

Kto zmodernizował egipską kulturę?

PRZEGLĄD KRYTYCZNY
2021 / 3(2): 65–76
ISSN: 2657-8964
DOI: 10.14746/pk.2021.3.2.4

Agnieszka Piotrowska¹ 

¹ Badaczka niezależna, ul. Roślinna 4, 91-502 Łódź. ORCID 0000-0002-5068-7950, Email: izzak_wp.pl

STRESZCZENIE: Analiza historyczno-literacka egipskiego projektu modernizacyjnego i konfliktu wokół niego w obszarze kultury Bliskiego Wschodu, w której Egipt odgrywa rolę wiodącą, jest polemiczna w stosunku do wybranych tez z dziedziny studiów postkolonialnych. Artykuł omawia, w jaki sposób mocarstwa kolonialne wykorzystywały w przeszłości „strategie modernizacyjne” i „antymodernizacyjne” do realizowania swoich interesów w regionie i argumentuje, że ten sam konflikt odtwarzany jest dziś za pomocą dyskursów tożsamościowych i tzw. „cancel culture”.

SŁOWA KLUCZOWE: *an-nahda*, egipska kultura, arabska modernizacja, egipska modernizacja, egipski sekularyzm

Egipski prąd modernizmu (*hadasa*) jest częścią arabskiego odrodzenia czyli *an-nahdy*, która datowana jest mniej więcej od połowy XIX wieku do połowy XX wieku. Był więc zjawiskiem spóźnionym o ok. 100 lat w stosunku do procesów modernizacyjnych w obszarze kultury polskiej. Amerykańsko-libański historyk i orientalista Albert Hourani nazwał ten okres „liberalnym” (z braku lepszego terminu) i wyodrębnił cztery pokolenia pisarzy, działaczy i intelektualistów. Pierwsza faza (1830-1870) była okresem asymilowania osiągnięć rewolucji przemysłowej, europejskich idei i instytucji. Drugie pokolenie (1870-1900) było pokoleniem reakcji na te zmiany, forsującym konieczność trzymania się tradycji i reinterpreterującym ją w takim stopniu, by mogła dopasować się do zmieniającego się świata. Trzecie pokolenie (1900-1939) było skonfrontowane z radykalizacją dwóch poprzednich nurtów. Jedna grupa akceptowała tradycję jako system wartości, ale w życiu publicznym jednoznacznie dążyła do sekularyzacji (w formule narodowej), druga dryfowała w stronę fundamentalizmu. Ostat-

nie pokolenie to pokolenie intelektualistów działających od początku drugiej wojny światowej – okresu wzrostu politycznych wpływów Stanów Zjednoczonych i Rosji i ich „knowań”.

Popularne opracowania naukowe opisują zjawisko *an-nahdy* w wymiarze pozytywnym – jako całokształt trendów kulturowo-religijno-politycznych zapoczątkowanych w okresie rządów Muhammada Alego (1805-1848) wraz z jego reformą oświaty i szeregiem innych reform wzorowanych na systemach zachodnich (centralizacja państwa, budowa nowoczesnej armii, przemodelowanie gospodarki i rolnictwa, europejskie misje naukowe, reforma świecka Al-Azharu). Za symbole dwóch głównych nurtów modernizacyjnych (w fazie rozwiniętej) uznaje się zwykle czołowego reprezentanta kierunku odnowy islamu, imama i działacza religijnego Muhammada Abduha (1849-1905) oraz uczonego, intelektualistę i pisarza Tahę Husajna (1889-1973), który był orędownikiem rozwoju lokalnej kultury w oparciu o reinterpretację tradycji, jak i o sekularne wartości europejskie, krytykując przy tym wykorzystywanie religii jako narzędzia polityki.

Na potrzeby tego artykułu należy przyjąć ustalenie, czym jest egipski sekularyzm w kontekście ruchu modernizacyjnego. Uważam, że nie można go rozumieć w ten sam sposób, w jaki rozumie się ten termin w zachodniej kulturze. Nawet dziś dla Egipcjan, kórzy zdecydowanie opowiadają się za rozdzieleniem państwa od religii, kwestie obyczajowe (na przykład małżeństwa mieszane) nie są już taką oczywistością (choć istnieją również współcześnie radykalni zwolennicy sekularyzmu, jak na przykład znany na Zachodzie pisarz i myśliciel Sajjid al-Kimni). Sekularystom z pierwszej połowy XX wieku nie chodziło więc z pewnością o państwo laickie, w którym nie byłoby miejsca na przykład na wyrażanie uczuć religijnych, ale o oddzielenie religii od wszelkich kwestii związanych ze sprawowaniem władzy oraz o wolność przekonań czy *tahrir al-akl* (wyzwolenie rozumu) jak ujmował to Taha Husajn:

Wolny umysł czerpie wiedzę z różnych źródeł, a nie zadowala się jedynie tą pochodzącą wyłącznie od Anglików lub Francuzów, wolny umysł nie przyjmuje żadnych opinii narzucanych mu przez władze polityczne, szkoły prawa muzułmańskiego czy określone sposoby myślenia, wyrażania się i działania, i nie akceptuje dyktatury bez względu na jej rodzaj, cel czy metodę rządzenia (Husajn 1952).

MODERNIZACJA ZALEŻNA

Każdy student uczestniczący w kursie współczesnej literatury arabskiej na Uniwersytecie Kairskim w latach 2008-2009, mógł zostać słuchaczem wykładów zmarłego przed 3 laty profesora Sajjida al-Bahrawiego, pracownika katedry arabistyki, znanego literaturoznawcy, pisarza, krytyka i mentora kilku pokoleń egipskich intelektualistów, który swoje poglądy na egipską modernizację zawarł w książce *Naśladowcza modernizacja w kulturze egipskiej* [Al-Hadasa at-tabi'a fi as-sakafa al-arabijja]. Rysował w niej wizję modernizacji jako ruchu obcego kulturze egipskiej, który uniemożliwił jej swobodny rozwój i której produktem była klasa intelektualistów wyalienowana od reszty społeczeństwa. Poglądy profesora Al-Bahrawiego były silnie podbudowane z jednej

strony myślą emancypacyjną w wydaniu marksistowskim, która postrzegała kolonialny Zachód jako wroga, od którego nie można oczekiwać niczego dobrego; przeciwnie – należy mu przeciwdziałać. Z drugiej strony zakorzenione były w tradycyjnym nauczaniu Al-Azharu (ojciec Al-Bahrawiego był tamtejszym wykładowcą) i jako takie naznaczone podobnym resentymentem antyzachodnim i oporem wobec przemian zmierzających w kierunku sekularyzmu.

Zbliżony pogląd na modernizację przyjęli teoretycy postkolonializmu, przekreślając niekiedy dorobek wielu ważnych przedstawicieli tego nurtu. Niektórzy adepci tej szkoły opisywali nawet reformy państwa Muhammada Alego – pogłębione przez reformy chedywa Isma'ila (1863-79, jak na przykład zniesienie niewolnictwa w 1877 roku) – na sposób foucaultowski – jako akt przemocowy, w którym postęp w dziedzinie medycyny określano jako „kontrolę medyczną”, dyscyplinę w szkolnictwie jako „bezw warunkowe posłuszeństwo”, zaprowadzanie ładu przestrzennego i rozbudowę miasta – za wdrażanie której odpowiedzialny był słynny Minister Robót Publicznych Ali Mubarak (1823-93) – jako „okres zniszczeń”, a porządek jako „zagrożenie”:

Wygląda na to, że nieporządek pleni się lub nawet triumfuje [w opinii modernizatorów – zdaniem autora, przyp. A.P.] wszędzie tam, gdzie dostrzegano stary, nieujednolicony i nie oparty na zasadzie dystrybucji sposób uczenia, przede wszystkim w sławnej uczelni-meczece Al-Azhar (Mitchell 2001: 134).

Bardzo charakterystyczna jest pod tym względem krytyka amerykańsko-egipskiej badaczki Leili Ahmed wymierzona w czołową egipską emancypantkę Hudę Szarawi (1879-1940), przedstawicielkę 3 pokolenia intelektualistów i działaczy społeczno-politycznych – według klasyfikacji Houraniego – wyrażona w książce *Women and Gender and Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Główny zarzut wobec Szarawi to jej burżuazyjne pochodzenie, poszanowanie kultury francuskiej i inspirowanie się jej rozwojem. Podobnie ocenia się Kasima Amina (1863-1908) – zwolennika reform, rzecznika emancypacji i dostępu kobiet do edukacji, a także bezwzględnej krytyka hidżabu (termin oznaczający historycznie zakrywanie całej twarzy, w odróżnieniu od dzisiejszego rozumienia, czyli chusty zakrywającej włosy i szyję). Oboje prezentuje się dziś jako okcydentalistów, oskarżając ich o przeszczepianie „zachodnich wartości” na grunt „kultury Wschodu”. W przypadku hidżabu jest to opinia o tyle paradoksalna, że „tradycyjny” charakter kultury, w tym atrybuty stroju, podtrzymywała właśnie polityka kolonizacyjna Wielkiej Brytanii na równi z konserwatywnymi duchownymi.

Kasim Amin wyznawał pogląd popularny, nawiasem mówiąc, nie tylko wśród trzeciego pokolenia egipskich modernistów, ale i wśród dzisiejszej świeckiej inteligencji, łączący brak wykształcenia kobiet z cywilizacyjnym zapóźnieniem kraju. Twierdził, że „wolność kobiety jest podstawą i kryterium wszelkiej innej wolności, a argumenty używane przeciw tej wolności są te same, co argumenty wysuwane przeciw każdej wolności, w tym i wolności prasy” (Pfabé 1967: 82). Był zresztą zaangażowany w działania na rzecz utworzenia Uniwersytetu Egipskiego (pierwsza nazwa Uniwersytetu Kairskiego) i w konsekwencji silnie napiętnowany zarówno przez religijnych konserwatystów, jak i brytyjskie władze (o czym będzie jeszcze mowa). Brytyjski uczonego, pracownik Columbia University (Department of Middle Eastern, South Asian and African Studies) w

zaskakujący sposób ocenił jego misję oświatową:

Tego rodzaju teksty zmierzały do zniwelowania roli kobiet jako przyczyny zaoferowania kraju. W ich rękach była władza, którą należało złamać za pomocą nowej polityki państwa i przekształcić w narzędzie społecznej i politycznej dyscypliny. Dom rodzinny musiał być ogniskiem dyscypliny, podobnie jak szkoła, wojsko i inne techniki, o których wspominałem, miał stworzyć właściwą „mentalność” Egipcjanina; mentalność, od której zależały możliwości zbudowania porządku społecznego (Mitchell 2001: 186).

Trudno oprzeć się wrażeniu, że takimi argumentami mogliby równie dobrze posłużyć się urzędnicy brytyjskiej kolonii, chcący zatrzasnąć przed egipskimi kobietami drzwi do edukacji. Podobne stanowiska pojawiają się zresztą nie tylko na Zachodzie, ale także w regionie arabskim. Formułowane są one często po linii prezentyzmu i w tym sensie funkcjonują jako lokalna namiastka tzw. *cancel culture*. Inną ich słabością jest pomijanie zwykle w ocenach okresu poprzedzającego modernizację, gdy Egipt znajdował się pod kontrolą Wielkiej Porty (analogicznie do niezauważania czynnika uzasadnionych obaw w stosunku do sieci medialno-instytucjonalno-akademickich powiązań wokół islamu politycznego w dyskursie o islamofobii) i koncentrowanie się na „zachodnich formach patriarchalnej dominacji”. I o ile podstawy, na których oparto XIX i XX-wieczne studia nad Orientem są już dość szeroko opisane, warto byłoby przyjrzeć się bliżej poglądom, na których bazują tezy głoszące, że modernizacja, edukacja kobiet czy nietradycyjna garderoba miałyby być nierozweralnie przypisane do „kultury Zachodu”.

Myślenie o reformie władzy i społeczeństwa XIX i XX wieku w paradygmacie binarnej opozycji tradycjonalizm/nowoczesność ma charakter radykalny lub co najmniej mylący. Reformatorzy pierwszego pokolenia jak Rifa Rafi at-Tahtawi (1801-73) uznawali wiedzę i rozum jako elementy kultury islamu, zanim jeszcze przejął je nowoczesny Zachód. Były ich zdaniem wrodzone i towarzyszyły człowiekowi niezależnie od gatunku czy jednostki. Taha Husajn nie zgadzał się z ideą przeciwstawienia Wschodu Zachodowi, uważał, że obie kultury są produktem wyobraźni (chajal) i ducha (ruh) (Jamsheer 2008: 95). Prawdziwa oś sporu wydaje się zatem przebiegać w innym miejscu i niewykluczone, że ma w zamian coś wspólnego z wolnością wyznania, o której nie wspominali przedstawiciele modernizmu muzułmańskiego.

Na pierwszy rzut oka daje się zauważyć, że perspektywa postkolonialna zbiega się w wielu punktach z ideami nurtu islamu politycznego (posługuję się tym terminem konsekwentnie na określenie ideologii polityczno-społecznej wywiedzionej z doktryny islamu) i można powiedzieć, że torowała drogę do ich rozprzestrzeniania się. Wiadać to wyraźnie na przykładzie tzw. „feminizmu muzułmańskiego” (kwestia, na ile to zjawisko jest funkcją projektu politycznego związanego z ideologią islamu politycznego, a na ile rzeczywistym ruchem na rzecz praw kobiet w oparciu o religię i tradycję w rozumieniu na przykład standardów wytyczonych przez egipską uczoną i pisarkę A'iszę Abd ar-Rahman, tzw. „Bint asz-Szati” 1913-98, wymaga szczegółowych badań) który z jednej strony, podobnie jak postkolonializm, dystansuje się wobec zdobywcy modernizacji sekularnej, z drugiej natomiast powiela wizję modernizmu muzułmań-

skiego w dawnym duchu jedności muzułmańskiej przyobleczonej we współczesną formę „genderu”.

„MODERNIZACYJNE” I „ANTYMODERNIZACYJNE” STRATEGIE IMPERIÓW KOLONIALNYCH

W okresie poprzedzającym egipską modernizację system sprawowania władzy w imperium osmańskim miał charakter militarno-teokratyczny. Egipt został podbity przez turecką armię siłą pod sztandarami islamu. Bezwzględnie zburzono zaprowadzony przez Mameluków porządek administracyjno-prawno-religijny (wprowadzono w jego miejsce zunifikowaną szkołę hanaficką w przeciwieństwie do czterech szkół prawa muzułmańskiego obowiązujących wcześniej w różnych częściach Egiptu). Namiestnicy prowincji zmieniali się średnio w systemie 3-letnim, okres pobytu w Egipcie traktowali więc jako możliwość szybkiego wzbogacenia się. A ponieważ postrzegali lokalną kulturę jako zagrożenie dla swoich rządów, hamowali jej rozwój. Jednocześnie prowadzili politykę drenowania kraju z elit, specjalistów, artystów i rzemieślników.

Zakaz druku obowiązujący pod panowaniem tureckim na prawie trzy stulecia zablokował Egipcjanom dostęp do książek i pojawienia się prasy. W sukurs decyzjom władz centralnych szły często działania egipskich duchownych Al-Azharu, na przykład Husajna al-Marsafiego (1815-90), który z podejrzliwością odnosił się do rozpowszechniania tego wynalazku.

Francuzi wtargnęli do Egiptu w 1798 roku na pokładzie okrętu „Orient” wraz z własną drukarnią i całym sztabem uczonych. Oprócz interesów ekonomicznych i motywacji imperialistycznych, kierowała nimi chęć szerzenia idei oświeceniowych i zaimponowania tubylcom. Założony na przemoc Insitute d’Egypte obejmował około stu naukowców i prowadził wyteżone badania nad egipską kulturą. Jego dziełem była dwudziestoczetrotomowa encyklopedia *Description de l’Egypte* – wznowiona po raz kolejny przed dwoma laty przez egipskie wydawnictwo państwowe i do dziś chętnie studiowana.

W praktyce Francuzom nie udało się ugruntować swoich rządów w Egipcie, ale ich kultura stała się podstawowym źródłem odniesienia dla przyszłych reform przeprowadzonych po przejęciu władzy przez Muhammada Alego, który po rychłym ewakuowaniu się nowych kolonizatorów w 1801 roku krok po kroku wyprowadził kraj spod jarzma tureckiego i brutalnie pozbył się klasy mameluckich gubernatorów.

W ciągu zaledwie kilkuletniej obecności w Kairze Francuzi zdążyli zainspirować lokalną ludność i pobudzić jej umysły do wzmożonego wysiłku modernizacyjnego. Egipcjanie zrozumieli, że postęp technologiczny i nowoczesne metody zarządzania są jedyną drogą do niezależności. Ale gdy tylko spróbowali samodzielnie zrealizować jeden ze swoich pomysłów, szybko zderzyli się z brutalną rzeczywistością: chodziło o plan utworzenia fabryki filcu, który Francuzi bezwzględnie udaremnili.

Brytyjczycy, którzy zdobywali wpływy w Egipcie od okresu powstania Urabiego Paszy w latach 1881-82, wykształcili kastę Egipcjan, którą dopuścili do zarządzania swoją kolonią. Część egipskich elit widziała bowiem szansę na realizację swoich interesów w sojuszu z brytyjską siłą gospodarczą i polityczną. Nie mogli jednak wykraczać

poza granice wyznaczonej wolności, w związku z czym Pałac nie mógł angażować się na przykład w budowanie ruchu narodowowyzwoleńczego po zakończeniu pierwszej wojny światowej i żądać pełnej niepodległości na podstawie deklaracji prezydenta Wilsona. Mógł natomiast wykonywać ruchy pośrednie i finansować te działania.

Okrucieństwa pierwszej wojny światowej związane z przymuszaniem około miliona Egipcjan do służby w wojsku brytyjskim odbiły się negatywnie na morale całego społeczeństwa. Brytyjczycy nie dbali w sposób szczególny o poprawę tej sytuacji. Zamożne kręgi egipskiej inteligencji inicjowały stopniowo działania dobroczynne mające na celu wydzwignięcie rzesz biedoty z wszechpanującego marazmu. Rozwijano projekty modernizacyjne związane z opieką medyczną, oświatą, sztuką i drobną przedsiębiorczością.

Stosunek władz brytyjskich do lokalnej kultury dobrze obrazuje sytuacja powołania Uniwersytetu Egipskiego w 1908 roku przez elitę egipskich intelektualistów i arystokrację, gdy władze kolonialne starały się na różne sposoby uniemożliwić działalność komitetu założycielskiego. W zwalczaniu projektu posunęły się nawet do odsunięcia od zaangażowania w niego późniejszego lidera rewolucji 1919 roku i założyciela partii Al-Wafd Sada Zaghlula (1859-1927), nadając mu stanowisko ministra edukacji. Huda Szarawi relacjonowała w swoich wspomnieniach:

Otwarcie uniwersytetu dokonało się wskutek niesłabnącej wojny pomiędzy lordem Cromerem z jednej strony, a intelektualistami i donatorami z drugiej. Można je uznać za zwycięstwo woli narodu nad wolą kolonizatora, który wszelkimi środkami starał się wznosić przeszkody na drodze do postępu naszego kraju. I działał na rzecz tego, by jego mieszkańcy pozostali w tyle pochodzącej nauki i wiedzy (Szarawi 2020: 99).

Zwłaszcza edukacja kobiet nie cieszyła się poparciem brytyjskich władz. Znany egipski pisarz i socjalistyczny myśliciel Salama Musa (1887-1958) opisał tę sytuację w swojej autobiografii w następujący sposób:

Anglicy w czasie całego okresu swego protektoratu [autor myśli o faktycznej kontroli nad Egiptem w latach 1882-1922, a nie czysto formalnej, która zaczęła się dopiero w 1914 roku, przyp. T. Pfabé] nie pozwolili Ministerstwu Oświaty założyć średniej szkoły dla dziewcząt w jakimkolwiek mieście egipskim (...) Ich polityka była skierowana na zachowanie naszych „tradycji”. Szkoły podstawowe starego typu w Kairze wymagały od dziewcząt w wieku od 10 do 12 lat noszenia zasłony. Nauczyciel arabskiego był zwolniony, gdy porzucił noszenie turbanu i „kuftanu” na korzyść spodni i marynarki. Nabawijja Musa, kiedy chciała zdobyć świadectwo ukończenia szkoły średniej w 1907 roku, nie została dopuszczona do egzaminu przez Dunlopa, angielskiego doradcę w Ministerstwie Oświaty. Lecz nie dała za wygraną, nie zaprzestała walki, co spowodowało wielkie poruszenie w prasie, to zaś w rezultacie pozwoliło jej ponownie stawić się na egzamin na przyszły rok, który też zdała. Lecz Anglicy stali się odtąd ostrożni i w latach 1908-1929 ani jedna dziewczyna egipska nie uzyskała świadectwa ukończenia szkoły średniej. Dopiero w roku 1929 do egzaminu zasiadły po raz pierwszy dziewczęta, dla których otwarto szkołę w 1925 roku – w 2 lata po proklamacji niepodległości Egiptu

(Pfabé 1967: 82-82).

Z drugiej strony Wielka Brytania realizowała swój cel utrzymywania Egiptu w zależności poprzez podsycanie konfliktów pomiędzy mniejszościami religijnymi i etnicznymi i inwestowanie w rozwój radykalnych ugrupowań, które miały zapobiec podejmowaniu jakichkolwiek prób budowy niepodległego państwa. W ten sposób grupy religijne stawały się narzędziem zniewolenia w rękach kolonizatora.

Gdy ponad pół wieku wcześniej Napoleon przeprowadzał swój plan podboju Egiptu, on także zdawał sobie dobrze sprawę z potęgi, jaką stanowiła religia. Próbował zastąpić podstęp – przebrany w tradycyjne szaty arabskie przedstawił się tubylcom jako sługa Allaha (po tym jak początkowy pomysł odrodzenia języka koptyjskiego i powiązania w ten sposób kultury egipskiej z śródziemnomorską okazał się niewykonalny). Jednym z liderów ludowego oporu w walce z francuskim najeźdźcą stał się nie kto inny jak szajch Al-Azharu Umar Makram (1750-1822), który trzy lata po przepędzeniu Francuzów poprowadził w 1804 roku Egipcjan do walki z Osmanami. Ostatecznie Turcy zostali zmuszeni do usunięcia swojego walego Churszida Ahmada Paszę (gnębiącego lokalną ludność podatkami) i zastąpienia go nowym namiestnikiem Muhammadem Alim – protoplastą nowego rodu pozostającego przy władzy w Egipcie do lat 50. XX wieku (z przerwą na okupację brytyjską).

„MODERNIZM MUZUŁMAŃSKI”?

Opracowania naukowe na ogół nie odnoszą się kompleksowo do zagadnień związanych z działalnością liderów „modernizmu muzułmańskiego” i Stowarzyszenia Braci Muzułmanów – choć są one obecne w debacie publicznej. Można o nich także przeczytać w literaturze specjalistycznej w różnych językach. Egipski historyk i autor książek Ihab Umar w serii artykułów na temat islamu politycznego (Umar 2021) powołując się na materiały wywiadowcze i fachowe źródła brytyjskie, amerykańskie i kanadyjskie zastanawia się, jak to jest możliwe, że znani działacze islamu politycznego są dotąd uznawani przez badaczy za najważniejszych „reformatorów” i przedstawicieli „modernizmu muzułmańskiego”. Umar przywołuje w swoich tekstach niewygodne fakty na temat tych postaci. Wspomina na przykład, że nauczyciel Muhammada Abduha, muzułmański ideolog Dżamal ad-Din al-Afghani (1838-1897) podzegał w swoich kazaniach do zabójstwa irańskiego szacha Nasera ad-Dina Kadżara, który w wyniku tej agitacji został zamordowany w 1896 roku z rąk ucznia Al-Afghaniego. Dżamal ad-Din al-Afghani nawoływał do zastąpienia kalifatu osmańskiego panarabskim i pomimo swojej współpracy z szkocką masonerią potępiał zdobycze cywilizacji europejskiej, zalecając przywiązanie do tradycji muzułmańskiej. Ostatecznie został wycofany z służby brytyjskiej w Egipcie i przejęty przez lożę francuską. Zanim jednak to nastąpiło powołał w Egipcie w latach 70. XIX wieku Arabskie Towarzystwo Masońskie (Al-Dżamijja al-Masunijja al-Arabijja) głoszące hasła panarabizmu, które zaszczepiła w regionie Bliskiego Wschodu Wielka Brytania dążąc do podziału imperium osmańskiego.

Z masonerią brytyjską związany był również sam Muhammad Abduh, dzięki czemu, jak zauważa autor, został wyznaczony na stanowisko wielkiego muftiego Egiptu w 1899 roku i mógł swobodnie prowadzić swoją działalność reformatorską, nie wzbu-

dzając niczych podejrzeń. Sam konsul generalny lord Corner, zaprzyjaźniony z Abduhem, interweniował u chedywa Taufika (1879-92) w sprawie udzielenia mu prawa łaski i zezwolenia na powrót z wygnania. Umar utrzymuje, że Abduh był pierwszym kandydatem na założyciela Bractwa Muzułmańskiego, które miało być początkowo powołane w 1909 roku jako ruch oświeceniowy, ale plany Brytyjczyków pokrzyżowała przedwczesna śmierć imama i powrót do gry wahhabitów w 1902 roku. Z dokumentów brytyjskich wynika również, że kolejny znany muzulmański reformator i jednocześnie współpracownik wywiadu brytyjskiego Muhammad Raszid Rida (1865-1935) zaproponował Hasana al-Bannę (1906-49) jako założyciela Bractwa Muzułmańskiego w 1928 roku. Grupa została pomyślana jako organizacja koordynująca działania wszystkich muzulmańskich sekt i ruchów, które ustanowiła wcześniej Wielka Brytania do realizowania swojej polityki w regionie i obejmowała skrzydło sufickie, sunnickie, szyickie i wahhabickie, które ze sobą współpracowały.

CIEŃ „DZIEKANA LITERATURY ARABSKIEJ”

W 1926 roku Taha Husajn opublikował swój słynny wywód na temat nieautentyczności poezji okresu przedmuzułmańskiego *O poezji przedislamskiej* [Fi asz-szir al-dżahili, 1926], który stał się przedmiotem najważniejszej debaty intelektualnej XX wieku w regionie Bliskiego Wschodu – z powodu której jest do dziś krytykowany przez zwolenników islamu politycznego. Książka została oceniona, a jej autor pociągnięty do odpowiedzialności: usunięto go ze stanowiska wykładowcy Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Kairskiego. Dzieło ukazało się w Egipcie w pełnej wersji dopiero w 2015 roku.

Trudno przecenić wpływ niewidomego intelektualisty na XX-wieczną modernizację Egiptu i całego regionu. Jego słynna trzypięciotomowa autobiografia *Dni* [Al-Ajjam, 1926-27] stała się główną inspiracją dla wielu znanych egipskich autorów, między innymi siedemnastoletniego Nadżiba Mahfuz (1911-2006), który na jej podstawie napisał swój pierwszy utwór literacki – zarys autobiografii *Lata* [Awam]. Motywy w niej zawarte wykorzystywał później przy pisaniu kolejnych powieści. Duchowy ojciec wszystkich muzulmańskich grup terrorystycznych i ideolog Bractwa Muzułmańskiego Sajjid Kutb (1906-66) zafascynował się dziełem do tego stopnia, że sam napisał powieść *Dziecko z wioski* [Tifl min al-karja, 1946], w której umieścił dedykację: „To, mój panie, są dni takie jak twoje”. Nie przeszkodziło mu to później atakować Husajna, którego określił mianem „nienawidzącego islamu ucznia orientalistów”.

Poza imponującą działalnością naukową i literacką, Taha Husajn sprawował także urzędy państwowe, w tym urząd ministra edukacji (1950) w ostatnim rządzie Wafdyistów i zasłynął między innymi z wprowadzenia darmowej edukacji na szczeblu podstawowym (nie był natomiast zwolennikiem wyższego wykształcenia dla mas). Można go bez wahania uznać za symbol nowoczesnej kultury egipskiej, czego nie zakwestionowało nawet pokolenie postmodernistów lat 90. Dziś na egipskiej scenie literackiej u części środowiska progresywnego wyczuwa się rodzaj znużenia obecnością klasyka egipskiej modernizacji i chęć zdekonstruowania istniejącej hierarchii.

Na fali popularności tych samych jednostronnych prądów intelektualnych napły-

wających z Zachodu także i Taha Husajn nie uniknął krytyki. W książce *Dlaczego pisarki umierają sfrustrowane?* [Limada tamutu al-katibat kamadan?], krytyk literacki Szaban Jusuf przypomniał jego stanowisko sformułowane podczas kryzysu związanego ze strajkiem głodowym zorganizowanym przez znaną działaczkę feministyczną Durijję Szafik (1908-75) przeciwko polityce prezydenta Gamala Abd an-Nasira wobec kobiet. Taha Husajn w sposób paternalistyczny, zdaniem autora, potępił wówczas jej postawę jako szkodliwą dla rządu. Sytuacja doprowadziła ostatecznie do przyznania przez An-Nasira kobietom praw politycznych w 1956 roku.

W nowo opublikowanej monografii poświęconej rewolucji 1919 roku w ujęciu literatury i kina egipska badaczka Dina Hiszmat analizuje najważniejsze dzieła współczesnej literatury egipskiej, starając się wydobyć z nich nowe wątki krytyczne, między innymi „klasistowsko-autorytarno-patriarchalny” realizm Nadżiba al-Mahfuza i Taufika al-Hakima (1898-1987). Dzieje się tak, choć to samo pokolenie było przecież rzecznikiem emancypacji kobiet i to ono jako pierwsze upomniało się o ich prawa. Huda Szarawi przytacza w swoich wspomnieniach relację na temat dopuszczenia pierwszych kobiet na studia wyższe na Uniwersytecie Egipskim, które nastąpiło na skutek podstępnie przeprowadzonego właśnie przez Tahę Husajna i Ahmada Lutfiego as-Sajjida (1872-1963) wobec władz uczelni (Szarawi 2020: 225).

Odpowiedzialnością za taką sytuację można prawdopodobnie obarczyć obie strony, gdyż w pewnym stopniu jest ona także wynikiem zbywania milczeniem lub frazesem przez przeciwników tych teorii popularnych dziś i niewygodnych dla nich tematów bądź poprzestawania na powierzchownej krytyce. Dzieła i idee klasyków egipskiej modernizacji są obecne w głównym obiegu kultury i znajdują odzwierciedlenie w debacie publicznej. Pojawiają się nowe prace czy programy przywracające pamięć o nich. Ale niestety nie zawsze interpretuje się je w sposób dostatecznie wnikliwy czy intelektualnie satysfakcjonujący (również z perspektywy krytycznej). I choć egipscy intelektualiści lubią powoływać się na opinie Tahy Husajna, można niekiedy odnieść wrażenie, że niewielu zna jego poglądy naprawdę – a wśród nich te, które zawarł w swoim słynnym dziele *Przyszłość kultury w Egipcie* (1938): „Gdyby Bóg uchronił nas przed podbojem osmańskim, nasz kontakt z Europą trwałby nadal, wraz z nią uczestniczylibyśmy w odrodzeniu i podążali wspólnie ku nowoczesności, a oblicze świata uległoby zmianie i współczesna cywilizacja byłaby w innym miejscu” (Husajn 2014: 37).

ZACHODNIA „ISLAMOFOBIA” JAKO TECHNIKA POWSTRZYMIWANIA REFORM – „REFORMY” TARIQA RAMADANA

W okresie sprawowania władzy przez Husniego Mubaraka (1981-2011) egipskie środowiska lewicowe i działacze islamu politycznego oskarżali prezydenta o demonizowanie Bractwa Muzułmańskiego i używanie jako straszaka w celu zbijania kapitału politycznego. Przez dekady był to argument powszechnie stosowany w narracji zwolenników opozycji. Jego popularność w przestrzeni publicznej wygasła po 2013 roku, gdy społeczeństwo egipskie zostało skonfrontowane z realną przemocą w wykonaniu grup związanych z islamem politycznym.

Podobny mechanizm można dziś zaobserwować w przypadku oskarżeń o islamofob-

bię wysuwanych przez piewców islamu politycznego na Zachodzie w celu zneutralizowania swoich przeciwników ideologicznych¹. Referowanie całego sporu wokół znaczenia tego terminu zajęłoby zbyt wiele miejsca, ale warto zauważyć, że jednym z jego czołowych apologetów w Europie – obok między innymi brytyjskiego uczonego Salmana Sayyida – jest egipski teolog i „intelektualista zaangażowany” Tariq Ramadan, wnuk założyciela Bractwa Muzułmańskiego Hasana al-Banny, wywodzący się z grona kontynuatorów idei islamu politycznego i mający rozległe kontakty wśród międzynarodowych elit opiniotwórczych i politycznych.

Popularny w kręgach zachodniej lewicy autor (dziś nieco skompromitowany w związku z oskarżeniami o gwałty) znany jest z propagowania muzułmańskiej tożsamości wpisanej w ponowoczesne przemiany społeczeństw Zachodu jako podstawowej kategorii spajającej europejską diasporę z regionu arabskiego. W naturalny sposób jest on także zaangażowany w działania na rzecz feminizmu muzułmańskiego. Dyskurs tożsamościowy stanowi ważny punkt odniesienia dla podtrzymywania projektu modernizacyjnego w paradygmacie islamu politycznego w środowisku zachodnich intelektualistów i jednocześnie odrzucenia projektu sekularyzacji utożsamianego oficjalnie z kolonializmem (Widy-Behiesse 2012) i interpretowanego w dalszej kolejności przez niektórych badaczy jako forma neorientalizmu – w rzeczywistości jest to jednak wersja artykułowana na użytek zachodniego odbiorcy, obliczona na wywołanie konkretnej reakcji, na arenie lokalnej skutkuje oskarżeniami o *kufr* w duchu praktyki takfiryzmu (wykluczania ze wspólnoty wiernych). Służy on ponadto jako wygodny argument dla zwolenników islamu politycznego w samym Egipcie, uzasadniając ich radykalne poglądy i działania, a tym samym stoi w sprzeczności z deklarowaną koniecznością przeprowadzenia reform sekularyzacji islamu i wolności wyznania ogłoszoną publicznie zaledwie na początku września przez egipskiego prezydenta po raz pierwszy w historii tego kraju.

Rozpatrywanie oceny zarówno islamu politycznego, jak i jego bardziej lub mniej dyskretnych propagatorów na Zachodzie, prowadzi siłą rzeczy do konfliktu racji, który należy odnotować, ponieważ zachodnie opracowania naukowe i media prezentują niejednokrotnie ich wyidealizowany czy tendencyjny obraz. Postrzegają je jako osobne byty, w oderwaniu od konsekwencji głoszonych przez nich haseł, a zwłaszcza aktów terroru, które są oczywiste dla przeciętnego mieszkańca Bliskiego Wschodu. Dostrzeżenie tej perspektywy być może pozwoliłoby nam rozstrzygnąć, w jakim stopniu konflikt ten odbywa się kosztem spowolnienia rzeczywistych reform kulturowych społeczeństw regionu arabskiego.

BIBLIOGRAFIA

Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender and Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven and London: Yale University Press.

¹ Na temat instrumentalizacji terminu islamofobia w dyskursie politycznym, społecznym i naukowym zob. Ślusarczyk (2021).

- Al-Bahrawi, Sajjid. 2007. *Naśladowcza modernizacja w kulturze egipskiej* [Al-Hadasa at-tabī'a fi as-sakafa al-arabiya]. Kair: Ad-Dar li an-nasr wa at-tauzi.
- Al-Jabarti, Abd al-Rahman. 2009. *Napoleon in Egypt: Al-Jabarti's chronicle of the French occupation 1798*. Transl. by Shmuel Moreh. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Al-Mallah, Ihab. 2021. *Taha Husajn. Przypomnienie Dziekana literatury arabskiej* [Taha Husajn. Tadżdid zikra amid al-adab al-arabi]. Kair: Ar-Riwak.
- AlSayyad, Nezar, 2016. *Kair: Historie miasta*. Tłum. M. Jędrzejowska, B. Gutowska-Nowak, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Biblioteka Polsko-Arabska. 2016. „Adonis w Brukseli (polskie napisy)”. Pobrano 25 czerwca 2021 (https://www.youtube.com/watch?v=X_mcN-nHvk4&t=718s).
- Curtis, Mark. 2015. *Secret Affairs: Britain's Collusion with Radical Islam*. London: Serpent's Tail.
- Hiszmat, Dina. 2021. *Rewolucja 1919 w literaturze i kinie* [Saura 1919 fi al-adab wa as-sinama]. Kair: Dar asz-Szuruk.
- Husajn, Taha. 1982. *Księga dni*. Tłum. J. Bielawski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Husajn, Taha. 2014. *Przyszłość kultury w Egipcie* [Mustakbal as-sakafa fi misr]. Kair: Hindawi.
- Husajn, Taha. 1952. “Tahrir al-akl”. *Al-Kitab*. Cyt. za: Usfur, Dżabir. 2020. „Tahrir al-akl”, *Al-Ahram* 24.01.
- Hourani, Albert. 1981. *The emergence of the modern Middle East*. Berkley–Los Angeles: University of California Press.
- Hourani, Albert. 1983. *Arabic thought in liberal age 1798-1939*. New York: Cambridge University Press.
- Jamsheer, Hassan Ali. 2008. *Reforma władzy i społeczeństwa w arabsko-muzułmańskiej myśli politycznej wieków XIX i XX*. Łódź: Ibidem.
- Mitchell, Timothy. 2001. *Egipt na wystawie świata*. Tłum. E. Klekot. Warszawa: PIW.
- Pfabé, Teresa. 1967. „Egipskie odrodzenie kulturalno-literackie i miejsce w nim Tawfi-ka Al-Hakima”. *Przegląd Socjologiczny* 21: 65-124.
- Pfabé-Kamal, Teresa. 2009. *O początkach powieści arabskiej*. Warszawa: Askalon.
- Stępniewska-Holzer, Barbara. 1978. *Mohamed Ali. Narodziny nowoczesnego państwa egipskiego*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Szaban, Jusuf. 2016. *Dlaczego pisarki umierają sfrustrowane?* [Limada tamutu al-katibat kamadan?]. Kair: Battana.
- Szarawi, Huda. 2020. *Egipcjanka. Wspomnienia Hudy Szarawi*. Tłum. A. Piotrowska. Kair–Łódź: Biblioteka Polsko-Arabska.
- Szu'ir, Mahmud. 2021. *Lata Nadżiba Mahfuz: początki i końce* [Awam Nadżib Mahfuz: al-bidajat wa an-nihajat]. Kair: Dar asz-Szuruk.
- Ślusarczyk, Piotr. 2021. „Język w służbie walki ideologicznej i politycznej. Instrumentalizacja terminu islamofobia” *Chrześcijaństwo, Świat, Polityka: Zeszyty społecznej myśli Kościoła* 25: 71-95.
- Umar, Ihab. 2021. „Polityczny islam i arabski nacjonalizm – dwie strony brytyjskiego medalu”. Tłum. A. Piotrowska. *Rzecz o Historii* 19.06. Pobrano 25 czerwca 2021 (<https://www.rp.pl/Rzecz-o-historii/210619518-Polityczny-islam-i-arabski-na>

[cjonalizm---dwie-strony-brytyjskiego-medalu.html](#)).

Widy-Behiesse, Marta. 2012. *Tożsamość europejskich muzułmanów w myśli Tariqa Ramadana*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Zdanowski, Jerzy. 2020. *Historia Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Who modernized Egyptian culture?

ABSTRACT: Historical and literary analysis of the Egyptian modernization project and the conflict it caused in the area of Middle Eastern culture where Egypt plays a leading role. The article questions selected claims from the field of postcolonial studies and discusses how the colonial powers used “modernist” and “anti-modernist strategies” in the Arab region for their own benefit. It argues that the same conflict is being recreated today through identity discourses and so called “cancel culture”.

KEYWORDS: Nahda, Egyptian culture, Arab modernity, Egyptian modernity, Egyptian secularism