludovici VII in orientem*, tłum. V.G. Berry, New York 1948, ks. III, s. 54–55 [dalej: Deuil].

³⁶ J. Harris, *Byzantium...*, s. 108.

³⁷ Deuil, ks. III, s. 40–41, 54–57, 90–91.

³⁸ *Tamże*, ks. IV, s. 68–71.

³⁹ Otton z Fryzylngi, *The deeds of Frederick Barbarossa*, tłum. i wstęp Ch.Ch. Mierow, R. Emery, New York 2004, I.LXIV [dalej: OtFry]; *Otonis et Rahewini gesta Friderici I. imperatoris*, red. G. Waltz, B. von Simson, MGH, SRG, Hannoverae–Lipsiae 1912, I.LXIV.

⁴⁰ Arnold z Lubeki, *Arnoldi Chronica Slavorum*, red. M. Lappenberg, G.H. Pertz, MGH, SRG, Hannoverae 1868, I.12 [dalej: AChS].

tekstów, w których Bizancjum ukazywano by np. jako „chrześcijańskie przedmurze Europy”, jako państwo kluczowe dla stabilności regionu czy samych cesarzy jako oddanych przyjaciół Zachodu, gotowych na współpracę z nim. Zachodni dziejopisarze nie mieli żadnego interesu, aby szczególnie wychwalać Cesarstwo Bizantyjskie. Sam Konstantynopol nie próbował też za bardzo stworzyć swojej siatki wpływów i „zaprzyjaźnionych” kronikarzy. Czy był to efekt poczucia wyższości albo zamknięcia się w ramach własnej cywilizacji? Zapewne te czynniki odegrały jakąś rolę, choć oczywiście ciężiej jest też organizować „propagandę” przy barierze językowej i alfabetycznej, która tylko pogłębiała się od czasów upadku Cesarstwa Zachodniorzymskiego.

Wydawałoby się, że krucjata zorganizowana przez władców musiała mieć dużo lepszy plan i zaplecze od wypraw możnych. Nic bardziej mylnego – II wyprawa krzyżowa okazała się całkowitą klęską militarną łacinników – klęska Konrada pod Doryleum i nieudane oblężenie Damaszku uosabiają porażkę królów Rzeszy i Francji.

Ciekawiej przedstawiają się polityczne efekty krucjaty. Otóż umocnił się sojusz Hohenstaufów z Komnenami oparty na zawartym jeszcze przed II krucjatą małżeństwie siostrzenicy Konrada III (adoptowanej przez króla) Bertie von Sulzbach z Manuelem Komnenem. Zaaranżowano też wtedy małżeństwo margrabiego Austrii i księcia Bawarii Henryka Jasomirgotta z bratanicą cesarza Manuela – Teodorą⁴¹. Przede wszystkim jednak zaplanowano wspólny atak Konrada III i Manuela na królestwo Normanów i ustalono, że zdobycze mają przyspać jako dar ślubny cesarzowej Irenie, czyli Bercie von Sulzbach⁴². Po powrocie do Rzeszy Konrad III zmarł jednak w 1152 r. i plan antynormańskiej koalicji upadł. Fryderyk Barbarossa już nie był zdecydowany na ruch przeciwko de Hauteville’om. Choć przez wiele dekad utrzymywał stałe kontakty z Bizancjum i negocjował niejednokrotnie małżeństwa między obiema dynastiami cesarstwami, to ostatecznie, o czym będzie jeszcze mowa, opowiedział się po stronie Normanów.

II krucjata to jeden wielki niedosyt i porażka właściwie dla wszystkich stron. Z jednej strony Manuel nieco lepiej kontrolował przepływ krzyżowców niż Aleksy, ale stało się to za cenę dużego spadku reputacji Bizancjum na Zachodzie, które coraz bardziej kojarzono z pułapkami, oszustwami i śmiercią licznych łacinników oraz ze zdradą chrześcijaństwa na rzecz układów z muzułmanami. Oczywiście można zrozumieć ostrożność Manuela w związku z „wybrykami” krzyżowców w czasie I krucjaty, ale kolejny spór o przysięgi, różne akty nieufności i poczucie wyższości ze strony Bizantyjczyków coraz bardziej zrażały względem nich Zachód⁴³. Pojawił się nawet

⁴¹ M. Angold, *The Byzantine Empire...*, s. 197.

⁴² Kinn, II.19.87.

⁴³ Deuil, ks. IV, s. 78–81.

głos opata Sugera z Saint-Denis, aby zorganizować krucjatę przeciwko Bizancjum. Plan ten jednak nie zyskał poparcia ani we Francji, ani w Stolicy Apostolskiej⁴⁴. Wydaje się, że lepiej dla cesarstwa byłoby zaryzykować kontynuację wojny z Turkami – rzecz jasna kosztem słabszej obrony bałkańskiej części Bizancjum przed potencjalnymi konfliktami z łacinnikami.

Ludwik VII i Konrad III co prawda dotarli do Ziemi Świętej, jednak stracili sporo wojska nie tylko w walce, ale np. w wyniku powodzi⁴⁵. Król Rzeszy podupadł przez wyprawę na zdrowiu, przez co jego plany ataku na Normanów upadły wraz z jego śmiercią. Z kolei małżeństwo Ludwika VII z Eleonorą w czasie jego nieobecności tylko jeszcze bardziej podupadło i zostało ono unieważnione w 1152 r., a Eleonora wyszła za króla Anglii Henryka II, co doprowadziło do przyłączenia Akwitanii do jego domeny.

Poza intensyfikacją oskarżeń o zdradę Bizantyjczyków wzmocnił się akcent w krytyce kwestii obyczajowo-religijnych, ludzie Zachodu i Wschodu zaczęli sobie jeszcze mniej ufać. Co kluczowe, na Greków zaczęto coraz mniej patrzeć, jak na chrześcijan, a raczej jak na heretyków, którym nie tylko nie trzeba pomagać, ale i można ich atakować.

Podsumowanie

„Zastygłe imperium”. To pojęcie-klucz, które może zmienić postrzeganie relacji krzyżowców z Bizancjum. Nieważne, czy ocenia się wpływ krucjat na Bizancjum pozytywnie czy negatywnie – konfrontacja z Zachodem była dla cesarstwa nieunikniona. Czas wypraw krzyżowych jedynie przyspieszył rozwój obustronnych relacji i je zintensyfikował. Bardzo możliwe, że elity Bizancjum, w związku z patrzeniem przez Bizantyjczyków na *Oikoumene* jako na odrębną, „samoogarniającą się” i niemal samowystarczającą cywilizację oraz z racji na brzemień dziedzictwa Imperium Rzymskiego, nie były w stanie zrozumieć Zachodu i porozumieć się z nim. Dziedzictwo Rzymu, które było ogromnym atutem w początkach wieków średnich, z czasem zaczęło się przeradzać coraz to bardziej w ciężar, który powodował kostnienie myśli politycznej Bizancjum, jego ustroju i mentalności elit⁴⁶. Z biegiem czasu w Cesarstwie Wschodniorzymskim zanikała dwujęzyczność, a tym samym i pas komunikacyjny z Zachodem. Krucjaty mogły najwyżej przyspieszyć

⁴⁴ J. Harris, *Byzantium...*, s. 109.

⁴⁵ OtFry, I.XLVII.

⁴⁶ Myśl o dziedzictwie Rzymu jako brzemieniu dla Bizancjum zaczerpnąłem od dr. Alexandra Sarantis – brytyjskiego badacza greckiego pochodzenia. Inicjowane przez niego wykłady i dyskusje zainspirowały mnie do refleksji nad relacjami między krzyżowcami a Bizancjum. Ten artykuł jest również pośrednim owocem pracy, jaką pisałem pod jego kierunkiem na Uniwersytecie Warszawskim.

nieunikniony upadek Bizancjum (jak i każdego innego tak starego imperium) w związku z niezrozumieniem Zachodu albo wręcz przeciwnie – dać szansę cesarstwu na dostosowanie się do zmieniającego się świata, w którym kontakty z łacinnikami i uzyskiwanie od nich pomocy są na porządku dziennym.

Kontynuując analizę strukturalnych problemów Bizancjum, trzeba zwrócić uwagę na problem „propagandy”. Bizancjum, m.in. w wyniku częściowego urwania się wymiany intelektualnej z Zachodem we wczesnym średniowieczu, nie miało ani jednoznacznie przychylnych sobie przedstawicieli łacińskich elit, ani Bizantyjczyków, którzy dzięki znajomości łaciny byłiby w stanie przeciwdziałać antybizantyjskim tendencjom w Europie łacińskiej. A przecież takie kontrakcje propagandowe były możliwe w średniowiecznej Europie – świetnym przykładem jest Polska, która na przełomie X/XI w. miała wsparcie św. Brunona z Kwerfurtu, bo ten sprzeciwiał się walkom prowadzonym przez cesarza Rzeszy z Bolesławem Chrobrym, a w XV w. z kolei w obronie polskiego interesu udzielali się na Zachodzie intelektualiści tak polscy (np. Paweł Włodkowic), jak i zagraniczni (np. Filip Buonaccorsi). W przypadku Bizancjum istniała bariera alfabetyczna i językowa. Przede wszystkim jednak Bizancjum na tym po prostu nie zależało – niemal całkowite zogniskowanie uwagi bizantyjskich elit na *Oikoumene* skutkowało częściowym ignorowaniem opinii *barbaroi* – łacinników.

Należy postawić pytanie badawcze: od jakiego momentu możemy mówić o głębszej, obustronnej wymianie intelektualnej między Bizancjum a Zachodem? Co prawda już w XII w. działa Szkoła Tłumaczy w Toledo i na nowo odkryte zostają dzieła Filozofa ze Stagiry, ale te zjawiska są objawami zainteresowania drugą stroną jedynie przez łacinników. Na pewno w XV w. sobór ferrarsko-florencki i emigracja bizantyjskich intelektualistów do Włoch są oznakami poznawania Zachodu przez kruszący się świat Bizancjum. Warto też wspomnieć o działaniach w kierunku dialogu ze strony cesarza Manuela Komnena, za którego rządów zorganizowano całkiem sporo debat teologicznych, jak choćby w czasie wyprawy sasko-bawarskiego księcia Henryka Lwa z dynastii Welfów, którego świta po drodze do Ziemi Świętej znalazła się w 1172 r. w Konstantynopolu⁴⁷.

Warto na koniec podsumować rachunek zysków i strat relacji bizantyjsko-łacińskich. Politycznie Bizancjum ostatecznie pogorszyło swoje relacje z Francją, Rzeszą, Anglią oraz z Normanami. Cesarstwo znalazło się w izolacji (w czym duże „zasługi” mają Normanowie z Boemundem na czele), która pozwoliła później Wenecji i współpracującym z nią krzyżowcom podporządkować sobie duże połacie cesarstwa. Pod względem militarnym Cesar-

⁴⁷ AChS, I.5.

stwo początkowo zdołało skutecznie skorzystać z pomocy krzyżowców przy podboju części Anatolii przy okazji I krucjaty. W trakcie każdej wyprawy krzyżowej cesarstwo musiało jednak zużywać swoje siły na zabezpieczenie przejścia poszczególnych wypraw – niejednokrotnie dochodziło też do starć. Armie łacinników dokonywały oczywiście rabunków i plądrowań, choć i ich wojska były napadane i okradane na terenie Bizancjum. W czasach krucjat rozwinął się handel, który doprowadził choćby do rozpowszechnienia się złotego bizanta na Zachodzie, co stymulowało rozwój gospodarczy i monetarny Europy łacińskiej. Z drugiej strony Bizancjum w tym czasie coraz bardziej uzależniało się od włoskich statków i kupców. Zbyt mały nacisk na rozbudowę floty położony przez cesarstwo skutkowało rozprzestrzenianiem się piractwa na Morzu Egejskim i słabością bizantyjskiej floty, przez co cesarstwo było coraz bardziej podatne na ataki flot normańskich czy weneckich. Pod względem kulturowo-religijnym obie strony okazały względem siebie brak zrozumienia, pogardę, rósł zbiór wzajemnych oskarżeń. Pojawiały się próby dialogu (debaty teologiczne), ale były one tylko pojedynczymi zdarzeniami, a nie stałymi pasami komunikacyjnymi między obiema cywilizacjami. Zresztą debata nie ma większego sensu, jeśli (zdaniem bizantyjskich elit) to ludzie Wschodu górują intelektualnie nad Zachodem, który kojarzy się raczej z brutalną siłą militarną i najemnikami aniżeli z uczonością⁴⁸.

Z obu stron zabrakło w kluczowych momentach pójścia na kompromis i próby zrozumienia działań drugiej strony. Należy się zgodzić, że krzyżowcy stali na niższym poziomie cywilizacyjnym od Bizantyjczyków, ale to nie różnice na tym polu doprowadziły do konfliktu, lecz właśnie owo wzajemne niezrozumienie m.in. interesów, mentalności i praktyk dyplomatycznych obu stron. Wydaje się, że IV krucjaty i upadku Konstantynopola w 1204 r. nie dało się uniknąć, bo obie cywilizacje były sobie wciąż zbyt obce, z czego wynikały poszczególne konflikty.

⁴⁸ T. Pełech, *Obraz „obcego”...*, s. 184–187, 190.

BIBLIOGRAFIA**Źródła**

- Anna Komnena, *The Alexiad*, tłum. E.R.A. Sewter, wpraw. P. Frankopan, London 2009.
- Arnold z Lubeki, *Arnoldi Chronica Slavorum*, red. M. Lappenberg, G.H. Pertz, MGH, SRG, Hannoverae 1868.
- Fulcher z Chartres, *Chronicle of the First Crusade*, wstęp i tłum. M.E. McGinty, Philadelphia 1941.
- Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*, red. i tłum. R. Hill, Oxford 1967.
- Jan Kinnam, *Epitome*, tłum. Ch.M. Brand, red. W.T.H. Jackson, New York 1976.
- Odo z Deuil, *De profectione Ludovici VII in orientem*, tłum. V.G. Berry, New York 1948.
- Odo z Deuil, *Otonis et Rahewini gesta Friderici I. imperatoris*, red. G. Waltz, B. von Simson, MGH, SRG, Hannoverae-Lipsiae 1912.
- Otton z Fryzycji, *The deeds of Frederick Barbarossa*, tłum. i wstęp Ch.Ch. Mierow, R. Emery, New York 2004.

Opracowania

- Angold M., *Belle époque or crisis? (1025–1118)*, [w:] *The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500–1492*, red. J. Shepard, Cambridge 2009, s. 583–626.
- Angold M., *The Byzantine Empire, 1025–1204: A Political History*, London–New York 1997.
- Frankopan P., *The First Crusade: The Call From the East*, Cambridge 2012.
- von Güttner Sporzyński D., *Wyprawy krzyżowe. Na przekór definicjom*, [w:] *Pierwsze polsko-czeskie forum młodych mediewistów. Materiały z konferencji naukowej Gniezno 27–29 września 2005 roku*, red. J. Dobosz, J. Kujawiński, M. Matla-Kozłowska, Poznań 2007, s. 81–88.
- Harris J., *Byzantium and the Crusades*, London–New York 2014.
- Kazhdan A., *Latins and Franks in Byzantium: Perception and Reality from the Eleventh to the Twelfth Century*, [w:] *The Crusades from the Perspective and the Muslim World*, red. A.E. Laiou, R.P. Mottahedeh, Washington 2001, s. 83–100.
- Magdalino P., *The Empire of the Komnenoi (1118–1204)*, [w:] *The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500–1492*, red. J. Shepard, Cambridge 2009, s. 627–663.
- Pełech T., *Obraz „obcego” w „Aleksjadzie” Anny Komneny. Przypadek Normanów*, Wrocław 2016.
- Runciman S., *Królestwo Akki i późniejsze krucjaty*, tłum. J. Schwakopf, Warszawa 1987.
- Runciman S., *Królestwo Jerozolimskie i frankijski Wschód 1100–1187*, tłum. J. Schwakopf, Warszawa 1987.
- Runciman S., *Pierwsza krucjata i założenie Królestwa Jerozolimskiego*, tłum. J. Schwakopf, Warszawa 1987.

Rafał Bartosiewicz

A SELECTION OF SOURCE OPINIONS ABOUT THE RELATIONS BETWEEN CRUSADERS AND BYZANTIUM DURING THE FIRST AND SECOND CRUSADE

Crusades pose a still vividly discussed topic in the area of research. In the public opinion dominates a belief, which has some reflection in the scientific literature, that the entire responsibility for ruining relations between the West and the Byzantium, which led to the fall of Constantinople in the year 1204, falls on the crusaders. A goal of this article is to verify these kinds of beliefs and to reflect on the political, cultural, religious, mental and military aspects of Byzantium's relations with members of the First and Second Crusade. An analysis of these issues allows to make a profit and loss account of bilateral relations as well as to find structural problems, which hindered a mutual understanding.

Keywords: crusades, Byzantium, Latins, relations

RAFAŁ SZEWCZYK
(UNIWERSYTET ŁÓDZKI)
ORCID: 0009-0001-2820-5804

BLISKI WSCHÓD W POLITYCE WIELKIEGO UŁUSU MONGOŁÓW W LATACH 1248–1258 – ZARYS PROBLEMATYKI

Streszczenie. Obecność Mongołów na Bliskim Wschodzie miała duży wpływ na kształtowanie się losów wspomnianego regionu w XIII w. Podbój tych terytoriów był procesem złożonym, trwającym jeszcze w kolejnym stuleciu. Celem niniejszego artykułu jest omówienie wycinka owego procesu: lat 1248–1258. W tekście naświetlono problemy związane z polityką wewnętrzną imperium mongolskiego, a także prześledzono kampanię Hülegü i zabiegi dyplomatyczne wodza prowadzące do pokonania asasynów oraz zdobycia kalifatu bagdadzkiego w 1258 r.

Słowa kluczowe: imperium mongolskie, Bliski Wschód, nizaryci, asasyni, Hülegü, Möngke

Wstęp. Mongołowie a Bliski Wschód do 1248 r.

Zjednoczenie większości plemion koczowniczych zamieszkujących Wielki Step (1206 r.) przez Temudżyna¹, którego wówczas nad rzeką Kerulen ogłoszono wielkim chanem (Czyngis-chanem)², otwierało

¹ Pierwszy wielki chan (o znaczeniu tytułu zob.: przyp. 2), twórca imperium mongolskiego. Urodził się w 1155 albo 1162 r. Droga Temudżyna do objęcia pełni władzy trwała ponad 50 lat. Więcej na ten temat: T. May, *Mongol Empire*, Edinburgh 2018, s. 22–23; P. Ratchnevsky, *Genghis Khan. His Life and Legacy*, tłum. T. Nivison Haining, Oxford–Cambridge 1991, s. 18–19; D. Morgan, *The Mongols*, wyd. 2, Malden–Oxford–Carlton 2007, s. 49–50; R. Grousset, *The Empire of the Steppes. A History of Central Asia*, tłum. N. Walford, New Brunswick–New Jersey 1970, s. 199; J. Weatherford, *Genghis Khan and the Making of the Modern World*, New York 2004, s. 38; D. Jones, *Świt królestw. Jasna historia wieków ciemnych*, tłum. J. Jedliński, Kraków 2023, s. 420; Zhao Gong, *A Memorandum on the Mong-Tatars*, tłum. i oprac. C.P. Atwood, L. Struve, [w:] *The Rise of the Mongols. Five Chinese Sources*, Indianapolis–Cambridge 2021, § 2; L. de Hartog, *Genghis Khan. Conqueror of the World*, London 2004, w wielu miejscach; F. McLynn, *Genghis Khan. His Conquests, His Empire, His Legacy*, Boston 2015, w wielu miejscach; L. Podhorodecki, *Czyngis-chan*, Warszawa 1991, w wielu miejscach; W. Zatorski, *Czyngis-chan*, Warszawa 1939, w wielu miejscach.

² Tytuł mógł oznaczać: „władcę uniwersalnego” albo „twardego, nieustraszonego monarchę” czy „najbielszego władcę”: U. Sodnom, *The Title Name: ‘Ch(T)igin’ or ‘Chinggis’*, „Oriental

nową epokę w dziejach Azji i Bliskiego Wschodu. Od dawna bowiem nikomu nie udało się zgromadzić wszystkich koczowników pod panowaniem jednego władcy. Korzystając z dużego potencjału sił, jakie udało się zgromadzić koczownikom, przystąpili do podboju Chin Północnych w 1211 r.

Równoległe z atakiem na dynastię Jin³ Czyngis-chan rozpoczął prowadzenie nowej ofensywy – w tym przypadku dyplomatycznej – względem chanatu Karakitanów⁴ (1124–1218); okazało się bowiem, że państwo to przeżywa poważny kryzys polityczny, spowodowany utratą swoich zachodnich trybutariuszy⁵ na rzecz Muhammada II (1200–1220), władcy Chorezmu⁶. Mongołowie skorzystali z konfliktu ujugurskiego królestwa Kocz-

Studies” 2018, t. 38, s. 94–99; I. de Rachewiltz, *The Title Cinggis Chan/Chaghan Re-examined*, [w:] *Gedanke und Wirkung: Festschrift zum 90. Geburtstag von Nicholas Poppe*, red. W. Heissig, K. Sagaster, Wiesbaden 1989, s. 281–298; T. May, *Culture and Customs of Mongolia*, Westport–London 2009, s. 6; P.D. Buell, J. Kolbas, *The Ethos of State and Society in the Early Mongol Empire: Chinggis Khan to Güyük*, „Journal of the Royal Asiatic Society” 2016, t. 26, s. 43–44; M. Favereau, *The Horde. How the Mongols Changed the World*, London 2021, s. 37; S. Allan, *On the Identity of Shang Di 上帝 and the Origin of the Concept of a Celestial Mandate (Tian Ming 天命)*, „Early China” 2007, t. 31, s. 1–46; J.K. Fairbank, *Historia Chin. Nowe Spożrzenie*, tłum. T. Lechowska, Z. Słupski, Gdańsk 1996, s. 107–108; M. Wood, *Chiny. Portret cywilizacji*, tłum. A. Walulik, Warszawa 2020, s. 91–108; por.: I. de Rachewiltz, *Some Remarks on the Ideological Foundations of Chingis Khan's Empire*, [w:] *The History of Mongolia*, red. D. Sneath, Ch. Kaplonski, t. II, Kent 2010, s. 165–169.

³ Oficjalna nazwa państwa brzmiała: 大金/*Dà Jīn*, co można przetłumaczyć jako wielkie/doskonałe złoto.

⁴ Inna nazwa tego państwa to Zachodnie Liao (西遼/*Xī Liáo*). Założycielem chanatu był *Yēlǜ Dàshí* (耶律大石), jeden z członków rodziny cesarskiej dynastii Liao, który uciekł przed Dżurdżenami do Azji Centralnej. Więcej na ten temat: P. Lorge, *War, Politics and Society in Early Modern China 900–1795*, London–New York 2005, s. 50–54; K.A. Wittfogel, F. Chia-Sheng, *History of Chinese Society: Liao (907–1125)*, Philadelphia 1949, s. 596–598; D. Sinor, *The Kitai and the Kara Khitay*, [w:] *History of the Civilizations of Central Asia*, t. IV, cz. I, red. M.S. Asimov, C.E. Bosworth, M. Seyfeydinovich, Qétigny 1998, s. 227–242; M. Biran, *The Empire of the Qara Khitai in Eurasian History. Between China and the Islamic World*, Cambridge–New York–Melbourne 2005.

⁵ Więcej o trybutariuszach Zachodniego Liao: E.A. Davidovich, *The Karakhanids*, [w:] *History of the Civilizations of Central Asia*, s. 120 i nast.

⁶ Państwo chorezmijskie zostało utworzone przez Anusztigina (1077–1097), seldżuckiego *ghulāma* (niewolnika-dowódcę podlegającego bezpośredniemu sułtanowi). Za panowania Muhammada II terytoria Chorezmu sięgały od Samarkandy do zachodniego Iranu. Więcej na temat historii tego państwa: C.E. Bosworth, [*Khwārazm-shāhs*], [w:] *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, t. IV, red. E.J. van Dozel, B. Lewis, Ch. Pellat, Leiden 1997, s. 1067–1068; C.E. Bosworth, *The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000–1217)*, [w:] *The Cambridge History of Iran. The Saljuq and Mongol Periods*, t. V, red. J.A. Boyle, Cambridge 1968, s. 140–141; D. Pipes, *Slave Soldiers and Islam. The Genesis of a Military System*, New Haven–London 1981, s. 45 i nast.; W. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, wyd. 3, London 1968, w wielu miejscach; Z.M. Buniatov, *A History of the Khorezmian State Under the Anushteginids 1097–1231*, Samarkand 2015, w wielu miejscach.

(高昌回鶻/*Gāochāng Huíhú*)⁷ z Karakitanami, którego *idiqu*t (władca) sprzeciwił się nadmiernemu uciskowi fiskalnemu ze strony lokalnego urzędnika Karakitanów (*shao-chien*)⁸. W 1211 r. *idiqu*t przybył nad Kerulen, by prosić Czyngis-chana o ochronę i włączenie go do swojej rodziny, na co wielki chan wyraził zgodę⁹. Osłabiło to chana Zachodniego Liao¹⁰ zmuszonego do wojny z Mongołami o utrzymanie wpływów w regionie. Kampania przeprowadzona przez Dżebego, jednego z najzdolniejszych *noyanów* (wodzów) Temudżyna, okazała się dla Mongołów zwycięska; w jej wyniku koczownicy zaanektowali większość terytoriów Karakitanów w 1218 r.¹¹

Aneksja Zachodniego Liao pozwoliła Mongołom na nawiązanie kontaktów dyplomatycznych z Chorezmem¹². Posłów wysłanych przez wielkiego chana zamordowano jednak w Otrarze¹³. Spotkało się to ze stanowczą odpowiedzią ze strony koczowników, którzy wypowiedzieli Muhammadowi II wojnę. Konflikt ten, trwający w latach 1219–1221, skutkował zwycięstwem Mongołów i spowodował rozpad imperium chorezmijskiego¹⁴.

⁷ Państwo istniało od 843 r., jego terytorium niemal całkowicie pokrywa się z dzisiejszym regionem autonomicznym Sinciang-Ujgur, leżącym w północno-zachodniej części ChRL.

⁸ T.T. Allsen, *The Yüan Dynasty and the Uighurs of Turfan in the 13th Century*, [w:] *China Among Equals. The Middle Kingdom and its Neighbors, 10th–14th Centuries*, red. M. Rossabi, California–Berkeley–Los Angeles 1983, s. 246 i nast. *Shao-chien* zajmował się egzekwowaniem prawa oraz zbieraniem podatków z podległego mu terytorium: P. Kalra, *The Silk Road and the Political Economy of the Mongol Empire*, London–New York 2018, s. 37 [epub].

⁹ *Rashiduddin Fazlullah's Jami'ut-tawarikh: Compendium of Chronicles* [dalej: Raszid/Thackston], red. Ş. Tekin, G.A. Tekin, tłum. W.M. Thackston, Harvard 1998, s. 213.

¹⁰ Przez państwo ujgurskie przechodziły główne trasy handlowe Jedwabnego Szlaku.

¹¹ Raszid/Thackston, s. 213. Jedyna praca, omawiająca fragmentarycznie życiorys Dżebego: S. Pow, *The Last Campaign and Death of Jebe Noyan*, „Journal of the Royal Asiatic Society” 2017, t. 27, nr 1, s. 31–51.

¹² Raszid/Thackston, s. 234.

¹³ *Tamże*. Do dziś trudno jednoznacznie wskazać, kto odpowiadał za masakerę w Otrarze: czy była to indywidualna decyzja zarządcy miasta, będącego chciwym człowiekiem, czy Muhammada II, obliczona na wywołanie wojny z Mongołami: T. May, *The Mongol Art of War. Chinggis Khan and the Mongol Military System*, Barnsley 2007, s. 69–70; tenże, *The Mongol Conquests in World History*, London 2012, s. 42; Ch. Peers, *Genghis Khan and the Mongol War Machine*, Barnsley 2015, s. 198–199; 'Ata-Malik Juvaini 'Ala-ad-Din, *The History of the World Conqueror*, tłum. i oprac. J.A. Boyle, t. I, Cambridge, Massachusetts 1958, s. 78 i nast.

¹⁴ W niniejszej pracy nie ma miejsca na dokładne prześledzenie historii wzmiankowanej wojny. Więcej na ten temat: B. Forbes-Manz, *The Mongol Conquest of Iran*, [w:] *The Mongol World*, red. T. May, M. Hope, London–New York 2022, s. 196–202; C.F. Sverdrup, *The Mongol Conquests. The Military Operations of Genghis Khan and Sübe'etei*, Solihull 2017, s. 147–165; Ch. Peers, *Genghis Khan...*, s. 192–219; *The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al-Kamil fi'l-Ta'rikh*, tłum. i oprac. D.S. Richards, t. III: *The Years 589–629/1193–1231: The Ayyubids after Saladin and the Mongol Menace*, London–New York 2008, s. 202 i nast.; Raszid/Thackston, s. 241 i nast.

Lata 1221–1229 to okres mongolskiego *désintéressement* regionem Bliskiego Wschodu. Na taki stan rzeczy złożyło się kilka czynników. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na koncentrację wojsk mongolskich w celu podbicia Zachodniego Xia (西夏/*Xī Xià*)¹⁵, a to udało się koczownikom dopiero w 1227 r. W tym samym roku nastąpiła również śmierć Czyngis-chana, co rozpoczęło okres dwuletniej regencji Tołuja (najmłodszego syna władcy), zakończonej wyborem Ugedej na wielkiego chana (1229 r.)¹⁶. Nowego władcę interesowała głównie reforma administracyjna państwa, redystrybucja dóbr oraz dokończenie podboju dynastii Jin¹⁷. Koczownicy wznowili ekspansję na Bliskim Wschodzie dopiero w połowie lat trzydziestych XIII w.: podporządkowali sobie wówczas miasta Raj, Isfhan, Irbil i region Kaukazu¹⁸ oraz sułtanat Rumu po bitwie pod Köse Dağ (1243 r.).

Okres 1241–1246 to czas niestabilności politycznej w imperium mongolskim. Śmierć Ugedej (1241 r.) skutkowałą pięcioletnim okresem regencji Töregene (żony wielkiego chana). Regentka czyniła wiele, by wzmocnić pozycję Gujuka, swojego najstarszego syna, podczas nadchodzącego kurułtaju¹⁹, czym nie zjednała sobie przychylności Batu – chana Złotej Ordy²⁰. Ostatecznie Batu nie pojawił się osobiście na kurułtaju, który dokonał wyboru Gujuka (1246–1248) na władcę państwa mongolskiego. Polityka wielkiego chana względem Bliskiego Wschodu była niemal całkowicie bierna; koncentrował się on bowiem na organizacji wyprawy, która miała podporządkować Złotą Ordę imperium mongolskiemu. Gujuk ignorował przy tym możliwość zawiązania sojuszu z królestwem Francji²¹.

¹⁵ Państwo leżało w dzisiejszych północno-zachodnich Chinach. Kampanie Mongołów przeciw Zachodniemu Xia: D.C. Wright, *The Mongol Conquest of Xi Xia*, [w:] *The Mongol World*, red. T. May, M. Hope, London–New York 2022, s. 89–100; Raszid/Thackston, s. 261.

¹⁶ Raszid/Thackston, s. 311–312.

¹⁷ 宋濂, 元史, 卷二 本紀第二: 太宗 定宗, (Song Lian, *Dzieje Yuan*, t. 2, ks. 2, *Tai-zong/Ugedej, Dingzong/Gujuk*), <https://chinesenotes.com/yuanshi/yuanshi002.html> (dostęp: 11.04.2024).

¹⁸ B. Forbes-Manz, *The Mongol Conquest...*, s. 203.

¹⁹ Zgromadzenie najważniejszych osób w imperium mongolskim decydujące o wyborze nowego władcy i prowadzeniu kampanii wojennych.

²⁰ Batu był synem Dżociego (najstarszego syna Czyngis-chana). Po mongolskiej inwazji na Europę (lata 1237–1242) Batu wykorzystał śmierć Ugedej do uzależnienia Złotej Ordy od imperium mongolskiego, co powodowało wrogość między oboma państwami: *Tajna historia Mongołów. Anonimowa kronika mongolska z XIII wieku*, tłum. i oprac. S. Kałużyński, Warszawa 1970, § 275; Raszid/Thackston, s. 390; T.T. Allsen, *Mongol Imperialism. The Policies of the Grand Qan Möngke in China, Russia and the Islamic Lands, 1251–1259*, Berkeley–Los Angeles–London 1987, s. 19–20; H. Kim, *A Reappraisal of Güyük Khan*, [w:] *Mongols, Turks and Others. Eurasian Nomads and the Sedentary World*, red. R. Amitai, M. Biran, Leiden–Boston 2005, s. 314.

²¹ Raszid/Thackston, s. 394–395; T. May, *The Mongol Conquest of the Near East*, [w:] *The Mongol World*, red. T. May, M. Hope, London–New York 2022, s. 230. Szerzej o dyplomacji mongolskiej: T. Brook, M. van Walt van Praag, M. Boltjes, *Święty ład. Stosunki międzynarodowe*

Polityka mongolska wobec Bliskiego Wschodu w latach 1248–1258

Śmierć Gujuka otwierała trwający trzy lata okres walki o władzę w państwie mongolskim. Nowa regentka prowadziła politykę koncentrującą się na powołaniu na urząd wielkiego chana członka jej rodziny Sziremuna, będącego wnukiem Ugedeja, którego jeszcze za życia władca ten wyznaczył na swojego następcę²². Ogul Kajmysz, wykorzystując swe znajomości oraz przekupstwo, szybko skupiła wokół siebie stronnictwo, które nazwano ugedeidami.

Drugim ze stronnictw byli tołuidzi²³, którym przewodziła Sorkaktani-beki, wdowa po Tołuju. Fakcja posługiwała się – dość instrumentalnie – mongolską tradycją, wedle której to najmłodszy syn wielkiego chana dziedziczył jurte oraz rodzinne ziemie ojca, co według tołuidów miało dawać mu prawa do władania państwem po śmierci władcy. Warto zauważyć, że oba stronnictwa, choć deklarowały, iż podążają jedynie za jasą²⁴ Czyngis-chana, w istocie łamały ją. Fakcje bowiem mogły jedynie wyrazić poparcie dla konkretnego kandydata, a ostateczną decyzję i tak musiano podjąć na kurułtaju, w jakim uczestniczyli oficjele z całego państwa. Innymi słowy: zmiana sposobu sukcesji władzy stała w sprzeczności z jasą.

Polityczny impas, trwający bez mała trzy lata, przerwała interwencja Batu²⁵ (1242–1255). Chan Złotej Ordy poparł tołuidów, argumentując, iż ugedeidzi wielokrotnie łamali jasę Czyngis-chana²⁶. O decyzji Batu najprawdopodobniej nie zdecydował szacunek do prawa (stworzył odrębny od imperium mongolskiego chanat, czym złamał zasadę jedności państwa), lecz interes polityczny. Wybór Sziremuna oznaczałby kontynuację działań Gujuka – ingerencję w politykę Złotej Ordy – a być może nawet wojnę z imperium mongolskim. Batu zatem udzielił poparcia Möngkemu, najstarszemu synowi Tołuja²⁷, licząc zapewne, że kandydat wybrany przy jego poparciu powstrzyma się od niekorzystnych działań względem Złotej Ordy.

Wsparcie, jakie otrzymali tołuidzi od Batu, wykraczało daleko poza sferę deklaracji. Niedługo po śmierci Gujuka (1249 r.) chan wysłał Möngkego wraz z armią nad Kerulen²⁸, by tam przeprowadzono kurułtaj²⁹. Jednakże elekcja

w *Azji od czasów Czyngis-chana*, red. M. Boltjes, T. Brook, M. van Walt van Praag, tłum. J. Pawłowski, Warszawa 2018.

²² Raszid/Thackston, s. 361.

²³ Nazwa faksji pochodzi od najmłodszego syna Czyngis-chana: Tołuja.

²⁴ Zbiór praw obowiązujących w imperium mongolskim, który miał być dyktowany przez Temudżyna.

²⁵ Władca Złotej Ordy, syn Dżocziego (najstarszego syna Czyngis-chana).

²⁶ Raszid/Thackston, s. 361.

²⁷ *Tamże*; Dżuwanji II, s. 559–560.

²⁸ To miejsce miało silne oddziaływanie propagandowe – tam obwołano Temudżyna wielkim chanem.

²⁹ Raszid/Thackston, s. 402.

nie przyniosła zamierzonego skutku, bowiem Möngke wraz z matką jeszcze przez dwa lata musieli przekonywać – przekupstwem i przemocą – niezdecydowane elity plemienne do ponownego uczestnictwa w zgromadzeniu, podczas którego zatwierdzono by ustalenia z 1249 r.³⁰ Dopiero w lutym 1251 r. dokonano formalnego wyboru Möngkego na wielkiego chana. Podczas kurułtaju tołuidzi także uciekli się do podstępu. Przez kilka dni zgromadzenia panowała bardzo zła pogoda: padał deszcz, a chmury przesłaniały słońce, co część obecnych odbierała jako zły omen. Dlatego też przeciągano wybór Möngkego do czasu aż zacznie się rozpogadzać³¹; większość obecnych na kurułtaju uznała to za zwiastun pomyślności i nawet mimo pewnych obiekcji zaakceptowała kandydata zawdzięczającego pozycję polityczną Batu.

Przez pierwsze dwa lata panowania wielki chan zajmował się przede wszystkim rozprawą z opozycją wewnętrzną³². Po ustabilizowaniu sytuacji w państwie, na zwołanym przez Möngkego kurułtaju (1253–1254 r.) podjęto decyzję o rozpoczęciu dwóch nowych kampanii wojennych. Obu wyprawom przewodzili młodszy bracia wielkiego chana. Pierwszą z nich dowodził Kubilaj – jego celem miało być podbicie królestwa Dali oraz południowej dynastii Song. Drugą zaś: Hülegü, któremu wyznaczono zadanie podporządkowania Mongołom zakonu nizarytów oraz kalifatu bagdadzkiego³³.

Co ciekawe, Hülegü jeszcze przez trzy lata nie podejmował niemal żadnych działań. Przyczyn takiego stanu rzeczy nie należy chyba rozpatrywać przez pryzmat nadmiernego zamiłowania do trunków³⁴, jakie przejawiał Hülegü, ale w kontekście kalkulacji politycznych trójki braci. Należy bowiem przypomnieć, że imperium mongolskie składało się z ułusów, a więc nadziałów ziemi wraz z zamieszkującymi je ludźmi, przyznawanymi przez wielkiego chana jego rodzinie oraz dowódcom³⁵. O ile na początku istnienia państwa podział ziem nie budził poważniejszych konfliktów, ponieważ uznawano autorytet żyjącego wówczas Czyngis-chana, tak po śmierci władcy zaczął nastroczać poważnych problemów. Kluczowe w tym procesie okazało się oddzielenie Złotej Ordy (ułusu Dżoczego) od imperium mongolskiego. Batu jako syn Dżoczego posiadał prawa do części Chorezmu oraz Kaukazu znajdujących się pod kontrolą militarną wielkich chanów³⁶. Prowadziło to

³⁰ *Tamże*, s. 403; Dżuwajni II, s. 563.

³¹ *Tamże*, s. 403–404; Dżuwajni II, s. 567–568.

³² Więcej na ten temat: Raszid/Thackston, s. 405 i nast.; Dżuwajni II, s. 580 i nast.; T.T. Allsen, *Mongol Imperialism...*, s. 26–27.

³³ Raszid/Thackston, s. 413; Dżuwajni II, s. 607.

³⁴ Dżuwajni II, s. 610.

³⁵ Stąd też inna nazwa państwa mongolskiego: Wielki Ułus Mongołów.

³⁶ Wyczerpujące omówienie tej problematyki: P. Jackson, *From Uluś to Khanate: The Making of the Mongol States c. 1220–c. 1290*, [w:] *The Mongol Empire and Its Legacy*, red. R. Amitai-Preiss, D.O. Morgan, Leiden–Boston–Köln 1999, s. 12–39.

do oczywistego konfliktu interesów między władcami, dlatego też Hülegü czekał na śmierć schorowanego Batu, licząc na to, że Złota Orda pogrąży się w sporach sukcesyjnych.

Pierwszym celem brata wielkiego chana, gdy wyruszył na Bliski Wschód po zgonie Batu (1256 r.), było zniszczenie twierdz nizaryckich znajdujących się w górach Elbrus; jednak stosunki mongolsko-nizaryckie od inwazji koczowników na Chorezm (1219–1221) układały się poprawnie³⁷ do końca lat dwudziestych XIII w. Zmiana nastawienia asasynów względem Mongołów wiązała się zapewne z utratą wspólnego wroga: państwa chorezmijskiego.

Trudno dokładnie wskazać datę rozpadu sojuszu nizarycko-mongolskiego. W tym przypadku pomocne wydają się fragmenty kroniki Mateusza Parisa, mnicha angielskiego z klasztoru Saint Albans, sugerujące, że pogorszenie stosunków między imperium mongolskim a państwem nizaryckim nastąpiło pod koniec lat trzydziestych XIII w. Dziejopis zanotował bowiem w swojej *Historii Anglii*, że w 1238 r.: „specjalni ambasadorzy zostali wysłani przez Saracenów, głównie w imieniu starca z gór [wielkiego mistrza asasynów – R.Sz.] do króla Francji, mówiąc mu, iż potworna i niehumanitarna rasa ludzka wyłoniła się z północnych gór i wzięła w posiadanie rozległe, bogate kraje Wschodu [...]”³⁸.

Poselstwo nizaryckie udało się również do Anglii, gdzie podjęło nieudaną próbę zawarcia sojuszu militarnego między swym zakonem a Henrykiem III (1216–1272). Można wskazać kilka powodów dyplomatycznego fiaska asasynów. Zakon cieszył się bardzo złą opinią spowodowaną tym, że jego członkowie skrytobójczo mordowali tak chrześcijan, jak i muzułmanów³⁹. Równie istotne były różnice w wyznawanych religiach, czemu dał wyraz obecny na spotkaniu nizarytów z wielmożami angielskimi biskup Winchesteru, stwierdzając: „zostawmy te psy, by pożarły się nawzajem [...], a my, gdy przystąpimy do walki z wrogami Chrystusa, którzy się ostaną, zabijemy ich i oczyścimy oblicze ziemi, świat więc będzie poddany jednemu Kościołowi, i jeden pasterz będzie i jedna owczarnia”⁴⁰.

Dodatkowo między królestwami Francji i Anglii dalej toczył się spór o posiadłości Plantagenetów na kontynencie (m.in. Maine, Poitou, Normandię i Andegawenię), które włączył do swego państwa Filip II August po bitwie

³⁷ T. May, *A Mongol-Isma'ili Alliance? Thoughts on the Mongols and Assassins*, „Journal of the Royal Asiatic Society” 2004, t. 14(03), s. 232.

³⁸ M. Paris, *English History. From the Year 1235 to 1273*, tłum. J.A. Giles, t. I, London 1889, s. 131.

³⁹ Król Armenii Cylicyjskiej, Hetum I (1226–1270), żeby dotrzeć na dwór wielkiego chana Möngke, musiał przebrać się za woźnicę, ponieważ droga do Karakorum prowadziła przez obszary zamieszkiwane przez nizarytów, którzy chcieli go zamordować: Smbat Sparapet, *Chronicle*, tłum. R. Bedrosian, <http://www.attalus.org/armenian/css16.htm> (dostęp: 10.04.2024).

⁴⁰ Matthew Paris, *English History...*, s. 132.

pod Bouvines (1214 r.)⁴¹. W czasie panowania Ludwika IX (1226–1270 r.) we Francji, a Henryka III w Anglii pomiędzy monarchami także panowała napięta sytuacja polityczna, czego skutkiem była wojna Saintonge (1242–1243 r.), zakończona zwycięstwem francuskim i pokojem paryskim dopiero w 1259 r.⁴²

Niemożliwość zawarcia sojuszu skłoniła asasynów do podjęcia samodzielnych działań. Ich akcje były jednak dość mocno ograniczone, ponieważ ze źródeł wynika, że na początku lat czterdziestych XIII w. zamordowali tylko jednego, niezbyt znaczącego, wodza mongolskiego⁴³. Tym zaś, co bardzo zirytowało Mongołów i najpewniej zaważyło o losie nizarytów, była nieudana próba zabójstwa wielkiego chana Möngke na początku lat pięćdziesiątych XIII w.⁴⁴

Dowiedziawszy się o nadciągającej armii mongolskiej, Rukn ad-Din Churshah, wielki mistrz asasynów (1255–1257 r.), rozpoczął prowadzenie dyplomatycznej gry z koczownikami. Wysłał do Mongołów poselstwo, informując o wierności wielkiemu chanowi, ale Hülegü zażądał bardziej namacalnych dowodów oddania się pod władzę Mongołów. Nizaryci mieli zburzyć wszystkie swoje twierdze, a Rukn ad-Din osobiście stawić się na dworze Möngkego⁴⁵. Wielki mistrz nie odmówił koczownikom, ale nie wykonał dokładnie polecenia Hülegü. Asasyni opuścili i zniszczyli jedynie kilka zamków z ponad stu⁴⁶. Wódz mongolski wykorzystał niewywiązanie się Rukn ad-Dina z umowy i we wrześniu 1256 r. rozkazał swoim dowódcom przygotowywać się do wojny z nizarytami. Następnie wysłał kolejne poselstwo do wielkiego mistrza, ponawiając swoje poprzednie żądania. Rukn ad-Din odmówił, lecz przekazał w charakterze zakładnika swojego brata; wódz skierował brata wielkiego mistrza do asasynów na kolejne pertraktacje, ale nie udało mu się zmusić asasyna do opuszczenia swojej siedziby: Maimun-Diz⁴⁷. Rukn ad-Din nie zdecydował się opuścić twierdzy, nawet gdy armia mongolska przystąpiła do oblężenia (początek listopada 1256 r.). Wielki mistrz zapewne liczył, że zła, zimowa pogoda zmusi Mongołów do zaniechania walki⁴⁸. Jak się jednak

⁴¹ J. Bradbury, *Kapetyngowie. Królowie Francji 987–1328*, tłum. A. Marciniak, wyd. 2, Kraków 2022, s. 308 i nast.

⁴² *Tamże*, s. 385 i nast.; J. Le Goff, *Święty Ludwik*, tłum. K. Marczevska, A. Kędzierzawka, B. Szczepańska, M. Czajka, Warszawa 2001, s. 120 i nast.

⁴³ T. May, *A Mongol–Ismâ‘îlî...*, s. 237–238.

⁴⁴ Wilhelm Rubruk, *Opis podróży*, tłum. M. Olszewski, Kęty 2007, s. 164.

⁴⁵ Dżuwajni II, s. 617.

⁴⁶ *Tamże*, s. 618.

⁴⁷ *Tamże*, s. 620–621.

⁴⁸ *Tamże*, s. 622; por. Raszid/Thackston, s. 484.

okazało, pogoda sprzyjała koczownikom, co skłoniło Rukn ad-Dina do podania twierdzy 19 listopada 1256 r.⁴⁹

Hülegü oszczędził wielkiego mistrza, który niedługo po kapitulacji Mai-mun-Diz został ożeniony z nieznaną z imienia Mongołką⁵⁰. Kolejny raz wiązało się to z kalkulacjami politycznymi wodza; wciąż wiele twierdz asasynów pozostawało niezdobytych, a obecność Rukn ad-Dina, związanego z Mongołami poprzez małżonkę, mogła ułatwić ich zajęcie. W grudniu 1256 r. padły dwa silnie ufortyfikowane nizaryckie zamki: Lamasar i Alamut⁵¹. Sądzę, że wielki mistrz miał duży wpływ na poddanie się garnizonu Alamutu, który skapitulował po krótkim oblężeniu, o czym może świadczyć fakt, iż wysłano go na pertraktacje z obrońcami⁵².

Wciąż stosunkowo kontrowersyjną sprawą pozostają okoliczności śmierci wielkiego mistrza. Jedyna pewna informacja dotyczy tego, że w marcu 1257 r. Rukn ad-Din udał się na dwór wielkiego chana. Historycy perscy wskazują, iż w drodze powrotnej na Bliski Wschód wielkiego mistrza zamordowano na rozkaz Möngkego. Mongołowie jednak nie mieli żadnego interesu w zabójstwie Rukn ad-Dina, o czym wspomniano wyżej. Warto rozważyć możliwość, iż za zabójstwem Rukn ad-Dina stali nizaryci, którzy uznali go za zdrajcę⁵³.

Pokonanie asasynów umożliwiło koczownikom zabezpieczenie „tyłów” armii i przygotowania do zdobycia kalifatu bagdadzkiego. Państwo to w omawianym okresie nie było tak silne, jak w VIII czy IX w. Kalif Al-Musta‘sim bi-llāh (1242–1258 r.), człowiek niezdecydowany, pozbawiony charyzmy i niezwykle dumny, musiał zmierzyć się z największym zagrożeniem, jakie spotkało kalifat w całej historii jego istnienia. Sytuacji władcy w przededniu inwazji mongolskiej z pewnością nie ułatwiały ogromna powódź (lato 1256 r.), która zalała część Iraku i Bagdadu, oraz liczne spiski na dworze, z jakimi kalif nie mógł sobie poradzić⁵⁴. Al-Musta‘sim nie podejmował również żadnych inicjatyw dyplomatycznych wymierzonych w Mongołów.

Wiosną 1257 r. Hülegü wysłał poselstwo do Bagdadu. Wódz zarzucał kalifowi, że nie udzielił Mongołom pomocy w walce z nizarytami, a także nie dostarczał obiecanej aprowizacji. Brat wielkiego chana zażądał deklaracji poddaństwa koczownikom, którą miał złożyć osobiście kalif bądź jego wezyr, Ibn Alqami, wraz z innymi ważnymi urzędnikami; Hülegü poinformował

⁴⁹ Dżuwajni II, s. 633–634.

⁵⁰ B. Dashdondog, *Mongol Diplomacy of the Alamut Period*, „Eurasian Studies” 2020, t. 17(2), s. 322.

⁵¹ Dżuwajni II, s. 636.

⁵² *Tamże*, s. 718–719.

⁵³ B. Dashdondog, *Mongol Diplomacy...*, s. 333–334.

⁵⁴ Raszd/Thackston, s. 487.

również Al-Mustaʿşima, że w razie odmowy Bagdad zostanie zniszczony⁵⁵. Odpowiedź kalifa była zupełnie niewspółmierna do sił, jakimi dysponował:

Młody człowieku [Hülegü – R.Sz.] niedawno dorosłeś i sądzisz, że będziesz żył wiecznie. Twe „dziesięć dni” [odpowiednik używanych dzisiaj „pięciu minut” – R.Sz.] przeminęło pomyślnie [...]. Skoro nic ode mnie nie dostaniesz, czego właściwie szukasz? Przychodzisz ze swą strategią, wojownikami i lassem, lecz jak złapiesz gwiazdę? Czyż książę [Hülegü – R.Sz.] nie wie, iż od Wschodu do Zachodu, od króla po żebraka, od starych po młodych, wszyscy ci, którzy są bogobojni, służą memu dworowi i w mej armii?⁵⁶

Replika kalifa, w dalszej części zawierająca więcej gróźb pod adresem Hülegü, nie zadowoliła wodza mongolskiego. Jednakże po szybkiej refleksji Al-Mustaʿşim postanowił wysłać wodzowi podarki w ramach przeprosin. Zbieraniem prezentów dla brata wielkiego chana zajął się wezyr kalifa, ale jeden z urzędników, który wcześniej występował przeciw Al-Mustaʿşimowi oraz wezyrowi, przekonał władcę, że Ibn Alqami pragnie zagarnąć bogactwa dla siebie i spiskuje z Hülegü. Decyzja kalifa była nierozważna, wydaje się, że po wysłaniu bogatych darów Hülegü Al-Mustaʿşim mógłby zachować swój urząd w zamian za cykliczne płacenie trybutu Mongołom⁵⁷. Ponadto kalif odmówił finansowania armii zebranej do obrony stolicy Abbasydów kilka miesięcy później⁵⁸.

Bardzo wyraźna niekompetencja Al-Mustaʿşima znacząco ułatwiła koczownikom rozpoczęcie oblężenia Bagdadu 19 stycznia 1258 r.⁵⁹ Mongołowie zamknęli miasto w pierścieniu oblężenia, rozsyłając wiadomości umieszczone na strzałach, informujące, że wszystkim kadim (sędziom muzułmańskim), szejkom, kapłanom nestoriańskim oraz mieszkańcom miasta niebiorącym udziału w walkach z Mongołami zostanie darowane życie⁶⁰. Dnia 10 lutego 1258 r. kalif, dostrzegając rozpaczliwe położenie oblężonej stolicy, udał się wraz ze swoim orszakiem do Hülegü. Wódz zgodził się odebrać kalifa pod warunkiem poddania miasta i wyprowadzenia nieuzbrojo-

⁵⁵ *Tamże*, s. 488.

⁵⁶ *Tamże*, s. 489.

⁵⁷ *Tamże*, s. 489–490.

⁵⁸ *Tamże*, s. 491.

⁵⁹ Raszid ad-Din podaje 22 stycznia, lecz lokalna kronika anonimowego, naocznego świadka oblężenia jest dużo bardziej wartościowa w kontekście precyzyjnego datowania od relacji wielkiego wezyra Ilchanatu, która powstała na początku XIV w.: H. Gilli-Elewy, *Al-Ḥawādith al-ġāmiʿa: A Contemporary Account of the Mongol Conquest of Baghdad, 656/1258*, „Arabica” 2011, t. 58(5), s. 364; por. Raszid/Thackston, s. 495.

⁶⁰ Raszid/Thackston, s. 496.

nych żołnierzy. Uzyskawszy zgodę kalifa, wojownicy Hülegü wymordowali obrońców miasta następnego dnia⁶¹. Zamieszki, grabieże i zabijanie mieszkańców Bagdadu trwały jeszcze kilka bądź kilkadziesiąt dni, zależnie od wersji, jaką uznamy za prawdziwą⁶². Niemniej części mieszkańców udało się zachować życie. Dowódca mongolski otoczył opieką, tak jak obiecał, kapłanów oraz ludzi, którzy szukali u nich schronienia. Kupcy bagdadzcy również zachowali życie i majątki⁶³.

Hülegü wydał rozkaz zamordowania kalifa i jego rodziny 20 lutego. Data śmierci Al-Mustaʿšima to jedyna pewna informacja, którą dysponujemy. Według Raszida ad-Dina morderstwa dokonano w Waqaf, wiosce znajdującej się niedaleko Bagdadu⁶⁴. Co interesujące, w szczegółowej relacji z oblężenia Bagdadu anonimowego autora nie pojawia się informacja o śmierci władcy. Armeński kronikarz, Kirakos z Gandzaku, również wskazuje, że kalifa wraz z rodziną zamordowano poza stolicą na rozkaz Hülegü⁶⁵, a Grzegorz z Akneru, inny ormiański dziejopis, przekazuje raczej historię o charakterze przypowieści niż faktycznie odtwarza zaistniałe wydarzenia. Uwypuklając chciwość władcy z dynastii Abbasydów, pisze bowiem, że Hülegü nakazał Al-Mustaʿšimowi najeść się złotem, którego odmawiał swoim żołnierzom oraz Mongołom⁶⁶.

Kampanie przeciw nizarytom oraz Abbasydom zakończyły się sukcesem Hülegü. W ich wyniku Mongołowie zajęli Irak i wzmocnili swoje panowanie nad Kaukazem, Iranem i sułtanatem Rumu. Bagdad, stara stolica Abbasydów, stał się centrum nowego chanatu koczowników: Ilchanatu. Władcy tego państwa, działając w sojuszu z imperium mongolskim, prowadzili wojny, z różnym skutkiem, przeciwko egipskim mamelukom oraz Złotej Ordzie; zatem koncepcja utworzenia nowego państwa mongolskiego na Bliskim Wschodzie, wyrażana przez Möngkego, okazała się trafna. Istnienie Ilchanatu, broniącego zachodnich granic „świata mongolskiego” pomogło wielkiemu ułusowi Mongołów skoncentrować się na dokończeniu podboju Chin.

⁶¹ Tamże, s. 497; H. Gilli-Elewy, *Al-Hawādiṭ al-ġāmiʿa...*, s. 367.

⁶² Raszid/Thackston, s. 498; por.: H. Gilli-Elewy, *Al-Hawādiṭ al-ġāmiʿa...*, s. 367.

⁶³ Raszid/Thackston, s. 498.

⁶⁴ Raszid/Thackston, s. 499.

⁶⁵ Kirakos Ganjaketsis, *History of the Armenians*, tłum. R. Bedrosian, <http://www.attalus.org/armenian/kg12.htm#60> (dostęp: 13.04.2024).

⁶⁶ Gregor of Akner, *History of the Nation of Archers*, tłum. R. Bedrosian, <http://www.attalus.org/armenian/ga2.htm#11> (dostęp: 13.04.2024).

Podsumowanie

Mongołowie pojawili się na Bliskim Wschodzie w 1219 r., doprowadzając do zniszczenia Chorezmu. Los Bliskiego Wschodu nie był wówczas jeszcze przesądzony: koczownicy zaanektowali jedynie terytoria państwa chorezmijskiego w Azji Centralnej, wycofując się z regionu na prawie dziesięć lat. Niezdolność państw muzułmańskich do zawiązania antymongolskiej koalicji skutkowałą jednak tym, że w kolejnych latach koczownicy zajęli Kaukaz oraz Zachodni Iran, a także podporządkowali sobie sułtanat Rumu (1243 r.). Wówczas na dekadę imperium mongolskie pogrążyło się w wewnętrznych walkach o władzę. Nowy wielki chan, Möngke, zdecydował o przeprowadzeniu kampanii wojennej na Bliskim Wschodzie, którą dowodził jego brat Hülegü. W latach 1256–1258 koczownicy zniszczyli większość twierdz asasyńców, a także zajęli Irak wraz z Bagdadem, stolicą dynastii abbasydzkiej, której członków zamordowano na rozkaz Hülegü.

Opanowanie Iraku utwierdziło władzę mongołów nad Kaukazem, Iranem, częścią Azji Centralnej oraz sułtanatem Seldżuków. Pozwoliło także na założenie nowego chanatu mongolskiego na Bliskim Wschodzie – Ilchanatu. Ugruntowanie władzy koczowników w regionie pozwoliło im na dalszą ekspansję w kierunku Syrii oraz Egiptu. Ilchanat pełnił także ważną funkcję, jeśli chodzi o odciążanie imperium mongolskiego, ponieważ powstrzymywał Złotą Orde, dając tym samym wielkiemu ułusowi Mongołów czas na kontynuowanie podboju terytoriów dzisiejszych Chin.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Akner of Gregor, *History of the Nation of Archers*, tłum. R. Bedrosian, <http://www.attalus.org/armenian/ga2.htm#11> (dostęp: 13.04.2024).

‘Ata-Malik Juivaini ‘Ala-ad-Dīn, *The History of the World Conqueror*, tłum. i oprac. J.A. Boyle, t. I–II, Cambridge, Massachusetts 1958.

Ganjaketsis Kirakos, *History of the Armenians*, tłum. R. Bedrosian, <http://www.attalus.org/armenian/kg12.htm#60> (dostęp: 13.04.2024).

Ibn al-Athir, *The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al-Kamil fi'l-Ta'rikh*, tłum. i oprac. D.S. Richards, t. III: *The Years 589–629/1193–1231: The Ayyubids after Saladin and the Mongol Menace*, London–New York 2008.

Matthew Paris, *English History. From the Year 1235 to 1273*, tłum. J.A. Giles, t. I, London 1889.

- Rashiduddin Fazlullah's Jami'u't-tawarikh: Compendium of Chronicles*, red. Ş. Tekin, G.A. Tekin, tłum. W.M. Thackston, Harvard 1998.
- Rubruk Wilhelm, *Opis podróży*, tłum. M. Olszewski, Kęty 2007.
- Sparapet Smbat, *Chronicle*, tłum. R. Bedrosian, <http://www.attalus.org/armenian/css16.htm> (dostęp: 10.04.2024).
- Tajna historia Mongołów. Anonimowa kronika mongolska z XIII wieku*, tłum. i oprac. S. Kałużyński, Warszawa 1970.
- Zhao Gong, *A Memorandum on the Mong-Tatars*, tłum. i oprac. C.P. Atwood, L. Struve, [w:] *The Rise of the Mongols. Five Chinese Sources*, Indianapolis–Cambridge 2021.
- 宋濂, 元史, 卷二 本紀第二: 太宗 定宗, (Song Lian, *Dzieje Yuan*, t. 2, ks. 2, *Taizong/Ugedej, Dingzong/Gujuk*), <https://chinesenotes.com/yuanshi/yuanshi002.html> (dostęp: 11.04.2024).
- 脫脫, 金史, 卷十三 本紀第十三: 衛紹王, (Tuotuo/Tokto'a, *Dzieje Jin*, t. 13, ks. 13, *Książę Shao z Wei*), <https://chinesenotes.com/jinshi/jinshi013.html> (dostęp: 8.04.2024).

Opracowania

- Allan S., *On the Identity of Shang Di 上帝 and the Origin of the Concept of a Celestial Mandate (Tian Ming 天命)*, „Early China” 2007, t. 31, s. 1–46.
- Allsen T.T., *Mongol Imperialism. The Policies of the Grand Qan Möngke in China, Russia and the Islamic Lands, 1251–1259*, Berkeley–Los Angeles–London 1987.
- Allsen T.T., *The Yüan Dynasty and the Uighurs of Turfan in the 13th Century*, [w:] *China Among Equals. The Middle Kingdom and its Neighbors, 10th–14th Centuries*, red. M. Rossabi, California–Berkeley–Los Angeles 1983.
- Barthold W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, wyd. 3, London 1968.
- Biran M., *The Empire of the Qara Khitai in Eurasian History. Between China and the Islamic World*, Cambridge–New York–Melbourne 2005.
- Bosworth C.E., [Khwārazm-shāhs], [w:] *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, t. IV, red. E.J. van Dozel, B. Lewis, Ch. Pellat, Leiden 1997, s. 1065–1068.
- Bosworth C.E., *The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000–1217)*, [w:] *The Cambridge History of Iran. The Saljuq and Mongol Periods*, t. V, red. J.A. Boyle, Cambridge 1968, s. 1–202.
- Bradbury J., *Kapetyngowie. Królowie Francji 987–1328*, tłum. A. Marciniak, wyd. 2, Kraków 2022.
- Brook T., Boltjes M., Praag van Walt van M., *Święty ład. Stosunki międzynarodowe w Azji od czasów Czyngis-chana*, red. M. Boltjes, T. Brook, M. van Walt van Praag, tłum. J. Pawłowski, Warszawa 2018.
- Buell P.D., Kolbas J., *The Ethos of State and Society in the Early Mongol Empire: Chinggis Khan to Güyük*, „Journal of the Royal Asiatic Society” 2016, t. 26, nr 1/2, s. 43–64.
- Buniyatov Z.M., *A History of the Khorezmian State Under the Anushteginids 1097–1231*, Samarkand 2015.
- Dashdondog B., *Mongol Diplomacy of the Alamut Period*, „Eurasian Studies” 2020, t. 17(2), s. 310–326.

- Davidovich E.A., *The Karakhanids*, [w:] *History of the Civilizations of Central Asia*, t. IV, cz. I, red. M.S. Asimov, C.E. Bosworth, Qétigny 1998, s. 119–143.
- Desmond Martin H., *Chinghiz Khan's First Invasion of the Chin Empire*, „Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland” 1943, nr 2, s. 182–216.
- Desmond Martin H., *The Rise of Chingis Khan and his Conquest of North China*, New York 1977.
- Fairbank J.K., *Historia Chin. Nowe spojrzenie*, tłum. T. Lechowska, Z. Słupski, Gdańsk 1996.
- Favereau M., *The Horde. How the Mongols Changed the World*, London 2021.
- Forbes-Manz B., *The Mongol Conquest of Iran*, [w:] *The Mongol World*, red. T. May, M. Hope, London–New York 2022, s. 196–212.
- Gilli-Elewy H., *Al-Ḥawādīṭ al-ġāmi'a: A Contemporary Account of the Mongol Conquest of Baghdad, 656/1258*, „Arabica” 2011, t. 58(5), s. 353–373.
- Grousset R., *The Empire of the Steppes. A History of Central Asia*, tłum. N. Walford, New Brunswick–New Jersey 1970.
- Hartog de L., *Genghis Khan. Conqueror of the World*, London 2004.
- Jackson P., *From Ulus to Khanate: The Making of the Mongol States c. 1220–c. 1290*, [w:] *The Mongol Empire and Its Legacy*, red. R. Amitai-Preiss, D.O. Morgan, Leiden–Boston–Köln 1999, s. 12–39.
- Jones D., *Świt królestw. Jasna historia wieków ciemnych*, tłum. J. Jedliński, Kraków 2023.
- Kalra P., *The Silk Road and the Political Economy of the Mongol Empire*, London–New York 2018 [epub].
- Kim H., *A Reappraisal of Güyüg Khan*, [w:] *Mongols, Turks and Others. Eurasian Nomads and the Sedentary World*, red. R. Amitai, M. Biran, Leiden–Boston 2005, s. 309–338.
- Le Goff J., *Święty Ludwik*, tłum. K. Marczevska, A. Kędzierzawka, B. Szczepańska, M. Czajka, Warszawa 2001.
- Lorge P., *War, Politics and Society in Early Modern China 900–1795*, London–New York 2005.
- May T., *A Mongol-smâ'îlî Alliance? Thoughts on the Mongols and Assassins*, „Journal of the Royal Asiatic Society” 2004, t. 14(03), s. 231–239.
- May T., *Culture and Customs of Mongolia*, Westport–London 2009.
- May T., *Mongol Empire*, Edinburgh 2018.
- May T., *The Mongol Art of War. Chinggis Khan and the Mongol Military System*, Barnsley 2007.
- May T., *The Mongol Conquest of the Near East*, [w:] *The Mongol World*, red. T. May, M. Hope, London–New York 2022, s. 227–241.
- May T., *The Mongol Conquests in World History*, London 2012.
- McLynn F., *Genghis Khan. His Conquests, His Empire, His Legacy*, Boston 2015.
- Morgan D., *The Mongols*, wyd. 2, Malden–Oxford–Carlton 2007.
- Peers C., *Genghis Khan and the Mongol War Machine*, Barnsley 2015.
- Pipes D., *Slave Soldiers and Islam. The Genesis of a Military System*, New Haven–London 1981.
- Podhorodecki L., *Czyngis-chan*, Warszawa 1991.
- Pow S., *The Last Campaign and Death of Jebe Noyan*, „Journal of the Royal Asiatic Society” 2017, t. 27, nr 1, s. 31–51.

- de Rachewiltz I., *Some Remarks on the Ideological Foundations of Chingis Khan's Empire*, [w:] *The History of Mongolia*, t. II, red. D. Sneath, C. Kaplonski, Kent 2010, s. 164–169.
- de Rachewiltz I., *The Title Cinggis Chan/Chaghan Re-examined*, [w:] *Gedanke und Wirkung: Festschrift zum 90. Geburtstag von Nicholas Poppe*, red. W. Heissig, K. Sagaster, Wiesbaden 1989, s. 281–298.
- Ratchnevsky P., *Genghis Khan. His Life and Legacy*, tłum. T. Nivison Haining, Oxford–Cambridge 1991.
- Sinor D., *The Kitai and the Kara Khitay*, [w:] *History of the Civilizations of Central Asia*, t. IV, cz. II, red. M.S. Asimov, C.E. Bosworth, Qétigny 1998, s. 227–242.
- Sodnom U., *The Title Name: 'Ch(T)igin' or 'Chinggis'*, „Oriental Studies” 2018, t. 38, nr 4, s. 94–99.
- Sverdrup C.F., *The Mongol Conquests. The Military Operations of Genghis Khan and Sübe'etei*, Solihull 2017.
- Weatherford J., *Genghis Khan and the Making of the Modern World*, New York 2004.
- Wittfogel K.A., Chia-Sheng F., *History of Chinese Society: Liao (907–1125)*, Philadelphia 1949.
- Wood M., *Chiny. Portret cywilizacji*, tłum. A. Walulik, Warszawa 2020.
- Wright D.C., *The Mongol Conquest of the Jin Empire, 1211–1234*, [w:] *The Mongol World*, red. T. May, M. Hope, London–New York 2022, s. 101–117.
- Wright D.C., *The Mongol Conquest of Xi Xia*, [w:] *The Mongol World*, red. T. May, M. Hope, London–New York 2022, s. 89–100.
- Zatorski W., *Czyngis-chan*, Warszawa 1939.

Rafał Szewczyk

THE MIDDLE EAST IN THE POLITICS OF THE GREAT MONGOL ULUS IN THE YEARS 1248–1258 – AN OUTLINE OF THE ISSUES

The Mongol presence in the Middle East had a major impact on shaping the destiny of this region in the 13th century. The conquest of these territories was a complex process that continued until the following century. The aim of this article is to discuss a segment of this process: the years 1248–1258. The text illuminates the problems associated with the Mongol Empire's internal politics, as well as tracing the Hülegü campaign and the leader's diplomatic efforts leading to the defeat of the Assassins and the conquest of the Baghdad Caliphate in 1258.

Keywords: Mongol Empire, Middle East, Nizaris, Assassins, Hülegü, Möngke

ERYK WIERZEJSKI

(UNIWERSYTET ŁÓDZKI)

ORCID: 0009-0000-6795-0914

ROSNAĆCA OBECNOŚĆ CHIŃSKIEJ REPUBLICI LUDOWEJ NA BLISKIM WSCHODZIE W XXI WIEKU

Streszczenie. Chińska Republika Ludowa jako kraj aspirujący do roli wiodącego supermocarstwa w multilateralnym świecie intensyfikuje swoją obecność międzynarodową w każdym regionie świata. Dojście do władzy Xi Jinpinga kończy erę doktryny 28 znaków Denga Xiaopinga polegającej na „ukrywaniu własnych możliwości”. Zmiana władzy rozpoczyna erę chińskiego marzenia, które do 2049 r. ma zaowocować wielkim chińskim renesansem. Odrodzone mają być państwem determinującym politykę międzynarodową. Region Bliskiego Wschodu w ciągu ostatnich dekad stał się kluczowym obszarem w polityce ChRL. Region ma znaczenie dla Pekinu z uwagi na surowce (import ropy naftowej) i strategiczne położenie na styku trzech kontynentów (Europy, Afryki i Azji). Aspekt strategiczny objawia się w chińskiej obecności ekonomicznej, politycznej i militarnej, której zadaniem jest zabezpieczenie chińskich interesów w regionie. Celem niniejszego artykułu jest analiza wybranych aspektów chińskiej obecności na Bliskim Wschodzie w XXI w. Przeanalizowane zostały aspekty gospodarcze, polityczne oraz militarne pod kątem zwiększającej się obecności Państwa Środka w regionie. Analizie został poddany również aspekt chęci wyparcia przez rząd w Pekinie amerykańskiej strefy wpływów. Hipoteza artykułu zakłada, iż Chińska Republika Ludowa systematycznie zwiększa swoje zaangażowanie oraz wpływy na Bliskim Wschodzie, przy jednoczesnym balansie pomiędzy rywalizacją ze Stanami Zjednoczonymi a byciem beneficjentem obecności USA w regionie.

Słowa kluczowe: Bliski Wschód, Nowy Jedwabny Szlak, Chiny, Stany Zjednoczone, Xi Jinping

Wprowadzenie

Bliski Wschód, z uwagi na swoją strategiczną pozycję oraz zasoby surowcowe, od lat jest obiektem zainteresowania oraz rywalizacji najważniejszych aktorów międzynarodowych. W drugiej połowie XX w.

najważniejszymi aktorami zewnętrznymi były Stany Zjednoczone i Związek Radziecki. Sytuacja ta uległa zmianie w latach 90. XX w., po rozpadzie ZSRR. Stany Zjednoczone jako jedyne istniejące supermocarstwo stały się głównym aktorem, zaprowadzając PAX Americana¹ – relatywny pokój, oparty na sile militarnej USA oraz polityce liberalizacji handlu. W drugiej dekadzie XXI w. pozycja Stanów Zjednoczonych wciąż była dominująca w regionie, jednak można zaobserwować coraz większą obecność państw aspirujących do roli supermocarstw w nowym, multilateralnym świecie. Rosja jako spadkobierca ZSRR walczy o utrzymanie i odzyskanie dawnych stref wpływów, a Indie oraz przede wszystkim Chińska Republika Ludowa (ChRL) wyrastają na wschodzące mocarstwa azjatyckie.

Celem niniejszego artykułu jest analiza wybranych aspektów chińskiej obecności na Bliskim Wschodzie w XXI w. Przeanalizowano aspekty gospodarcze, polityczne oraz militarne, zwracając uwagę na rosnącą obecność Państwa Środka w regionie. Analizie poddano również kwestie chińskich działań, zmierzających do wyparcia amerykańskiej strefy wpływów. Hipoteza artykułu zakłada, że Chińska Republika Ludowa systematycznie zwiększa swoje zaangażowanie i wpływy na Bliskim Wschodzie, balansując między rywalizacją ze Stanami Zjednoczonymi a korzystaniem z obecności USA w regionie.

Artykuł został podzielony na pięć części. Pierwsza zarysowuje uwarunkowania relacji na linii ChRL – Bliski Wschód. Druga omawia działania ChRL w regionie w pierwszych dwóch dekadach XXI w. Trzecia część porusza kwestię muzułmańskiej mniejszości Ujgurów zamieszkujących prowincję Xinjiang w kontekście relacji z Bliskim Wschodem. Czwarta część koncentruje się na militarnej obecności Chin w regionie oraz ich potencjalnej rywalizacji ze Stanami Zjednoczonymi. Ostatnia część to podsumowanie oraz wnioski.

Historyczne uwarunkowania relacji Chińskiej Republiki Ludowej z krajami Bliskiego Wschodu

Relacje na linii Chińska Republika Ludowa – Bliski Wschód od samego początku istnienia ChRL nie należały do najlepszych. Kraje Bliskiego Wschodu nie uznawały jako legalnej władzy chińskiej ChRL, lecz Republikę Chińską na Tajwanie. Ten stan rzeczy miał swój początek w chińskiej wojnie domowej, która zakończyła się zwycięstwem komunistów nad Kuomintangiem w 1949 r. Podczas wojny domowej większość chińskich muzułmanów walczyła po stronie Kuomintangu, zajmując wysokie stanowiska. Jedną z najważniejszych takich osób był Ma Bufang, który zasiadał w Komitecie cen-

¹ B. Mucha-Leszko, *Globalna czy regionalna liberalizacja handlu międzynarodowego?*, „Współczesne Problemy Ekonomiczne. Globalizacja. Liberalizacja. Etyka” 2014, nr 8, s. 143.

tralnym Kuomintangu. Po wojnie został przedstawicielem ROC w Kairze, a następnie, w 1957 r., ambasadorem Republiki w Arabii Saudyjskiej². Z perspektywy chińskich komunistów kraje arabskie jawiły się jako sojusznicy USA. Z tego powodu pierwszym krajem, z którym ChRL nawiązała stosunki dyplomatyczne, był rewolucyjny Irak, po obaleniu Fajsała II.

W 1978 r. w Iranie doszło do rewolucji islamskiej, w wyniku której została utworzona Islamska Republika Iranu. Ten moment podzielił relacje Chin z Bliskim Wschodem na dwa obszary: kraje arabskie oraz Iran.

Lata 90. XX w. przyniosły nawiązanie stosunków międzynarodowych między ChRL a Arabią Saudyjską – najważniejszym krajem Zatoki Perskiej. Reforma gospodarcza Denga Xiaopinga przekształciła chińską gospodarkę socjalistyczną w hybrydę między socjalizmem a gospodarką rynkową. Zmiany gospodarcze zwiększyły zapotrzebowanie ChRL na surowce energetyczne, w tym ropę naftową. W tym okresie dominującym nurtem w polityce zagranicznej Chin była doktryna 28 znaków stworzona przez Xiaopinga. Doktryna składała się z siedmiu zasad wyrażonych w czteroznakowych aforyzmach³, inaczej zwanych „doktryną ukrywania własnych możliwości”. Stosowano ją aż do rządów Hu Jintao, podczas których rozpoczęto debatę nad zmianami w strategii. Efektem tej debaty było wystąpienie Hu Jintao na forum Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych (ONZ) w 2005 r., gdzie przedstawił koncepcję „harmonijnego świata”. Składała się ona z czterech głównych zasad: multilateralizmu, budowania wzajemnie korzystnych stosunków i unikania konfliktów, poszanowania odrębności kulturowej oraz działania w oparciu o Kartę Narodów Zjednoczonych⁴. Całkowite odejście od doktryny Denga nastąpiło wraz z objęciem władzy przez Xi Jinpinga w 2012 r. Chiny miały przejść transformację, która miała uczynić z nich państwo determinujące politykę międzynarodową⁵.

Podczas XVIII Zjazdu Komunistycznej Partii Chin Xi postawił przed państwem dwa cele na stulecie. Pierwszym było stworzenie „społeczeństwa umiarkowanego dobrobytu”, co miało przejawiać się w stworzeniu klasy średniej niezbędnej do transformacji modelu gospodarczego z opierającego się na wzroście i eksporcie na model zrównoważonego rozwoju, oparty na

² G. Hutchings, *Modern China: A Guide to a Century of Change*, Cambridge 2001, s. 351.

³ D. Mierzejewski, *Spory o miejsce i rolę Chin w stosunkach międzynarodowych*, [w:] *Chiny w XXI wieku. Perspektywy rozwoju*, red. W.J. Dziak, K. Gawlikowski, M. Ławacz, Warszawa 2012, s. 55.

⁴ M. Pietrasiak, D. Mierzejewski, *Między wzrastaniem a harmonią – uwagi o chińskiej polityce zagranicznej*, [w:] *Chiny w stosunkach międzynarodowych*, red. M. Pietrasiak, D. Mierzejewski, Łódź 2012, s. 12–13.

⁵ A. Broma, *Chińska strategia na Bliskim Wschodzie w XXI wieku – ewolucja kluczowych elementów*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2018, nr 3, s. 236.

rynku wewnętrznym i konsumpcji⁶. Klasa średnia miała powstać poprzez wzrost dochodów przeciętnego Chińczyka o połowę do 2021 r., czyli stulecia powstania partii. Drugi cel, którego realizacja ma zostać zakończona do 1 października 2049 r. (stulecie powstania ChRL), to „wielki renesans narodu chińskiego”. Jak wskazał Xi, oznacza to budowę „nowoczesnego, socjalistycznego społeczeństwa, dobrze prosperującego, silnego, demokratycznego, zaawansowanego kulturowo i harmonijnego”⁷.

Na arenie międzynarodowej Chiny mają dążyć do pokojowego, wielobiegowego świata, pozbawionego hegemonii. Według Xi, Chiny (jako zjednoczone Chiny kontynentalne i Republika Chińska na Tajwanie) będą mogły stanowić przeciwwagę dla Stanów Zjednoczonych. Odrodzone Chiny mają przejąć większą odpowiedzialność na arenie międzynarodowej. Sama koncepcja „chińskiego marzenia” – *Chinese Dream* nawiązuje do *American Dream*⁸, co może sugerować zmierzch ery amerykańskiej hegemonii.

Chińskie działania w XXI w.

Znaczenie Bliskiego Wschodu dla Chin doskonale odzwierciedla fakt, że część projektu Nowego Jedwabnego Szlaku obejmuje ten region. Lądowa trasa, zaproponowana w Astanie, oraz morska trasa, zaproponowana na Bali, były chińskimi inicjatywami, mającymi na celu nawiązanie do antycznych czasów Jedwabnego Szlaku, łączącego Europę, Bliski Wschód i Chiny. Inicjatywa Pasa i Szlaku, jako inne określenie Jedwabnego Szlaku, to ambitny i największy projekt geostrategiczny od czasów zakończenia II wojny światowej. Udział blisko 70 państw miałby zapewnić Chinom kontynuację rozwoju gospodarczego i technologicznego, wzmocnić ich pozycję na arenie międzynarodowej oraz skonsolidować wpływy w państwach, przez które miałby przebiegać szlak.

Rejon bliskowschodni odgrywa kluczową rolę w planach morskiej trasy. Szlak ten biegnie od Morza Chińskiego po Morze Śródziemne, przechodząc przez Morze Czerwone, Morze Arabskie, Cieśniny Bosfor i Dardanele oraz Kanał Sueski, czyniąc kraje Bliskiego Wschodu najważniejszymi ogniwami tego szlaku.

⁶ B. Góralczyk, *Geostrategia Xi Jinpinga – Chiny ruszają w świat*, „Rocznik Strategiczny” 2016, t. 22, s. 286–300.

⁷ X. Jinping, *The Governance of China*, Beijing 2014, s. 38.

⁸ K. Czornik, *Bliski Wschód jako region zintensyfikowanego oddziaływania i wpływów Chińskiej Republiki Ludowej w drugiej dekadzie XXI wieku*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2020, nr 17(1), s. 125.

W 2016 r. rząd Chin wydał dokument „China's Arab Policy Paper”⁹. Chiny podkreślają w nim pokojową współpracę z krajami arabskimi na podstawie Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia: wzajemnego poszanowania suwerenności i integralności terytorialnej, wzajemnej nieagresji, wzajemnego nieingerowania w sprawy wewnętrzne, równości i wzajemnych korzyści oraz pokojowego współistnienia. Dokument opisuje schemat współpracy 1+2+3. Na pierwszym miejscu kładzie nacisk na współpracę energetyczną. Drugim filarem jest budowa infrastruktury oraz ułatwienie handlu i inwestycji. Trzecim filarem są wysokie technologie, rozwój energii jądrowej oraz przemysłu kosmicznego, w tym rozwój satelitów.

Chiny z roku na rok zwiększają swoje zaangażowanie gospodarcze w relacjach z krajami Bliskiego Wschodu. Pekin jest największym importerem ropy naftowej na świecie. W okresie od stycznia do grudnia 2022 r. import wyniósł 439,2 mln ton ropy naftowej¹⁰. W roku 2023 ich udział w światowym imporcie wyniósł 22,4%. Z roku na rok zwiększa się ogólny bilans importu ropy z krajów Bliskiego Wschodu (poszczególne wzrosty i spadki są zależne od sytuacji w poszczególnych państwach). Waga handlowa regionu nie sprowadza się jednak tylko do importu surowców energetycznych. Region Bliskiego Wschodu jest również ważnym punktem chińskiego eksportu.

Według danych Carnegie Endowment for International Peace handel Pekinu wzrósł w ciągu zaledwie dwóch lat z 180 miliardów dolarów w 2019 r. do 259 miliardów dolarów w 2021 r.¹¹ Te dane wskazują na dynamiczny rozwój relacji gospodarczych między Chinami a krajami Bliskiego Wschodu. Region ten staje się coraz bardziej kluczowy z perspektywy Pekinu, zwłaszcza ze względu na rosnące zapotrzebowanie kraju na surowce energetyczne.

Relacje Chin z Iranem różnią się od relacji z innymi krajami regionu, głównie z powodu sankcji nałożonych na Iran przez państwa zachodnie. Międzynarodowa sytuacja Iranu sprawiła, że Chiny stały się jego najważniejszym partnerem. Taka sytuacja pozwala Pekinowi traktować Iran instrumentalnie. W 2011 r. oba kraje podpisały porozumienie, na mocy którego Chiny przez 13 lat otrzymały prawo do eksploatacji irańskich złóż gazu ziemnego i ropy naftowej. Kwestia surowców energetycznych jest jedną z najważniejszych

⁹ The State Council the People's Republic of China, *Full text of China's Arab Policy Paper*, https://english.www.gov.cn/archive/publications/2016/01/13/content_281475271412746.htm (dostęp: 8.05.2024).

¹⁰ K. Kobylarz, *Chiny przechodzą na prowadzenie w globalnym imporcie ropy naftowej*, <https://obserwatorlogistyczny.pl/2023/05/16/chiny-przechodza-na-prowadzenie-w-globalnym-imporcie-ropy-naftowej/> (dostęp: 10.05.2024).

¹¹ A. Fleck, *China's Wide Reach as a Trading Partner in the MENA Region*, <https://www.statista.com/chart/30275/ranking-of-china-as-trading-partner-of-mena-countries/> (dostęp: 10.05.2024).

osi współpracy między Chinami a Iranem. Chiny pomagają Iranowi w omijaniu międzynarodowych sankcji nałożonych na eksport ropy, co przynosi im korzyści. Jednak w przypadku innych sankcji współpraca ta nie przebiega tak pomyślnie, co wywołuje niezadowolenie Teheranu. Iran rokrocznie zwiększa wydobycie ropy naftowej, której Chiny są największym importerem. Firma badawcza Kpler szacuje, że 90% irańskiego eksportu trafia do Chin¹².

W 2021 r. podpisano „Iran–China 25-year Cooperation Program”¹³, który zakładał, że w ciągu 25 lat Chiny zainwestują w Iranie 400 miliardów dolarów. Inwestycje te miały dotyczyć kilkudziesięciu sektorów, w tym bankowości, telekomunikacji, portów, kolei, opieki zdrowotnej oraz technologii informatycznych. Umowa była przedstawiana przez irańskich decydentów jako przełomowa, jednak Chiny podkreślały, że nie ma w niej ściśle określonych inwestycji. Lata 2021–2024 przyniosły rozczarowanie, jeśli chodzi o optymizm Iranu w tej kwestii. W 2021 r. Chiny zainwestowały w Iranie jedynie 185 milionów dolarów w porównaniu z Arabią Saudyjską, która w tym samym okresie zainwestowała 5 miliardów dolarów¹⁴. Taki stan rzeczy wywołał niezadowolenie wśród władz irańskich, które zaczęły domagać się wyższych cen za ropę. Sytuacja ta tworzy oś konfliktu, jednak z uwagi na geopolityczne uwarunkowania Iran nie może sobie pozwolić na zerwanie lub osłabienie relacji z Pekinem.

Chińscy decydenci zdają sobie sprawę z tej sytuacji, dlatego mogą pozwolić sobie na pewien stopień ignorowania niezadowolenia Iranu. Chiny, znane z minimalizacji kosztów związanych z poszerzaniem stref wpływów, mogą czekać na moment, w którym pozorne inwestycje w Iranie uspokoją tamtejsze władze. Z tego powodu chińskie władze bardzo krytycznie zareagowały na wycofanie się Stanów Zjednoczonych z porozumienia nuklearnego z Iranem za administracji Donalda Trumpa.

Budując swoją pozycję w regionie, Chiny są szczególnie zainteresowane stabilnością. Państwo Środka unika angażowania się w konflikty lokalne, zwłaszcza mając na uwadze doświadczenia z obserwacji amerykańskich interwencji w Iraku i Afganistanie. Dlatego też Chiny starają się odgrywać rolę mediatora w regionie. Pekin był aktywny na arenie dyplomatycznej

¹² Nikkei Asia, *Iran's oil exports reach 5-year high, with China as top buyer*, <https://asia.nikkei.com/Business/Markets/Commodities/Iran-s-oil-exports-reach-5-year-high-with-China-as-top-buyer> (dostęp: 10.05.2024).

¹³ The New York Times, *China, with \$400 Billion Iran Deal, Could Deepen Influence in Middle East*, <https://www.nytimes.com/2021/03/27/world/middleeast/china-iran-deal.html> (dostęp: 10.05.2024).

¹⁴ J. Fulton, *China doesn't have as much leverage in the Middle East as one thinks – at least when it comes to Iran*, <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/menasource/china-mena-leverage-iran-houthi-yemen/> (dostęp: 10.05.2024).

podczas inicjacji formatu P5+1 w 2009 r., w sprawie irańskiego programu nuklearnego. Osiągnięcie kompromisu w 2015 r. było istotne z punktu widzenia Chin, ponieważ eliminowało ryzyko nałożenia sankcji na chińskie podmioty gospodarcze, prowadzące interesy w Iranie.

Na arenie ONZ, gdzie Chiny mają prawo weta jako stały członek Rady Bezpieczeństwa, od czasu Arabskiej Wiosny w 2011 r. Chiny zaczęły częściej korzystać z tego prawa, zwłaszcza w sprawach związanych z Bliskim Wschodem¹⁵. Jest to jeden z najbardziej widocznych przejawów zaangażowania Chin w regionie oraz budowania pozycji asertywnego państwa. 6 kwietnia 2023 r. Arabia Saudyjska oraz Iran zgodziły się na ponowne otwarcie swoich ambasad. Był to efekt porozumienia podpisanego 10 marca w Pekinie¹⁶. Celem porozumienia była stabilizacja regionu. Zaangażowanie Chińskiej Republiki Ludowej w ten proces podkreśla osłabienie relacji Arabii Saudyjskiej ze Stanami Zjednoczonymi za administracji Joe Bidena oraz umacnia pozycję Chin jako ważnego państwa, dbającego o stabilność na Bliskim Wschodzie.

Kwestia ujgurska

Jedną z interesujących osi w relacjach ChRL – Bliski Wschód jest kwestia ujgurska. Ujgurzy są mniejszością etniczną pochodzenia tureckiego wyznającą islam. Zamieszkują obszar Autonomicznego Regionu Xinjiang, znajdującego się w północno-zachodnich Chinach. Region ten zajmuje jedną szóstą powierzchni kraju. Ujgurzy są rdzenną ludnością Xinjiangu, stanowiąc około 45% populacji regionu. Drugą co do wielkości grupą są Chińczycy Han, którzy stanowią 40% populacji.

Ze względu na różnice między Ujgurami a Hanami w regionie okresowo dochodzi do zamieszek. Przez lata restrykcje stosowane przez Pekin wobec Ujgurów budziły oburzenie opinii międzynarodowej. Jednak z perspektywy ChRL największe zagrożenie pojawiło się w związku z wojną w Syrii, w której Ujgurzy brali udział po stronie ISIS. Według chińskiego wysłannika trudno oszacować dokładną liczbę Ujgurów walczących w Syrii¹⁷, jednak ambasador Chin szacował ich liczbę na około 5 tysięcy osób. Aspiracje ISIS do utworzenia struktur w Xinjiangu oraz perspektywa powrotu do kraju doświadczonych w boju weteranów, wyposażonych w sprzęt wojskowy i mających

¹⁵ A. Broma, *Chińska strategia...*, s. 240.

¹⁶ S. Nowacka, *Polityka Arabii Saudyjskiej w świetle porozumienia z Iranem*, <https://pism.pl/publikacje/polityka-arabii-saudyjskiej-w-swietle-porozumienia-z-iranem> (dostęp: 10.05.2024).

¹⁷ B. Blanchard, *China Envoy Says No Accurate Figure on Uighurs Fighting in Syria*, Reuters, <https://www.reuters.com/article/us-mideast-crisis-syria-china/china-envoy-says-no-accurate-figure-on-uighurs-fighting-in-syria> (dostęp: 8.05.2024).

międzynarodowe kontakty mogłyby doprowadzić do zaognienia zamieszek i ruchów separatystycznych w regionie.

Obawy związane z destabilizacją regionu skłoniły rząd w Pekinie do zaostrzenia represji w prowincji. Zwiększono liczbę policji, rozbudowano cyfrową inwigilację, a także utworzono liczne punkty kontrolne. Według organizacji Human Rights Watch¹⁸ władze ChRL zbierają próbki DNA, odciski palców, skany tęczyówek oraz grupy krwi od wszystkich mieszkańców w wieku od 12 do 65 lat. W przypadku „kluczowych pracowników” oraz ich rodzin kryterium wiekowe nie obowiązywało – dane były zbierane od wszystkich bez wyjątku. Najbardziej kontrowersyjnym krokiem polityki Pekinu było utworzenie „obozów reedukacyjnych” dla muzułmańskiej ludności. Pierwsze informacje o takich obozach pojawiły się w 2013 r. W tych miejscach osadzano mieszkańców bez podstaw prawnych czy wyroków sądowych, poddawano ich represjom oraz zmuszano do pracy. 31 sierpnia 2022 r. ukazał się raport ONZ na temat sytuacji Ujgurów¹⁹. W raporcie stwierdzono, że liczba osób poddawanych represjom nie jest dokładna, jednak może sięgać nawet miliona. ONZ uznała zarzuty wobec Chin w sprawie tortur, gwałtów, złego traktowania, przymusowego leczenia i pracy za wiarygodne, podkreślając, że metody stosowane przez rząd wobec Ujgurów mogą stanowić zbrodnie przeciwko ludzkości.

Jak na sytuację Ujgurów zapatrują się kraje Bliskiego Wschodu, które znane są z solidarności wobec innych wyznawców islamu? W relacjach chińsko-arabskich dominuje milczenie na temat przestrzegania praw człowieka, co można określić jako przyzwolenie. Chińska Republika Ludowa, w przeciwieństwie do krajów Zachodu, nie jest zainteresowana kwestiami demokratyzacji, praw człowieka czy mniejszości w krajach arabskich. Podobnie kraje Bliskiego Wschodu nie poruszają kwestii Ujgurów w swoich relacjach z Pekinem.

Przykładami takiej postawy są ćwiczenia Falcon Shield-2023 oraz stanowisko Turcji. W sierpniu 2023 r. odbyły się wspólne ćwiczenia Chińskiej Republiki Ludowej i Zjednoczonych Emiratów Arabskich, pół roku po podpisaniu umowy o sprzedaży Emiratom 15 zaawansowanych samolotów szkoleniowych L-15 Falcon. Ćwiczenia odbyły się w Ujgurskim Xinjiangu. Wcześniej, w 2009 r., Turcja potępiła Chiny za zamieszki, w których zginęło 200 osób. Premier Recep Tayyip Erdoğan określił sytuację w Xinjiangu jako

¹⁸ Human Right Watch, *China: Minority Region Collects DNA from Millions*, <https://www.hrw.org/news/2017/12/13/china-minority-region-collects-dna-millions> (dostęp: 8.05.2024).

¹⁹ United Nations, *OHCHR Assessment of human rights concerns in the Xinjiang Uyghur Autonomous Region, People's Republic of China*, <https://www.ohchr.org/sites/default/files/documents/countries/2022-08-31/22-08-31-final-assesment.pdf> (dostęp: 8.05.2024).

ludobójstwo²⁰. Tego rodzaju słowa mogłyby zwiastować kryzys w relacjach Pekin – świat muzułmański. Jednak nawet Erdoğan uznał, że dobre relacje z Pekinem są bardziej wartościowe, co skutkowało ograniczeniem wolności wypowiedzi Ujgurów przebywających w Turcji²¹.

Przykłady te pokazują, że pozycja ChRL jest na tyle silna, iż krajom regionu nie opłaca się poruszać kontrowersyjnych tematów, które mogłyby zaszkodzić relacjom z Pekinem.

Chiny jako beneficjent polityki USA na Bliskim Wschodzie

Chińska Republika Ludowa zwiększa swoją obecność na Bliskim Wschodzie również w aspekcie militarnym. Przytoczony wcześniej przykład ćwiczeń Falcon Shield-2023 oraz sprzedaży myśliwców Emiratom Arabskim to tylko jedna z inicjatyw. W październiku 2023 r. chińskie okręty uczestniczyły w ćwiczeniach wojskowych w Omanie²². W dniach 12–15 marca 2024 r. Rosja, Chiny i Iran przeprowadziły wspólne manewry na Morzu Arabskim²³. Podobne ćwiczenia odbyły się rok wcześniej. Ich celem było zacieśnienie współpracy między krajami oraz demonstracja siły w obliczu rosnących napięć na Morzu Czerwonym.

Osobnym przypadkiem, wartym omówienia, jest budowa pierwszej chińskiej zagranicznej bazy wojskowej w Dżibuti. Dżibuti to najmniejszy kraj afrykański, liczący zaledwie 1,1 miliona mieszkańców. Kraj ten leży w strategicznym obszarze cieśniny Bab al-Mandab. Chiny nawiązały stosunki dyplomatyczne z Dżibuti w 1979 r., a w ciągu ostatnich dwóch dekad systematycznie uzależniały ten kraj od siebie. Inwestycje infrastrukturalne o wartości 1,44 miliarda USD zostały sfinansowane przez chińskie banki, a Chiny są właścicielem ponad 70% długu Dżibuti²⁴. W 2020 r. eksport Chin do Dżibuti wyniósł 3,26 miliarda dolarów²⁵, co stanowiło 37,7% całego importu

²⁰ Reuters, *Turkish leader calls Xinjiang killings „genocide”*, <https://www.reuters.com/article/idUSTRE56957D/> (dostęp: 10.05.2024).

²¹ R. Bianchi, *The Perception of the 2009 Ürümqi Conflict across the Islamic World*, [w:] *Toward Well-Oiled Relations? China's Presence in the Middle East Following the Arab Spring*, red. N. Horesh, Basingstoke 2016, s. 49.

²² Ministry of National Defense of the People's Republic of China, *44th Chinese naval escort taskforce concludes visit to Oman*, http://eng.mod.gov.cn/xb/News_213114/OverseasOperations/EscortMissions/16259035.html (dostęp: 9.05.2024).

²³ B. Lendon, *China, Russia and Iran put on show of force with Mideast naval drills*, <https://edition.cnn.com/2024/03/13/middleeast/china-russia-iran-navy-drills-intl-hnk/index.html> (dostęp: 9.05.2024).

²⁴ Observatory of Contemporary Crises, *China in Djibouti: a future uncertain*, <https://crisesobservatory.es/china-in-djibouti-a-future-uncertain/> (dostęp: 9.05.2024).

²⁵ The Observatory of Economic Complexity, *China/Djibouti*, <https://oec.world/en/profile/bilateral-country/chn/partner/dji> (dostęp: 9.05.2024).

tego kraju²⁶. Wybór Dżibuti na pierwszą chińską bazę wojskową miał przede wszystkim strategiczny wymiar. Cieśnina Bab al-Mandab jest kluczowym punktem na trasie Nowego Jedwabnego Szlaku, szczególnie w aspekcie ochrony szlaków przed piratami oraz rebelią Huti.

Pomimo sprzeciwu Stanów Zjednoczonych, które już wcześniej posiadały bazę wojskową w Dżibuti (podobnie jak Japonia, Hiszpania, Francja i Włochy), w 2015 r. Pekin poinformował o podpisaniu umowy z Dżibuti na 10-letnią dzierżawę terenu pod budowę bazy logistycznej²⁷ położonej zaledwie 12 km od bazy amerykańskiej. Władze ChRL deklarowały, że celem bazy jest wypełnianie międzynarodowych zobowiązań Chin w zakresie bezpieczeństwa, a sama baza ma charakter antypiracki, humanitarny oraz pokojowy.

Czy rosnąca pozycja ChRL w regionie, zarówno w aspekcie militarnym, jak i ekonomicznym, stanowi próbę wyparcia Stanów Zjednoczonych z Bliskiego Wschodu? Odpowiedź na to pytanie jest paradoksalna. Z jednej strony ChRL dąży do zwiększenia swoich wpływów poprzez inwestycje, handel oraz obecność militarną, co może przyczynić się do osłabienia roli Stanów Zjednoczonych. Z drugiej strony, Chiny są beneficjentem obecności USA w regionie i czasem współpracują z nimi. Jak określił to Barack Obama, Chiny są „free riderem” w międzynarodowym systemie²⁸. Termin „free rider” odnosi się do kraju, który korzysta z międzynarodowego systemu, nie biorąc za niego pełnej odpowiedzialności.

Chiny zaprzeczają byciu „free riderem”, podkreślając swoje zaangażowanie międzynarodowe, choćby poprzez wsparcie zniszczonego Iraku²⁹ kwotą 2,5 miliona yuanów (407 300 USD) w 2003 r. Irak jest ciekawym przykładem współpracy pomiędzy USA a Chinami. W roku 2002 Chiny poparły rezolucję ONZ nr 1441³⁰, która stanowiła podstawę do amerykańskiej interwencji w Iraku. Po obaleniu rządów Saddama Husajna Chiny, obok Iranu, stały się największym beneficjentem sytuacji w Iraku. Chiny są największym nabywcą ropy naftowej z Iraku, importując około 35% irańskiego surowca. Są również największym inwestorem w irackim przemyśle energetycznym. China Petroleum and Chemical Corporation posiada udziały w czterech głównych polach

²⁶ The Observatory of Economic Complexity, *Djibouti*, <https://oec.world/en/profile/country/dji> (dostęp: 9.05.2024).

²⁷ Ł. Jureńczyk, *Uwarunkowania budowy i rozwoju bazy morskiej Chińskiej Republiki Ludowej w Dżibuti*, „Roczniki Humanistyczne” 2020, nr 9, s. 10.

²⁸ The New York Times, *Exclusive Obama Interview: China as a Free Rider*, <https://www.youtube.com/watch?v=Hg8ntdSbmCk> (dostęp: 9.05.2024).

²⁹ Embassy of People's Republic of China in the Kingdom of Lesotho, *China is offering, not taking a 'free ride'*, http://ls.china-embassy.gov.cn/eng/zgsgy/201507/t20150713_6679817.htm (dostęp: 9.05.2024).

³⁰ United Nations, *Resolution 1441 (2002)*, <https://www.un.org/depts/unmovic/documents/1441.pdf> (dostęp: 6.05.2024).

naftowych: Halfaya, Rumaila, Ahdab oraz West Qurna 1. Do roku 2027 Chiny planują zwiększyć import do 7 milionów baryłek dziennie, w porównaniu do 5,4 miliona w 2023 r.³¹

Czy Chiny są „free riderem”? Odpowiedź brzmi: tak i nie. Chiny angażują się tam, gdzie obecność przynosi im korzyści, i korzystają z istniejącego systemu międzynarodowego. Takie podejście jest zgodne z doktryną 28 znaków Denga Xiaopinga, która, choć dziś formalnie nie obowiązuje, pozostawiła swoje piętno na chińskiej polityce.

Czy Chiny stanowią zagrożenie dla amerykańskiej pozycji na Bliskim Wschodzie? Główna oś konfliktu między USA a ChRL, która coraz bardziej prawdopodobnie prowadzi do konfrontacji zbrojnej, znajduje się na Tajwanie. Republika Chińska (Tajwan) ma kluczowe znaczenie dla ChRL z punktu widzenia mocarstwowego, ekonomicznego i strategicznego. Po pierwsze, aspekt mocarstwowy: chiński renesans może dojść do skutku jedynie w zjednoczonym państwie. Po drugie, aspekt ekonomiczny: Tajwan jest głównym światowym producentem półprzewodników, jednego z najważniejszych zasobów współczesnego świata. Aspekt ten jest szczególnie ważny, ponieważ Chiny nie posiadają technologii mogącej zastąpić import półprzewodników, zwłaszcza po amerykańskiej blokadzie w tym zakresie³². Po trzecie, Chiny chcą oddalić Stany Zjednoczone od swoich granic. W marcu 2024 r. USA rozpoczęły stałe stacjonowanie wojsk na Tajwanie, w celu prowadzenia misji szkoleniowych³³. W przypadku konfliktu o Tajwan między ChRL a USA region Bliskiego Wschodu stanie się kluczowy dla Chin, będąc ich „miękkim podbrzuszem”. Stany Zjednoczone mogłyby zablokować cieśniny Bab al-Mandab i Ormuz, niszcząc tym samym chińskie zdolności energetyczne w zakresie importu ropy naftowej oraz ekonomicznie odcinając Chiny od najważniejszego szlaku handlowego na świecie.

Aktualnie trwająca wojna w Ukrainie przekreśliła chińskie plany dotyczące lądowego Jedwabnego Szlaku, który miałby przebiegać przez Rosję, Ukrainę oraz Białoruś. Rosja jest obłożona sankcjami, na terytorium Ukrainy trwa wojna, a Białoruś jest zależna od Rosji. Z tych powodów celem Chin

³¹ Shafaq, *Iraq heads to China to boost its oil production*, <https://shafaq.com/en/Economy/Iraq-heads-to-China-to-boost-its-oil-production> (dostęp: 6.05.2024).

³² The White House, *President Biden Signs Executive Order on Addressing United States Investments in Certain National Security Technologies and Products in Countries of Concern*, <https://www.whitehouse.gov/briefing-room/statements-releases/2023/08/09/president-biden-signs-executive-order-on-addressing-united-states-investments-in-certain-national-security-technologies-and-products-in-countries-of-concern/> (dostęp: 9.05.2024).

³³ P. Miedziński, *Niecodzienny ruch USA. Siły specjalne na stałe na Tajwanie*, <https://portalobronny.se.pl/geopolityka/niecodzienny-ruch-usa-sily-specjalne-na-stale-na-tajwanie-aafN-aZfh-MBvh.html> (dostęp: 9.04.2024).

jest zwiększenie swoich wpływów na Bliskim Wschodzie, jednocześnie wzmacniając niezależność krajów regionu, co w rezultacie mogłoby doprowadzić do osłabienia pozycji Stanów Zjednoczonych.

Podsumowanie

Chińska Republika Ludowa od momentu objęcia władzy przez Xi Jinpinga realizuje wizję „wielkiego chińskiego renesansu” mającą na celu przywrócenie państwa do roli mocarstwa w multilateralnym świecie. Jako mocarstwo Chiny sukcesywnie zwiększają swoje zaangażowanie na arenie międzynarodowej, w tym na Bliskim Wschodzie. W ciągu pierwszych dwóch dekad XXI w. Chiny zwiększyły swoją obecność w aspekcie ekonomicznym, politycznym i militarnym. Ekonomicznie Chiny rozwinęły relacje handlowe z krajami regionu głównie poprzez import surowców energetycznych oraz eksport własnych towarów. Projekt Nowego Jedwabnego Szlaku, największe przedsięwzięcie tego typu w historii, zacieśnia relacje gospodarcze i polityczne z państwami uczestniczącymi w tym projekcie. Chiński model współpracy gospodarczej prowadzi do uzależnienia krajów od relacji z Pekinem. W aspekcie politycznym Chiny kreują się na poważnego gracza na arenie międzynarodowej, odgrywając rolę mediatora i rozjemcy w relacjach między państwami, co ma na celu budowanie stabilizacji w regionie. Siła oddziaływania Chin w tych dwóch aspektach objawia się tym, że kraje regionu wolą przemilczeć kontrowersyjne działania ChRL w kwestii Ujgurów, kalkulując, że los chińskich muzułmanów jest mniej ważny od korzyści wynikających z pozytywnych relacji z Pekinem. W aspekcie militarnym Chiny zwiększają swoją obecność poprzez sprzedaż broni, wspólne ćwiczenia wojskowe z krajami regionu oraz obecność swoich sił zbrojnych.

Rywalizacja ChRL i USA jest jednym z najważniejszych zagadnień współczesnej polityki międzynarodowej. Na Bliskim Wschodzie dochodzi do paradoksu, w którym Chiny są beneficjentem polityki USA, zwłaszcza w zakresie ochrony szlaków handlowych i interwencji w Iraku, po której Chiny zyskały najwięcej gospodarczo. Celem Chin jest dalsza ekspansja w regionie przy jednoczesnym minimalizowaniu kosztów związanych z tym zaangażowaniem. Idealnym scenariuszem dla Pekinu byłoby, aby kraje arabskie przejęły od USA rolę stabilizatorów regionu, co mogłoby ograniczyć zaangażowanie Stanów Zjednoczonych.

Reasumując, można stwierdzić, że Bliski Wschód jest jednym z najważniejszych obszarów polityki międzynarodowej Chin. Rywalizacja o wpływy między ChRL a Stanami Zjednoczonymi prawdopodobnie będzie się nasilać w nadchodzących dziesięcioleciach. Przesunięcie ciężaru amerykańskiej

polityki na Pacyfik daje Pekinowi szansę na próbę stworzenia własnego porządku w regionie. Nadchodzące lata zadecydują o układzie sił na Bliskim Wschodzie, przy coraz większym zaangażowaniu Chin.

BIBLIOGRAFIA

Akty prawne i dokumenty

- The State Council the People's Republic of China, *Full text of China's Arab Policy Paper*, https://english.www.gov.cn/archive/publications/2016/01/13/content_281475271412746.htm (dostęp: 8.05.2024).
- United Nations, *OHCHR Assessment of human rights concerns in the Xinjiang Uyghur Autonomous Region, People's Republic of China*, <https://www.ohchr.org/sites/default/files/documents/countries/2022-08-31/22-08-31-final-assesment.pdf> (dostęp: 8.05.2024).
- United Nations, *Resolution 1441 (2002)*, <https://www.un.org/depts/unmovic/documents/1441.pdf> (dostęp: 6.05.2024).

Źródła

- Jinping X., *The Governance of China*, Beijing 2014.

Opracowania

- Bianchi R., *The Perception of the 2009 Ürümqi Conflict across the Islamic World*, [w:] *Toward Well-Oiled Relations? China's Presence in the Middle East Following the Arab Spring*, red. N. Horesh, Basingstoke 2016.
- Broma A., *Chińska strategia na Bliskim Wschodzie w XXI wieku – ewolucja kluczowych elementów*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2018, nr 3, s. 229–242.
- Czornik K., *Bliski Wschód jako region zintensyfikowanego oddziaływania i wpływów Chińskiej Republiki Ludowej w drugiej dekadzie XXI wieku*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2020, nr 17(1), s. 121–146.
- Góralczyk B., *Geostrategia Xi Jinpinga – Chiny ruszają w świat*, „Rocznik Strategiczny” 2016, t. 22, s. 286–300.
- Hutchings G., *Modern China: A Guide to a Century of Change*, Harvard University Press, Cambridge 2001.
- Jureńczyk Ł., *Uwarunkowania budowy i rozwoju bazy morskiej Chińskiej Republiki Ludowej w Dżibuti*, „Roczniki Humanistyczne” 2020, nr 9, s. 5–20.
- Mierzejewski D., *Spory o miejsce i rolę Chin w stosunkach międzynarodowych*, [w:] *Chiny w XXI wieku. Perspektywy rozwoju*, red. W.J. Dziak, K. Gawlikowski, M. Ławacz, Warszawa 2012.
- Mucha-Leszko B., *Globalna czy regionalna liberalizacja handlu międzynarodowego?*, „Współczesne Problemy Ekonomiczne. Globalizacja. Liberalizacja. Etyka” 2014, nr 8, s. 143–154.

Pietrasiak M., Mierzejewski D., *Między wzrastaniem a harmonią – uwagi o chińskiej polityce zagranicznej*, [w:] *Chiny w stosunkach międzynarodowych*, red. M. Pietrasiak, D. Mierzejewski, Łódź 2012.

Źródła internetowe

Blanchard B., *China Envoy Says No Accurate Figure on Uighurs Fighting in Syria*, Reuters, <https://www.reuters.com/article/us-mideast-crisis-syria-china/china-envoy-says-no-accurate-figure-on-uighurs-fighting-in-syria> (dostęp: 8.05.2024).

Embassy of People's Republic of China in the Kingdom of Lesotho, *China is offering, not taking a 'free ride'*, http://ls.china-embassy.gov.cn/eng/zggy/201507/t20150713_6679817.htm (dostęp: 9.05.2024).

Fleck A., *China's Wide Reach as a Trading Partner in the MENA Region*, <https://www.statista.com/chart/30275/ranking-of-china-as-trading-partner-of-mena-countries/> (dostęp: 10.05.2024).

Fulton J., *China doesn't have as much leverage in the Middle East as one thinks – at least when it comes to Iran*, <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/menasource/china-mena-leverage-iran-houthi-yemen/> (dostęp: 10.05.2024).

Human Right Watch, *China: Minority Region Collects DNA from Millions*, <https://www.hrw.org/news/2017/12/13/china-minority-region-collects-dna-millions> (dostęp: 8.05.2024).

Kobylarz K., *Chiny przechodzą na prowadzenie w globalnym imporcie ropy naftowej*, <https://obserwatorlogistyczny.pl/2023/05/16/chiny-przechodza-na-prowadzenie-w-globalnym-imporcie-ropy-naftowej/> (dostęp: 10.05.2024).

Lendon B., *China, Russia and Iran put on show of force with Mideast naval drills*, <https://edition.cnn.com/2024/03/13/middleeast/china-russia-iran-navy-drills-intl-hnk/index.html> (dostęp: 9.05.2024).

Miedziński P., *Chiny ćwiczą z Emiratami*, <https://defence24.pl/geopolityka/chiny-cwicza-z-emiratami> (dostęp: 8.05.2024).

Miedziński P., *Niecodzienny ruch USA. Siły specjalne na stałe na Tajwanie*, <https://portal-obronny.se.pl/geopolityka/niecodzienny-ruch-usa-sily-specjalne-na-stale-na-tajwanie-aa-edfN-aZfh-MBvh.html> (dostęp: 9.04.2024).

Ministry of National Defense of the People's Republic of China, *44th Chinese naval escort task force concludes visit to Oman*, http://eng.mod.gov.cn/xb/News_213114/OverseasOperations/EscortMissions/16259035.html (dostęp: 9.05.2024).

Nikkei Asia, *Iran's oil exports reach 5-year high, with China as top buyer*, <https://asia.nikkei.com/Business/Markets/Commodities/Iran-s-oil-exports-reach-5-year-high-with-China-as-top-buyer> (dostęp: 10.05.2024).

Nowacka S., *Polityka Arabii Saudyjskiej w świetle porozumienia z Iranem*, <https://pism.pl/publikacje/polityka-arabii-saudyjskiej-w-swietle-porozumienia-z-iranem> (dostęp: 10.05.2024).

Observatory of Contemporary Crises, *China in Djibouti: a future uncertain*, <https://crisesobservatory.es/china-in-djibouti-a-future-uncertain/> (dostęp: 9.05.2024).

Reuters, *Turkish leader calls Xinjiang killings „genocide”*, <https://www.reuters.com/article/idUSTRE56957D/> (dostęp: 10.05.2024).

Shafaq, *Iraq heads to China to boost its oil production*, <https://shafaq.com/en/Economy/Iraq-heads-to-China-to-boost-its-oil-production> (dostęp: 6.05.2024).

The New York Times, *China, with \$400 Billion Iran Deal, Could Deepen Influence in Mideast*, <https://www.nytimes.com/2021/03/27/world/middleeast/china-iran-deal.html> (dostęp: 10.05.2024).

The New York Times, *Exclusive Obama Interview: China as a Free Rider*, <https://www.youtube.com/watch?v=Hg8ntdSbmCk> (dostęp: 6.05.2024).

The Observatory of Economic Complexity, *China/Djibouti*, <https://oec.world/en/profile/bilateral-country/chn/partner/dji> (dostęp: 9.05.2024).

The Observatory of Economic Complexity, *Djibouti*, <https://oec.world/en/profile/country/dji> (dostęp: 9.05.2024).

The White House, *President Biden Signs Executive Order on Addressing United States Investments in Certain National Security Technologies And Products in Countries of Concern*, <https://www.whitehouse.gov/briefing-room/statements-releases/2023/08/09/president-biden-signs-executive-order-on-addressing-united-states-investments-in-certain-national-security-technologies-and-products-in-countries-of-concern/> (dostęp: 9.05.2024).

Eryk Wierzejski

THE PEOPLE'S REPUBLIC OF CHINA'S GROWING PRESENCE IN THE MIDDLE EAST IN THE 21ST CENTURY

AS a country aspiring to become a leading superpower in the multilateral world, the People's Republic of China is intensifying its international presence in every region of the world. Xi Jinping's coming to power ends the era of Deng Xiaoping's 28-character doctrine of „hiding its own capabilities". The change in power begins the era of the Chinese Dream, which is expected to result in a great Chinese renaissance by 2049. The reborn is to be a state that determines international politics. The Middle East region has become a key area in PRC policy over the past decades. The region is important to Beijing because of its raw materials (oil imports) and its strategic location at the junction of three continents (Europe, Africa and Asia). The strategic aspect manifests itself in aspects of China's economic, political and military presence tasked with securing Chinese interests in the region. The purpose of this article is to analyze selected aspects of the Chinese presence in the Middle East in the 21st century. Economic, political and military aspects of the Middle Kingdom's increasing presence in the region are analyzed. Also analyzed is the aspect of the desire of the government in Beijing to displace the American sphere of influence. The hypothesis of the article is that the People's Republic of China is systematically increasing its involvement and influence in the Middle East, while balancing between competing with the United States and being a beneficiary of the US presence in the region.

Keywords: Middle East, New Silk Road, China, United States, Xi Jinping

JAKUB KANIA

(UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA)

ORCID: 0009-0007-9386-4607

RELACJE STANÓW ZJEDNOCZONYCH Z POSZCZEGÓLNYMI WYBRANYMI PAŃSTWAMI BLISKIEGO WSCHODU ZA CZASÓW PREZYDENTURY DONALDA TRUMPA (2017–2021)

Streszczenie. Bliski Wschód jest szczególnym miejscem na mapie świata. W relacjach międzynarodowych państwa tego regionu są przedmiotem albo podmiotem polityki zagranicznej największych mocarstw, w tym naturalnie Stanów Zjednoczonych. Szczególnie ciekawym okresem w historii stosunków międzynarodowych było urzędowanie prezydenta USA Donalda Trumpa w latach 2017–2021. Zmienił on diametralnie politykę zagraniczną swojego kraju, prowadząc do częściowego izolacjonizmu i ograniczeniu pomocy poszczególnym partnerom, zwłaszcza tym z Europy. W moim artykule skupię się na relacjach administracji lokatora Białego Domu z poszczególnymi krajami Bliskiego Wschodu. Odpowiem na pytanie, czy w oczach Waszyngtonu były one podmiotem czy przedmiotem. Relacje z krajami są przedstawione na podstawie analizy stosunków między USA a poszczególnymi państwami, które wymieniam poniżej. Prezentacja, z racji mnogości państw, będzie obejmowała poszczególne kraje arabskie, takie jak Irak, Iran, Arabia Saudyjska, Afganistan, Syria. Omówione zostaną także bliskie relacje USA i Izraela, które oddziaływały na wyżej wymienione ośrodki władzy. Pewne decyzje i wydarzenia miały znaczenie i budziły zainteresowanie w innych krajach, w innych częściach świata. Świadczy to o powadze i znaczeniu relacji USA z innymi krajami Bliskiego Wschodu. Stały się one szczególnie ciekawe z racji na zaprzestanie polityki swoich poprzedników i wprowadzenie przez administrację Trumpa doktryny *America First*, którą odczuły także państwa Bliskiego Wschodu. Przedmiotem badania stało się także to, czy kontakty międzypaństwowe były regułą związaną kluczem geograficznym bądź też religijnym czy też polityka była zupełnie inna dla każdego poszczególnego gracza. Moje wystąpienie oparte jest na tekstach dotyczących: Stanów Zjednoczonych, prezydenta Donalda Trumpa i polityki, zwłaszcza zagranicznej, przez niego prowadzonej. Istotne także będą artykuły i monografie opisujące sytuacje na Bliskim Wschodzie w latach 2017–2021.

Słowa kluczowe: Donald Trump, polityka zagraniczna, Bliski Wschód, USA, prezydent

Wstęp

Bliski Wschód jest szczególnym miejscem na mapie świata. Procesy tam zachodzące wywierają wpływ na inne regiony kuli ziemskiej. Szczególnie dostrzec to można było w XX w., zwłaszcza w przypadku konfliktu izraelsko-arabskiego. Poparcie dla którejś ze stron, zarówno kilkadziesiąt lat temu, jak i dzisiaj, umiejscawia ludzi po danej stronie kompasu politycznego. Obecnie na Bliski Wschód kierują się oczy całego świata. Wynika to przede wszystkim z powodu znacznie zintensyfikowanej wojny Izraela z Palestyńczykami, która pobudza opinię publiczną. Pośrednio konflikt ten przyczynił się do słabnącego zainteresowania trwającą wojną w Ukrainie i skupienia się na Bliskim Wschodzie. Porwania Izraelczyków przez terrorystów z Hamasu i bombardowanie Strefy Gazy przez rząd Binamina Netanjahu jest obecnie jednym z najczęściej poruszanych tematów w ramówkach sieci informacyjnych i, co warto odnotowania, także w social mediach. Wielu ludzi, w przeciwieństwie do sytuacji w Ukrainie, odmawia umiejscowienia się po którejś ze stron. Rozumieją oni, jak trudny i nieoczywisty jest to konflikt¹.

W stosunkach międzynarodowych relacje z państwami regionu Bliskiego Wschodu są niełatwym zadaniem dla dyplomatów z całego świata. Być może wynika to z pewnej zależności, w której kraje omawianego obszaru były znacznie częściej przedmiotem aniżeli podmiotem stosunków zagranicznych. Wielkie mocarstwa, w tym Stany Zjednoczone, wielokrotnie wykorzystywały ten region do czerpania różnych korzyści, nie zważając na to, jakie konflikty wewnętrzne po sobie pozostawia².

Szczególnie ciekawym okresem w dziejach stosunków międzynarodowych było urzędowanie prezydenta USA Donalda Trumpa w latach 2017–2021. Polityk ten całkowicie zredefiniował amerykańską dyplomację, czyniąc ją zupełnie inną w porównaniu do tej, jaką uprawiały na pierwszy rzut oka antagonistyczne wobec siebie administracje George W. Busha i Baracka Obamy. Nie można jednak mówić o relacjach Donalda Trumpa z Bliskim Wschodem bez krótkiego wspomnienia jego biografii zarówno politycznej, jak i osobistej. Niezbędne okazało się również streszczenie burzliwych, intensywnych i nietypowych czterech lat Trumpa w Białym Domu, co przysporzyło sporo

¹ A. Szczepańska, *Izrael – Palestyna. Korzenie problemu i możliwa eskalacja*, „Historia Do Rzeczy”, <https://historia.dorzeczy.pl/historia-wspolczesna/492609/izrael-palestyna-korzenie-problemu-i-mozliwa-eskalacja.html> (dostęp: 14.04.2024); M. Matusiak, *Izrael – Hamas: początek izraelskiej operacji lądowej*, OSW Ośrodek Studiów Wschodnich, <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2023-11-03/izrael-hamas-poczatek-izraelskiej-operacji-ladowej> (dostęp: 14.04.2024).

² J. Zdanowski, *Stosunki międzynarodowe na Bliskim Wschodzie w XX wieku*, Kraków 2012, s. 35, 91, 109, 243.

trudności. Dążąc do syntetycznego przedstawienia prezydentury Donalda Trumpa, postanowiono szczególnie wyróżnić politykę zagraniczną, która stanowi podstawę niniejszych rozważań.

Wybrane fragmenty biografii Donalda Trumpa

Donald Trump urodził się 14 czerwca 1946 r. w Nowym Jorku. Pochodzi z rodziny posiadającej korzenie imigranckie, co jest szczególnie interesujące, biorąc pod uwagę jego stanowisko wobec ludzi o takiej samej proveniencji³. Zanim Trump wspiął się na szczyt amerykańskiego systemu, był on głównie przedsiębiorcą *The Trump Organisation* oraz osobowością medialną. Ponadto próbował swoich sił w polityce, zamierzając kandydować na różne stanowiska federalne czy też stanowe. Co może zaskoczyć, upodobania polityczne Trumpa nie zawsze były tożsame z Partią Republikańską, a sam biznesman, oprócz republikanów (1987–1999, 2009–2011, 2012–), związany był także m.in. z Partią Demokratyczną (1964–1987, 2001–2009) i Partią Reform (1999–2001)⁴. Można w pewien sposób wyróżnić dwa symbole jego działalności zawodowej poprzedzającej nieco poważniejszą karierę polityczną. Jednym z nich jest bardzo charakterystyczny nowojorski wieżowiec, znany szerzej jako Trump Tower⁵. Drugą wizytówką pozostaje program telewizyjny *The Apprentice*, którego motywem przewodnim albo znakiem rozpoznawczym stało się wypowiedziane przez miliardera zdanie *You're fired*. Program, w którym Trump jest szefem zarządzającym w sposób wątpliwie moralnym ludźmi, przyniósł mu sporo popularności i rozpoznawalności⁶. Wszystko to doprowadziło do momentu, w którym ogłosił on w roku 2015 swój start w przyszłorocznych wyborach prezydenckich. W prawyborach republikanów Trump pokonał znanych i doświadczonych polityków tej partii, takich jak Jeb Bush czy Ted Cruz. Wykazywał się wtedy swoją charyzmą, ciętym językiem, prężnymi ripostami i niebywałą buńczucznością⁷.

³ Ł. Jurszczyszyn, *Znaczenie wygranej Donalda Trumpa dla kampanii prezydenckiej Marine Le Pen*, „Polski Instytut Spraw Międzynarodowych. BIULETYN” 2017, nr 5, s. 2.

⁴ Donald Trump's resume (OPINION), Oregonlive.com, https://www.oregonlive.com/opinion/2016/04/donald-trumps_resume_opinion.htm (dostęp: 15.04.2024).

⁵ G. Kowalczyk, *Polacy zbudowali wieżę, w której pracował Batman, a Trump jest jak święty. Byłem w Trump Tower w Nowym Jorku*, businessinsider.com.pl, <https://businessinsider.com.pl/lifestyle/rozrywka/bylem-w-trump-tower-swiatyni-trumpa-lody-od-trumpa-i-pracowal-tu-batman/r28xz88> (dostęp: 15.04.2024).

⁶ M. Druś, *NYT: Program telewizyjny źródłem sukcesu politycznego i fałszywego wizerunku Trumpa*, „Puls Biznesu”, <https://www.pb.pl/nyt-program-telewizyjny-zrodlem-sukcesu-politycznego-i-falszywego-wizerunku-trumpa-1003793> (dostęp: 15.04.2024).

⁷ D. Stoliczka, *Amerykańskie wybory prezydenckie 2016 r. z perspektywy zmian systemu partyjnego i środowiska instytucjonalnego*, „Horyzonty Polityki” 2016, nr 20, s. 220–229.

Następną, a zarazem ostateczną kontrkandydatką z ramienia Partii Demokratycznej była Hillary Clinton, była Pierwsza Dama, senatorka i sekretarz stanu w administracji Obamy. Jak przytacza Anna Bączkowska: „Donald Trump wygrał wybory z Hillary Clinton 8 listopada 2016 r. Mimo że Clinton wyprzedziła Trumpa o około 2% głosów, nie uzyskała wystarczającej liczby tzw. głosów elektorskich. Zwycięstwo Donalda Trumpa było dużym zaskoczeniem, bowiem sondaże wyborcze informowały o zwiększającej się przewadze Clinton”⁸.

Podjęcie niniejszego tematu motywuję głęboką fascynacją historią najnowszą Stanów Zjednoczonych i dyplomacją prowadzoną przez ten kraj. Ponadto szczególnie interesujące jest to, jak bardzo Donald Trump odmienił amerykańską politykę, znacznie przy tym polaryzując społeczeństwo. Mimo wszystko ogromna rozległość tematu wymusza konieczność ograniczenia się tylko do syntezy biografii prezydenta, jego prezydentury i sposobu prowadzenia dyplomacji, zwłaszcza z wybranymi państwami Bliskiego Wschodu⁹. Zważając na ograniczone możliwości, wybrano omówienie tylko takich państw, które uznano za najbardziej znaczące w historii ówczesnej dyplomacji. Artykuł ten został przygotowany głównie na podstawie tekstów polskojęzycznych, a najbardziej cenne okazały się m.in. pozycje: *Trump w Białym Domu. Tajemnice Białego Domu* Johna Boltona (byłego doradcy prezydenta ds. bezpieczeństwa narodowego)¹⁰, *Ogień i Furia. Biały Dom Trumpa* Michaela Wolffa¹¹ i artykuł Katarzyny Czornik *USA wobec Bliskiego Wschodu: od Baracka Obamy do Donalda Trumpa*¹².

Charakterystyka prezydentury Trumpa i jego polityki zagranicznej

To, jak będzie wyglądała prezydentura Donalda Trumpa, można było dostrzec już w jego mowie inauguracyjnej, która bardzo dobrze opisywała stosunek polityka do państwa, Amerykanów i reszty świata. Motywem przewodnim Trumpa i jego administracji było hasło *America First*, które zakładało całkowitą zmianę w sposobie patrzenia na świat. Celem prezydenta było

⁸ A. Bączkowska, *Krytyczna analiza dyskursu prawicowo-populistycznego: analiza korpusowa przemówień wyborczych Donalda Trumpa*, [w:] *Autorytarny populizm w XXI wieku: krytyczna rekonstrukcja*, red. F. Pierzchalski, B. Rydliński, Warszawa 2017, s. 182.

⁹ Zastrzeżenie może budzić dołączenie do pracy relacji z Afganistanem, który dla niektórych nie będzie częścią omawianego regionu. Kierowano się jednakże definicją Bliskiego Wschodu w internetowej Encyklopedii PWN, która uwzględnia Afganistan.

¹⁰ J. Bolton, *Trump w Białym Domu: tajemnice Gabinetu Ovalnego*, tłum. T. Woźniak, Warszawa 2020.

¹¹ M. Wolff, *Ogień i furia: Biały Dom Trumpa*, tłum. B. Sałbut, M. Witkowska, Warszawa 2018.

¹² K. Czornik, *USA wobec Bliskiego Wschodu: od Baracka Obamy do Donalda Trumpa*, „Kra-kowskie Studia Międzynarodowe” 2018, nr 15.

przysłowiowe „osuszenie bagna” i odwrócenie się od elity społeczeństwa z korzyścią dla „zwykłych, prostych Amerykanów”. Swoją retoryką chciał przekonać naród, że USA są „oblężoną twierdzą”, którą reszta świata chce nie tylko wykorzystać, a nawet w ostateczności jej zaszkodzić. Wyżej opisaną politykę bardzo dobrze odzwierciedlają słowa z inauguracji: „Każda decyzja dotycząca handlu, podatków, imigracji i spraw zagranicznych zostanie podjęta z korzyścią dla amerykańskich pracowników i amerykańskich rodzin. Musimy chronić nasze granice przed spustoszeniem ze strony innych krajów wytwarzających nasze produkty, kradnących nasze firmy i niszczących nasze miejsca pracy. Ochrona doprowadzi do wielkiego dobrobytu i siły” [tłum. własne – J.K.]¹³.

Sama prezydentura przypadła na różne kryzysy państwowe, jak i międzynarodowe. Do takich można zaliczyć pandemię COVID-19 czy też wzmożone strajki ruchu *Black Lives Matter*. Dodatkowo dla wielu rządy Trumpa są symbolem słabnącej demokracji, populizmu i dyskryminowania różnych grup społecznych, zwłaszcza tych należących do mniejszości¹⁴. Uważa się, że swoim językiem Trump niejednokrotnie pobudzał i zachęcał do przemocy wobec swoich przeciwników politycznych. Dodatkowo nie szczędził pochlebstw wobec organizacji uważanych przez niektórych za ekstremistyczne¹⁵. Ważną informacją dla każdego zainteresowanego postacią i prezydenturą Donalda Trumpa jest to, że wobec głowy państwa dwukrotnie wszczęto procedurę *impeachmentu*, co wydarzyło się pierwszy raz w historii Stanów Zjednoczonych. Pierwszy raz miało to miejsce w 2019 r., gdy oskarżono prezydenta o szantaż wobec władz ukraińskich, którym obiecano pomoc wojskową, pod warunkiem podjęcia inicjatywy śledczej wobec Huntera Bidena, syna potencjalnego rywala politycznego, Joe Bidena. Drugie oskarżenie było skutkiem „szturmu na Kapitol” (6 stycznia 2021), do którego miał prowokować niezadowolony z wyników wyborów prezydenckich Donald Trump. Oba *impeachmenty* skończyły się uniewinnieniem oskarżonego. Niemniej w drugiej procedurze, liczba głosów „za” skazaniem była wyższa od tych „przeciw”, jednakże nie osiągnięto większości ($\frac{2}{3}$ głosów) potrzebnej do skazania¹⁶. Warto przytoczyć w tym miejscu cytaty Anne Applebaum, który dla jednych może okazać

¹³ *The Inaugural Address – Trump White House – National Archives*, <https://trumpwhitehouse.archives.gov/briefings-statements/the-inaugural-address/> (dostęp: 15.04.2024).

¹⁴ T. Snyder, *Droga do niewolności. Rosja. Europa. Ameryka*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2019, s. 320–351.

¹⁵ B. Nacos, R. Shapiro, Y. Bloch-Elkon, *Donald Trump: Aggressive Rhetoric and Political Violence*, „Perspectives on Terrorism” 2020, nr 5, s. 2–24.

¹⁶ P. Tarczyński, Ł. Pawłowski, Podkast Amerykański, 25. *Drugi impeachment Trumpa*, <https://open.spotify.com/episode/5fn0vGtdVq9mKQCY0f6a4h?si=76b99acd412149d0&nd=1&dlsi=c974abf452804970> (dostęp: 23.04.2024).

się trafny opisem prezydentury Trumpa, a dla drugich oszustwem „liberalno-lewicowych elit”: „Trump nie zna amerykańskiej opowieści, więc nie potrafi w nią uwierzyć. Nie pojmuje języka ojców założycieli, nie potrafi więc go zrozumieć czy się nim zainspirować. Ponieważ nie wierzy w to, że amerykańska demokracja jest dobra, nie interesuje go Ameryka aspirująca do roli wzorca dla innych krajów”¹⁷. Przytoczenie to potwierdza styl uprawiania polityki wewnętrznej i zewnętrznej, a zwłaszcza odwrócenie się od dotychczasowych wzorców demokracji amerykańskiej.

Jeśli chodzi o kulisy polityki zagranicznej administracji Trumpa, to trafnie opisuje to w swojej książce John Bolton. Przytacza on nieco nerwowy proces tworzenia zespołu odpowiedzialnego za stosunki międzynarodowe. Jak zostało wspomniane we wstępie, Trump nie spodziewał się swojej wygranej i nie rozmyślał nad kwestiami personalnymi w Białym Domu. Bolton przytacza w obszernej relacji swoje spostrzeżenia dotyczące braku kompetencji Trumpa w dziedzinie dyplomacji. Ponadto, były doradca wypunktował: chaos, gwałtowność i nieprzewidywalność w relacjach międzynarodowych oraz nieliczenie się ze zdaniem swojego sekretarza stanu czy też sekretarza obrony¹⁸. W dyplomacji administracja prezydenta starała się jak najmocniej ograniczyć wpływy Chin, które stały się największym zagrożeniem USA w polityce globalnej. Ogromną uwagę przywiązywano także do agresywnej polityki Rosji, która pogłębiała swoje kontakty z coraz bardziej niedemokratycznymi reżimami¹⁹. Powyższe punkty ciężkości sprawiły, że Donald Trump zmienił kurs swoich poprzedników i niejako odwrócił się od Europy. Dodatkowym problemem w relacjach z tym kontynentem było nieprzychylnie stanowisko prezydenta wobec Organizacji Paktu Północnoatlantyckiego (NATO), jej roli, idei i statusu w Europie. Prezydent nieustannie podkreślał, że instytucja ta jest elementem wykorzystywania Stanów Zjednoczonych przez inne państwa. Wielokrotnie kładł on także nacisk na znaczenie spełnienia warunku 2% z PKB na zbrojenia, co było kierowane głównie do Niemiec i kanclerz Angeli Merkel, z którą administracja Trumpa miała nieco chłodne stosunki²⁰. Kolejną transformację w prowadzeniu polityki było zacieśnienie relacji państwowych, a zarazem osobistych, z różnymi dyktatorami. Największe kontrowersje w kraju, a nawet w środowisku

¹⁷ A. Applebaum, *Zmierzch demokracji: zwodniczy powab autorytaryzmu*, tłum. P. Tarczyński, Warszawa 2020, s. 186.

¹⁸ J. Bolton, *Trump w Białym Domu...*, s. 219–245.

¹⁹ R. Moczydłowski, *Polityka zagraniczna Donalda Trumpa. Implikacje dla Sojuszu Północnoatlantyckiego*, [w:] *Stany Zjednoczone Ameryki a polityka zagraniczna i prawo międzynarodowe*, red. M. Urbańczyk, Ł. Bartosik, A. Kilian, Łódź 2018, s. 76–84.

²⁰ M. Wąsiński, *Polityka zagraniczna w kampanii wyborczej Donalda Trumpa*, „Polski Instytut Spraw Międzynarodowych. BIULETYN” 2016, nr 38, s. 2.

prezydenta, i za granicą wywołały kontakty USA z Koreą Północną. Sam prezydent entuzjastycznie relacjonował rozmowy z przywódcą Kim Dzong Unem i jak sam twierdził, darzył go ogromną sympatią²¹. Ostatnia opisywana w tej części rewolucja dotyczyła sposobu komunikowania się prezydenta ze światem. Donald Trump źle oceniał media, uważając, że specjalnie działają na jego szkodę i wprowadzają w błąd Amerykanów, którzy mieliby oceniać negatywnie jakieś działania prezydenta. W wyniku tego, jako pierwszy przywódca, zaczął na dużą skalę korzystać z ówczesnego serwisu Twitter, znanego dzisiaj jako portal X. Wygłaszał tam swoje oświadczenia polityczne, co niejednokrotnie niepokoiło współpracowników prezydenta, którzy siłą rzeczy mieli wtedy ograniczoną kontrolę wobec często lekkomyślnych wpisów prezydenta²².

Relacje z Izraelem

Zważywszy na strukturę religijną regionu Bliskiego Wschodu, sporym ułatwieniem będzie rozpoczęcie opisywania relacji USA z Izraelem. Wynika to z faktu, że w reszcie opisywanych w artykule krajów dominuje ludność wyznająca islam. Historia drugiej połowy XX w. pokazuje, że interesy Izraela i Stanów Zjednoczonych są ze sobą zbieżne, co sprawnie podsumowuje Agata Krzastek: „Stany Zjednoczone od wojny sześciodniowej w roku 1967 prowadzą politykę bliskowschodnią preferującą interesy Izraela, udzielając mu bezwarunkowej pomocy materialnej i dyplomatycznej. Współpraca dotyczy wielu zagadnień zarówno ekonomicznych, politycznych, jak i dyplomatycznych. Kolejni prezydenci wielokrotnie podkreślali, jak istotna jest współpraca”²³. Cytat ten szczególnie ma swoje przełożenie na relacje Donalda Trumpa z władzami izraelskimi w latach 2017–2021. Prezydent USA i ówczesny premier Izraela, Benjamin Netanjahu, mieli ze sobą bardzo bliskie stosunki, a pierwszy z nich wielokrotnie chwalił i podziwiał postać oraz politykę tego drugiego²⁴. Chociaż amerykańska głowa państwa starała się zachować i pokazywać swoją neutralność wobec konfliktu izraelsko-palestyńskiego, to mimo wszystko sympatie prezydenta były jednoznaczne, czego kluczowym dowodem było uznanie Jerozolimy za stolicę Izraela, i przeniesienie tam amerykańskiej ambasady, która dotychczas znajdowała się w Tel Awiwie.

²¹ M. Kowalczyk, *Donald Trump spotkał się z Kim Dzong Unem*, „Rzeczpospolita”, <https://www.rp.pl/polityka/art1255621-donald-trump-spotkal-sie-z-kim-dzong-unem> (dostęp: 17.04.2024).

²² W. Maguś, *Donald Trump kontra media*, „Res Rhetorica” 2018, nr 5, s. 17–22.

²³ R. Moczydłowski, *Polityka zagraniczna Donalda Trumpa...*, s. 129.

²⁴ A. Sherman, *Says Donald Trump has said „he would be neutral between Israel and its enemies”*, Politifact, <https://www.politifact.com/factchecks/2016/mar/01/conservative-solutions-pac/would-donald-trump-be-neutral-between-israel-and-i/> (dostęp: 18.04.2024).

Posunięcie to spotkało się ze zdecydowaną krytyką opinii międzynarodowej: prezydenta Francji Emmanuela Macrona, sekretarza generalnego ONZ António Guterresa, ministerstw spraw zagranicznych Turcji i Egiptu, a nawet albo przede wszystkim Hamasu²⁵. Kolejnym przełomem mającym wpływ na region Bliskiego Wschodu było uznanie przez Donalda Trumpa, w marcu 2019, Wzgórz Golan za terytorium Izraela. Decyzja ta została ogłoszona za pośrednictwem platformy Twitter²⁶.

Ponadto należy przytoczyć wizytę prezydenta USA w Izraelu i analogicznie premiera Izraela w Waszyngtonie. Pierwsza z nich niosła za sobą ważne i symboliczne chwile, kiedy to Donald Trump jako pierwszy prezydent USA stanął przed Ścianą Płaczu, która jest świętym miejscem dla osób wyznających judaizm²⁷. Netanjahu był przyjmowany w Białym Domu z takimi samymi honorami, a stosunek wobec niego był o wiele mniej krytyczny niż za czasów urzędowania Obamy.

Podsumowując tę część, należy przytoczyć ostatnie informacje dotyczące relacji amerykańsko-izraelskich. Doradcą prezydenta ds. bliskowschodnich został jego zięć, Jared Kushner (mąż Ivanki Trump). Oboje starali się wykorzystać dobre relacje z Izraelem, by stanowił on przeciwwagę dla poważnych konkurentów USA w tym regionie, czyli dla Iranu i ISIS²⁸. Ponadto poprzez politykę wobec Izraela rola Jordanii w regionie zmniejszyła się, a interesy i strefy wpływów tego arabskiego kraju zostały naruszone²⁹.

Relacje z Syrią

Stosunki administracji Donalda Trumpa z Syrią były bardzo złożone i skomplikowane. Za punkt odniesienia w tych relacjach można uznać przytaczane już dążenie Stanów Zjednoczonych do jak największego zwalczania Państwa Islamskiego³⁰. Jednakże do najbardziej kluczowych wydarzeń doszło po

²⁵ USA uznają Jerozolimę za stolicę Izraela. „Trump otworzył bramy piekieł”, „Dziennik Gazeta Prawna”, <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/artykuly/1090140,kontrowersyjna-decyzja-usa-uznaly-jerozolimę-za-stolicę-izraela.html> (dostęp: 18.04.2024).

²⁶ Trump: Po 52 latach nadszedł czas, by uznać, że Wzgórz Golan należą do Izraela, forsal.pl, <https://forsal.pl/artykuly/1404377,trump-wzgorza-golan-naleza-do-izraela.html> (dostęp: 18.04.2024).

²⁷ P. Jendroszczyk, *Donald Trump z wizytą w Izraelu*, Rzeczpospolita, <https://www.rp.pl/swiat/art2685821-donald-trump-z-wizyta-w-izraelu> (dostęp: 18.04.2024).

²⁸ R. Stefanicki, *Donald Trump do Netanjahu: Przyhamuj z budową osiedli*, wyborcza.pl, <https://wyborcza.pl/7,75399,21378915,donald-trump-do-netanjahu-przyhamuj-z-budowa-osiedli.html> (dostęp: 18.04.2024).

²⁹ K. Czornik, *USA wobec Bliskiego Wschodu...*, s. 187–188.

³⁰ A. Słabisz, *Niejasny plan Trumpa ws. Syrii*, Rzeczpospolita, <https://www.rp.pl/swiat/art2008901-niejasny-plan-trumpa-ws-syrii> (dostęp: 18.04.2024).

użyciu przez Baszara al-Asada broni chemicznej, 7 kwietnia 2018 r. w mieście Duma. Zastanawiano się, jaka będzie reakcja Donalda Trumpa, a raczej, jak bardzo będzie różniła się ona od tej, którą w 2013 r. podjął Obama, nie decydując się na bardziej zdecydowaną reakcję. W Białym Domu odbyły się wówczas liczne narady i spotkania, które miały pomóc prezydentowi podjąć odpowiednią decyzję³¹. Sytuacja po tym wydarzeniu może pokazać także, jak w kontekście Syrii i całego Bliskiego Wschodu układały się relacje USA z innymi mocarstwami, takimi jak Francja czy Wielka Brytania. Zwłaszcza z tym drugim krajem i jego premierem, Theresą May, Donald Trump był w dobrych stosunkach, co pokazywał, chwając różne nietypowe kroki Brytyjczyków, takie jak np. brexit³². Natomiast z Emmanuelem Macronem kontakty były nieoczywiste i niejednoznaczne. Donald Trump nie pozwalał innemu przywódcy wysunąć się na prowadzenie w przygotowaniach do akcji odwetowej wobec Syrii. Chciał uznać ją za wyraz własnego sukcesu, geniuszu, sprawczości i nieomyślności. Niemniej inicjatywa zjednoczyła te państwa i ociepliła chłodny kurs amerykańsko-europejski³³. Jak relacjonuje Barbara Bodalska: „W sobotę (14 kwietnia) nad ranem połączone siły USA, Wielkiej Brytanii i Francji ostrzelały centrum badań naukowych w Damaszku i miejsca składowania broni chemicznej, a także pobliskie stanowisko dowodzenia”³⁴. Sprawa Syrii była także tematem w stosunkach Stanów Zjednoczonych z Rosją, co pokazuje raczej przedmiotowość aniżeli podmiotowość arabskiego kraju. Władimir Putin starał się usprawiedliwić swój kraj i jego poparcie wobec al-Asada, jednocześnie obarczając wszelką winą Syrię. Komplikacji dodaje fakt, że prezydent Rosji dbał w tym wszystkim o to, by interesy arabskiego partnera pozostały nienaruszone³⁵. Ostatni aspekt, omawiany w tej części artykułu, dotyczy instrumentalnego traktowania Kurdów przez Amerykanów. Specyfikę relacji tego bliskowschodniego narodu z ościennymi narodami można dokładnie poznać w artykule Klaudii Ohnsorge *Wybrane aspekty tureckiej polityki wobec Kurdów. Próba ochrony kurdyjskiej tożsamości*, z którego pochodzi cytat: „Kurdowie przez lata walk wykorzystali wiele narzędzi, w tym powstania i inne działania zbrojne. Podjęli również próby walki politycznej o utrzymanie tożsamości kulturowej, co pokazuje ich odporność na asymilację oraz wytrwałość w dążeniu

³¹ M. Wolff, *Ogień i furia...*, s. 279–289.

³² P. Matera, R. Matera, *USA – Europa: historia współzależności*, Łódź 2020, s. 177.

³³ J. Bolton, *Trump w Białym Domu...*, s. 102–134.

³⁴ B. Bodalska, *Atak sił międzynarodowych w Syrii*, euractiv.pl, <https://www.euractiv.pl/section/polityka-zagraniczna-ue/news/atak-sil-miedzynarodowych-w-syrii/> (dostęp: 18.04.2024).

³⁵ P. Pietrzak, *The U.S. Foreign Policy towards Syria under the Donald Trump Administration*, 2017.

do należnych im praw³⁶”. USA w kontekście Syrii traktowały Kurdów nieco przedmiotowo. Podchodzono do nich interesownie, gdyż tworzyli oni front przeciwko zniechwalonemu przywódcy Syrii. Jednakże, gdy w relacje Donald Trump – Kurdowie wkraczały interesy prezydenta Turcji Recep Tayyipa Erdoğan, to administracja amerykańska faworyzowała te drugie, mając na uwadze znaczenie geopolityczne³⁷.

Relacje z Irakiem

Na początku tej części artykułu należy wspomnieć o bardzo ważnym posunięciu w pierwszym miesiącu prezydentury Donalda Trumpa, kiedy to głowa państwa zakazała wjazdu do Stanów Zjednoczonych obywatelom Iraku i omówionej już Syrii. Donald Trump argumentował to chęcią walki z islamską radykalnością i powszechnym terroryzmem³⁸. Niemniej jednak najbardziej kluczową informacją z perspektywy tej części artykułu jest to, że w Iraku za czasów prezydentury Donalda Trumpa wciąż stacjonowały wojska amerykańskie. Sama głowa państwa wielokrotnie podkreślała bezsensowność tego faktu i obiecała powrót amerykańskich żołnierzy do domu. Jak zostało już wspomniane w tej pracy, Donald Trump wielokrotnie zmieniał swoje zdanie w związku z różnymi wątkami polityki zagranicznej. Sytuacja ta miała miejsce również w przypadku planowania wycofywania wojsk amerykańskich. Tak jak wcześniej prezydent ochoczo składał deklarację opuszczenia Iraku, tak w późniejszych latach prezydentury z tego pomysłu zrezygnował. Jednakże, jak podają media, w 2020 r. zdecydowano ostatecznie o redukcji wojsk z 3 do 2,5 tysiąca³⁹. Ciekawym punktem w relacjach między państwami była wizyta prezydenta w amerykańskiej bazie wojskowej w Iraku, w grudniu 2018 r. Doszło wtedy do jawnego naruszenia norm dyplomatycznych, gdyż Donald Trump nie spotkał się z irackimi władzami, co zostało stanowczo potępione przez tamtejsze siły polityczne. W polskich mediach podano jednak wytłumaczenie strony amerykańskiej: „Biały Dom odniósł się do sprawy, tłumacząc, że brak spotkania z premierem al-Mahdim

³⁶ K. Ohnsorge, *Wybrane aspekty tureckiej polityki wobec Kurdów. Próba ochrony kurdyjskiej tożsamości*, [w:] *Bliski Wschód na początku XXI wieku*, red. J. Marszałek-Kawa, M. Gołda-Sobczak, Toruń 2018, s. 177.

³⁷ A. Olender, *Działania Kurdów syryjskich jako szansa na uzyskanie autonomii*, „Unia Europejska – perspektywy społeczno-ekonomiczne” 2018, nr 10, s. 22–24.

³⁸ K. Czornik, *USA wobec Bliskiego Wschodu...*, s. 187–188.

³⁹ *Trump: Nie wyjdziemy z Iraku, chyba że nam zapłacą*, „Dziennik Gazeta Prawna”, <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/artykuly/1447112,trump-irak-usa-obecnosc-wojsk-budowa-bazy.html> (dostęp: 21.04.2024); M. Urzędowska, *US Army wychodzi z Iraku. Trump: Te wojny nie mają końca*, wyborcza.pl, <https://wyborcza.pl/7,75399,26287309,us-army-wychodzi-z-iraku.html> (dostęp: 21.04.2024).

był spowodowany krótkim czasem wizyty oraz kwestiami bezpieczeństwa. Prezydent Trump miał rozmawiać z irackim szefem rządu przez telefon oraz zaprosić go do Waszyngtonu. Według rzeczniczki Białego Domu al-Mahdi przyjął zaproszenie. Amerykanie tłumaczyli również, że «ze względów bezpieczeństwa i logistyki» zaproponowali spotkanie Trumpa z premierem Iraku w bazie Al-Asad, jednak strona iracka odrzuciła takie rozwiązanie⁴⁰. Gdyby jednak doszło do spotkania, byłby to bardzo niepolityczny ruch ze strony irackiego premiera, który udowodniałby podległość wobec USA, na co bardzo wyczulone jest irackie społeczeństwo⁴¹.

Relacje z Iranem

Podejście administracji Trumpa do kontaktów z Iranem wyróżniała spora konkurencja i chęć ograniczania wpływów irańskich oraz rozwoju sił nuklearnych tego kraju. W historiografii dotyczącej polityki zagranicznej prowadzonej przez Donalda Trumpa Iran zestawia się razem z Rosją, Chinami czy też Koreą Północną, co potwierdza istotne miejsce sekowanych Irańczyków w obszarze zainteresowań amerykańskiego Departamentu Stanu⁴². Ponadto nałożono na Iran sankcje, które były skutkiem m.in. rywalizacji w rejonie Zatoki Perskiej, gdzie władze w Teheranie wspierały rebeliancki ruch Huti w wojnie, w Jemenie⁴³. Ważnym i szeroko komentowanym krokiem Donalda Trumpa było wycofanie się z porozumienia nuklearnego z Iranem w 2018 r. Dokument ten powstał w roku 2015 i jest uważany za spory sukces dyplomatyczny Baracka Obamy, co tylko potwierdzało jego mierność, i bezcelowość w oczach Donalda Trumpa. Ponadto drugi z wymienionych w poprzednim zdaniu prezydentów przez długi czas podkreślał niewywiązywanie się innych stron układu z jego postanowień, co doprowadzało do strat USA. Wycofanie się Stanów Zjednoczonych z porozumienia było praktycznie pewne, acz odsuwane w czasie. Nie pomogły nawet liczne interwencje prezydenta Francji Emmanuela Macrona, który łudził się, że jest w stanie zmienić zdanie Donalda Trumpa⁴⁴. Kolejnym okresem, w którym ramówki

⁴⁰ Krytyka w Iraku po wizycie Trumpa. „Jawne pogwałcenie norm dyplomatycznych”, TVN 24 | Świat, <https://tvn24.pl/swiat/irak-parlamentarzysci-oburzeni-wizyta-trumpa-groza-konsekwencjami-ra895382-ls2584371> (dostęp: 21.04.2024).

⁴¹ Tamże.

⁴² K. Rezmer-Płotka, *Potencjał nuklearny Iranu i możliwe konsekwencje polityczne dla Bliższego Wschodu*, „Studia Orientalne” 2021, nr 1, s. 44.

⁴³ J. Borger, D. Smith, *Trump Administration Imposes New Sanctions on Iran*, The Guardian, <https://www.theguardian.com/us-news/2017/feb/03/trump-administration-iran-sanctions> (dostęp: 21.04.2024).

⁴⁴ M. Piotrowski, *Decyzja USA o rezygnacji z porozumienia nuklearnego*, „Polski Instytut Spraw Międzynarodowych. BIULETYN” 2018, nr 69, s. 1–2.

serwisów informacyjnych były zwrócone w kierunku linii USA – Iran, był styczeń 2020 r. Wstrzymywano wtedy oddech, gdyż jak uważały media, świat był na granicy wojny. Podążając tłumaczeniem Marcina Dobrowolskiego: „Jak doniosły serwisy informacyjne na całym świecie, w nocy z 2 na 3 stycznia 2020 r., na terenie portu lotniczego w Bagdadzie, na rozkaz prezydenta Donalda Trumpa, dokonując ataku za pomocą dronów, dokonano udanego zabójstwa generała Kassema Sulejmaniego oraz lidera Haszed Szaabi, szycińskiej milicji w Iraku, Abu Mahdiego al-Muhandisa”⁴⁵. Mimo napiętej sytuacji Trump zaprzeczał informacjom o zamiarze wywołania wojny, lecz podkreślał jednocześnie, że w razie odwetu Iranu, który byłby wymierzony w USA, Amerykanie są gotowi zaatakować 52 ważne dla Irańczyków cele⁴⁶. Wszystkie działania prezydenta, na czele z używaniem agresywnego języka wobec wroga, spowodowały ogromny wzrost niechęci Amerykanów wobec Irańczyków, który sięgał nawet prawie 90 procent⁴⁷.

Relacje z Afganistanem

Relacje administracji Trumpa z Afganistanem można rozpatrywać, podobnie jak w Iraku, pod kątem obecności amerykańskich żołnierzy w tamtym kraju. W tym przypadku prezydent również negatywnie osądzał politykę swoich poprzedników w Białym Domu. Mimo iż w trakcie kampanii Donald Trump obiecał wycofanie Amerykanów z Afganistanu, to po objęciu urzędu rozwinął współpracę z afgańskimi władzami w obszarze wojskowości i dyplomacji. Wynikiem tego było znaczne zwiększenie kontyngentu z 3900 żołnierzy do planowanych 14 000. Bazowy powód tych posunięć zrzecznie przedstawia Łukasz Jureńczyk: „Główną motywacją prezydenta Trumpa zwiększenia kontyngentu wojskowego i pozostawienia go w Afganistanie na dłuższy czas była obawa, że jego szybkie wycofanie mogłoby stworzyć próżnię, którą przede wszystkim wykorzystać mogliby terroryści. Obawiał się on, że Al-Kaida i Państwo Islamskie w Iraku i Lewancie (Islamic State of Iraq and the Levant – ISIL) próbowałyby uczynić z Afganistanu kolebkę międzynarodowego dżihadu, jak miało to miejsce przed 11 września 2001 r.”⁴⁸.

⁴⁵ M. Dobrowolski, *Kryzys na Bliskim Wschodzie od śmierci gen. Kassema Sulejmaniego do zestrzelenia ukraińskiego samolotu*, „Alcumena” 2020, nr 1, s. 132.

⁴⁶ *Tamże*, s. 135.

⁴⁷ M. Kobylska, *President Donald J. Trump's Enemy Image Construction in the 2019–2020 Persian Gulf Crisis*, „Res Rhetorica” 2022, nr 9, s. 52.

⁴⁸ Ł. Jureńczyk, *Pojednanie narodowe pod presją zamachów – złudne nadzieje na przełom w Afganistanie w pierwszym kwartale 2018 roku*, „Rocznik Bezpieczeństwa Międzynarodowego” 2018, nr 12, s. 117.

Zapoznawszy się z poprzednimi częściami artykułu, Czytelnika nie powinna dziwić informacja, że w lutym 2020 r. Donald Trump zmienił zdanie i postanowił wycofać amerykańskie wojska z Afganistanu. Decyzja ta została podtrzymana, lecz wydłużona w czasie przez następcę Donalda Trumpa – Joe Bidena⁴⁹. Kuriozum tego zwrotu dodawał fakt negocjacji i porozumienia z talibami, którzy *de facto* byli powodem obecności Amerykanów w Afganistanie⁵⁰. Obie strony porozumiały się w sprawie wymiany więźniów. Amerykanie mieli uwolnić talibów, którzy analogicznie mieli zwrócić wolność Afgańczykom działającym w sferach bezpieczeństwa⁵¹. Autorzy tekstów publicystycznych i naukowych zgadzają się w tym, że istotnym powodem przejęcia władzy w Afganistanie przez talibów w 2021 r. była błędna polityka zarówno Donalda Trumpa, jak i Joe Bidena.

Relacje z Arabią Saudyjską

Kontakty zagraniczne z Arabią Saudyjską znacznie różnią się od tych, które są opisane w poprzednich częściach artykułu, gdyż relacje z tym krajem uważa się za poprawne, a nawet dobre. Adekwatnym tego dowodem jest wybranie przez Donalda Trumpa Arabii Saudyjskiej jako pierwszego kraju, który miałby być celem jego pierwszej podróży zagranicznej. Jest to jeden z punktów potwierdzających zmianę polityki zagranicznej w stosunku do swojego poprzednika Baracka Obamy⁵². Kontekst wizyty opisuje Patrycja Sasnal: „Trump odwiedza też Arabię Saudyjską – przed Izraelem i Watykanem – jako kolebkę islamu i państwo ze świętymi jego miastami Mekką i Medyną. Wizyta ma więc stanowić symboliczny gest wobec muzułmanów, wbrew negatywnym wypowiedziom Trumpa na ich temat”⁵³. Przyjęcie Trumpa miało stanowić również poparcie wobec wewnętrznej polityki Arabii Saudyjskiej i jej pozycji w regionie Bliskiego Wschodu. Bardzo dobrze określił to Marek Wałkuski, korespondent Polskiego Radia w Waszyngtonie: „Zwykle amerykańscy prezydenci wybierali się z premierową wizytą do

⁴⁹ Tamże, s. 117–118.

⁵⁰ P. Kugiel, *Afganistan – koniec i początek*, „Polski Przegląd Dyplomatyczny” 2021, nr 4, s. 76–83.

⁵¹ *Chaos i dramatyczne sceny w Afganistanie. Jak zaczęła się ta wojna i dlaczego się tak kończy?*, Businessinsider.com.pl, <https://businessinsider.com.pl/wiadomosci/afganistan-jak-zaczela-sie-ta-wojna-i-dlaczego-sie-tak-konczy-to-warto-wiedziec/8n5hmhs> (dostęp: 23.04.2024).

⁵² A. Gwiazda, *Koniec specjalnych relacji Stanów Zjednoczonych z Arabią Saudyjską*, „Świat Idei i Polityki” 2016, nr 15, s. 96–114.

⁵³ P. Sasnal, *Komentarz PISM: Wizyta prezydenta Donalda Trumpa w Arabii Saudyjskiej*, pism.pl, https://pism.pl/publikacje/Komentarz_PISM_Wizyta_prezydenta_Donald_Trumpa_w_Arabii_Saudyjskiej (dostęp: 23.04.2024).

swoich najbliższych sojuszników, m.in. Kanady lub Wielkiej Brytanii. Donald Trump zdecydował się na dość nietypowy krok. Jednak celem Amerykanów jest wzmocnienie, zarówno polityczne, jak i militarne, Arabii Saudyjskiej jako przeciwwagi dla Iranu⁵⁴. Stany Zjednoczone mocno wspierały militarnie omawiany kraj, sprzedając Saudyjczykom różne rodzaje nowoczesnej broni. Poparcie Donalda Trumpa okazało się kluczowe również w przypadku konfliktu Arabii Saudyjskiej z Katarą, gdzie mieściła się największa amerykańska baza wojskowa na Bliskim Wschodzie, ważna i kluczowa z perspektywy strategicznej⁵⁵. Ścisłą współpracę i wsparcie okazano także przy okazji walki w wojnie domowej w Jemenie, o której wspomniano w kontekście Iranu popierającego stronę przeciwną do tej, która jest omawiana⁵⁶.

Tak jak Trumpa przyjęto z wielkimi honorami w Arabii Saudyjskiej, tak analogicznie traktowano w Stanach Zjednoczonych księcia koronnego Muhammada ibn Salmana, który podróżował po największych miastach w kraju, rozwijając różne inwestycje. Swego rodzaju punktem kulminacyjnym tej podróży była wizyta księcia w Białym Domu. Rozmawiano wówczas o szczegółach decyzji kształtujących relacje amerykańsko-saudyjskie. Dotyczyły one, jak zostało przytoczone, zbrojeń, konkurencji z Iranem i rebeliantami Huti⁵⁷. Wszystkie te relacje nie wskazują jednak na to, że administracja amerykańska zgadzała się ze wszystkimi poczynaniami Saudyjczyków. Punktem spornym było ograniczenie przez władze w Rijadzie wydobywania ropy naftowej czy też zabójstwo polityczne dziennikarza Dżamala Chaszukdziego, zagorzałego krytyka saudyjskich władz⁵⁸.

Zakończenie

Dojście do władzy Donalda Trumpa stanowiło wielkie zaskoczenie dla Amerykanów i reszty świata. Sama prezydentura złożona była z wielu precedensów, niespotykanych wcześniej w amerykańskiej polityce. Głównym założeniem oraz celem polityki zarówno wewnętrznej, jak i zagranicznej

⁵⁴ Pierwsza zagraniczna wizyta Donalda Trumpa. Arabia Saudyjską przeciwwagą dla Iranu, Polskie Radio 24, <https://polskieradio24.pl/artukul/1767410,Pierwsza-zagraniczna-wizyta-Donalda-Trump-Arabia-Saudyjska-przeciwwaga-dla-Iranu> (dostęp: 23.04.2024).

⁵⁵ M. Paszyn, *Konflikt Arabii Saudyjskiej z Katarą. Próba analizy wydarzeń z lat 2017–2021*, [w:] *Koszty współczesnych kryzysów*, red. A. Kiszelińska-Węgrzyńska, Łódź 2021, s. 76–85.

⁵⁶ K. Czornik, *Arabia Saudyjska w polityce zagranicznej Stanów Zjednoczonych w okresie administracji Donalda Trumpa – kooperacja symbiotyczna*, [w:] *Wokół teoretycznych i praktycznych aspektów stosunków międzynarodowych: księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Mieczysławowi Stolarczykowi*, red. T. Kubin, J. Łapaj-Kucharska, T. Okraska, Katowice 2020, s. 645–665.

⁵⁷ S. Holland, Y. Bayoumy, *Trump Praises U.S. Military Sales to Saudi as He Welcomes Crown Prince*, Reuters, <https://www.reuters.com/article/idUSKBN1GW2CU/> (dostęp: 23.04.2024).

⁵⁸ K. Czornik, *Arabia Saudyjska w polityce zagranicznej...*, s. 655.

administracji Trumpa było hasło *America First*, które zakładało brak angażowania się Stanów Zjednoczonych w inicjatywy, które mogłyby nie dać USA odpowiednich korzyści. Jeśli chodzi o politykę względem Bliskiego Wschodu, to Donald Trump często jednoosobowo określał, co jest amerykańską racją stanu. Nie zważał on na zdanie innych kluczowych osób w swoim personelu, takich jak doradca ds. bezpieczeństwa narodowego, sekretarz stanu, sekretarz obrony czy innych wysokich dowódców. Prezydent nie posiadał zbyt wielu kompetencji w dyplomacji, ale jednocześnie starał się pokazać całemu światu swój profesjonalizm, nieomyślność i kunszt. Widać to było szczególnie w zmianie, jaka zaszła w sposobie komunikowania się z opinią publiczną. Krytykujące i wytykające błędy media zostały zastąpione jednostronnym Twitterem, który pełny był często nieodpowiednich czy niepolitycznych wypowiedzi prezydenta. Głównym konkurentem na Bliskim Wschodzie przez cztery lata stale pozostawał Iran. Starano się jednak ograniczać wpływy innych wrogich wobec Stanów Zjednoczonych krajów, takich jak Rosja czy Chiny. Polityka Trumpa wobec Bliskiego Wschodu była podobna do jego osobowości: gwałtowna, nieprzewidywalna, przebiegła, często nieprzemysłana. Poprawne stosunki utrzymywano z Arabią Saudyjską oraz Izraelem, jednakże w przypadku tego drugiego kraju zbyt pobłażliwe relacje budziły sprzeciw innych krajów w regionie, takich jak Jordania.

Wizyty Donalda Trumpa na Bliskim Wschodzie były ważnym punktem relacji między tymi państwami, zarówno pod względem pozytywnym, jak i negatywnym. W pierwszym przypadku za przykład można z pewnością zaliczyć wizytę w Jerozolimie i Rijadzie, gdzie ukazano prezydenta jako tolerancyjnego orędownika innych religii. Negatywne skutki miała natomiast obecność głowy państwa w Iraku pozbawiona spotkania z irackimi władzami niezadowolonymi z przebiegu wizyty. Ważną informacją jest to, że relacje z poszczególnymi krajami nie pozostawały w próżni, tylko oddziaływały na inne państwa i były z nimi szczególnie powiązane. Kolejną cechą charakterystyczną w relacjach z państwami Bliskiego Wschodu była nieokiełznana chęć rozwiązania problemów, które od dziesięcioleci były nieodłączną częścią krajobrazu politycznego regionu (konflikt izraelsko-palestyński). Wszystkie te działania są dowodem zmiany w prowadzeniu polityki zagranicznej w porównaniu do dwóch poprzednich prezydentów: George'a W. Busha i Baracka Obamy, czego przykładem jest wycofanie się z porozumienia nuklearnego. Donald Trump zmienił nastrój swoich kontaktów się z przywódcami europejskimi. Z racji na mocarstwowy charakter Wielkiej Brytanii i Francji współpracowano z tymi krajami np. w kwestii syryjskiej. Mimo wszystko to Donald Trump miał być głównym decydem i najważniejszym ogniwem w zakresie podejmowanych przez niego inicjatyw.

BIBLIOGRAFIA**Źródła i opracowania**

- Applebaum A., *Zmierzch demokracji: zwodniczy powab autorytaryzmu*, tłum. P. Tarczyński, Warszawa 2020.
- Bączkowska A., *Krytyczna analiza dyskursu prawicowo-populistycznego: analiza korpusowa przemówień wyborczych Donalda Trumpa*, [w:] *Autorytarny populizm w XXI wieku: krytyczna rekonstrukcja*, red. F. Pierzchalski, B. Rydliński, Warszawa 2017.
- Bolton J., *Trump w Białym Domu: tajemnice Gabinetu Owalnego*, tłum. T. Woźniak, Warszawa 2020.
- Czornik K., *Arabia Saudyjska w polityce zagranicznej Stanów Zjednoczonych w okresie administracji Donalda Trumpa – kooperacja symbiotyczna*, [w:] *Wokół teoretycznych i praktycznych aspektów stosunków międzynarodowych: księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Mieczysławowi Stolarczykowi*, red. T. Kubin, J. Łapaj-Kucharska, T. Okrasa, Katowice 2020.
- Czornik K., *USA wobec Bliskiego Wschodu: od Baracka Obamy do Donalda Trumpa*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2018, nr 15.
- Dobrowolski M., *Kryzys na Bliskim Wschodzie od śmierci gen. Kassema Sulejmaniego do zestrzelenia ukraińskiego samolotu*, „Alcumena” 2020, nr 1.
- Gwiazda A., *Koniec specjalnych relacji Stanów Zjednoczonych z Arabią Saudyjską*, „Świat Idei i Polityki” 2016, nr 15, s. 96–114.
- Jureńczyk Ł., *Pojednanie narodowe pod presją zamachów – złudne nadzieje na przełom w Afganistanie w pierwszym kwartale 2018 roku*, „Rocznik Bezpieczeństwa Międzynarodowego” 2018, nr 12.
- Jurszczyszyn Ł., *Znaczenie wygranej Donalda Trumpa dla kampanii prezydenckiej Marine Le Pen*, „Polski Instytut Spraw Międzynarodowych. BIULETYN” 2017, nr 5.
- Kobyłska M., *President Donald J. Trump's Enemy Image Construction in the 2019–2020 Persian Gulf Crisis*, „Res Rhetorica” 2022, nr 9.
- Kugiel P., *Afganistan – koniec i początek*, „Polski Przegląd Dyplomatyczny” 2021, nr 4.
- Maguś W., *Donald Trump kontra media*, „Res Rhetorica” 2018, nr 5.
- Matera P., Matera R., *USA – Europa: historia współzależności*, Łódź 2020.
- Moczydłowski R., *Polityka zagraniczna Donalda Trumpa. Implikacje dla Sojuszu Północnoatlantyckiego*, [w:] *Stany Zjednoczone Ameryki a polityka zagraniczna i prawo międzynarodowe*, red. M. Urbańczyk, Ł. Bartosik, A. Kilian, Łódź 2018.
- Nacos B., Shapiro R., Bloch-Elkon Y., *Donald Trump: Aggressive Rhetoric and Political Violence*, „Perspectives on Terrorism” 2020, nr 5.
- Ohnsorge K., *Wybrane aspekty tureckiej polityki wobec Kurdów. Próba ochrony kurdyjskiej tożsamości*, [w:] *Bliski Wschód na początku XXI wieku*, red. J. Marszałek-Kawa, M. Gołda-Sobczak, Toruń 2018.
- Olender A., *Działania Kurdów syryjskich jako szansa na uzyskanie autonomii*, „Unia Europejska – perspektywy społeczno-ekonomiczne” 2018, nr 10.
- Paszyn M., *Konflikt Arabii Saudyjskiej z Katarzem. Próba analizy wydarzeń z lat 2017–2021*, [w:] *Koszty współczesnych kryzysów*, red. A. Kisztełińska-Węgrzyńska, Łódź 2021.

- Pietrzak P., *The U.S. Foreign Policy towards Syria under the Donald Trump Administration*, 2017.
- Piotrowski M., *Decyzja USA o rezygnacji z porozumienia nuklearnego*, „Polski Instytut Spraw Międzynarodowych. BIULETYN” 2018, nr 69.
- Rezmer-Płotka K., *Potencjał nuklearny Iranu i możliwe konsekwencje polityczne dla Bliskiego Wschodu*, „Studia Orientalne” 2021, nr 1.
- Snyder T., *Droga do niewolności. Rosja. Europa. Ameryka*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2019.
- Stolicki D., *Amerykańskie wybory prezydenckie 2016 r. z perspektywy zmian systemu partyjnego i środowiska instytucjonalnego*, „Horyzonty Polityki” 2016, nr 20.
- Wąsiński M., *Polityka zagraniczna w kampanii wyborczej Donalda Trumpa*, „Polski Instytut Spraw Międzynarodowych. BIULETYN” 2016, nr 38.
- Wolff M., *Ogień i furia: Biały Dom Trumpa*, tłum. B. Sałbut, M. Witkowska, Warszawa 2018.
- Zdanowski J., *Stosunki międzynarodowe na Bliskim Wschodzie w XX wieku*, Kraków 2012.

Źródła internetowe

- Bodalska B., *Atak sił międzynarodowych w Syrii*, euractiv.pl, www.euractiv.pl/section/polityka-zagraniczna-ue/news/atak-sil-miedzynarodowych-w-syrii/ (dostęp: 18.04.2024).
- Chaos i dramatyczne sceny w Afganistanie. Jak zaczęła się ta wojna i dlaczego się tak kończy?*, businessinsider.com.pl, <https://businessinsider.com.pl/wiadomosci/afganistan-jak-zaczela-sie-ta-wojna-i-dlaczego-sie-tak-konczy-to-warto-wiedziec/8n5hmhs> (dostęp: 23.04.2024).
- Donald Trump's resume (OPINION)*, Oregonlive.com, www.oregonlive.com/opinion/2016/04/donald-trumps-resume_opinion.html (dostęp: 15.04.2024).
- Druś M., *NYT: Program telewizyjny źródłem sukcesu politycznego i fałszywego wizerunku Trumpa*, „Puls Biznesu”, www.pb.pl/nyt-program-telewizyjny-zrodlem-sukcesu-politycznego-i-falszywego-wizerunku-trumpa-1003793 (dostęp: 15.04.2024).
- Holland S., Bayoumy Y., *Trump Praises U.S. Military Sales to Saudi as He Welcomes Crown Prince*, Reuters, www.reuters.com/article/idUSKBN1GW2CU/ (dostęp: 23.04.2024).
- The Inaugural Address – Trump White House – National Archives*, <https://trumpwhitehouse.archives.gov/briefings-statements/the-inaugural-address/> (dostęp: 15.04.2024).
- Jendroszczyk P., *Donald Trump z wizytą w Izraelu*, „Rzeczpospolita”, www.rp.pl/swiat/art2685821-donald-trump-z-wizyta-w-izraelu (dostęp: 18.04.2024).
- Kowalczyk G., *Polacy zbudowali wieżę, w której pracował Batman, a Trump jest jak święty. Byłem w Trump Tower w Nowym Jorku*, businessinsider.com.pl, <https://businessinsider.com.pl/lifestyle/rozrywka/bylem-w-trump-tower-swiatyni-trumpa-lody-od-trumpa-i-pracowal-tu-batman/r28xz88> (dostęp: 15.04.2024).
- Kowalczyk M., *Donald Trump spotkał się z Kim Dzong Unem*, „Rzeczpospolita”, www.rp.pl/polityka/art1255621-donald-trump-spotkal-sie-z-kim-dzong-unem (dostęp: 17.04.2024).
- Krytyka w Iraku po wizycie Trumpa. „Jawne pogwałcenie norm dyplomatycznych”*, TVN 24 | Świat, <https://tvn24.pl/swiat/irak-parlamentarzysci-oburzeni-wizyta-trumpa-groza-konsekwencjami-ra895382-ls2584371> (dostęp: 21.04.2024).
- Matusiak M., *Izrael – Hamas: początek izraelskiej operacji lądowej*, OSW Ośrodek Studiów Wschodnich, www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2023-11-03/izrael-hamas-poczatek-izraelskiej-operacji-ladowej (dostęp: 14.04.2024).

- Pierwsza zagraniczna wizyta Donalda Trumpa. Arabia Saudyjską przeciwwagą dla Iranu*, Polskie Radio 24, <https://polskieradio24.pl/artukul/1767410,Pierwsza-zagraniczna-wizyta-Donald-Trump-Arabia-Saudyjska-przeciwwaga-dla-Iranu> (dostęp: 23.04.2024).
- Sasnal P., *Komentarz PISM: Wizyta prezydenta Donalda Trumpa w Arabii Saudyjskiej*, pism.pl, https://pism.pl/publikacje/Komentarz_PISM_Wizyta_prezydenta_Donald-Trump-w-Arabii-Saudyjskiej (dostęp: 23.04.2024).
- Sherman A., *Says Donald Trump has said „he would be neutral between Israel and its enemies”*, Politifact, www.politifact.com/factchecks/2016/mar/01/conservative-solutions-pac/would-donald-trump-be-neutral-between-israel-and-i/ (dostęp: 18.04.2024).
- Słabisz A., *Niejasny plan Trumpa ws. Syrii*, „Rzeczpospolita”, www.rp.pl/swiat/art2008901-niejasny-plan-trump-ws-syrii (dostęp: 18.04.2024).
- Stefanicki R., *Donald Trump do Netanjahu: Przyhamuj z budowę osiedli*, wyborcza.pl, <https://wyborcza.pl/7,75399,26287309,us-army-wychodzi-z-iraku.html> (dostęp: 18.04.2024).
- Szczepańska A., *Izrael – Palestyna. Korzenie problemu i możliwa eskalacja*, „Historia Do Rzeczy”, <https://historia.dorzeczy.pl/historia-wspolczesna/492609/izrael-palestyna-korzenie-problemu-i-mozliwa-eskalacja.html> (dostęp: 14.04.2024).
- Trump: Nie wyjdziemy z Iraku, chyba że nam zapłacą*, „Dziennik Gazeta Prawna”, www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/artykuly/1447112,trump-irak-usa-obecnosc-wojsk-budowa-bazy.html (dostęp: 21.04.2024).
- Trump: Po 52 latach nadszedł czas, by uznać, że Wzgórza Golan należą do Izraela*, forsal.pl, <https://forsal.pl/artykuly/1404377,trump-wzgorza-golan-naleza-do-izraela.html> (dostęp: 18.04.2024).
- USA uznają Jerozolimę za stolicę Izraela. „Trump otworzył bramy piekieł”*, „Dziennik Gazeta Prawna”, www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/artykuly/1090140,kontrowersyjna-decyzja-usa-uznaly-jerozolime-za-stolice-izraela.html (dostęp: 18.04.2024).
- Urzędowska M., *US Army wychodzi z Iraku. Trump: Te wojny nie mają końca*, wyborcza.pl, <https://wyborcza.pl/7,75399,26287309,us-army-wychodzi-z-iraku.html> (dostęp: 21.04.2024).

Źródła audiowizualne

- Tarczyński P., Pawłowski Ł., *Podkast Amerykański, 25. Drugi impeachment Trumpa*, <https://open.spotify.com/episode/5fn0vGtdVq9mKQCY0f6a4h?si=76b99acd412149d0&nd=1&lsi=c974abf452804970> (dostęp: 23.04.2024).

Jakub Kania

**RELATIONS OF THE UNITED STATES WITH INDIVIDUAL SELECTED
COUNTRIES OF THE MIDDLE EAST DURING THE PRESIDENCY
OF DONALD TRUMP (2017–2021)**

The Middle East is a special place on the world map. In international relations, the countries of this region are either the object or subject of the foreign policy of the major powers, including, naturally, the United States. A particularly interesting period in the history of international relations was the 2017–2021 term of office of the U.S. President Donald Trump. He dramatically changed the country's foreign policy leading to partial isolationism and a reduction in aid to individual partners, especially those in Europe. In my article, I will focus on the White House occupant's administration's relations with individual Middle Eastern countries. I will answer the question of whether they were subjects or objects in Washington's eyes. Relations with the countries they presented on the basis of an analysis of relations between the US and individual countries, which I list below. The presentation, due to the large number of countries, will include individual Arab countries such as Iraq, Iran, Saudi Arabia, Afghanistan, Syria. The close relationship between the US and Israel, which influenced the aforementioned power centers, will also be discussed. Certain decisions and events were influential, and aroused interest in other countries and other parts of the world. This demonstrates the seriousness and importance of U.S.' relations with other Middle Eastern countries. They became particularly interesting because of the discontinuation of the predecessors' policies and Trump's administration's introduction of the America First doctrine, which was also felt by Middle Eastern countries. Whether interstate contacts were the rule, bound by a geographic or religious key, or whether the policy was quite different for each individual player, also became the subject of the study. My presentation is based on texts on: The United States, President Donald Trump and the policies, especially foreign policy pursued by him. The articles and monographs describing the situation in the Middle East in 2017–2021 will also be relevant.

Keywords: Donald Trump, foreign policy, Middle East, United States, president

KRYSTIAN MARAS
(UNIWERSYTET ŁÓDZKI)
ORCID: 0000-0001-5400-0485

MUZYKA W SŁUŻBIE POLITYKI – WYBORCZA WALKA O STAMBUŁ (2024)

Streszczenie. Celem niniejszego artykułu jest jakościowa analiza treści piosenek wyborczych dwóch najważniejszych kandydatów na burmistrza Stambułu w wyborach samorządowych 2024 r. W tekście pokazano różnice w narracji stosowanej przez rządzącą w Turcji na szczeblu centralnym Partię Sprawiedliwości i Rozwoju (AKP), a opozycyjną na stopniu centralnym i rządzącą w Stambule Republikańską Partią Ludową (CHP). Następnie sposób i główne akcenty narracyjne odniesiono do wyniku wyborów samorządowych z dnia 31 marca 2024 r., pokazując ich wpływ na ostateczny rezultat.

Słowa kluczowe: Stambuł, wybory, samorząd, Ekrem İmamoğlu, Murat Kurum

1. Wprowadzenie

Celem niniejszego artykułu jest jakościowa analiza treści piosenek wyborczych dwóch najważniejszych kandydatów na burmistrza Stambułu w wyborach, które odbyły się 31 marca 2024 r. Ekrem İmamoğlu¹ startował z poparciem Republikańskiej Partii Ludowej (CHP), walcząc o reelekcję (jest tzw. inkumbentem). Murat Kurum² natomiast startował z poparciem rządzącej na szczeblu centralnym Partii Sprawiedliwości i Rozwoju (AKP), będąc tzw. challengerem.

Ekrem İmamoğlu jest burmistrzem Stambułu od 2019 r., gdy wygrał powtórzone wybory na ten urząd. Wcześniej, w latach 2014–2019, sprawował funkcję burmistrza Beylikdüzü, nieopodal Stambułu. Jest *de facto* liderem politycznym CHP od listopada 2023 r., gdy na stanowisku przewodniczącego

¹ Ekrem İmamoğlu, *ULA TAM YOL İLERİ*, <https://www.youtube.com/watch?v=ItKeJE6fB9E> (dostęp: 1.03.2024).

² Murat Kurum, *Heybetinle Doğrul, Kalk Yeniden İstanbul! | 2024 SEÇİM MÜZİĞİ*, <https://www.youtube.com/watch?v=Te12x5ACXiU> (dostęp: 1.03.2024).

partii Kemala Kılıçdaroğlu zastąpił Özgür Özel. Oficjalne objęcie steru partii oraz kandydowanie na prezydenta kraju w 2023 r. uniemożliwił mu ciążący na nim nieprawomocny wyrok sądu z dnia 14 grudnia 2022 r., skazujący go na dwa lata więzienia za „obrazę urzędników” Najwyższej Rady Wyborczej w 2019 r. Wielu analityków uważa İmamoğlu za największą nadzieję dla opozycji na zmianę polityczną w Turcji – pod warunkiem że utrzyma się na stanowisku włodarza Stambułu.

Murat Kurum został ogłoszony jako kandydat AKP na burmistrza Stambułu podczas konwencji partyjnej z udziałem prezydenta Erdoğan w styczniu 2024 r. W 2023 r. uzyskał mandat posła z okręgu stambulskiego. W latach 2018–2023 natomiast pełnił funkcję ministra środowiska i urbanizacji. Działalność zawodowa i polityczna Kuruma oscyluje wokół kwestii związanych z szeroko pojętym budownictwem. Swoją karierę zawodową na wolnym rynku zaczynał w tym właśnie sektorze, by po czasie objąć ważne stanowiska w tureckiej rządowej agencji TOKİ, zajmującej się rozwojem mieszkalnictwa.

Wybory samorządowe, które odbędą się 31 marca 2024 r., są bardzo ważne dla przyszłości tureckiego systemu politycznego. Z perspektywy rządu centralnego (AKP) kluczowym zadaniem jest odbicie największych tureckich metropolii z rąk CHP. Umożliwi to pójście za ciosem po zwycięstwie z maja 2023 r. i przejęcie pełni władzy w państwie, jednocześnie umacniając hegemonię obozu władzy. Z perspektywy opozycji (głównie CHP) najważniejsze jest zachowanie dotychczasowych bastionów władzy, przede wszystkim dużych miast, takich jak Stambuł, Ankara czy Izmir. Jest to konieczne, by przetrwać na scenie politycznej oraz zachować jakikolwiek wpływ na politykę w państwie. Sytuacja opozycji po przegranych połączonych wyborach prezydenckich i parlamentarnych z maja 2023 r. jest trudna i w gruncie rzeczy niestabilna. Sojusz partii opozycyjnych skupionych w formule tzw. Stołu Sześciu nie spełnił podstawowego celu, jakim było przejęcie urzędu prezydenta, w związku z czym uległ on rozpadowi. Rozdrobnienie polityczne panujące na tureckiej opozycji sprzyja obozowi władzy, który przedstawia się jako monolit. Dodatkowo, mnogość kandydatów na urzędy burmistrzów w różnych miastach wpływa niekorzystnie na pozycje inkumbentów (im więcej kandydatów, tym bardziej głosy są rozproszone między nich, osłabiając tym samym urzędującego włodarza).

W tak zarysowanej sytuacji wewnątrz tureckiego systemu politycznego autor postanowił przyjrzeć się bliżej walce wyborczej o Stambuł, gdyż rozgrywka polityczna w największej metropolii Turcji będzie miała prawdopodobnie największy wpływ na kształt tureckiej sceny politycznej w nadchodzących latach.

2. Tłumaczenie

Tabela 1

Tłumaczenie tekstu piosenki wyborczej Ekrema İmamoğlu pt. *Ula tam yol ileri*

Tekst turecki	Tłumaczenie
İstanbul'a yakıştı	Pasujący do Stambułu
Trabzon'un evladı çok lafının eridir	Potomek Trabzonu jest człowiekiem słowa/ spełnia obietnice
dedikletini yaptı	to co powiedział, zrobił
Memleketini seven Maneviyatı bilen Allah korusun onu	Ojczyznę kochający, uduchowiony, niech Go Allah chroni
Ana duası ile	z błogosławieństwem matki
Fatih Sultan Mehmet'ten İstanbul emanettir	sam sułtan Mehmet Zdobywca powierzył mu Stambuł
Atatürk'ün izinde yürüyen bir evlattır	podąża śladem Mustafy Kemala jako poto- mek jego spuścizny
yüzüncü yılı geçtik	100-lecie Turcji za nami
yaşasın Cumhuriyet! ne büyük tarihi var bu Millet büyük Millet!	Niech żyje Republika! Cóż za wielką historię ma ten wielki naród
İstanbul'da hep alır İmamoğlu oyları Başkan bize söyledi Ula tam yol ileri!	W Stambule wszystkie głosy zdobywa İmamoğlu, przywódca nam powiedział: dalej, naprzód, idźcie głosować!
Bir kerelik seçimi iki defa kazandı	Wybory, które miały odbyć się tylko raz, wygrał ponownie
Bu kadar haksızlığa Ekrem iyi dayandı	Wytrwale znosił niesprawiedliwości
Iftiralar attılar Çalışmıyor dediler	Rzucali w jego stronę obelgi/oszczerstwa, mówili, że nic nie robi/nie pracuje
aynı anda 10 metro acaba nerede gördüler 18 tane saydım Yeni yeni meydanlar	W tym samym czasie/jednocześnie, gdzie widzieli 10 linii metra?, naliczyłem 18 nowych rzeczy, nowe place, przestrzenie, parki
Allah'ım razı olsun hep gerekliydi bunlar	Niech Bóg da/pozwoli, wszystkie były konieczne/przydatne
yeşil yeşil alanlar parklarda hep çocuklar İmamoğlu'nu sever bütün İstanbullular	zalesione przestrzenie w parkach, wszystkie dzieci i Stambulczycy kochają Ekrema

Tekst turecki	Tłumaczenie
unutmadı kimseyi hele öğrencileri yeni yurtlar yaptırdı sevindirdi gençleri	o nikim nie zapomniał/pamiętał o wszystkich, nawet o studentach, nakazał budowę nowych akademików, sprawił, że młodzi ludzie się cieszą
Adam gibi adamsın Yolların Açık Olsun yine seçeceğiz seni İstanbul'a başkansın	Ekrem, jesteś w porządku/jesteś nasz! niech twoje drogi/możliwości pozostaną otwarte/ niech ci się powodzi
İstanbul'da hep alır İmamoğlu oyları Başkan bize söyledi Ula tam yol ileri!	W Stambule wszystkie głosy zdobywa İmamoğlu, przywódca nam powiedział: dalej, naprzód, idźcie głosować!

Źródło: opracowanie własne, tłumaczenie na podstawie: Ekrem Imamoğlu, *ULA TAM YOL İLERİ*, <https://www.youtube.com/watch?v=ltKejE6fB9E> (dostęp: 1.03.2024).

Tabela 2

Tłumaczenie tekstu piosenki wyborczej Murata Kuruma pt. *Heybetinle Doğrul, Kalk Yeniden İstanbul!*

Tekst turecki	Tłumaczenie
Şimdi İstanbul hazır mıyız?! (Erdoğan)	czy jesteśmy teraz gotowi, Stambule?
Yeniden İstanbul	ponownie Stambuł
Bu bir aşk işi	to musi być szczerą miłość
Uğrunda kaç kişi	mieć tyle osób pod swoją opieką
Bu yolda niceleri	na tej drodze wiele osób zabłądziło
Kaybolup gitti	poszli, zbłądzili i zginęli
Kutsal bir mekan	święte miejsce – Hagia Sophia
Döndü hep devran	powrócił stary świat/epoka
Adaletle hükmeden	zapanowała sprawiedliwość
Tarihe geçti	tworzona jest historia/ to przechodzi do historii
Burası İstanbul!	Tutaj jest Stambuł!
Sana hizmet etmeyen	Tobie niesłużąca

Tekst turecki	Tłumaczenie
Iki cihanda mesul	odpowiedzialność przed dwoma światami
Heybetinle doğrul	odrodź się ze swoim majestatem/potęgą
Kalk yeniden İstanbul!	powstań ponownie Stambule!
Tarihinden feyz al	weź to co najlepsze/lekcję ze swojej historii
Geleceği ara bul	swoją przyszłość szukaj i znajdź
Selamını dünyaya	prześlij pozdrowienia dla świata/ zaznacz swoją obecność i wagę w świecie
Çak yeniden İstanbul	Rozpal swoją chwałę na nowo Stambule!
Yeniden İstanbul	ponownie Stambuł

Źródło: opracowanie własne, tłumaczenie na podstawie: Murat Kurum, *Yeniden İstanbul! / 2024 SEÇİM MÜZİĞİ*, <https://www.youtube.com/watch?v=Te12x5ACXiU> (dostęp: 1.03.2024).

3. Interpretacja

Ula tam yol ileri – Ekrem İmamoğlu (CHP)

Materiał wyborczy Ekrema İmamoğlu jest w pełni poświęcony jego osobie – to on jest głównym bohaterem narracji, która ma na celu ukazanie kandydata w jak najlepszym świetle. Sam tytuł piosenki wskazuje natomiast, że sztab wyborczy dąży do mobilizacji elektoratu, licząc dzięki temu na reelekcję. Najczęściej pojawiającym się motywem jest taniec ludowy znad Morza Czarnego, przez co autorzy materiału ukazali patriotyzm narodowy kandydata przez pryzmat patriotyzmu lokalnego. Wyraźnemu podkreśleniu uległo dziedzictwo Mustafy Kemala, którego İmamoğlu ma być kontynuatorem. Możemy zauważyć również nawiązanie do Imperium Osmańskiego w postaci odwołania do sułtana Mehmeda Zdobywcy, który podbił Konstantynopol w 1453 r., jednakże głównym punktem odniesienia dla kandydata i jego otoczenia pozostaje Mustafa Kemal i świecka tradycja republikańska z nim związana. Jednocześnie jednak, w klipie bardzo skrupulatnie unikano bezpośredniego wskazania na sztyld CHP (pojawia się tylko raz i ciężko go zauważyć za pierwszym razem), co wskazuje na to, że może być on częściej obciążeniem niż atutem. Dużą część materiału poświęcono wyliczaniu szeregu osiągnięć inkumbenta w odpowiedzi na zarzuty władzy centralnej dotyczącej rzekomej stagnacji, a nawet recesji w rozwoju metropolii, co ma na

celu ukazanie İmamoğlu jako przedsiębiorczego i sprawnego organizatora życia w największej tureckiej metropolii. W narracji przypomniano sposób i okoliczności, w jakich odbyły się wybory w Stambule w 2019 r., nawiązując do słynnego przemówienia İmamoğlu na jednym z wieców. Wskazano również pośrednio, niejako podprogowo, na religijność kandydata (zwroty typu „niech go Allah chroni” czy powiedzenie wprost o jego uduchowieniu). Nie zapomniano także o konieczności ocieplania wizerunku kandydata poprzez wykorzystanie różnego rodzaju scen z mieszkańcami w różnym wieku – od dzieci przez studentów po osoby starsze. Inkumbent na klipie pojawia się głównie w otoczeniu ludzi, gdy jednak ukazane są jego różnego rodzaju wystąpienia na scenie czy przy mikrofonie, za każdym razem występuje samodzielnie, co sprawia wrażenie, że jest samodzielnym liderem politycznym. Choć nie jest to wyraźnie ukazane, pamiętano również o roli rodziny w życiu Turków – gdy w materiale mowa jest o dziedzictwie Mustafy Kemala i stuleciu istnienia Republiki, İmamoğlu występuje na scenie razem ze swoją żoną, co może wskazywać na rolę wspólnych wartości w życiu. Pod koniec słyszymy bezpośredni zwrot podmiotu lirycznego do Ekrema İmamoğlu, zapewniający o zaufaniu do urzędującego burmistrza oraz jego prawości.

Heybetinle Doğrul, Kalk Yeniden İstanbul! – Murat Kurum (AKP)

Materiał wyborczy Murata Kuruma paradoksalnie niewiele mówi tureckim wyborcom o kandydacie na burmistrza Stambułu z ramienia rządzącej na stopniu centralnym AKP, a przynajmniej informacje w tym zakresie nie są artykułowane w sposób bezpośredni. Narracja prowadzona jest z wyraźnie oddalonej perspektywy, przez co cały przekaz nabiera znaczenia symbolicznego. Tytuł wskazuje metaforycznego adresata piosenki, którym jest Stambuł, mający odrodzić się i powstać na nowo – w domyśle, pod ponownymi rządami AKP. Muzyka nacechowana jest patetyzmem i wzniosłością, refren natomiast wyraźnie intonuje niewypowiedziane słowa „Allahu Akbar” – Bóg jest wielki. W związku z tym możemy zauważyć silne nawiązanie do religijności, wzmocnione scenami przedstawiającymi Murata Kuruma modlącego się w tłumie ludzi bądź w meczecie już na samym początku 3-minutowego klipu. Ciekawym akcentem jest symbolika rozdawanych przez kandydata czerwonych i białych goździków, odzwierciedlających odpowiednio miłość i niewinność. Obserwujemy również wyraźną ekspozycję osoby prezydenta R.T. Erdoğan, będącego liderem obozu politycznego kandydata, oraz symboli AK Parti. Materiał zaczyna się od słów wypowiedzianych przez prezydenta, a następnie przywołany jest moment namaszczenia Kuruma na kandydata podczas konwencji partyjnej AKP ze stycznia 2024 r. Challenger

zatem wyraźnie prezentuje się jako człowiek pochodzący z jasno określonego ugrupowania o ugruntowanej pozycji w systemie politycznym. Piosenka wyborcza Murata Kuruma podzielona jest na dwie zwrotki, które opowiadają w sposób hasłowy dwie nieco różne, lecz powiązane ze sobą historie.

Pierwsza część materiału nawiązuje do dziedzictwa rządów AKP oraz prowadzonej pod jej nadzorem gruntownej transformacji Republiki Turcji, którą ma reprezentować Murat Kurum walczący o stanowisko burmistrza. W warstwie wizualnej kilkakrotnie pojawia się Most Męczenników 15 lipca (jeden z głównych symboli Turcji po 2016 r.) oraz Hagia Sophia przekształcona w meczet w 2020 r. Znajduje to swoje odzwierciedlenie w tekście, gdzie wskazano, że „wiele osób zbłądziło z drogi”, „zapanowała sprawiedliwość” czy „tworzona jest historia”. Druga część materiału przyjmuje formę apelu do Stambułu, gdzie głównym przesłaniem jest postulat jego ponownego rozkwitu i zajęcia należnego mu miejsca w hierarchii metropolii świata. Narracja opiera się na metaforze rozdwojenia miasta oraz dychotomii stary vs nowy świat, które to zjawiska, zdaniem autora, można rozumieć dwojako. W szerszej perspektywie może być to nawiązanie do sporu kulturowego o Turcję, opierającego się na przynależności raz do Wschodu, raz do Zachodu. Węższą perspektywę natomiast można rozpatrywać w kategorii sporu między władzą centralną (AKP) a władzą lokalną (CHP). W obu przypadkach to rozdwojenie, w myśl słów piosenki, nie służy miastu – należy więc opowiedzieć się po konkretnej stronie, by móc się dalej rozwijać (w domyśle, wybór ten musi paść na Murata Kuruma). W materiale wyborczym poddanym analizie obserwujemy wyraźne nawiązanie do Imperium Osmańskiego. Wielokrotnie pojawia się naczelny symbol Stambułu – Hagia Sophia. Co więcej, w tekście użyto słów pochodzenia obcego lub starych, które nie są już w codziennym obiegu (*cihan*, *feyiz*). Jest to zabieg często spotykany w przemówieniach prezydenta Erdoğan, który stosując ten chwyt, nawiązuje do językowych wpływów perskich czy arabskich, a więc pośrednio do Imperium Osmańskiego.

Zdaniem autora kluczowym słowem opisującym omawiany materiał wyborczy jest niejednoznaczność umożliwiająca swobodę interpretacji – kilka zdań na ten temat napisano powyżej. Co więcej jednak, w odczuciu autora słowa kierowane w stronę Stambułu należy odczytać jako *de facto* narracja dla całego narodu tureckiego. Prezydent Erdoğan próbuje wykorzystać korzystną koniunkturę, w której po wyborach z maja 2023 r. znalazł się obecny obóz władzy i pójść za ciosem. Odbijając największe miasta kraju, jednocześnie dąży on do rozpalenia chwały Stambułu = Turcji na nowo i przywrócenia jej należnego miejsca w świecie, które niegdyś zajmowała.

Zestawienie

Wyraźne różnice występujące między materiałami wyborczymi poddanymi analizie opisuje poniższa tabela.

Tabela 3

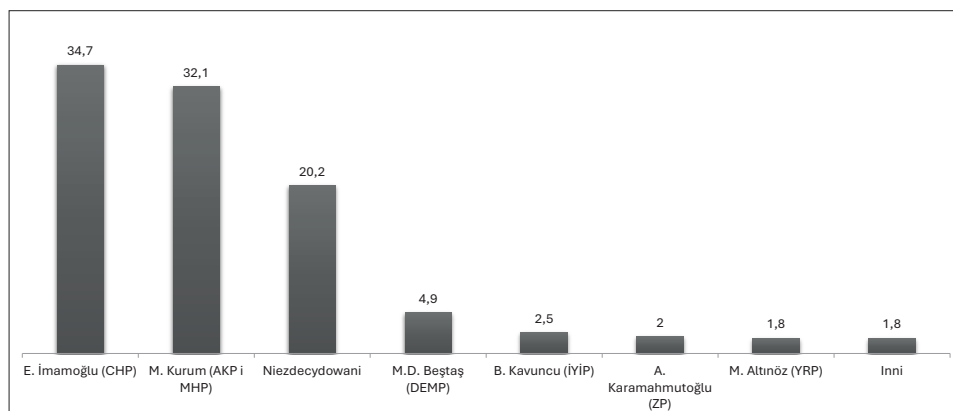
Porównanie utworów

<i>Ula tam yol ileri!</i>	<i>Heybetinle Doğrul, Kalk Yeniden İstanbul!</i>
Głównym bohaterem narracji jest kandydat	Kandydat nie jest w centrum narracji
Bezpośredniość przekazu	Symbolizm, niejednoznaczność przekazu
Żwawa, szybka, wpadająca w ucho muzyka	Patetyczny, wzniosły charakter muzyki
Wyraźne odwołania do Republiki Tureckiej i Mustafy Kemala	Wyraźne odwołania do Imperium Osmańskiego i historii rządów AKP
Kandydat kreowany jest na lidera, mało widoczna ekspozycja szyldu partyjnego	Wyraźna ekspozycja R.T. Erdoğan’a oraz symboli AK Parti
Pośrednie nawiązanie do religijności	Bezpośrednie podkreślenie religijności
Patriotyzm narodowy ukazany przez pryzmat patriotyzmu lokalnego	Patriotyzm narodowy, państwowy
Słowa współczesnego użycia	Słowa pochodzenia obcego (<i>cihan, feyiz</i>)
Materiał jest krótki, treściwy, a narracja przybiera formę pełnych zdań, powtarza się jedynie refren	Materiał jest długi, narracja przybiera formę powtarzających się haseł tworzących określoną całość

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Murat Kurum, *Yeniden İstanbul! | 2024 SEÇİM MÜZİĞİ*, <https://www.youtube.com/watch?v=Te12x5ACXiU> (dostęp: 1.03.2024) oraz Ekrem Imamoglu, *ULA TAM YOL İLERİ*, <https://www.youtube.com/watch?v=ltKejE6fB9E> (dostęp: 1.03.2024).

4. Konkluzje

Pojedynek wyborczy Ekrema İmamoğlu oraz Murata Kuruma był odzwierciedleniem w skali mikro (samorządowej) trwającego od dekad starcia dwóch wizji politycznych dla Turcji. Tradycję świeckiej, zachodniozorientowanej Republiki zapoczątkowaną przez Mustafę Kemala reprezentuje Ekrem İmamoğlu. Przedstawicielem tradycji proislamskiej, zorientowanej bardziej w stronę azjatycką jest Murat Kurum. Opisane materiały wyborcze ukazały dwie przeciwstawne tendencje: inkumbent skupiał się głównie na tematyce lokalnej, challenger natomiast próbował rozszerzyć pole politycznej rywalizacji, kładąc główny nacisk na kontekst ogólnokrajowy. Sondáže wyborcze na miesiąc przed wyborami nie podawały jasných wskazówek, który kandydat miał większe szanse na wygranę wyborów w Stambule. Istotnym wskaźnikiem, wartym odnotowania, była wysoka liczba wyborców niezdecydowanych, którzy ostatecznie mieli przechylić szalę zwycięstwa.



Wykres 1. Poparcie dla kandydatów na burmistrza Stambułu wyrażone w procentach; badanie autorstwa ośrodka Metropoll (Turkey's pulse luty 2024).
Źródło: Metropoll Turkey's pulse february 2024, <https://twitter.com/metropoll/status/1496858127903322117> (dostęp: 4.04.2024)

Przedwyborcze sondaże nie wskazywały zdecydowanego zwycięzcy, tym bardziej zaskakujący był ostateczny wynik, w którym İmamoğlu zdeklasował swojego głównego kontrkandydata (51% vs 39,6%). Kampania wyborcza w Stambule dostarczyła kilku istotnych wniosków, wśród których skupię się na dwóch głównych. W pierwszej kolejności okazało się, że nie można wygrać w samorządzie, prowadząc kampanię przystosowaną do walki politycznej na szczeblu centralnym. Wybory lokalne charakteryzują się odmienną dynamiką od wyborów ogólnokrajowych. Różnicę między kandydatami najlepiej oddaje przeprowadzona powyżej analiza piosenek wyborczych kandydatów. Podczas gdy İmamoğlu i jego sztab położyli nacisk na mobilizację wyborców, przedstawienie w sposób prosty i zrozumiały kandydata oraz tematów lokalnych, bliskich mieszkańcom metropolii, Murat Kurum w swoim klipie nie jest nawet przedstawiony jako główny bohater narracji ani tym bardziej jako samodzielny lider polityczny. To spostrzeżenie łączy się z drugim wnioskiem, według którego nie można liczyć na zwycięstwo z charyzmatycznym i autentycznym liderem politycznym (İmamoğlu), przeciwstawiając mu kandydata z drugiego lub nawet trzeciego garnituru politycznego partii, pełniącego rolę figuranta prezydenta (Kurum). W efekcie stambulskie starcie polityczne postrzegane było jako pojedynek Ekrema İmamoğlu z prezydentem Recepem Tayyipem Erdoğanem. Walka polityczna między tymi dwoma liderami prawdopodobnie zdominuje turecką scenę polityczną w najbliższych latach. Z pierwszego etapu rywalizacji zwycięsko wyszedł Ekrem İmamoğlu.

5. Wizualizacja – kluczowe kadry

W ostatniej części artykułu zamieszczone zostały kluczowe, zdaniem autora, kadry z materiałów wyborczych poddanych analizie. Przedstawione zrzuty ekranu ilustrują podstawowe różnice w motywach przewodnich narracji obu kandydatów.



1. Ekrem İmamoğlu wykonujący ludowy taniec z regionu Trabzonu wraz z towarzyszami – podkreślenie patriotyzmu tureckiego przez pryzmat patriotyzmu lokalnego.

Źródło: Ekrem İmamoğlu, *ULA TAM YOL İLERİ*, <https://www.youtube.com/watch?v=ltKejE6fB9E> (dostęp: 1.03.2024)



2. Ekrem İmamoğlu pozujący z sylwetką sułtana Mehmeda Zdobywcy – nawiązanie do wielowiekowej tradycji Stambułu. Źródło: Ekrem İmamoğlu, *ULA TAM YOL İLERİ*, <https://www.youtube.com/watch?v=ltKejE6fB9E> (dostęp: 1.03.2024)



3. Mustafa Kemal Atatürk górujący nad zespołem wykonującym tańce ludowe – jedno z wielu nawiązań do spuścizny politycznej pierwszego prezydenta Turcji występujące w opisywanym materiale. Źródło: Ekrem İmamoğlu, *ULA TAM YOL İLERİ*, <https://www.youtube.com/watch?v=ltKejE6fB9E> (dostęp: 1.03.2024)



4. Ekrem İmamoğlu podczas swojego najśłynniejszego przemówienia na wiecu politycznym w 2019 r. – nawiązanie do wyborów, które wygrał dwa razy. Źródło: Ekrem İmamoğlu, *ULA TAM YOL İLERİ*, <https://www.youtube.com/watch?v=ltKejE6fB9E> (dostęp: 1.03.2024)



5. Duża część utworu nawiązuje do rozwoju, jaki dokonuje się w trakcie zarządzania Stambułem przez Ekrema İmamoğlu. Źródło: Ekrem İmamoğlu, *ULA TAM YOL İLERİ*, <https://www.youtube.com/watch?v=ltKejE6fB9E> (dostęp: 1.03.2024)



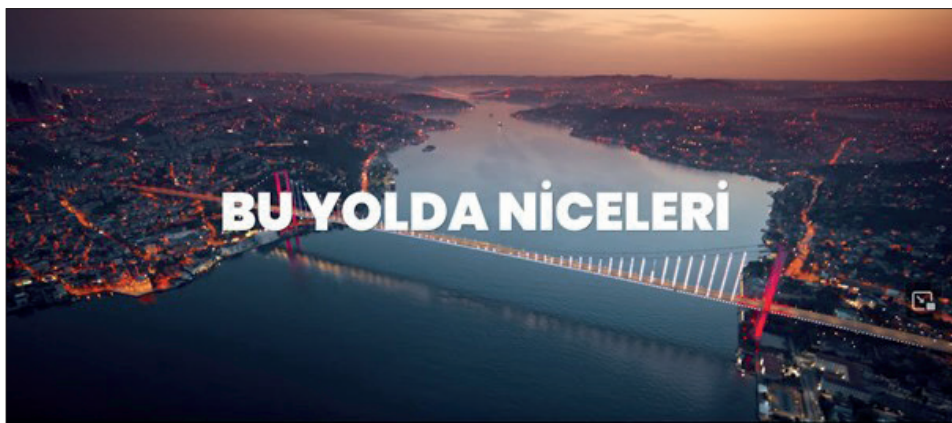
6. Jednym z pierwszych kadrów piosenki wyborczej Murata Kuruma jest szczyt meczetu ukazujący wschód słońca nad Bosforem – gra symboli. Źródło: Murat Kurum, *Yeniden İstanbul! | 2024 SEÇİM MÜZİĞİ*, <https://www.youtube.com/watch?v=Te12x5ACXiU> (dostęp: 1.03.2024)



7. Murat Kurum modlący się z ludem – częste i bezpośrednie nawiązania do religijności kandydata. Źródło: Murat Kurum, *Yeniden İstanbul! | 2024 SEÇİM MÜZİĞİ*, <https://www.youtube.com/watch?v=Te12x5ACXiU> (dostęp: 1.03.2024)



8. W materiale wyborczym Murata Kuruma kilka razy pojawia się zarówno wizerunek prezydenta Erdoğan, jak i symbole graficzne AK Parti. Źródło: Murat Kurum, *Yeniden İstanbul! | 2024 SEÇİM MÜZİĞİ*, <https://www.youtube.com/watch?v=Te12x5ACXiU> (dostęp: 1.03.2024)



9. Most Męczenników 15 lipca – jeden z symboli Nowej Turcji budowanej przez AKP i prezydenta Erdoğan. Źródło: Murat Kurum, *Yeniden İstanbul! | 2024 SEÇİM MÜZİĞİ*, <https://www.youtube.com/watch?v=Te12x5ACXiU> (dostęp: 1.03.2024)



10. Hagia Sophia, która od 2020 r. ponownie jest meczetem – kolejny ważny symbol dla obecnie rządzącego Turcją obozu politycznego. Źródło: Murat Kurum, *Yeniden İstanbul! 2024 SEÇİM MÜZİĞİ*, <https://www.youtube.com/watch?v=Te12x5ACXiU> (dostęp: 1.03.2024)



11. Dwa światy na jednej ilustracji. Źródło: Murat Kurum, *Yeniden İstanbul! | 2024 SEÇİM MÜZİĞİ*, <https://www.youtube.com/watch?v=Te12x5ACXiU> (dostęp: 1.03.2024)

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Ekrem İmamoğlu, *ULA TAM YOL İLERİ*, <https://www.youtube.com/watch?v=ltKejE6fB9E> (dostęp: 1.03.2024).

Murat Kurum, *Heybetinle Doğrul, Kalk Yeniden İstanbul! | 2024 SEÇİM MÜZİĞİ*, <https://www.youtube.com/watch?v=Te12x5ACXiU> (dostęp: 1.03.2024).

Krystian Maras

MUSIC IN THE SERVICE OF POLITICS – ELECTION FIGHT FOR ISTANBUL (2024)

The purpose of this article is to provide a qualitative analysis of the content of the election songs of Istanbul's two major municipal candidates for the 2024 local elections. The text shows the differences in the narrative used by Turkey's center-level ruling Justice and Development Party (AKP) and the center-level opposition and Istanbul's ruling Republican People's Party (CHP). Then the way and main narrative emphases were related to the outcome of the March 31, 2024 local elections, showing their impact on the final outcome.

Keywords: Istanbul, elections, local government, Ekrem İmamoğlu, Murat Kurum

KAMIL LUDWICZAK
(UNIWERSYTET ŁÓDZKI)
ORCID: 0000-0002-6377-8317

ETNOGRAFICZNY PRZYCZYNEK DO SPOJRZENIA NA JEROZOLIMSKIE AXIS MUNDI

Streszczenie. W artykule autor przedstawia koncepcję Jerozolimy jako *axis mundi*, czyli osi świata, w kontekście etnograficznym. Wykorzystuję analizę kulturową oraz wyniki własnych etnograficznych obserwacji uczestniczących, by zgłębić różnorodne aspekty spojrzenia na Jerozolimę jako centralnego punktu świata w różnych kulturach i religiach. Przedstawiam różne perspektywy społeczności lokalnych i pielgrzymów, ukazując, jak Jerozolima jest postrzegana i interpretowana przez różne grupy wyznaniowe. Artykuł prezentuje spojrzenie na to, jak *axis mundi* manifestuje się w Jerozolimie oraz jakie konsekwencje ma to dla zrozumienia religijnych i kulturowych wymiarów tego miasta.

Słowa kluczowe: *axis mundi*, Jerozolima, Ziemia Święta, miejsca kultu, sacrum

W Jerozolimie, między labiryntem starych uliczek a majestatycznymi budowlami, tkwi coś więcej niż tylko kamienie i historie przeszłości. To miasto jest mistycznym sercem, punktem zbiegu nie tylko geograficznych szlaków, ale i duchowych energii. W centrum tych wierzeń stoi koncepcja *axis mundi*, czyli osi świata, która przenika przez wieki ludzką kulturę i religię, nadając miejscom specjalną, wręcz sakralną moc. Jerozolima, owa kraina złożona z tajemniczych zakamarków i duchowych narracji, staje się w naszym wyobrażeniu szczególnym symbolem tego kosmicznego centrum, gdzie niebo splata się z ziemią, a duch z materią. Przyjrzyjmy się zatem bliżej temu pojęciu w kontekście Jerozolimy, aby odkryć bogactwo symboli, historii i duchowej głębi, która czyni to miasto jednym z najbardziej fascynujących miejsc na mapie świata.

Trochę o samej osi świata

Pojęcie *axis mundi* jest wieloznaczne i występuje w różnych dyscyplinach naukowych. W astronomii termin ten odnosi się do osi Ziemi pomiędzy biegunami niebieskimi, co jest kluczowym elementem układu współrzędnych geocentrycznych, wyznaczającym osie obrotu sfer planetarnych w tradycyjnym modelu geocentrycznym, stosowanym w starożytnej astronomii grecko-rzymskiej¹.

W kontekście współczesnej mitologii XX w. termin *axis mundi*, znany również jako oś kosmiczna, oś świata, filar świata, centrum świata lub światowe drzewo, został znacznie rozwinięty, aby opisać każdy mitologiczny koncept reprezentujący „łączność między sferą niebios a ziemią” lub „wyższymi i niższymi sferami”². Mircea Eliade wprowadził ten termin w latach 50. XX w.³ *Axis mundi* ściśle wiąże się z mitologicznym pojęciem *omfalos* (pępka) świata lub kosmosu⁴. Przedmioty uznawane przez porównawczych mitologów za symbole *axis mundi* obejmują rośliny (szczególnie drzewo, ale również inne gatunki roślin, jak np. winorośl lub łodyga), góry, kolumny dymu lub ognia, a także artefakty ludzkiej kreacji (takie jak laska, wieża, drabina, schody, plac, krzyż, iglica, lina, totem, filar). Ich bliskość do nieba może nosić głównie wpływ religijny (jak pagoda, wzgórze świątynne, minaret, kościół) lub świecki (jak obelisk, latarnia morska, rakieta, drapacz chmur). Ten motyw pojawia się zarówno w kontekście religijnym, jak i świeckim⁵. Symbol *axis mundi* można znaleźć w kulturach wykorzystujących praktyki szamańskie lub systemy wierzeń animistycznych, w głównych religiach świata oraz w zaawansowanych technologicznie „ośrodkach miejskich”. Według Mircei Eliadego: „Każdy mikrokosmos, każda zamieszkała kraina, ma Środek; to znaczy, miejsce, które jest święte ponad wszystko”⁶.

Istnieje kilka interpretacji pochodzenia koncepcji *axis mundi*. Według jednej z nich, psychologicznej i socjologicznej, ten symbol wywodzi się z naturalnego i powszechnego psychologicznego postrzegania, gdzie określony punkt uznawany jest za „centrum świata”. To miejsce symbolizuje mikrokosmos, ponieważ jest ono znane i osiedlone. Poza jego granicami znajdują się obce krainy, które jako nieznane lub nieuporządkowane symbolizują chaos,

¹ R.B. Todd, *The Manuscripts of the Pseudo-Proclan Sphaera*, „Revue d’histoire des textes” 1993, t. 23, s. 53.

² M. Eliade, *Symbolism of the Centre Images and Symbols*, Princeton 1991, s. 48–51

³ *Tamże*, s. 40.

⁴ R.G. Winther, *World Navels*, „Cartouche” 2014, t. 89, s. 15–21; J. Chevalier, A. Gheerbrandt, *A Dictionary of Symbols*, London 1996, s. 39, 61–63, 173–175.

⁵ *Tamże*, s. 37–39.

⁶ *Tamże*, s. 30.

śmierć lub noc⁷. Z centrum nadal można podążać w każdym z czterech głównych kierunków, odkrywać nowe terytoria i zakładać nowe centra, gdy nowe obszary stają się znane i osiedlone. Nazwa Chin, która oznacza „Państwo/Naród Środka” (*Zhōngguó*), jest często interpretowana jako odzwierciedlenie starożytnej percepcji, że chińska polityka (lub grupa polityczna) zajmowała centrum świata, a inne ziemie leżały w różnych kierunkach od niego⁸.

Inna interpretacja sugeruje, że starożytne symbole, takie jak *axis mundi*, odzwierciedlają szczególną filozoficzną lub metafizyczną koncepcję, która jest kulturowo wspólna. Ta koncepcja to naturalne odzwierciedlenie makrokosmosu (czyli istnienia na wielką skalę) w mikrokosmosie (który składa się z jednostki, społeczności lub lokalnego środowiska, które dzielają te same zasady i struktury co makrokosmos). W tej metafizycznej reprezentacji wszechświata człowiek zajmuje miejsce w egzystencji, odgrywając rolę mikrokosmosu wszechświata lub całego kosmicznego istnienia. Aby osiągnąć wyższe stany istnienia lub wyzwolenie w makrokosmosie, musi on zdobyć niezbędny wgląd w uniwersalne zasady, które mogą być reprezentowane poprzez jego życie lub środowisko w mikrokosmosie⁹. W wielu religiach i filozoficznych tradycjach na całym świecie człowiek jest postrzegany jako rodzaj mostu między dwoma światami: ziemskim i niebiańskim (jak w hinduskich i taoistycznych systemach filozoficznych i teologicznych) lub trzema światami, obejmującymi ziemski, niebiański oraz „podziemny” lub „infraziemski” (np. zaświaty, jak w starożytnej greckiej, inkaskiej, majowej i staroegipskiej religii). Te filozoficzne systemy opierają się na przekonaniu, że człowiek podróżuje wzdłuż osi lub ścieżki, która może prowadzić z jego aktualnego centralnego położenia w pośrednich sferach do niebiańskich lub podziemnych światów. Z tej perspektywy symboliczne reprezentacje osi pionowej symbolizują proces „wznoszenia się” lub „schodzenia” do innych duchowych lub materialnych sfer. Często wyrażają one filozofię, która traktuje ludzkie życie jako poszukiwanie, w którym człowiek rozwija się i doskonali, aby przekroczyć ten obecny mikrokosmiczny świat i podjąć się wielkiego makrokosmicznego porządku¹⁰.

W innych wykładniach *axis mundi* jest rozumiane jako obszar, w którym łączą się niebiańskie i ziemskie sfery – często symbolizowany przez górę lub inne wzniesienie. Wysokie szczyty gór często są uznawane za święte, a na ich wierzchołkach lub podstawach często budowane są kaplice¹¹.

⁷ F. Schuon, *From the Divine to the Human: Survey of Metaphysics and Epistemology*, Bloomington 1982, s. 23–27.

⁸ *Tamże*, s. 37–39.

⁹ *Tamże*, s. 27–31.

¹⁰ *Tamże*, s. 680–685.

¹¹ *Tamże*, s. 681.

Góra Kunlun pełni podobną funkcję w Chinach¹². Jest święta dla hinduizmu i kilku religii w Tybecie. Znana jest ona w literaturze taoistycznej jako „góra pośrodku świata”. „Wchodzenie w góry” oznaczało oddanie się życiu duchowemu. Ludzie Pitjantjatjara w środkowej Australii uważają Uluru za centrum zarówno dla ich świata, jak i kultury. Wulkan Teide był dla kanaryjskich tubylców (Guanche) rodzajem osi świata. W starożytnej Mezopotamii kultury Sumeru i Babilonu budowały wysokie platformy lub zigguraty, aby podnieść świątynie na płaskiej równinie rzecznej. Hinduistyczne świątynie w Indiach są często położone na wysokich górach – np. Amarnath, Tirupati, Vaishno Devi itp. Przedkolumbijski mieszkańcy Teotihuacán w Meksyku wznosili ogromne piramidy, z klatkami prowadzącymi do nieba. Te amerykańskie miejsca kultu były często umieszczane na wierzchołkach jaskiń lub podziemnych źródeł, które uważano za otwarcia do zaświatów¹³. Drabina Jakuba to obraz osi świata, podobnie jak Wzgórze Świątynne. Dla chrześcijan krzyż na Górze Kalwarii wyraża ten symbol¹⁴. Środkowe Królestwo, Chiny, miało centralną górę, Kunlun¹⁵.

Ze względu na to, że abstrakcyjny koncept *axis mundi* występuje w wielu różnych tradycjach kulturowych i religijnych, może być rozumiany jako istniejący jednocześnie w wielu miejscach. Na przykład, w tradycji kanańskiej Góra Hermon była uznawana za *axis mundi*, co zostało opisane w Pierwszej Księdze Henocha, gdzie synowie Boga zostali przedstawieni jako zstępujący na nią¹⁶. Starożytni Ormianie mieli kilka miejsc świętych, z których najważniejsza była Góra Ararat, uważana za dom bogów, a także za centrum wszechświata¹⁷. Podobnie starożytni Grecy uznawali kilka miejsc za miejsca kamienia *omfalos* (pępka) ziemi, szczególnie wyrocznie w Delfach, zachowując wiarę w kosmiczne drzewo świata i w Górę Olimp jako siedzibę bogów. Judaizm ma Górę Świątynną; chrześcijaństwo ma Górę Oliwną i Kalwarię; a islam ma *Ka'abę* (rzekomo pierwszą budowlę na Ziemi), a także Górę Świątynną (Kopuła na Skale). W hinduizmie Góra Kailash jest utożsamiana z mityczną Górą Meru i uważana za dom Sziwy; w buddyzmie wadżrajany, Góra Kailash jest uznawana za najświętsze miejsce, gdzie zbiegają się wszystkie prądy smoka i jest uważana za bramę do Szambali. W shintoizmie Świątynia Ise jest środkiem.

Miejsca uznane za święte często pełnią funkcję centrów świata, gdzie ołtarz lub miejsce modlitwy stanowi oś. Ołtarze, kije, kadzidła, świece i pochodnie

¹² Tamże, s. 148–149.

¹³ Tamże, s. 69.

¹⁴ Tamże, s. 55.

¹⁵ Tamże, s. 90.

¹⁶ R.F. Townsend, *Hero, Hawk, and Open Hand*, New Haven 2004.

¹⁷ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2020, s. 115.

tworzą tę oś, wysyłając kolumnę dymu i modlitwę ku niebu. Mircea Eliade zasugerował, że architektura miejsc świętych często odzwierciedla tę rolę: „Każdy kościół lub pałac – a w konsekwencji każde święte miasto lub rezydencja królewska – jest jak święta góra, stając się w ten sposób centrum”¹⁸. Konstrukcje pagodowe w azjatyckich świątyniach symbolizują połączenie ziemi i nieba poprzez formę schodów. Podobnie wieżyczki w kościołach lub minarety w meczetach pełnią funkcję połączenia między ziemską sferą a niebem. Struktury takie jak majdan związane z tradycją irminzulu Sasów oraz totemy w kulturach rdzennych ludów Ameryki również odzwierciedlają osie świata. Kolumet lub święta fajka natomiast symbolizują kolumnę dymu, czyli duszę unoszącą się z centrum świata¹⁹. Mandala tworzy centrum świata w granicach swojej przestrzeni dwuwymiarowej analogicznej do tej, która jest tworzona w przestrzeni trójwymiarowej przez kaplicę²⁰.

W klasycznych wierzeniach, szczególnie w systemie wedyjskim Pancha Bhoota, *axis mundi* jest odzwierciedleniem *aetheru*, czyli kwintesencji. Często rośliny są postrzegane jako symboliczne obrazy *axis mundi*. Koncept Drzewa Kosmicznego jest używany jako symbol osi, który łączy trzy płaszczyzny: niebo (reprezentowane przez gałęzie), ziemię (przez pień) oraz zaświaty (poprzez korzenie)²¹. W niektórych kulturach na Wyspach Pacyfiku drzewo banianowe (figowiec bengalski), z którego pozyskuje się pióra do kaligrafii azjatyckiej, uważane jest za miejsce zamieszkania duchów przodków. W religii hinduskiej drzewo banianowe jest traktowane jako święte i znane jako ashwath vriksha. Symbolizuje ono wieczne życie ze względu na swoje nieustannie rozrastające się gałęzie. Drzewo Bodhi to również nazwa drzewa, pod którym Gautama Siddhartha, historyczny Budda, siedział w nocy, kiedy osiągnął oświecenie. Mezoamerykańskie Drzewo Kosmiczne łączy zaś płaszczyzny zaświatów, nieba z ziemskim światem²². W mitologii nordyckiej *Yggdrasil*, znany jako Światowy Dąb, pełni podobną funkcję, będąc miejscem, gdzie Odyn odnalazł oświecenie. Innymi instancjami są egzemplifikacje takie jak Jievaras w mitologii litewskiej oraz Dąb Thora w legendach przedchrześcijańskich ludów germańskich. Drzewo Życia i Drzewo Poznania Dobra i Zła w Księdze Rodzaju prezentują dwa aspekty tego samego symbolu, stojąc w centrum ogrodu rajskiego, skąd wypływają cztery rzeki, aby żywić cały świat. Bambus, z którego wykonuje się pióra do kaligrafii azjatyckiej, jest symbolem wiedzy i często występuje na azjatyckich kampusach uniwersyteckich. Świerk bożonarodzeniowy, mający swoje korzenie

¹⁸ *Tamże* s. 167–168.

¹⁹ *Tamże*, s. 257.

²⁰ *Tamże*, s. 401–403.

²¹ *Tamże*, s. 148–149.

²² *Tamże*.

w wierzeniach przedchrześcijańskiej Europy, symbolizuje oś światową²³. Ludzkie ciało może być również symbolem osi świata. Niektóre abstrakcyjne reprezentacje Drzewa Życia, takie jak *sefirot* w kabalistyce i system czakr w hinduizmie i buddyzmie, łączą się z koncepcją ludzkiego ciała jako osi między niebem a ziemią. Dyscypliny takie jak joga i tai chi wywodzą się z przekonania, że ludzkie ciało jest osią świata. Wizerunek Buddy reprezentuje centrum świata w postaci ludzkiej. Duże posągi medytujących postaci łączą formę człowieka z symboliką świątyni i wieży. Astrologia, we wszystkich swoich formach, zakłada związek między zdrowiem i sprawami ludzkimi a układem ciał niebieskich. Światowe religie traktują ciało jako świątynię, a modlitwę jako kolumnę łączącą ziemię i niebo. Starożytny Kolos Rodyjski łączył funkcję ludzkiej figury z rolami portalu i wieżowca. Obraz renesansowy znany jako Człowiek Witruwiański stanowił symboliczne i matematyczne badanie formy ludzkiej jako osi świata²⁴.

Świeckie struktury mogą również pełnić rolę *axis mundi*. W kulturze Navajo hogan dom działa jako symboliczne kosmiczne centrum²⁵. W niektórych kulturach Azji tradycyjne domy zostały ukształtowane w formie kwadratu, otwierając się ku czterem stronom świata. Orientacja tradycyjnego domu w stronę nieba poprzez *feng shui*, system geomancji, jest równie ważna, jak w przypadku pałacu. Tradycyjne arabskie domy także przyjmują formę kwadratu, otaczając centralną fontannę, która nawiązuje do pierwotnego rajskiego ogrodu. Mircea Eliade zauważył, że „symbolika słupa w domach [europejskich] wywodzi się podobnie z pola symbolicznego *axis mundi*. W wielu starożytnych budynkach mieszkalnych centralny słup faktycznie pełni rolę środka komunikacji z niebem”²⁶. Nomadyczne grupy z Mongolii i Ameryk często zamieszkiwały okrągłe namioty. Choć centralny słup domostwa nadal symbolizował oś, unikano stałego odniesienia do czterech punktów kompasu. Powszechnym wątkiem w szamanizmie i uniwersalnych mitach jest historia uzdrowiciela, który podróżuje po *axis mundi*, by zdobyć wiedzę ze świata duchowego. Ten motyw można odnaleźć w opowieściach, począwszy od mitu o Odynie i Światowym Drzewie po opowieści o Edenie, Drabinie Jakuba, a nawet w bajkach takich jak *Jaś i fasolka* czy *Roszpunka*²⁷.

Symbol *axis mundi* jest także obecny w perspektywach psychologicznych i kulturowych. Carl Jung wyraził przekonanie, że pewne symbole, takie jak Drzewo Życia, Mandala (wyobrażenia *axis mundi*) były zbyt zaniedbane

²³ *Tamże*, s. 251–253.

²⁴ *Tamże*, s. 354.

²⁵ *Tamże*, s. 148–149.

²⁶ *Tamże*, s. 248.

²⁷ *Tamże*, s. 500.

w psychologii. Jung definiował oś jako centralny punkt ludzkiej psychiki, będący miejscem, gdzie umysł łączył się z nieświadomością, czyli metaforycznie z „niebem”²⁸. W psychologii osiągnięcie tego połączenia odnosi się do związku między człowiekiem a światem zewnętrznym. Niektórzy zwolennicy ruchu ekologicznego postrzegają *axis mundi* w drzewie, traktując naturę jako symbol świadomego bytu. W ten sposób święte drzewo staje się punktem połączenia człowieka z jego środowiskiem, pomagając mu zrozumieć swoją rolę w ekosystemie. W dobie nauki, zwłaszcza teorii strun i teorii kwantowej, fizyka często bada kosmiczny wątek jako coś, co łączy wszystkie istoty. Koncepcja *axis mundi* staje się symbolicznym obrazem tej jedności w chaosie. Tak więc, choć pierwotnie *axis mundi* reprezentował archetyp kosmicznego drzewa lub filara łączącego niebo i ziemię, jego znaczenie zostało poszerzone, stając się metaforycznym pojęciem, które łączy wszystkie aspekty bytu i wiedzy.

Miasto Pokoju – Miasto Dzieci Abrahama

Nim omówię konkretne egzemplifikacje *axis mundi* w Jerozolimie, warto nakreślić również historię i znaczenie samego miasta. Dzięki temu etnograficzne rozważania zostaną osadzone w szerszym kontekście i być może ułatwi to czytelnikom zrozumienie tematu. Jerozolima jest uznawana za miejsce o szczególnym znaczeniu dla trzech głównych religii monoteistycznych: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Każda z tych religii posiada tu miejsca uznane za święte i istotne dla jej tradycji. Wąskie uliczki Starego Miasta są przemierzane przez wyznawców tych trzech religii z ogromnym nabożeństwem. W obliczu tego miasto staje przed wielkim wyzwaniem, jakim jest stworzenie atmosfery pokoju, tolerancji, otwartości i dialogu między różnymi wspólnotami religijnymi. Jest to niezwykle istotne, aby Jerozolima, będąca bogactwem religijnym i kulturowym, mogła promieniować pokojem i osiągnąć pomyślny rozwój²⁹.

Przez tysiąclecia obszary wokół Jerozolimy były zamieszkiwane przez społeczności semickie, już około 3000 lat przed naszą erą. Około 2000 r. p.n.e. Amoryci wzniesli tu fortyfikacje, a Jerozolimą rządził wówczas król Hurytów, Abdi Hefer³⁰. Miasto było zamieszkałe przez plemiona kananejskie do czasów podboju przez Dawida, który uczynił je stolicą Izraela (2 Sm 5,6). W okresie Salomona Jerozolima stała się centrum życia religijnego Izraela,

²⁸ Tamże, s. 367–370.

²⁹ A.S. Jasiński, P. Kumelowski, *Jerozolima: promień miłości Jahwe*, Kraków 1999, s. 10–13.

³⁰ Z. Bania, *Święte miary jerozolimskie. Grób Pański, Anastasis, Kalwaria*. Warszawa 1997, s. 9–10.

gdy wzniesiono tam Świątynię. Podczas panowania Ezechiasza miasto zostało otoczone murem obronnym, a także wykopano tunel doprowadzający wodę ze źródła Gihon do sadzawki Siloe³¹.

W roku 587 p.n.e. Nabuchodonozor zburzył miasto i Świątynię, deportując mieszkańców do Babilonii. Po powrocie z niewoli Świątynia została odbudowana i ponownie poświęcona w 515 r. p.n.e. Około 444 r. p.n.e. odbudowano mury obronne, a w czasach Seleucydów Świątynię poświęcono bogu Zeusowi. Za panowania Heroda Wielkiego wzniesiono wiele budowli, m.in. cytadelę z wieżami, takimi jak Hippicus, Fazael i Mariamme, a także twierdzę Antonia³². Po niepowodzeniu buntu Żydów przeciwko rzymskiej władzy Druga Świątynia została zrównana z ziemią w roku 70. W następstwie upadku rebelii Bar-Kochby (132–135) Jerozolima została przemianowana na Aelia Capitolina, zaś Żydom uniemożliwiono wstęp do miasta. Na rozkaz cesarza Konstantyna usunięto z miasta świątynie pogańskie i zbudowano na ich miejscu bazyliki, m.in. na Kalwarii i w Grobie Świętym. Cesarzowa Eudoksja nakazała odbudowę murów miejskich. W 614 r. Jerozolima została zajęta przez Persów i spalona³³. W 638 r. znalazła się pod panowaniem Arabów, którzy wybudowali na placu świątynnym meczet Al-Aksa, a następnie meczet na Skale³⁴. Krzyżowcy odbudowali zniszczone kościoły, wznosząc nowe budowle. W 1187 r. miasto zostało zdobyte przez Saladyna. W roku 1516 przeszło pod panowanie Imperium Osmańskiego, które trwało aż do I wojny światowej, po której w 1917 r. zostało zajęte przez wojska brytyjskie³⁵. Po powstaniu państwa Izrael w 1948 r. Jerozolima została podzielona między Jordanię a Izrael. Jednak w roku 1967 całe miasto zostało zajęte przez Izrael, co utrzymuje się do dzisiaj. Jerozolima jest uznawana za święte miasto przez wyznawców trzech głównych religii monoteistycznych: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu.

Hebrajskie określenie Jerozolimy jako *Jeruszalaim* ma znaczenie symboliczne, ponieważ oznacza Miasto Pokoju. W języku hebrajskim, który charakteryzuje się specyficzną liczbą podwójną, nazwa ta może sugerować istnienie dwóch Jerozolim: tej ziemskiej i niebiańskiej. W źródłach religijnych i historycznych spotykamy również inne nazwy odnoszące się do tego miasta, takie jak Salem, Jebuz, Syjon, Ofel czy Gród Dawida³⁶. Wzmianki o Jerozolimie

³¹ S.S. Montefiore, *Jerozolima. Biografia*, Kraków 2023, s. 56–60.

³² *Tamże*, s. 71–73.

³³ *Tamże*, s. 159–161.

³⁴ F.F. Peters, *Muhammad the Prophet of God*, Princeton 1994.

³⁵ *Tamże*, s. 150.

³⁶ E. Cline, *Jerusalem Besieged: From Ancient Canaan to Modern Israel*, Ann Arbor 2004, s. 16–20.

sięgają starożytnych dokumentów egipskich datowanych na XIX w. przed naszą erą. Położenie miasta Jerozolima w krainie geograficznej zwaną Judeą jest dobrze udokumentowane. W czasach Chrystusa miasto rozciągało się na czterech wzgórzach³⁷ (Góra Skopus, Góra Oliwna, Góra Moria i Góra Syjon), przecinanych dwoma dolinami: Cedronu oraz Gehenny³⁸.

Góra Syjon odgrywa istotną rolę w tradycji chrześcijańskiej, ponieważ na jej wzgórzu znajdują się symboliczne miejsca, takie jak kościół Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny oraz Wieczernik. To tutaj, na Górze Syjon, powstawała pierwotna wspólnota Kościoła, co prowadzi do częstego określania tego miejsca jako „Syjonu chrześcijańskiego”. Wydarzenia takie jak ustanowienie Eucharystii, kapłaństwa oraz zesłanie Ducha Świętego miały miejsce właśnie tutaj. Pod Wieczernikiem znajduje się także synagoga będąca miejscem czci dla Żydów, którzy lokują tam grób króla Dawida³⁹.

Góra Skopus, zwana po hebrajsku *Har Hatzofim* – Górą Obserwacji, wznosi się najwyżej spośród wszystkich wzniesień w okolicy Jerozolimy, osiągając wysokość 827 m n.p.m. W 1925 r. na tym szczycie został założony Uniwersytet Hebrajski. Z tego punktu roztacza się malowniczy widok na Stare Miasto, a z drugiej strony na Pustynię Judzką. Góra Skopus jest również połączona z Górą Oliwną⁴⁰.

W języku hebrajskim Góra Oliwna znana jest jako *Har Ha-Zetim*, osiągając wysokość 808 m n.p.m. Tradycyjnie pokryta była gęstym drzewostanem oliwnym, co może tłumaczyć jej nazwę. Teksty Starego Testamentu wspominają, że po opuszczeniu Świątyni Chwała Pańska zatrzymała się na Górze Oliwnej (Ez 11,23)⁴¹. Prorok Zachariasz przepowiada, że na tym wzniesieniu nastąpi ostateczny sąd, opisując, jak góra rozstąpi się, tworząc dolinę (Za 14,4–5). Jezus często odwiedzał Górę Oliwną, gdzie znajdował się Ogród Oliwny. To tutaj, w Ogrodzie (hebr. *Getsemani*), modlił się do Ojca przed swoją męką, a także został pojmany i przyprowadzony przed Sanhedryn, radę żydowską. W tradycji chrześcijańskiej Góra Oliwna jest miejscem Wniebowstąpienia Pańskiego (Dz 1, 6–12)⁴². W czasach bizantyjskich na Górze Oliwnej istniały aż 24 kościoły, co potwierdzają starożytne źródła⁴³.

Góra Moria, na której kiedyś stała Świątynia Jerozolimska, jest miejscem o głębokim znaczeniu historycznym i religijnym. Według tradycji Starego

³⁷ *Tamże*, s. 41–43.

³⁸ B. Wasserstein, *Divided Jerusalem: The Struggle for the Holy City*, New Haven 2002, s. 34–35.

³⁹ *Tamże*, s. 145–146.

⁴⁰ *Tamże*, s. 32–34.

⁴¹ Sigle za *Biblią Paulistów*, Częstochowa 2008.

⁴² F.C. Conybeare, *A History of Palestine*, Cambridge 1997, s. 70–71.

⁴³ D.N. Freedman, *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Grand Rapids 2000, s. 694–695.

Testamentu to na tym wzniesieniu Abraham miał zamiar złożyć ofiarę swego syna Izaaka (Rdz 22). Za czasów króla Dawida na skale Moria miał stanąć anioł, wykonawca Boskiego wyroku (1 Krn 21, 18–19). Po wzniesieniu Świątyni przez króla Salomona na Górze Moria znajdował się ołtarz całopalenia. Obecnie, na tym miejscu, wznosi się meczet Skały, z charakterystyczną złotą kopułą⁴⁴.

Dolina Cedronu stanowi naturalną granicę między Jerozolimą a Górą Oliwną oraz Górą Skopus. Według tradycji biblijnej jest ona także nazywana Doliną Jozafata, będąc miejscem, gdzie ma się odbyć eschatologiczny sąd. Fragment z *Księgi Joela* (4,2) przewiduje, że w tym miejscu zostaną zgromadzone wszystkie narody i dokonany będzie sąd nad nimi dotyczący ludu Izraela i jego dziedzictwa. Ze względu na tę tradycję wiele osób pragnie być pochowanych na stokach tej doliny. Obecnie Dolina Cedronu jest miejscem, gdzie znajdują się liczne cmentarzyska służące wyznawcom judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Góra Oliwna, opadająca ku Dolinie Cedronu, obecnie pełni funkcję wielkiej nekropolii. W Dolinie Cedronu znajduje się m.in. Grób Matki Bożej oraz monumentalne grobowce, takie jak Absaloma, Jakuba Młodszego i Zachariasza⁴⁵.

Dolina Gehenny, która stanowi naturalną granicę między zachodnią a południową częścią miasta, charakteryzuje się skalistym krajobrazem i brakiem osadnictwa. W starożytności w tej dolinie składano ofiary ludzkie na rzecz bożka Molocha. W obrębie doliny znajduje się wydzielony obszar zwany w języku hebrajskim *Hakel damah* – Pole Krwi, związane z tradycją dotyczącą tragicznej śmierci Judasza.

Centralną częścią dzisiejszej Jerozolimy jest historyczne Stare Miasto, otoczone fortyfikacjami o długości około 4,5 km. Te potężne mury są wyposażone w 35 baszt oraz cytadelę, stanowiąc niezwykłą budowlę obronną. W obrębie tych murów znajduje się siedem bram, które prowadzą do miasta. Od strony wschodniej mamy bramę św. Szczepana, od strony południowej bramę Syjonu i Danę, od strony zachodniej bramę Jafską, a od strony północnej bramę Nową, Damasceńską oraz Heroda. Jedna z bram, zlokalizowana po stronie Góry Oliwnej, została zamurowana od czasów Saladyna w 1187 r. Znana jest jako Brama Złota, zgodnie z tradycją przez nią ma przejść Mesjasz w dniu ostatecznego sądu nad ludzkością. Stare Miasto jest podzielone na cztery sekcje, reprezentujące różne wspólnoty religijne: muzułmańską, żydowską, ormiańską i chrześcijańską⁴⁶.

⁴⁴ *Tamże*, s. 143.

⁴⁵ L. Collins, D. Lapierre, *O Jerusalemy!*, New York 1988, s. 35–40.

⁴⁶ *Tamże*, s. 96–100.

Przez tysiąclecia Żydzi czcili Jerozolimę jako miasto święte. W okresach panowania królów Dawida i Salomona Jerozolima stała się sercem królestwa, zarówno politycznym, jak i religijnym. Dawid przeniósł do miasta Arkę Przymierza, która była świętością dla Izraelitów. Syn Dawida, Salomon, rozbudował miasto i wzniósł tam Świątynię⁴⁷. Pielgrzymki do Świątyni Jerozolimskiej, gdzie odbywały się ważne żydowskie święta, odbywały się trzy razy w roku. Prorocy Starego Testamentu związali z Jerozolimą wiele mesjańskich obietnic. Inwazja Nabuchodonozora w 587 r. p.n.e. i zburzenie Świątyni pogłębiły tęsknotę Żydów, którzy zostali deportowani do Babilonii. Ta tęsknota za dawnymi czasami wyzwoлиła tożsamość narodową i zachęciła do odbudowy Drugiej Świątyni, którą rozbudował Herod Wielki. Po wojnie żydowsko-rzymskiej w 70 r. n.e. Świątynia została zburzona, a jedynym pozostałym świadectwem jest *Kotel*, ściana, do której zwracają się Żydzi w modlitwie⁴⁸. Jerozolima dla chrześcijan to miejsce, w którym Jezus Chrystus żył i dokonał swojego zbawczego dzieła⁴⁹. Dla muzułmanów Jerozolima, zwana *Al-Quds*, jest jednym z trzech najświętszych miast islamu. Podczas swojej pielgrzymki Mahomet miał wstąpić do nieba ze Skały Moria, a obecnie stoi tam meczet Al-Aksa⁵⁰. Pomimo swojej długiej historii Jerozolima doświadczyła wielu zburzeń i odbudów, stając się symbolem cierpienia i nadziei dla mieszkańców. Jak mówią rabinowie, miasto to zna piękno, mądrość i cierpienie w równych proporcjach⁵¹.

Jerozolimskie przykłady *axis mundi*

Axis mundi, co tłumaczy się jako „oś kosmiczna” lub „oś świata”, to koncepcja centralnego punktu w kosmosie, uznawanego za stabilny element wszechświata. Według różnych tradycji i wierzeń ludzkich na tej osi zachodzi zatrzymanie czasu, co umożliwia pełny kontakt z przeszłością i przyszłością. Jest to symboliczne miejsce, które uważane jest za najświętsze z najświętszych. Wybrałem trzy lokalizacje w Jerozolimie, w których według wyznawców różnych religii niebo łączyło się z ziemią lub podziemiami. Nie będzie to jednak analiza dogłębna i wyczerpująca, a jedynie pewne wprowadzenie w tym wątku, wskazanie tropów. Zrobię tak z kilku powodów. Po pierwsze ogranicza mnie ilość znaków w tymże artykule, a po drugie (i chyba

⁴⁷ M. Teller, *Jerozolima. Nowa biografia starego miasta*, tłum. A. Halbersztat, K. Makaruk, Kraków 2024, s. 134–141.

⁴⁸ *Tamże*, s. 144.

⁴⁹ *Tamże*, s. 149.

⁵⁰ *Tamże*, s. 276.

⁵¹ *Tamże*, s. 163.

ważniejsze) każdemu z poniższych przypadków można by było poświęcić kilkusetstronicową pracę. W swych rozważaniach przywołam obiekty ze Wzgórza Moria (Drugą Świątynię, Meczet Al-Aksa, Kopułę na Skale i Studnię Dusz), Getsemani oraz Golgotę. Podczas analizy wykorzystywałem znane już fakty kulturowe oraz wyniki badań pochodzących z moich etnograficznych obserwacji uczestniczących, pochodzących z pobytu w Jerozolimie w 2023 r.

Świątynie Jerozolimskie, szczególnie Druga Świątynia, stanowią fascynujący przykład *axis mundi*, czyli symbolicznej osi łączącej niebo i ziemię. W centrum tego kompleksu sakralnego znajdowała się Wielka Świątynia, która pełniła funkcję pośrednika między ludźmi a Bogiem. To właśnie tutaj, w Dziedzińcu Kobiet, kapłani przeprowadzali ceremonie ofiarne, tworząc symboliczne połączenie między sferą ludzką a boską⁵². W samym środku Świątyni, w *Hechal*, przechowywano wiele ważnych przedmiotów kultowych, takich jak Menora czy Stół Pokutny, które stanowiły punkty kontaktu z boskością. Najbardziej świętym miejscem w całej Świątyni było *Kodesz ha-Kodashim*, czyli Najświętsze Miejsce, gdzie przechowywana była Arka Przymierza. To tutaj, wewnątrz Mostu Narodzenia, łączyły się nie tylko dwie części Świątyni, ale także ziemia z niebem. Arkę Przymierza uważano za bezpośrednią obecność Boga na Ziemi⁵³, co czyniło to miejsce centralnym punktem *axis mundi*. Teoria *axis mundi* wpisuje się w założenia Świątyń Jerozolimskich, ponieważ odzwierciedla ona ideę, że istnieje punkt, który łączy ludzkość z boską rzeczywistością. W tym kontekście Wzgórze Moria staje się fizycznym i metaforycznym centrum, które symbolizuje połączenie nieba i ziemi, ludzi i Boga. Świątynie Jerozolimskie stanowiły nie tylko miejsce kultu, ale także symboliczną oś, wokół której krążyło religijne i duchowe życie starożytnego Izraela.

Meczet Al-Aksa i Kopuła na Skale w Jerozolimie również mogą być postrzegane jako *axis mundi*, łączące niebo i ziemię w ramach islamskiej tradycji. Meczet znajdujący się na wschodnim krańcu Wzgórza Moria symbolizuje miejsce, dokąd prorok Mahomet miał udać się w swojej Nocnej Podróży⁵⁴. To miejsce modlitwy, refleksji i zbliżenia się do Boga przez praktykujących muzułmanów. Centralna sala meczetu, wraz z Minbarem (pulpitem) dla imama, staje się punktem połączenia między wiernymi a ich transcenden-

⁵² T. Cegielski, *Świątynia Jerozolimska w nowożytniej tradycji ezoterycznej oraz na gruncie wolnomularstwa*, [w:] *Jerozolima w kulturze europejskiej*, red. P. Paszkiewicz, T. Zadrozny, Warszawa 1997, s. 425.

⁵³ H.J. Muszyński, *Jerozolima z czasów Dawida w świetle opisów biblijnych i badań archeologicznych*, [w:] *Jerozolima w kulturze...*, s. 30–31.

⁵⁴ M. Gruna-Sulisz, *Świątynia Jerozolimska jako kosmogoniczne centrum i model wszechświata*, [w:] *Jerozolima w kulturze...*, s. 373.

talnymi wyobrażeniami. Kopuła na Skale, stojąca na platformie na środku Wzgórza Moria, również odgrywa istotną rolę w islamskiej teologii. Jest to miejsce, gdzie tradycja mówi, że Mahomet miał wznosić się na niebie podczas swojej Nocnej Podróży. Ta kopuła, zbudowana na skale, symbolizuje dosłownie punkt, gdzie ziemia spotyka się z niebem. Jest to centrum duchowej transcendencji dla muzułmanów, gdzie wierni zbliżają się do Boga poprzez modlitwę i kontemplację. Te dwa święte miejsca w Jerozolimie stanowią zatem osie, które łączą ludzi z ich boską rzeczywistością. Meczet Al-Aksa i Kopuła na Skale symbolizują transcendencję i połączenie między ludzkością a jej duchowymi korzeniami, stanowiąc fundament islamskiej wiary. W kontekście teorii *axis mundi* są one centralnymi punktami, które integrują niebo i ziemię, sprawiając, że są one kluczowymi punktami w kulturowym i religijnym krajobrazie Jerozolimy.

Studnia Dusz, znana również jako *Bir el-Arweh*, to starożytna jaskinia położona na Wzgórzu Świątynnym w Jerozolimie, pod świętą skałą, którą przykrywa Kopuła na Skale. W kontekście muzułmańskiej tradycji uważa się, że jest to miejsce, gdzie dusze zmarłych czekają na sąd ostateczny, co stanowi połączenie ze światem podziemnym⁵⁵. Studnia Dusz może być więc postrzegana jako punkt kontaktu z zaświatami, stanowiąc symboliczną oś, która łączy ziemię z innymi sferami egzystencji. Interpretacje judaistyczne oraz badacze sugerują, że Studnia Dusz może być miejscem skrywającym Arkę Przymierza lub inną świętą relikwię. W związku z tym jest to miejsce o wielkim znaczeniu religijnym, łączące niebo i ziemię poprzez obecność świętego przedmiotu. W ten sposób Studnia Dusz staje się osią, która łączy sferę boską ze światem doczesnym, stanowiąc centralny punkt duchowego znaczenia dla różnych kultur i religii. Kopuła na Skale, znajdująca się nad Studnią Dusz, także odgrywa istotną rolę jako symbol *axis mundi*. Jest to miejsce, które łączy niebo i ziemię w kontekście muzułmańskiej tradycji. Według tej interpretacji to właśnie stąd prorok Mahomet miał wznosić się na niebie podczas swojej Nocnej Podróży. Kopuła na Skale jako fizyczny punkt na Wzgórzu Świątynnym staje się więc metaforycznym centrum, które symbolizuje transcendencję i połączenie między ludźmi a Boskością. Całe Wzgórze Świątynne, na którym znajdują się Studnia Dusz i Kopuła na Skale, może być rozumiane jako *axis mundi*, centralny punkt, który łączy niebo, ziemię i świat podziemny. To miejsce, które ma głębokie znaczenie religijne i duchowe dla judaizmu, chrześcijaństwa i islamu, tworząc spoiwo pomiędzy różnymi kulturami i wierzeniami.

⁵⁵ P. Nowogórski, *Rozwój badań archeologicznych w Jerozolimie w XIX i w pierwszej połowie XX wieku na tle sytuacji politycznej w Palestynie*, [w:] *Jerozolima w kulturze...*, s. 512.

Ogród Getsemani, rozciągający się na stokach wzgórza Syjon, naprzeciw Starego Miasta w Jerozolimie, oddzielonego od miasta doliną Cedronu, stanowi dobrą egzemplifikację w koncepcji *axis mundi*. To tutaj Jezus modlił się przed swoją męką i ukrzyżowaniem, co nadaje temu miejscu wyjątkowe znaczenie duchowe i transcendentne, a również pokazuje siłę, skoro miejsce zostało naznaczone przez takiego bohatera kulturowego. W Ogrodzie Getsemani do dziś rosną wiekowe drzewa oliwne, które tradycja łączy z modlitwą Chrystusa lub rosną na miejscu tamtych, stając się fizycznym i symbolicznym punktem kontaktu między niebem a ziemią⁵⁶. W Bazylice Agonii znajduje się skała, na której modlił się Jezus przed skazaniem go na śmierć krzyżową. Jest symbolem połączenia boskiego i ziemskiego. Bazylika Konania, wzorowana na architekturze bazylik z okresu panowania Teodozjusza, jest trójnawową świątynią, gdzie sześć kolumn wspiera dwanaście identycznych sklepień, udekorowanych mozaikami, a całość przykrywa dwanaście kopuł, nawiązujących do liczby apostołów. To miejsce kultu, które łączy różnorodne elementy architektoniczne i kulturowe, tworząc centralny punkt dla wielu narodów. W absydzie mozaiki przedstawiają Jezusa klęczącego na skale w Ogrójcu, co stanowi symboliczne odwołanie do momentu modlitwy Jezusa przed swoim pojmaniem. To miejsce, gdzie każdy może indywidualnie modlić się przy skale, łącząc się z modlitwą Jezusa przed jego dalszym cierpieniem. W ten sposób Ogród Getsemani i Bazylika Agonii stanowią nie tylko fizyczne miejsce kultu, ale także symboliczne centrum, które integruje niebo i ziemię, transcendencję i ludzką egzystencję, tworząc *axis mundi*, który przekracza granice czasu i przestrzeni.

Na Golgocie, Grobie Pańskim oraz podczas samego ukrzyżowania Jezusa wyrażają się różne aspekty koncepcji *axis mundi*, które można dostrzec zarówno w symbolice tych miejsc, jak i w ich duchowym znaczeniu. Bazylika Grobu Pańskiego w Jerozolimie jest centralnym miejscem, które integruje te elementy w jedną spójną całość. Bazylika Grobu Pańskiego w Jerozolimie jest fizycznym miejscem, które łączy te różne aspekty *axis mundi* w jedną spójną całość. Znajduje się na niej miejsce ukrzyżowania, Golgota oraz Grób Pański, które stanowią centralne punkty chrześcijańskiej teologii i symbolizują połączenie nieba i ziemi. Bazylika Grobu Pańskiego jest więc nie tylko miejscem kultu, ale także symbolicznym centrum, które integruje różne aspekty duchowego życia chrześcijaństwa, tworząc oś, która przekracza granice czasu i przestrzeni. Golgota, nazywana również Wzgórzem Czaszki, jest miejscem, gdzie według chrześcijańskiej tradycji Jezus został ukrzyżowany. Symbolizuje ona punkt połączenia nieba i ziemi, gdzie ludzkie cierpienie i transcendencja spotykają się ze sobą. To tutaj, na Golgocie, doszło do

⁵⁶ Tamże, s. 41.

najważniejszego wydarzenia w chrześcijańskiej teologii – zbawienia ludzkości przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa⁵⁷. W tym sensie Golgota może być postrzegana jako *axis mundi*, centralny punkt, który łączy ludzkość z boską rzeczywistością poprzez akt odkupienia. Również pod skałą Golgoty tradycja judeochrześcijańska upatrywała grobu pierwszego człowieka, Adama, co jedynie podkreśla wyjątkowość i sakralny charakter tego miejsca. Podczas samego ukrzyżowania Jezusa, momentu kulminacyjnego jego misji, można dostrzec przejawy *axis mundi* w symbolicznej dynamice tego wydarzenia. Chrystus jako pośrednik między ludźmi a Bogiem staje się osią, która integruje ludzkie cierpienie z boskim przeznaczeniem. Również jego krzyż jest namacalnym przejawem osi świata i połączenia międzysferycznego (niebo–ziemia–*szeol*). To wydarzenie stanowi centralny punkt chrześcijańskiej teologii, który symbolizuje połączenie nieba i ziemi poprzez akt odkupienia. Kaplica Zmartwychwstania, znana również jako Boży Grób, jest miejscem, gdzie według Ewangelii ciało Jezusa zostało złożone po ukrzyżowaniu⁵⁸. To miejsce symbolizuje nadzieję i zmartwychwstanie, które stanowią kluczowy punkt w chrześcijańskiej wierze. Grobowiec Pański jest więc kolejnym elementem *axis mundi*, który integruje ludzkie doświadczenie śmierci i odkupienia z boską rzeczywistością. Jest to miejsce, które łączy historię z transcendencją, tworząc oś, która przekracza granice czasu i przestrzeni.

W kontekście koncepcji *axis mundi* pojawiają się również niepokoje dotyczące dostępu do tych świętych miejsc. Łączącym się z nimi zagadnieniem jest kwestia kontroli i zarządzania tymi przestrzeniami, która może prowadzić do konfliktów i sporów o ich status oraz znaczenie duchowe. Świątynie Jerozolimskie, w szczególności Druga Świątynia, stanowią nie tylko historyczne i duchowe centrum judaizmu, ale także punkt konfliktu między różnymi grupami religijnymi i narodowościami. Walki o kontrolę nad Wzgórzem Świątynnym, na którym te świątynie się znajdują, trwają od wieków i stanowią źródło napięć politycznych i religijnych w regionie Bliskiego Wschodu. Spory między Żydami, chrześcijanami i muzułmanami dotyczące dostępu do tych miejsc, ich zarządzania oraz prawa do modlitwy i kultu prowadzą do zawirowań politycznych i społecznych, które często przeradzają się w otwarte konflikty. Meczet Al-Aksa i Kopuła na Skale w Jerozolimie również są obiektem niepokoju i sporów. Spory między różnymi grupami muzułmańskimi o kontrolę nad meczetem, a także napięcia związane z obecnością izraelskich sił bezpieczeństwa na terenie kompleksu meczetu, prowadzą do wybuchów przemocy i sporów o dostęp do tego symbolicznego miejsca. Również decyzje polityczne dotyczące statusu Jerozolimy jako

⁵⁷ *Tamże*, s. 47.

⁵⁸ *Tamże*, s. 45–46.

stolicy Izraela budzą kontrowersje i wywołują protesty wśród Palestyńczyków i społeczności arabskich. Ogród Getsemani i Bazylika Agonii, choć zazwyczaj nie są miejscem otwartych konfliktów, również stanowią obiekt zainteresowania i sporów między różnymi grupami chrześcijańskimi. Kwestie dotyczące zarządzania tymi miejscami oraz ich znaczenia duchowego dla różnych wyznań i tradycji chrześcijańskich mogą prowadzić do napięć i sporów o ich kontrolę i dostęp. W przypadku Golgoty i Bożego Grobu, sporów o kontrolę nad tymi miejscami nie brakuje, np. bitwa na krzesła z 2008 między mnichami. Różne kościoły chrześcijańskie mogą mieć odmienne interesy i perspektywy dotyczące zarządzania tymi miejscami i ich znaczenia duchowego. Wnioski z tego rozważania bywają różne, ale jedno jest pewne: koncepcja *axis mundi*, choć pełna głębokiego znaczenia duchowego i kulturowego, może być także źródłem konfliktów i napięć, szczególnie w kontekście świętych miejsc o wielkim znaczeniu dla różnych tradycji religijnych.

Wnikając głębiej w mistyczną tkanę Jerozolimy, odkrywamy nie tylko bogactwo jej zabytków i historii, lecz przede wszystkim siłę duchową, która czyni to miasto jednym z najważniejszych punktów w kosmicznym krajobrazie ludzkiej egzystencji. Koncepcja *axis mundi*, czyli osi świata, ukazuje nam, jak Jerozolima spleta niebo z ziemią, a ludzką kulturę z boskością. To właśnie tutaj, wśród starych uliczek i majestatycznych budowli zakorzenienia się głębsza refleksja nad ludzkim miejscem we wszechświecie i transcendencją, która przekracza granice czasu i przestrzeni.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Biblia Paulistów, Częstochowa 2008.

Opracowania

Bania Z., *Święte miary jerozolimskie. Grób Pański, Anastasis, Kalwaria*. Warszawa 1997.

Cegielski T., *Świątynia Jerozolimska w nowożytnej tradycji ezoterycznej oraz na gruncie wolnomularstwa*, [w:] *Jerozolima w kulturze europejskiej*, red. P. Paszkiewicz, T. Zadrozny, Warszawa 1997, s. 421–432.

Chevalier J., Gheerbrandt A., *A Dictionary of Symbols*, London 1996.

Cline E., *Jerusalem Besieged: From Ancient Canaan to Modern Israel*, Ann Arbor 2004.

Collins L., Lapierre D., *O Jerusalem!*, New York 1998.

- Conybeare F.C., *A History of Palestine*, Cambridge 1997.
- Eliade M., *Symbolism of the Centre*, [w:] M. Eliade, *Images and Symbols*, Princeton 1991, s. 48–51.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2020.
- Freedman D.N., *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Grand Rapids 2000.
- Gruna-Sulisz M., *Świątynia Jerozolimska jako kosmogoniczne centrum i model wszechświata*, [w:] *Jerozolima w kulturze europejskiej*, red. P. Paszkiewicz, T. Zadrozny, Warszawa 1997, s. 357–376.
- Jasiński A.S., Kumelowski P., *Jerozolima: promień miłości Jahwe*, Kraków 1999.
- Montefiore S.S., *Jerozolima. Biografia*, Kraków 2023.
- Muszyński H.J., *Jerozolima z czasów Dawida w świetle opisów biblijnych i badań archeologicznych*, [w:] *Jerozolima w kulturze europejskiej*, red. P. Paszkiewicz, T. Zadrozny, Warszawa 1997, s. 27–34.
- Nowogórski P., *Rozwój badań archeologicznych w Jerozolimie w XIX i w pierwszej połowie XX wieku na tle sytuacji politycznej w Palestynie*, [w:] *Jerozolima w kulturze europejskiej*, red. P. Paszkiewicz, T. Zadrozny, Warszawa 1997, s. 509–514.
- Peters F.E., *Muhammad the Prophet of God*, Princeton 1994.
- Teller M., *Jerozolima. Nowa biografia starego miasta*, tłum. A. Halbersztat, K. Makaruk, Kraków 2024.
- Todd R.B., *The Manuscripts of the Pseudo-Proclan Sphaera*, „Revue d’histoire des textes” 1993, t. 23, s. 51–76.
- Townsend R.F., *Hero, Hawk, and Open Hand*, New Haven 2004.
- Wasserstein B., *Divided Jerusalem: The Struggle for the Holy City*, New Haven 2002.
- Winther R.G., *World Navels*, „Cartouche” 2014, t. 89, s. 15–21.

Kamil Ludwiczak

AN ETHNOGRAPHIC CONTRIBUTION TO A LOOK AT JERUSALEM’S *AXIS MUNDI*

The article examines the concept of Jerusalem as an *axis mundi*, or world axis, in an ethnographic context. It utilizes cultural analysis and the findings of its own ethnographic observations to delve into various aspects of viewing Jerusalem as a central point of the world in different cultures and religions. It presents various perspectives of local communities and pilgrims, illustrating how Jerusalem is perceived and interpreted by different religious groups. The article demonstrates how the *axis mundi* manifests in Jerusalem and the implications this has for understanding the religious and cultural dimensions of the city.

Keywords: *axis mundi*, Jerusalem, Holy Land, places of worship, the sacred

JULIA BEDNARSKA
(UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI)
ORCID: 0009-0003-7946-3795

WSPÓLNE CZY ODDZIELNE? MIĘDZYRELIGIJNE MIEJSCA PIELGRZYMKOWE W LIBANIE JAKO PRZYKŁAD NIEOCZYWISTYCH RELACJI SPOŁECZNYCH NA BLISKIM WSCHODZIE

Streszczenie. Wyznawcy wielu religii o bliskowschodnim rodowodzie od wieków pielgrzymują do miejsc uznawanych za święte przez wspólnotę, do której należą. Jednakże w świecie arabskim, a szczególnie na Bliskim Wschodzie, ukształtował się wyjątkowy rodzaj sanktuariów odwiedzanych przez wiernych należących do kilku różnych grup religijnych i wyznaniowych. Istnienie miejsc międzyreligijnego kultu obrazuje interesujący wymiar złożonych relacji społecznych na Bliskim Wschodzie, gdzie granice między sposobami przeżywania religijności przez osoby należące do różnych wspólnot wydają się nieraz tracić na wyrazistości. Artykuł przybliży proces powstawania oraz funkcjonowania międzyreligijnych miejsc pielgrzymkowych na przykładzie Libanu, a także ich typologię oraz wspólne i odrębne rytuały wykonywane przez wiernych różnych konfesji. Wskazuje również na wpływ, jaki wywarły przemiany polityczne i społeczne w ostatnich dekadach na omawiane miejsca kultu. W artykule zarysowana jest także rola, jaką te sanktuaria mogą pełnić jako przestrzenie spotkania z Innym i propagowania idei koegzystencji różnych libańskich konfesji. Liban stanowi szczególną przestrzeń kontaktów międzyreligijnych przyczyniających się do pojawiania się na przestrzeni dziejów licznych sanktuariów tego typu. W społeczeństwie tego kraju ukształtowały się współdzielone przekonania, dotyczące uświęconego charakteru tych samych miejsc oraz wiara w skuteczne wstawiennictwo świętych postaci wywodzących się z różnych, choć powiązanych ze sobą, tradycji religii monoteistycznych. Mimo że wierni nie wyzbywają się swojej odrębnej tożsamości religijnej, istnieje liczny zbiór identycznych rytuałów, wykonywanych w trakcie pielgrzymek przez wyznawców różnych religii. Oprócz nich podejmowane są także praktyki charakterystyczne tylko dla jednej grupy. Z jednej strony międzyreligijne miejsca kultu stanowią potencjalne przestrzenie rozwijania dialogu narodowego w libańskim społeczeństwie, z drugiej strony, z różnych względów,

wywołują krytykę niektórych grup i przywódców religijnych, a dynamiczne procesy społeczne i politycznie silnie wpływają na funkcjonowanie międzyreligijnych sanktuariów, zarówno negatywnie jak i pozytywnie. Losy owych miejsc pielgrzymkowych obrazują wielokierunkowość tych procesów zachodzących w Libanie w przeszłości oraz obecnie.

Słowa kluczowe: międzyreligijne sanktuaria, pielgrzymka, Liban, relacje międzyreligijne, dialog narodowy

1. Wstęp

Miejsca kultu przyciągające wyznawców różnych religii można odnaleźć w wielu regionach świata. Nie inaczej jest w świecie arabskim. Międzyreligijne sanktuaria cieszą się popularnością zarówno na Bliskim Wschodzie: w Jordanii, na terenie Autonomii Palestyńskiej i Izraela, w Libanie, Syrii i Iraku, jak również w Egipcie, a do niedawna także w Magrebie. W rozważaniach nad zjawiskiem międzyreligijnych pielgrzymek w świecie arabskim szczególne miejsce zajmuje Liban, którego terytorium jest niewielkie, a społeczeństwo niezwykle zróżnicowane pod względem religijnym. Wyjątkowo duża liczba międzyreligijnych sanktuariów uczyniła z tego państwa szczególną przestrzeń, gdzie wspólne dla kilku konfesji formy przeżywania religijności łączone są z fizycznym miejscem.

Zjawisko funkcjonowania międzyreligijnych miejsc pielgrzymkowych wciąż pozostaje stosunkowo nieznane, a fakt istnienia sanktuariów, w których obok siebie modlą się wyznawcy islamu, chrześcijaństwa, religii druzyjskiej, a nawet judaizmu może w pierwszej chwili budzić co najmniej zdziwienie. Niniejsze opracowanie ma na celu przybliżenie czytelnikowi procesu powstawania, funkcjonowania oraz typologii tych sanktuariów, a także przebiegu międzykonfesyjnych pielgrzymek na przykładzie Libanu. Podjęta zostanie próba dowiedzenia, że ukształtowały się tam rytuały wykonywane w trakcie pielgrzymek, które można określić mianem „wspólnych” dla wyznawców różnych religii. Artykuł ma także na celu odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu można mówić o „międzyreligijnym” charakterze niektórych libańskich miejsc kultu. Zarysowany zostanie wpływ, jaki na funkcjonowanie międzyreligijnych miejsc pielgrzymkowych wywarły przemiany społeczne i polityczne ostatnich dekad, takie jak wojna domowa, wkroczenie wojsk izraelskich do Libanu czy migracje. Wspomniana zostanie również rola, jaką pełnią te sanktuaria w procesie pojednania narodowego oraz popularyzowania idei koegzystencji (ar. *’al-’iṣṣ ’al-muṣṭarak*).

Warto wyraźnie zaznaczyć, że określenie „międzyreligijne”, stosowane w treści artykułu do opisu wybranych miejsc kultu w świecie arabskim, wskazuje wyłącznie na fakt odwiedzania ich przez wyznawców innych kon-

fesji niż wspólnota nimi zarządzająca. To uogólnienie zostało zastosowane ze względów praktycznych i nie oznacza hybrydowego charakteru religijnego sanktuariów. W pracy zastosowano zapis ISO terminów arabskich, które nie są używane w języku polskim.

2. Stan badań

Funkcjonowanie międzyreligijnych miejsc pielgrzymkowych w świecie arabskim zwraca uwagę badaczy od niemal stu lat. Istniejące opracowania dotyczą jednak wybranych społeczności i regionów. Dotychczas nie powstała przekrojowa analiza, badająca międzyreligijne praktyki we wszystkich regionach świata arabskiego lub Bliskiego Wschodu.

Najlichniesze prace podejmujące to zagadnienie dotyczą Magrebu i wielowiekowej tradycji pielgrzymek wyznawców islamu i judaizmu do grobów postaci otaczanych szacunkiem i czcią¹. Należy tu wymienić pracę Voinot² dotyczącą Maroka, opracowania Dermenghema³ na temat Algierii czy M'Halli⁴ o Tunezji. Interesujące spojrzenie na genezę przejawów kultu wspólnych dla wyznawców różnych religii na terenie basenu Morza Śródziemnego można znaleźć u Albery⁵. Zaproponował on ogólne spojrzenie na to zjawisko, nie dokonując jednak jego szczegółowej charakterystyki w opisywanym, rozległym regionie. Rzeczywistość bliskowschodnia została przeanalizowana częściowo. Na początku XX w. Canaan⁶, wybitny badacz palestyńskiego folkloru, opisywał rytuały religijne chrześcijan pielgrzymujących do muzułmańskich sanktuariów na terenie Brytyjskiego Mandatu Palestyny. U Landrona⁷ odnaleźć można przykłady wspólnych praktyk religijnych irackich nestoriańskich chrześcijan oraz muzułmanów. Badania dotyczące współczesnej rzeczywistości libańskiej wciąż są nieliczne i nie wyczerpują tego zagadnienia. Powstanie i funkcjonowanie międzyreligijnych miejsc pielgrzymkowych oraz przebiegu pielgrzymek w wybranych sanktuariach w Libanie opisywały

¹ Ten ruch pielgrzymkowy niemal całkowicie zaniknął po powstaniu państwa Izrael w 1948 r. w związku z emigracją wyznawców judaizmu z terenów Magrebu. D. Albery, „*Why Are You Mixing what Cannot be Mixed?*”. *Shared Devotions in the Monotheisms*, „History and Anthropology” 2008, t. 19, nr 1, s. 44.

² L. Voinot, *Pèlerinages judéo-musulmans du Maroc*, Paris 1948.

³ E. Dermenghem, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris 1954.

⁴ M. M'Halla, *Culte des saints et culte extatique en islam maghrébin*, [w:] *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, red. M. Kerrou, Paris 1998, s. 121–131.

⁵ D. Albery, „*Why Are You...*”, s. 37–59.

⁶ T. Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, London 1927.

⁷ B. Landron, *Chrétiens et Musulmans en Iraq: Attitudes Nestoriennes vis-à-vis de l'Islam*, Paris 1994.

dotychczas Kassatly⁸, Aubin-Boltanski⁹ oraz Farra-Haddad¹⁰. Na polskiej scenie naukowej nie powstały jeszcze opracowania skupiające się na miejscach kultu przyciągających wyznawców różnych religii w świecie arabskim.

Ponieważ popularność międzyreligijnych sanktuariów na Bliskim Wschodzie nie słabnie, a dynamiczne przemiany społeczno-polityczne wpływają na ich charakter, wciąż istnieje potrzeba prowadzenia przekrojowych badań na temat funkcjonowania tych miejsc. Nowe analizy dotyczące współczesnej rzeczywistości libańskiej mogłyby dostarczyć w tym kontekście cennej i wielowymiarowej perspektywy. Wpływ, jaki na międzyreligijne miejsca pielgrzymkowe wywarły wojna domowa w Libanie, trwający kryzys polityczno-gospodarczy czy przyjęcie przez to państwo znacznej liczby uchodźców z Syrii również nie został wystarczająco przeanalizowany. Równie interesującym zagadnieniem, o którym w swojej pracy wspomniała Farra-Haddad¹¹, jest pytanie o rzeczywistą rolę, jaką odgrywają międzyreligijne miejsca pielgrzymkowe w kształtowaniu relacji w zróżnicowanym społeczeństwie Libanu. Wymaga ono pogłębionych badań w kontekście dynamicznie zmieniającej się libańskiej rzeczywistości.

3. Tradycja pielgrzymek na Bliskim Wschodzie i w Libanie

Pielgrzymka (ar. *ziyāra*) była, i pozostaje, popularną praktyką w wielu religiach wywodzących się z terenów Bliskiego Wschodu. Od wieków mieszkańcy całego regionu pielgrzymują do miejsc świętych ciesząc się szczególnym prestiżem lub związanych z postaciami obecnymi w danej tradycji religijnej czy kulturowej. Zauważa się, że wiele z funkcjonujących obecnie sanktuariów ma antyczny rodowód, sięgający kilkuset, a nawet kilku tysięcy lat, pomimo zmieniającej się władzy politycznej czy religii dominującej w społeczeństwie regionu¹². Wydaje się zatem, że przekonania o możliwości otrzymania szczególnego błogosławieństwa (ar. *baraka*) w określonym miejscu

⁸ H. Kassatly, *Les récits de fondation des sanctuaires: passage transcommunautaire et ancrage territorial*, „Proche-Orient Chrétien” 2009, nr 59, s. 337–351.

⁹ E. Aubin-Boltanski, *Fondation d'un centre de pèlerinage au Liban. Notre-Dame de Béchouate*, „Archives de sciences sociales des religions” 2010, nr 151, s. 149–168.

¹⁰ N. Farra-Haddad, *Shared Rituals through ziyārāt in Lebanon: A Typology of Christian and Muslim Practices: Case Studies on Islam*, [w:] *Performing Religion: Actors, Contexts, and Texts. Case Studies on Islam*, red. I. Weinrich, Beyrouth 2017, s. 37–51; też, *Les pèlerinages votifs au Liban: chemins de rencontres des communautés religieuses*, [w:] *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient: Espaces publics, espaces du public*, red. S. Chiffolleau, A. Madœuf, Damas 2005, s. 379–395; też, *Sud Liban, Terre Sainte: des lieux de pèlerinages bibliques en quête de reconnaissance*, „Religion et territoire”, Beyrouth 2019, s. 177–199.

¹¹ N. Farra-Haddad, *Shared Rituals...*

¹² D. Albera, „Why Are You...”, s. 41–42.

często przekraczają granice religii. Motywacje podejmowania pielgrzymek są zazwyczaj podobne wśród członków różnych konfesji i koncentrują się wokół uniwersalnych ludzkich potrzeb oraz przeżywania religijności. Przede wszystkim wierni proszą o otrzymanie łask, takich jak uzdrowienie, oczyszczenie z grzechów, sukcesy zawodowe i osobiste, znalezienie męża czy żony, a wśród kobiet w świecie arabskim szczególnie popularne jest pielgrzymowanie w celu zaradzenia trudnościom w zająciu w ciążę¹³.

Dzisiejszy Liban stanowi wyjątkowo interesujący przedmiot badań nad międzyreligijnymi przejawami kultu z kilku względów. Po pierwsze, znajdują się tam bardzo liczne sanktuaria odwiedzane także przez wyznawców konfesji innych niż wspólnoty, które nimi zarządzają. Są to z jednej strony miejsca, w których tradycje judaizmu, chrześcijaństwa, islamu i religii druzyjskiej rozpoznają miejsca wydarzeń opisanych w świętych pismach tych religii¹⁴. Z drugiej strony zarówno na libańskich wsiach, jak i w miastach znajduje się wiele grobów świętych lub postaci otaczanych szacunkiem przez wyznawców różnych religii. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że geograficzna przestrzeń Libanu „nasycona” jest świętością. Po drugie, istnienie tak wielu miejsc kultu na tak niewielkim terytorium¹⁵ miało wpływ na wytworzenie się wspólnych przejawów religijności oraz popularność tych samych sanktuariów wśród wielu z osiemnastu konfesji obecnych w Libanie¹⁶. Co więcej, te same regiony zamieszkiwane są zwykle przez kilka wspólnot, tworząc wyjątkowo zróżnicowany „krajobraz” religijny, sprzyjający kontaktom międzykonfesyjnym, a jednocześnie nierzadko prowadzący do napięć i konfliktów. W tym miejscu warto przywołać dane liczbowe obrazujące tkankę religijną libańskiego społeczeństwa. Najliczniejszą grupę, około 68%, stanowią obecnie muzułmanie, po niemal połowie sunnici i szyici, obok niewielkich społeczności alawickich. Drugą co do liczebności grupą są chrześcijanie stanowiący 32% całego społeczeństwa, wśród nich największy odsetek to maronici, zaś 4,5% całej ludności Libanu to wyznawcy religii druzyjskiej¹⁷.

¹³ Tamże, s. 46; N. Farra-Haddad, *Shared Rituals...*, s. 43.

¹⁴ N. Farra-Haddad, *Sud Liban...*, s. 177–178.

¹⁵ Aby oddać skalę, warto zauważyć, że terytorium Libanu jest porównywalne z powierzchnią województwa świętokrzyskiego: Explore All Countries, Lebanon, Middle East, <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/lebanon> (dostęp: 8.05.2024); Świętokrzyskie w liczbach, <https://www.gov.pl/web/rdos-kielce/swietokrzyskie-w-liczbach> (dostęp: 8.05.2024).

¹⁶ L. Moukarzel, *Tourisme Religieux au Liban: stratégie pour un Développement Durable*, s. 235 [opublikowana rozprawa doktorska, Université Grenoble Alpes, Université Libanaise, 2019], https://theses.hal.science/tel-03368874/file/MOUKARZEL_2019_archivage.pdf (dostęp: 8.05.2024).

¹⁷ Dane na rok 2023, Explore All Countries, Lebanon, Middle East, <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/lebanon> (dostęp: 8.05.2024).

4. Dokąd pielgrzymują wierni? Typologia międzyreligijnych sanktuariów w Libanie

Wszystkie libańskie miejsca kultu wyznawców jednej religii, które na przestrzeni wieków stały się popularnymi celami pielgrzymek także członków innych konfesji, posiadają wspólną cechę charakterystyczną – są poświęcone osobom. To właśnie kult wyjątkowych postaci stał się *de facto* kamieniem węgielnym ukształtowania się międzyreligijnych miejsc pielgrzymkowych w Libanie.

4.1. Islam a kult świętych

Stosunek islamu do kultu świętych nie jest jednoznaczny, ponieważ różne odłamy tej religii cechują się odmiennym podejściem do tego zagadnienia. Zarówno kult postaci pojawiających się w świętych tekstach i historii islamu, jak i lokalnych mistrzów życia duchowego jest niezwykle ważnym elementem tradycji szyickiej. Z kolei wiele sunnickich ruchów, szczególnie salafickich, kategorycznie sprzeciwia się oddawaniu czci jakimkolwiek osobom poza Bogiem, uznając to za praktykę zakazaną (ar. *harām*) i sprzeczną z wiarą w jedynobóstwo (ar. *tawhīd*)¹⁸. Również w Libanie niektórzy uczeni muzułmańscy uznają wybrane rytuały wykonywane w czasie pielgrzymek za nieodpowiednie, gdyż kojarzą się z innymi tradycjami religijnymi. Dotyczy to m.in. zapalania świeczek, które jest powszechne w chrześcijańskich sanktuariach¹⁹. Jednakże od wieków w wielu regionach świata arabskiego istnieją sunnickie sanktuaria, poświęcone niezwykle postaciom, a wśród licznej grupy libańskich sunnitów istnieje przekonanie o istnieniu możliwości otrzymania błogosławieństwa dzięki pomocy „przyjaciół Boga” (ar. *wālī ‘Allah*), mimo iż wykracza to poza granice doktrynalne. Może to świadczyć o funkcjonującej wśród społeczności sunnickiej rozbieżności między tym, co nazywa się „wielką religią” a „małą tradycją”²⁰ lub podejściem przywódców religijnych a podejściem „pragmatycznym i lokalnym” wobec praktyk religijnych, o których wspomina Albera²¹.

¹⁸ G. Stauth, S. Schielke, *Introduction*, „Dimension of Locality: Muslim Saints, their Place and Space. Yearbook of the Sociology of Islam” 2008, nr 8, s. 7–24.

¹⁹ N. Farra-Haddad, *Shared Rituals...*, s. 42.

²⁰ *Tamże*, s. 38. Za: E. Gellner, *Saints of the Atlas*, London 1969.

²¹ D. Albera, „Why Are You...”, s. 39. Za: R.M. Hayden, *Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religions Sites in South Asia and Balkans*, „Current Anthropology” 2002, t. 43, nr 2, s. 205–231.

4.2. Typologia międzyreligijnych sanktuariów w Libanie

Celami międzyreligijnych pielgrzymek są zazwyczaj większe lub mniejsze ośrodki kultu religijnego, np. klasztory, meczety, madrasy, czyli szkoły korańskie, lub groby świętych i postaci otaczanych szacunkiem, zwane *darā'ih*. Muzułmańskie miejsca kultu zazwyczaj określa się arabskimi terminami *maqām* i *mazār*, z których pierwszy jest najszerszy znaczeniowo i można go tłumaczyć jako sanktuarium, często będące miejscem pochówku świętego. Z kolei *mazār* to zwykle mniejsze sanktuarium, które nie zawsze jest związane z konkretną postacią²². Na terenie wielu z tych miejsc kultu w Libanie znajdują się źródła wody, drzewa i kamienie, którym przypisywane jest cudowne i uzdrawiające działanie. Wykształciły się także powiązane z nimi rytuały, które jednak nie są wyrazem czci wobec samego przedmiotu czy elementu przyrody, ale wiary w błogosławieństwo, którego te są przekaznikami²³.

Ze względu na stosunek różnych libańskich konfesi do świętych postaci Farra-Haddad²⁴ wyróżnia dwa typy międzyreligijnych sanktuariów. Pierwszy rodzaj to miejsca kultu osób uznawanych przez kilka tradycji religijnych, zaś w sanktuariach drugiego rodzaju czci się postacie charakterystyczne wyłącznie dla jednej religii. Pierwszy typ to miejsca poświęcone przede wszystkim prorokom oraz świątobliwym mężczyznom i kobietom, którzy pojawiają się w świętych pismach judaizmu, chrześcijaństwa, islamu, a czasem także religii druzyjskiej. Spośród nich szczególną czcią w Libanie otaczani są m.in. Noe/Nouh, Jozue/Yousha, Elias/Ilyas, Hiob/Ayyoub czy Maryja/Maryam²⁵. Warto jednak zaznaczyć, że ze względu na różnice doktrynalne, odmienne rozumienie roli tych postaci czy nawet różniące się informacje biograficzne nie należy traktować tych osób jako tożsamy, mimo podobieństw oraz pojawiania się w kilku tradycjach religijnych. Wciąż jednak postacie te stanowią wspólny punkt odniesienia do kształtowania się międzyreligijnych pielgrzymek. Spośród licznych przykładów miejsc międzyreligijnego kultu w Libanie można przywołać sanktuaria muzulmańskie, w których czczeni są m.in. Nabi Yousha (Jozue) na północy Trypolisu,

²² N. Farra-Haddad, *Shared Rituals...*, s. 37; H. Kassatly, *Les récits de fondation des sanctuaires...*, s. 337.

²³ A. Dafni, *On the Typology and the Worship Status of Sacred Trees with a Special Reference to the Middle East*, „Ethnobiology Ethnomedicine” 2006, nr 2, s. 1, <https://ethnobiomed.biomedcentral.com/articles/10.1186/1746-4269-2-26> (dostęp: 8.05.2024).

²⁴ N. Farra-Haddad, *Les pèlerinages...*, s. 381–382.

²⁵ Pierwszy zapis to imię postaci w tradycji chrześcijańskiej. Drugi zapis oznacza postać obecną w tradycji muzulmańskiej, w przypadku której istnieje duże podobieństwo do tej pierwszej. Nie należy jednak bezpośrednio utożsamiać jej z pierwszą, co zostało wyjaśnione w późniejszej części artykułu. Zastosowano zapis imion najczęściej używany w Libanie.

Nabi Nouh (Noe) w Karak, Nabi Youssef (Józef) w Haytla, a także druzyjskie poświęcone Nabi Ayyoubowi (Hiobowi) w Niha²⁶.

Wśród tych „wspólnych” dla kilku religii postaci wyjątkowe miejsce zajmuje Maryja/Maryam, która otaczana jest czcią przez chrześcijan i muzułmanów na całym świecie. Rola Maryi/Maryam w obu religiach to zagadnienie bardzo interesujące i szerokie. Warto wspomnieć choćby o tym, iż Maryja jest dla chrześcijan pocztą bez grzechu matką Syna Bożego, Chrystusa, zaś Maryam to dla muzułmanów matka proroka Isy, szczególnie wybrana przez Boga i jedyna kobieta wymieniona z imienia w Koranie. Dla wyznawców obu religii, a także dla druzów, jest ona wzorem ufności wobec Boga oraz skuteczną wstawienniczką, dzięki której modlący się mogą otrzymać wiele łask. W Libanie sanktuaria maryjne są bardzo liczne, a pielgrzymki do nich cieszą się popularnością nie tylko wśród lokalnej społeczności, ale i chrześcijan, i muzułmanów z innych regionów świata²⁷. Najważniejsze z nich, *nota bene* należące do chrześcijan, znajdują się w Harissie oraz w niewielkiej wiosce Bechouate, w której w 2004 r. miało miejsce objawienie. Kilkuletni chłopiec, sunnita z Jordanii, który razem ze swoją rodziną odwiedzał sanktuarium, zauważył, że figura Maryi porusza się. Niespodziewanie wypowiedział też modlitwę, której słowa pełne czci do Maryi zaskoczyły towarzyszących mu opiekunów. W następstwie tego objawienia liczba pielgrzymów przybywających do Bechouate z Libanu oraz z zagranicy wzrosła w kolejnym roku do pół miliona, co stanowi około 10% całej ludności Libanu²⁸. Te dane obrazują skalę popularności największych miejsc pielgrzymkowych w Libanie nie tylko wśród mieszkańców kraju, ale i chrześcijan, i muzułmanów przybywających z innych części świata, by odwiedzić sanktuaria słynące z dokonujących się w nich cudów²⁹.

Drugą postacią, której kult cieszy się popularnością porównywalną do Maryi/Maryam, zarówno w Libanie, jak i na całym Bliskim Wschodzie i w Azji Środkowej, jest Al-Khadir³⁰. Często utożsamia się go ze św. Jerzym, a czasem z Eliaszem. Postać ta funkcjonuje w kulturach Bliskiego Wschodu jako swego rodzaju „amalgamat” łączący elementy islamu, chrześcijaństwa i judaizmu. Mimo że w Koranie nie pojawia się imię Al-Khadira, to tradycja muzułmań-

²⁶ L. Moukarzel, *Tourisme Religieux au Liban...*, s. 182; N. Farra-Haddad, *Shared Rituals...*, s. 48.

²⁷ D. Albera, *La Vierge et l'islam. Mélange de civilisations en Méditerranée*, „Le Débat” 2005, nr 137, s. 136–137; D. Albera, „Why Are You...”, s. 48; E. Aubin-Boltanski, *Fondation d'un centre de pèlerinage au Liban...*, s. 149–150.

²⁸ Dane na rok 2023, Explore All Countries, Lebanon, Middle East, (dostęp: 8.05.2024).

²⁹ D. Albera, „Why Are You...”, s. 49; E. Aubin-Boltanski, *Fondation d'un centre de pèlerinage au Liban...*, s. 149.

³⁰ Występuje wiele wariantów zapisu jego imienia, np. Khidr, Khader, Hadir, Hizir, 'āl-Hādir.

ska rozpoznaje go w obdarzonym wiedzą Słudze Boga, który towarzyszył prorokowi Musie (Mojżeszowi) w zdobywaniu mądrości³¹. Postać ta wymyka się jednoznaczniemu zaklasyfikowaniu, ponieważ w zbiorowej świadomości mieszkańców Bliskiego Wschodu mędrzec ten jest często identyfikowany z chrześcijańskim męczennikiem św. Jerzym. Był to rzymski żołnierz, żyjący w III w., który przedstawiany jest na ikonach jako rycerz na koniu zabijający włócznią smoka³². Ten chrześcijański męczennik jest niezwykle popularny wśród chrześcijan i muzułmanów na Bliskim Wschodzie, a święta w sanktuariach, którym patronuje, przyciągają rzesze pielgrzymów. W Libanie niektóre miejsca jego kultu noszą obie nazwy jako miejsca kultu św. Jerzego Al-Khadira, inne tylko jedną z nich³³.

Oprócz międzyreligijnych miejsc pielgrzymkowych, poświęconych postaciom ze świętych ksiąg kilku libańskich konfesji, wyróżnia się także drugi typ sanktuariów, które związane są z kultem postaci pochodzących z jednej tradycji religijnej, a otaczanej szacunkiem także przez inne wspólnoty. Są to z jednej strony święci znani na całym Bliskim Wschodzie, a czasem i na świecie. Wśród nich wymienić można chrześcijańskie sanktuaria św. Szarbela w Annai, św. Rafki w Jrabcie czy muzułmańskie Nabi Najjoun w Dolinie Bekaa³⁴. Z drugiej strony patronami sanktuariów bywają także postacie czczone wyłącznie lokalnie, jak np. druzyjka Sitt Chehwané³⁵ w Houch El Saalouk. W przypadku Sitt Chehwané zaobserwować można interesującą i prawdopodobnie nieprzypadkową zbieżność między biografią jej oraz chrześcijańskiej świętej Mariny, dobrze znanej w Libanie. Obie kobiety ze względu na ograniczenia narzucane kobietom przez społeczeństwo miały żyć w przebraniu mężczyzn do momentu, gdy nie zostały oskarżone o uwiedzenie niezamężnej kobiety i zmuszone do opieki nad dzieckiem urodzonym z rzekomego związku. Nie ujawniły jednak swojej tożsamości, umierając na wygnaniu, a życiu obu z nich miały towarzyszyć niemal identyczne cuda³⁶. Podobieństwo między tymi postaciami może być przykładem tego, co Albera³⁷ nazwał „porowatością” religii monoteistycznych, która ujawnić się może w warunkach, gdy ich wyznawcy utrzymują ze sobą kontakty społeczne i żyją na tym samym terytorium, szczególnie niewielkim w przypadku Libanu.

³¹ Koran 18:65–82, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986; D. Albera, „Why Are You...”, s. 48.

³² H. Kassatly, *Les récits de fondation des sanctuaires...*, s. 349; D. Albera, „Why Are You...”, s. 48.

³³ N. Farra-Haddad, *Shared Rituals...*, s. 40.

³⁴ *Tamże*, s. 46, 48.

³⁵ Występuje także zapis Sitt Chaawana.

³⁶ H. Kassatly, *Les récits de fondation des sanctuaires...*, s. 337–342.

³⁷ D. Albera, „Why Are You...”, s. 43.

5. Przebieg pielgrzymki. Wspólne i oddzielne rytuały wyznawców różnych religii

Złożoność zjawiska międzyreligijnych pielgrzymek ujawnia się w charakterze rytuałów podejmowanych przez wiernych pochodzących z różnych wspólnot religijnych. Zauważa się bowiem, że niektóre praktyki wykonywane są zarówno przez chrześcijan, muzułmanów, jak i druzów, inne zaś pozostają charakterystyczne wyłącznie dla jednej z tych grup. Jak pisze Farra-Haddad³⁸, wiele ze współdzielonych rytuałów powiązana jest bardziej z danym sanktuarium, w którym popularne są wybrane przejawy kultu, niż z grupą religijną. Jednakże rozpowszechnienie tych samych praktyk nie oznacza, że pielgrzymi porzucają swoją tożsamość religijną na czas podróży. Świadczy to raczej o istnieniu wspólnej wiary w moc tych samych czynności, wykonywanych w tym samym miejscu wobec jednej osoby świętej. Nie powstaje zatem żadnego rodzaju międzyreligijna, wspólnotowa praktyka *sensu stricto*. Raczej, jak pisze Aubin-Boltanski, identyczne rytuały są wykonywane na poziomie indywidualnym przez przedstawicieli różnych grup religijnych³⁹.

Centralnym i wspólnym dla wszystkich odwiedzających punktem pielgrzymki jest złożenie ślubu (ar. *naḍr*) wobec patrona sanktuarium. Jest to pewnego rodzaju umowa zawierana przez człowieka ze świętym, polegająca na zobowiązaniu się do wykonania określonej czynności, by w zamian otrzymać błogosławieństwo lub łaskę dzięki pomocy świętego. Pielgrzym może dotrzymać swojej obietnicy przed otrzymaniem tego, o co prosił lub w następstwie, jako wyraz wdzięczności. Wypełnienie ślubu przybiera różnorodne formy: od przekazania darowizny pieniężnej lub rzeczowej dla sanktuarium czy ubogich, ufundowania odbudowy miejsca kultu, modlitwy, noszenia przez dłuższy czas ubrań w kolorze przypisanym danemu świętemu⁴⁰, aż po samo odbycie pielgrzymki i inne przejawy religijności, które wierny uzna za adekwatne względem swojej prośby. Po wypełnieniu przez pielgrzymę zobowiązania oraz spełnieniu jego prośby przez świętego, następuje rozwiązanie ślubu (ar. *fakk 'al-naḍr*)⁴¹.

Rytuały popularne wyłącznie wśród jednej grupy religijnej można podzielić na te o charakterze bardziej lub mniej „oficjalnym”. Wśród tych pierwszych są oczywiście praktyki powszechnie podejmowane przez wiernych danej religii we wszystkich regionach świata. W zależności od wspólnoty

³⁸ N. Farra-Haddad, *Shared Rituals...*, s. 40.

³⁹ E. Aubin-Boltanski, *Fondation d'un centre de pèlerinage au Liban...*, s. 151.

⁴⁰ Jest to praktyka popularna wyłącznie wśród chrześcijan i została szerzej opisana w dalszej części tego rozdziału.

⁴¹ H. Kassatly, *Les récits de fondation des sanctuaires...*, s. 338; D. Albera, „Why Are You...”, s. 44, 46; N. Farra-Haddad, *Shared Rituals...*, s. 39–41.

zarządzającej danym sanktuarium, w klasztorach i kościołach chrześcijanie uczestniczą we mszach świętych, nabożeństwach lub odmawiają charakterystyczne dla siebie modlitwy. Muzułmanie mogą z kolei np. wysłuchać chutby w meczecie poświęconym danej świątobliwej postaci.

Interesującą praktyką o charakterze mniej oficjalnym, popularną jedynie wśród chrześcijan, jest wspomniane już noszenie kostiumu wybranego świętego lub ubrań w symbolizującym go kolorze. Przykładowo, biało-niebieski strój oznacza cześć oddawaną Maryi, zielony z czerwonym pasem Eliaszowi, brązowy św. Franciszkowi. Jeśli rytuał ten stanowi część ślubu składanego przez pielgrzyma, to nosi on ów strój przez dłuższy czas, w każdym miejscu, do którego się udaje, także w pracy czy szkole⁴².

Typowo muzułmańską praktyką jest pozostawianie w sanktuarium kłódki symbolizującej złożony ślub i będącej przypomnieniem dla świętej postaci o prośbie pielgrzyma. Gdy wierny otrzyma łaskę, o którą zabiegał, zdejmuje kłódkę. Również ofiarowywanie soli jest popularne wyłącznie wśród muzułmanów, choć tradycja składania ofiar z soli na Bliskim Wschodzie sięga nawet epoki brązu⁴³.

Znacznie dłuższą listę tworzą wspólne rytuały, wykonywane w trakcie międzyreligijnych pielgrzymek zarówno przez chrześcijan, muzułmanów, jak i druzów. W zależności od sanktuarium oraz jego patrona wierni dokonują wyboru praktyk uznawanych za najbardziej „skuteczne”. Popularne jest przybywanie pieszo do miejsc kultu, które w Libanie często usytuowane są w niełatwo dostępnym terenie górzystym. Czasami wierni okrążają budynek, nagrobek świętego, kamień lub drzewo, którym przypisywane jest cudowne działanie⁴⁴. Może to przywodzić na myśl *ṭawāf*, czyli okrążanie Al-Kaby w Mekce właśnie podczas muzułmańskich pielgrzymek: *hadżdżu* lub *umry*. W niektórych sanktuariach zachęca się pielgrzymów do odmawiania specjalnej modlitwy do patrona miejsca. Wierni różnych konfesji zapalają świeczki, palą kadzidło, całują ściany świętego miejsca, ikony, rzeźby lub dotykają ich. Farra-Haddad zauważa, że gesty te angażują wszystkie zmysły wiernego, tworząc dzięki temu atmosferę pełnego zaangażowania w praktykę religijną⁴⁵. Na terenie niektórych sanktuariów, np. św. Jerzego w Sarbie, znajdują się źródła wody. Wierni wierzą w jej cudowne działanie, zarówno uzdrawiające, jak i zapewniające ludziom błogosławieństwo, dlatego w miejscach tego typu popularne są ablucje oraz picie uświęconej wody. Także niektórym kamieniom, tak jak tym w Bechouate czy maqam Nabi Youssef

⁴² N. Farra-Haddad, *Shared Rituals...*, s. 41.

⁴³ *Tamże*.

⁴⁴ *Tamże*, s. 40, 42, 47; N. Farra-Haddad, *Les pèlerinages...*, s. 386–388.

⁴⁵ N. Farra-Haddad, *Shared Rituals...*, s. 42.

w Haytli, przypisuje się podobne właściwości, a pielgrzymi praktykują tzw. suche ablucje, czyli dotykane ciała tymi niedużymi kamieniami⁴⁶. W miejscach kultu Eliasza i św. Szarbela chrześcijanie i muzułmanie chętnie zakładają materiałowe pasy, często nasączone cudownym olejem, by zapewnić sobie uzdrowienie z chorób. Rolę podobną do tych zewnętrznych praktyk spełnia spożywanie „nośników” błogosławieństwa, takich jak woda, ziemia z terenu sanktuarium lub pobłogosławiony olej, którym nasącza się i czasem spożywa niewielkie kawałki materiału lub obrazki świętych. Wyjątkowo popularnym gestem wdzięczności względem świętej postaci za wysłuchanie prośb jest składanie wotów dziękczynnych, które, podobnie jak w przypadku ślubowania, mogą przyjmować różne formy. Oprócz ofiar finansowych i materialnych pielgrzymi pozostawiają w miejscach kultu przedmioty osobiste, niewielkie ikony, różańce, Koran lub Biblię, w zależności od wyznawanej religii, a coraz częściej także zdjęcia swoje lub bliskich, co jest oznaką zmieniającej się rzeczywistości współczesnego świata⁴⁷.

Można zauważyć, że wiele z powyższych rytuałów wykonywanych podczas pielgrzymek nosi znamiona charakteru ludowego. Co więcej, porady na temat wyboru „najskuteczniejszych” praktyk przekazywane są z pokolenia na pokolenie oraz, co istotne, między członkami różnych grup religijnych, tworząc pewną wspólnotę przekonań w libańskim społeczeństwie, która zachowuje wielowiekową ciągłość. Z drugiej strony, zdarza się, że niektórzy libańscy duchowni i przywódcy różnych konfesji krytycznie wyrażają się o przejawach kultu o charakterze mniej „oficjalnym”, określając je jako przesady⁴⁸.

6. Wpływ wydarzeń XX i XXI w. na międzyreligijne miejsca pielgrzymkowe w Libanie

W rzeczywistości libańskiej polityka i religia są nierozzerwalnie powiązane. Mimo że różne konfesje w Libanie od wieków łączy szacunek wobec tych samych postaci oraz wiara w ich skuteczne wstawiennictwo, to wpływ napięć, konfliktów i wojen między tymi grupami nie ominął miejsc międzyreligijnego kultu. Albera przytacza historię maronickiego sanktuarium maryjnego Saidet El Tallé w Deir al-Qamar, które było licznie odwiedzane przez druzów, aż do 1860 r. Wówczas druzowie zaatakowali maronicką wioskę i zabili mieszkańców, którzy schronili się w owym kościele, licząc, że podzielana z napastnikami cześć do Maryi uchroni ich przed śmiercią⁴⁹.

⁴⁶ *Tamże*, s. 40–48.

⁴⁷ *Tamże*, s. 43–45, 47.

⁴⁸ *Tamże*, s. 38.

⁴⁹ D. Albera, „*Why Are You ...*”, s. 52. Za: J. Goudard, *La Sainte Vierge au Liban*, ed. 3, Beyrouth 1993, s. 57–64.

Oprócz zabicia chrześcijańskich mieszkańców druzowie zniszczyli także ikonę Maryi, przed którą wcześniej wykonywali praktyki religijne. Co interesujące, po kilku latach od tych wydarzeń druzyjski ruch pielgrzymkowy do tego sanktuarium zaczął się stopniowo odradzać. Z pewnością napięcia, i nierzadko brutalne, starcia między grupami religijnymi zakłócają funkcjonowanie międzyreligijnych miejsc pielgrzymkowych w Libanie. Jednakże na przykładzie Saidet El Tallé oraz innych z okresu wojny domowej można zauważyć, że międzyreligijny charakter miejsc kultu często powraca po dramatycznych wydarzeniach, choć nie dzieje się tak zawsze⁵⁰.

W czasie wojny domowej, która trwała w Libanie w latach 1975–1990, społeczeństwo uległo silnej polaryzacji zarówno według „linii” przebiegających między grupami religijnymi i wyznaniowymi, jak i wewnątrz nich. Fragmentaryzacja społeczeństwa oraz migracje związane z działaniami wojennymi wywarły silny wpływ na funkcjonowanie miejsc międzyreligijnego kultu w czasie wojny domowej. Wielu Libańczyków zostało pozbawionych dostępu do odwiedzanych wcześniej sanktuariów, a społeczności, które zostały zmuszone do opuszczenia swojej ziemi, utraciły terytorialną więź z sanktuariami o znaczeniu lokalnym⁵¹.

Los miejsc międzyreligijnego kultu bywał różny, niektóre zostały całkowicie lub częściowo zniszczone, inne niemal nietknięte. Przykładowo, z powodu bombardowania przez siły szyickie zniszczeniom uległo w większości maronickie miasto i centrum kultu w Deir al-Ahmar. Z drugiej strony, choć mnisi z klasztoru przy sanktuarium św. Jerzego w Ras al-Matn zostali zmuszeni do jego opuszczenia na okres kilku lat, a sam obiekt został ograbiony, to napastnicy nie zdecydowali się na zniszczenie ikon przedstawiających patrona miejsca⁵². Słynne dziś Bechouate także było celem ostrzału sił mużulmańskich w 1976 r., podczas którego mieszkańcy mieli dostrzec Maryję odpierającą pociski lecące w kierunku wioski⁵³. Trudno jest jednak określić, w jakim stopniu szacunek do danej świętej postaci wpływał na decyzję o zniszczeniu lub oszczędzeniu danego sanktuarium przez zbrojne oddziały, należące do innej grupy religijnej.

Na południu Libanu aż do 1948 r. wyznawcy islamu i judaizmu z różnych części Bliskiego Wschodu chętnie pielgrzymowali do tych samych miejsc, takich jak sanktuarium w Sujud. Jednak z powodu konfliktu arabsko-izraelskiego oraz trwającego do dziś stanu wojny między Libanem i Izraelem Żydzi nie mają już możliwości odwiedzania tych świętych miejsc. W wyniku wkroczenia wojsk izraelskich do Libanu w latach osiemdziesiątych wiele

⁵⁰ L. Moukarzel, *Tourisme Religieux au Liban...*, s. 182–183.

⁵¹ H. Kassatly, *Les récits de fondation des sanctuaires...*, s. 350.

⁵² *Tamże*; E. Aubin-Boltanski, *Fondation d'un centre de pèlerinage au Liban...*, s. 155.

⁵³ E. Aubin-Boltanski, *Fondation d'un centre de pèlerinage au Liban...*, s. 160.

międzyreligijnych miejsc kultu zostało zniszczonych lub dostęp do nich był niemożliwy aż do wycofania się sił izraelskich w 2000 r. Wspomniane wydarzenia wpłynęły na zmiany w tkance religijnej południowego Libanu, doprowadzając do emigracji społeczności żydowskiej oraz zmniejszenia liczebności chrześcijańskiej. Wiele sanktuariów przyciągających wcześniej wyznawców różnych religii zmieniło charakter na niemal wyłącznie muzułmański. Również wzrost wpływów Hezbollahu w regionie zwiększa homogenizację grupy pielgrzymów, gdyż znajdujące się tam sanktuaria stały się miejscami pochówku i upamiętnienia szyickich bojowników tego ugrupowania, zabitych w walce z siłami Izraela⁵⁴. Z drugiej strony w innych częściach Libanu od początku XXI w. zauważa się proces jeszcze większej dywersyfikacji grup pielgrzymów. W związku z imigracją zarobkową mieszkańców Azji Południowo-Wschodniej do Libanu obecnie sanktuaria odwiedzane są także przez wyznawców buddyzmu, a zatem osoby wywodzące się z tradycji religijnej i kulturowej odmiennej od bliskowschodnich⁵⁵. Może to świadczyć o ciągłym przekazywaniu wewnątrz libańskiego społeczeństwa przekonania o uniwersalnym, uświęconym charakterze wybranych miejsc kultu.

7. Znaczenie międzyreligijnych miejsc pielgrzymkowych dla procesu pojednania narodowego w Libanie

Międzyreligijne sanktuaria są dla pielgrzymów przestrzenią spotkania z *sacrum*. Stanowią także przestrzeń spotkania z przedstawicielami innych konfesji, co, jak zauważa Farra-Haddad, sprzyja inicjowaniu i prowadzeniu dialogu⁵⁶. Ponieważ wydarzenia wojny domowej w Libanie silnie pogłębiły wrogość, nieufność i poczucie odrębności między różnymi grupami religijnymi, na przełomie XX i XXI w. uwidoczniła się nagła potrzeba podjęcia działań zmierzających do pojednania narodowego. W tych okolicznościach rozwinęły się idee dialogu (ar. *hiwār*) oraz koegzystencji (ar. *'al-'iyš 'al-mu-štarak*), a międzyreligijne miejsca pielgrzymkowe, które po zakończeniu działań wojennych zaczęły odzyskiwać popularność, stały się przestrzenią, w której możliwe jest urzeczywistnianie tych idei⁵⁷.

⁵⁴ C. Smaadal, *Sacred sites in Southern Lebanon are losing their value*, 2014, https://www.apollon.uio.no/english/articles/2014/4_libanon.html (dostęp: 8.05.2024).

⁵⁵ N. Farra-Haddad, *Les pèlerinages...*, s. 381; N. Farra-Haddad, *Shared Rituals...*, s. 38.

⁵⁶ N. Farra-Haddad, *Shared Rituals...*, s. 51.

⁵⁷ *Tamże*, s. 38; H. Kassatly, *Les récits de fondation des sanctuaires...*, s. 347; L. Moukarzel, *Tourisme Religieux au Liban...*, s. 182–183.

Wydaje się, że istnieje kilka poziomów międzykonfesyjnego dialogu, który ma szansę zaistnieć dzięki funkcjonowaniu tych miejsc pielgrzymkowych. Po pierwsze, przed podjęciem pielgrzymki następuje wymiana osobistych doświadczeń, zasłyszanych historii i porad dotyczących „skuteczności” praktyk religijnych pomiędzy wiernymi różnych grup religijnych. Po drugie, w czasie odwiedzin sanktuarium pielgrzymi mają także możliwość spotkania z Innym, doświadczenia indywidualnej modlitwy do tych samych świętych u boku wyznawców innych religii oraz dostrzeżenia wspólnych, uniwersalnych potrzeb, które motywują wiernych do podjęcia pielgrzymki. W ten sposób dystans wobec Innego może się zmniejszać. Także wyrażanie wdzięczności wobec patrona miejsca poprzez wsparcie materialne innej wspólnoty niż ta, do której pielgrzym przynależy, może budować pewien rodzaj osobistej więzi z danym sanktuarium i zapobiegać ewentualnym aktom agresji wobec tego miejsca w przyszłości.

Jednakże dwie wspomniane płaszczyzny spotkania istniały także przed libańską wojną domową. Nie zapobiegały również wcześniejszym lokalnym konfliktom między konfesjami. Wydaje się zatem, że aby międzyreligijne miejsca pielgrzymkowe mogły skuteczniej pełnić rolę w zapobieganiu eskalacji napięć międzyreligijnych oraz urzeczywistnianiu idei koegzystencji, konieczne są działania władz lokalnych i państwowych, a może także nieformalnych grup wpływu i organizacji pozarządowych. Wspólna troska o funkcjonowanie międzyreligijnych sanktuariów w zakresie logistyki czy utrzymania, jak również wyrażanie poparcia dla ich istnienia, mogą tworzyć realne przestrzenie współpracy. Przykładowo, zarówno lokalne, jak i najwyższe władze państwowe, zróżnicowane religijnie, zaangażowały się w rozbudowę infrastruktury wioski Bechouate oraz chrześcijańskiego sanktuarium, w którym Maryja w 2004 r. miała objawić się muzułmaninowi⁵⁸. Sanktuarium w Bechouate może być symbolem świadczącym o tym, że współistnienie, a nawet współpraca różnych grup religijnych są w Libanie możliwe. Z pewnością jednak wyzwania i kryzysy polityczne, ekonomiczne i społeczne, z jakimi boryka się obecnie Liban, znacznie utrudniają współdziałanie władz lokalnych czy państwowych oraz rozwój międzyreligijnych miejsc pielgrzymkowych na poziomie innym niż oddolny. Również niechęć niektórych grup wpływu i liderów religijnych do przejawów międzyreligijnego kultu zmniejsza rzeczywiste możliwości, jakie dla rozwoju dialogu narodowego stwarzają te sanktuaria.

⁵⁸ L. Moukarzel, *Tourisme Religieux au Liban...*, s. 347.

8. Podsumowanie

Zjawisko funkcjonowania międzyreligijnych miejsc pielgrzymkowych zarówno w Libanie, jak i w innych częściach świata arabskiego obrazuje złożoność i wielowymiarowość relacji społecznych na Bliskim Wschodzie. Jak to się często zdarza w przypadku analizy bliskowschodniej rzeczywistości, na pytanie postawione w tytule niniejszego artykułu trudno jest podać jednoznaczną odpowiedź. Choć istnieją punkty wspólne dla różnych międzyreligijnych sanktuariów oraz praktyk religijnych wykonywanych w trakcie pielgrzymek, to są one jednak ograniczone. Z jednej strony funkcjonowanie i znaczna popularność międzyreligijnych miejsc pielgrzymkowych w Libanie świadczą o istnieniu pewnego zbioru wspólnych przekonań wśród wyznawców różnych religii w tym regionie. Dotyczą one przede wszystkim wyjątkowych postaci występujących w tradycjach religijnych i kulturowych oraz ich roli w życiu człowieka, powiązania wybranych miejsc ze sferą *sacrum* czy też „skuteczności” wybranych praktyk i rytuałów. Z drugiej strony, mimo przenikania się niektórych elementów kilku tradycji religijnych istnieją granice religijnej tożsamości, których pielgrzymi nie przekraczają. Głosy krytyki wśród niektórych uczonych i liderów libańskich konfesji wskazują na rozdział między ich stanowiskiem a przeżywaniem religijności przez liczną grupę wiernych. Z pewnością losy libańskich sanktuariów obrazują wielokierunkowość procesów politycznych i społecznych, których areną na przestrzeni wieków był Liban. Również obecny kryzys wewnętrzny oraz zmiany w tkance społecznej kraju spowodowane migracjami wpływają na funkcjonowanie międzyreligijnych miejsc pielgrzymkowych. Jest to zagadnienie, któremu warto poświęcić szczególną uwagę i które wymaga pogłębionych badań w przyszłości. Nie jest także jasne, czy i w jakim stopniu libańskie władze i grupy wpływu będą wykorzystywały potencjał, który stwarzają międzyreligijne sanktuaria dla propagowania dialogu narodowego oraz pokojowej koegzystencji, bez eliminowania różnic między konfesjami. To pytanie również pozostaje otwarte.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Koran, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.

Opracowania

- Albera D., *La Vierge et l'islam. Mélange de civilisations en Méditerranée*, „Le Débat” 2005, nr 137, s. 134–144.
- Albera D., „Why Are You Mixing what Cannot be Mixed?”. *Shared Devotions in the Monotheisms*, „History and Anthropology” 2008, t. 19, nr 1, s. 37–59.
- Aubin-Boltanski E., *Fondation d'un centre de pèlerinage au Liban. Notre-Dame de Béchouate*, „Archives de sciences sociales des religions” 2010, nr 151, s. 149–168.
- Canaan T., *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, London 1927.
- Dafni A., *On the Typology and the Worship Status of Sacred Trees with a Special Reference to the Middle East*, „Ethnobiology Ethnomedicine” 2006, nr 2.
- Dermenghem E., *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris 1954.
- Farra-Haddad N., *Les pèlerinages votifs au Liban: chemins de rencontres des communautés religieuses*, [w:] *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient: Espaces publics, espaces du public*, red. S. Chiffolleau, A. Madœuf, Damas 2005, s. 379–395.
- Farra-Haddad N., *Shared Rituals through ziyārāt in Lebanon: A Typology of Christian and Muslim Practices: Case Studies on Islam*, [w:] I. Weinrich (red.), *Performing Religion: Actors, Contexts, and Texts. Case Studies on Islam*, red. I. Weinrich, Beyrouth 2017, s. 37–51.
- Farra-Haddad N., *Sud Liban, Terre Sainte: des lieux de pèlerinages bibliques en quête de reconnaissance*, „Religion et territoire” 2019, s. 177–199.
- Gellner E., *Saints of the Atlas*, London 1969.
- Goudard J., *La Sainte Vierge au Liban*, ed. 3, Beyrouth 1993.
- Hayden R.M., *Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religions Sites in South Asia and Balkans*, „Current Anthropology” 2002, t. 43, nr 2, s. 205–231.
- Kassatly H., *Les récits de fondation des sanctuaires: passage transcommunautaire et ancrage territorial*, „Proche-Orient Chrétien” 2009, nr 59, s. 337–351.
- Landron B., *Chrétiens et Musulmans en Iraq: Attitudes Nestoriennes vis-à-vis de l'Islam*, Paris 1994.
- M'Halla M., *Culte des saints et culte extatique en islam maghrébin*, [w:] *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, red. M. Kerrou, Paris 1998, s. 121–131.
- Moukarzel L., *Tourisme Religieux au Liban: stratégie pour un Développement Durable* [opublikowana rozprawa doktorska, Université Grenoble Alpes, Université Libanaise, 2019], https://theses.hal.science/tel-03368874/file/MOUKARZEL_2019_archivage.pdf (dostęp: 8.05.2024).
- Stauth G., Schielke S., *Introduction*, „Dimension of Locality: Muslim Saints, their Place and Space. Yearbook of the Sociology of Islam” 2008, nr 8, s. 7–24.
- Voinot L., *Pèlerinages judéo-musulmans du Maroc*, Paris 1948.

Źródła internetowe

Explore All Countries, Lebanon, Middle East, <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/lebanon> (dostęp: 8.05.2024).

Smaadal C., *Sacred sites in Southern Lebanon are losing their value*, 2014, https://www.apollon.uio.no/english/articles/2014/4_libanon.html (dostęp: 8.05.2024).

Świątokrzyskie w liczbach, <https://www.gov.pl/web/rdos-kielce/swietokrzyskie-w-liczbach> (dostęp: 8.05.2024).

Julia Bednarska

SHARED OR SEPARATE? INTERRELIGIOUS PILGRIMAGE SITES IN LEBANON AS AN EXAMPLE OF UNCONVENTIONAL SOCIAL RELATIONS IN THE MIDDLE EAST

Followers of various religions with Middle Eastern origins have for centuries made pilgrimages to sites considered sacred by the community to which they belong. However, a certain type of shrine has emerged in the Arab world, and especially in the Middle East, that attracts worshippers from several religious and denominational groups. The existence of interreligious places of worship illustrates an intriguing dimension of the complex social relations in the Middle East, where the boundaries between the ways in which people belonging to different confessions experience religiosity sometimes seem to lose their clarity. The article discusses the creation and operation of interreligious pilgrimage sites, their typology, as well as the shared and distinct rituals practiced by followers of various denominations using the example of Lebanon. It also explores the influence of political and social changes in recent decades on interfaith places of worship. The article outlines the role of these sanctuaries as places for encountering the Other and promoting the idea of coexistence of different Lebanese confessions. Lebanon has been a significant space for interreligious interactions, leading to the creation of numerous interreligious shrines throughout history. Lebanese society has developed shared beliefs regarding the sacred nature of the same places and a belief in the effective intercession of holy figures from different, yet related traditions of monotheistic religions. Although worshippers maintain their unique religious identity, many of the same rituals are performed during pilgrimages across various confessions. Moreover, each group practices specific rituals exclusive to their faith. Interreligious places and expressions of worship can serve as potential spaces for developing national dialogue in Lebanese society. However, for several reasons, they also provoke criticism from some religious groups and leaders. Dynamic social and political processes strongly influence the functioning of interreligious sanctuaries, both positively and negatively. The fate of the Lebanese sanctuaries vividly demonstrates the multidirectional nature of those processes, which have unfolded in Lebanon over the centuries.

Keywords: interreligious sanctuaries, pilgrimage, Lebanon, interfaith relations, national dialogue

Vade Nobiscum to cyklicznie wydawana monografia wieloautorska pod auspicjami Studenckiego Koła Naukowego Historyków UŁ. Niniejszy tom stanowi pokłosie ogólnopolskiej, studencko-doktoranckiej konferencji naukowej „Tygiel kultur, narodów i religii – Bliski Wschód na przestrzeni dziejów”, która odbyła się w Łodzi w dniach 13–15 marca 2024 roku i miała charakter interdyscyplinarny. Tom XXIV zawiera dziesięć artykułów autorstwa uczestników tej konferencji. Dotyczą one szeroko rozumianej historii politycznej oraz społecznej, etnologii, nauk o kulturze i religii oraz politologii od starożytności po XXI wiek, m.in. zagadnień z zakresu dyplomacji, relacji społecznych na Bliskim Wschodzie, a także roli muzyki w polityce czy figur retorycznych w kwestiach wizerunkowych między chrześcijanami a muzułmanami.



**WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO**

 wydawnictwo.uni.lodz.pl
 ksiegarnia@uni.lodz.pl
 (42) 665 58 63

Książka dostępna również
jako e-book

ISBN 978-83-8331-610-9



9 788383 316109