RECENZJE

Leszek S. Zakrzewski

ISLAM W AZJI CENTRALNEJ

Stanisław Zapaśnik, „*Walczący islam*” w *Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*, Fundacja Na Rzecz Nauki Polskiej, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2006, 211 s.

Islam na obszarze Azji Centralnej rzadko bywa przedmiotem analiz socjologiczno-politologicznych, dostępnych szerokiemu gronu czytelników, co wynika przede wszystkim ze specyfiki tematu, interesującego nielicznych uczonych. Jednakże zagadnienie to jest bardzo ważne, a jego konsekwencje mogą mieć znaczenie nie tylko dla państw azjatyckich. Dobrze zatem się stało, że Fundacja Na Rzecz Nauki Polskiej razem z Uniwersytetem Wrocławskim wydała książkę profesora Stanisława Zapaśnika.

Stanisław Zapaśnik od szeregu lat bada Azję Centralną, co stawia go wśród głównych specjalistów zajmujących się tym regionem. Wiele też na ten temat pisał m.in. jako pracownik Ośrodka Studiów Wschodnich. Spod jego pióra wyszły dwa raporty, na które zresztą powołuje się w recenzowanej książce¹.

Praca została oparta na szerokiej bazie źródłowej. W jej zakres wchodzi publikacje w języku rosyjskim, angielskim i polskim, z przewagą dwóch pierwszych. Autor przeanalizował również publikacje internetowe i artykuły prasowe. Ważnym uzupełnieniem tych lektur były badania terenowe prowadzone przez niego od wie-

¹ Były to: *Kazachstan. Problemy wewnętrzne i kierunki polityki zagranicznej* z 1993 oraz *Wojna w Afganistanie a interesy Rosji w Azji Środkowej* z 1998. W pracy zbiorowej *Azja Wschodnia na przełomie XX i XXI wieku. Stosunki międzynarodowe i gospodarcze* (ISP PAN, TRIO, Warszawa 2004) ukazał się jego artykuł: *Stosunki Chin z republikami Azji Centralnej*.

lu lat. Ich efektem były wywiady przeprowadzone z przedstawicielami miejscowych władz i społeczeństwa. Szkoda tylko, że tak mało miejsca poświęcił Autor na omówienie tych badań. Możemy się tylko domyślać, że ze względu na specyfikę obszaru nie były to typowe badania terenowe, do których jesteśmy przyzwyczajeni, przeglądając literaturę antropologiczną.

Książka ma przejrzysty układ. Składa się ze wstępu, czterech rozdziałów, zakończenia, aneksu, bibliografii, streszczenia w języku angielskim i indeksu nazwisk.

We *Wstępie* omawia autor fazy zainteresowania i zaniepokojenia Zachodu islamem w Azji Centralnej. Słusznie zauważa, że często postrzeganie islamu (nie tylko zresztą w tej części świata) oparte jest na nieznajomości tematu, względnie na widzeniu spraw poprzez pryzmat wartości świata zachodniego, które traktowane są jako swoisty punkt odniesienia do formułowania ocen. W związku z tym, jak powiada autor, pojawiły się dwa stereotypy, powtarzane stale w debatach na temat islamizacji Azji Centralnej (s. 13). Pierwszy z nich głosi, że Azja Centralna jest obszarem szczególnie zagrożonym przez fundamentalizm, drugi zaś, że terroryzm jest ze swej istoty zjawiskiem wynikającym z fundamentalizmu muzułmańskiego. Takie podejście implikuje stosunek władz republik Centralnej Azji do organizacji fundamentalistycznych. Wiemy, że temat terroryzmu jest szczególnie drażliwy z punktu widzenia świata zachodniego, a ci, którzy z nim walczą, mogą uzyskać szczególną pomoc ze strony tego świata. Wykorzystują to, rzecz jasna, reżimy środkowoazjatyckie, czemu autor poświęca wiele uwagi. Niemniej istotna jest relacja między demokracją a islamem. Z tymi zagadnieniami wiąże się inne, szczególnie ważne dla autora, mianowicie stosowalność pojęcia religii do opisywanych zjawisk.

Rozdział I poświęcił autor analizie islamu w Azji Centralnej. Zwraca uwagę na brak jednolitości religijnej jego wyznawców. Inny islam panuje wśród osiadłej ludności, a inny wśród koczowników, chociaż oba znajdowały się pod wpływem wierzeń i kultów przedislamskich. Zresztą nie może to zaskakiwać, skoro dominującą szkołą prawa muzułmańskiego na tym obszarze jest szkoła hanaficka, znana ze swej tolerancji (nawiasem mówiąc do niej też przyznają się polscy Tatarzy). Zasadniczą kwestią jest rozróżnienie między islamem oficjalnym a tzw. ludowym. Ten pierwszy dominował wśród ludności miejskiej i miał charakter islamu wysokiego, który utożsamiano z postępem. Jego wprowadzaniem zajmowali się *dżadidzi*, którzy pragnęli upowszechniać „prawdziwą”, „czystą” wiedzę o islamie. Drugi zaś dominował wśród ludu, który nie znał ani Koranu, ani języka arabskiego, i dla którego centralnym symbolem islamu była pielgrzymka do *mazar* – świętego miejsca. Przy czytaniu tych rozważań siłą rzeczy nasuwa się analogia do katolicyzmu polskiego. Już swego czasu Józef Bocheński zwracał uwagę na jego podział na tzw. katolicyzm statyczny i katolicyzm dynamiczny. W pierwszym z nich, ludowym, wyznawcy nie znają tak naprawdę tego, co w ich wierze jest istotne, zaś religia dla nich to zbiór zakazów moralnych i nakazów obrzędowych (rytuałów). Ten katolicyzm wyznaje lud i pewna część inteligencji (która zresztą w większości jest zlaicyzowana). Katolicyzm dyna-

miczny natomiast jest zwartym światopoglądem i systemem religijnym, przedstawiającym człowiekowi pewien ideał życiowy, zawierający rozwiniętą myśl filozoficzną. Ten katolicyzm ma o wiele mniejsze wpływy niż statyczny². Wydaje się, że podobnie jest z islamem centralnoazjatyckim.

Oczywiście istnieją bardzo poważne różnice, które wpływają na specyfikę islamu w tym rejonie. Autor sumiennie rozważa wzajemne relacje między jednostką, tożsamością grupową, a religią. Szczególnie istotna jest konstatacja, że w kulturach Azji Centralnej, w odróżnieniu od Zachodu, jednostka nie może pomyśleć o sobie jako bycie niezależnym ontycznie od grupy (s. 44). Nie można zatem mówić o indywidualizmie, który jest tak ważny w myśli zachodniej. Islam w Azji Centralnej jest religią wspólnot, a nie przeżyć indywidualnych, co niesie istotne konsekwencje dla rozumienia religii w obu kulturach. Sądzę jednak, że świadczy to również o swoistości islamu w Azji Centralnej w stosunku do tego, który narodził się na Półwyspie Arabskim. Pojęcie duszy było tam bowiem tematem gorących dyskusji, zresztą także pod wpływem filozofii greckiej. Warto przypomnieć, że element duchowy człowieka określany jest w Koranie przez *nafsun* (dusza, istota żyjąca, człowiek, człowieczeństwo) oraz *qalibun* (serce, pierś, tzn. wewnątrz człowieka) jako siedlisko świadomości, uczucia i woli. Według największego teologa islamu Al-Ghazalego (1058–1111) serce interpretowane jest jako organ, który włada pojmowaniem prawdy. Zgodnie z Koranem dusza, czyli świadomość i sumienie, ponosi odpowiedzialność za czyny człowieka, a więc za to, czy kroczy on, czy też nie, po „drodze Boga”³. A jeśli tak, nadawałoby mu to charakter jednostkowy, indywidualny. Trzeba także przypomnieć, że islam klasyczny był kontynuacją judaizmu i chrześcijaństwa, a zatem religii leżących u podstaw cywilizacji zachodniej. Wydaje się więc, że różnice istnieją nie tylko w rozumieniu religii (religijności) pomiędzy człowiekiem Zachodu a mieszkańcem Azji Centralnej, lecz również pomiędzy muzułmaninem klasycznego islamu a wyznawcą islamu zadomowionego na obszarze centralnoazjatyckim.

W rozdziale II autor rozpatruje islam w niepodległych państwach regionu i rodziny w nich opozycji muzułmańskiej. Autor omawia dwa okresy. W pierwszym okresie (1991–1992) w reakcji na rządy sowieckie odradza się islam. Budowane są meczety i powstają szkoły koraniczne. Jednocześnie islam postrzegany jest jako pewien ideał, ważny dla zbudowania społeczeństwa, kierującego się zasadami równości i sprawiedliwości. Odrodzenie islamskie miało zresztą na celu bardziej budowę narodów własnej grupy etnicznej niż ummę wszystkich wiernych. Państwa tego regionu określały się jednak jako świeckie. W drugim okresie (1993–1998) następuje nasilenie kontroli państwa i próba ograniczenia wpływu islamu wysokiego, z którym wiąże się opozycja, określona mianem fundamentalistycznej. Autor nakreśla wzajemne

² Zob. Józef Bocheński, *Problem katolicyzmu w Polsce*, (w): *Sens życia i inne eseje*, Philed, Kraków 1993.

³ Szerzej na ten temat Jerzy Nosowski: *Przepisy prawne Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1971 oraz *Teologia Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1971.

relacje między władzą, która czuje się zagrożona, a opozycją, która odwołuje się do islamu jako ideologii. Islam staje się wówczas ideologią protestu społecznego, walczącym islamem Azji Centralnej.

Temu ostatniemu zagadnieniu poświęcony jest trzeci, najdłuższy rozdział książki. Autor omawia najważniejsze nowe islamskie ruchy opozycyjne, takie jak Islamski Ruch Uzbekistanu i Hizb ut-Tahrir (Islamska Partia Wolności). Oba ruchy postawiły sobie za cel ustanowienie kalifatu, dążąc do stworzenia islamskiej ummy z prawdziwego zdarzenia, a zatem kierującej się szariatem. Obie organizacje pragnęły dokonać tego na drodze rewolucji (ogłaszając dżihad), wrogiej nie tylko demokracji, ale, co oczywiste, również miejscowym reżimom. Autor sugestywnie kreśli politykę władz, które za pomocą m.in. propagandy próbują zdyskredytować opozycję. Oskarżenie zaś wspomnianych organizacji o terroryzm, szczególnie po 11 września 2001 r., musiało zyskać sympatię Zachodu.

Szczególnie dokładnie została omówiona druga z organizacji, wywodząca się z Palestyny, która w 1990 roku rozpoczęła działalność w Uzbekistanie, a później w innych państwach regionu. W tej części rozważań autor ukazuje, jak partia nawołująca do odrodzenia islamskiego stylu życia zyskała popularność w rozmaitych grupach etnicznych. Co ciekawe, w regionie tym dominuje islam ludowy, a nie wysoki. Okazuje się jednak, że to nie konfesja odgrywa zasadniczą rolę. Z dokładnej analizy członków organizacji, którą przeprowadza autor na stronach 133–138, wynika że większość z nich stanowią ludzie ze średnim i wyższym wykształceniem – ludzie, którzy nie są związani ze szkołami koranicznymi, a reprezentują raczej rodzącą się klasę średnią. Przełożyli oni *wnioski nad własną sytuacją ekonomiczną na postulaty polityczne* (s. 138). Okazuje się jednak, że znaczną część członków stanowią również bezrobotni (s. 152), oczekujący sprawiedliwości społecznej, której reżimy postsowieckie nie mogą zapewnić. Prześladowania przez władze członków Hizb ut-Tahrir wzbudzają sympatię społeczną dla tego ruchu. Oto powody popularności opozycji islamskiej. Tylko jaka jest w tym rola islamu? Otóż islam jako religia wspólnoty wpisuje się w mit powrotu władzy kalifów, sprawiedliwych władców, którzy będą kierować się braterską miłością. Dlaczego ruch przyciągnął inteligentów? Ano dlatego, że kalifat wybawi klasę średnią od korupcji i bezprawia władzy, że podkreśla on istotne znaczenie nowoczesnej technologii i nauki (s. 155). W ten sposób islam staje się politycznym ruchem kontestacji. Rodzą się jednak pewne wątpliwości. Czy islam, o którym czytamy w kontekście ruchów społecznych, jest islamem ludowym czy islamem wysokim? Islam ludowy oparty na rytuałach jest przecież dominującą religią na tym obszarze. To on czerpał bardzo dużo z tradycji przedislamskich. Co właściwie jego wyznawcy wiedzieli o idei kalifatu i wartościach klasycznego islamu? Islam wysoki utożsamiany był z postępem i wiedzą opartą na czystym, klasycznym islamie. Właśnie ten drugi islam miał leżeć u podstaw nowych ruchów opozycyjnych. Problemem jest stosunek ich członków do religijności. Czytamy bowiem, że o atrakcyjności partii nie decydują treści teologiczne obecne w jej programie (s. 138), jednak czytamy

też, że członkowie akceptują przeobrażenia polityczne dokonywane na podstawach czystego islamu (s. 160). Jeżeli nie odgrywają roli kwestie teologiczne (czysty islam), lecz kwestie wspólnotowe oparte na rytuale (islam ludowy), to znaczy, że nowe ruchy opozycyjne wpisują się raczej w islam ludowy niż wysoki, względnie jest to jakaś fuzja obu tych form islamu! Czysty islam przejawiałby się wyłącznie poprzez jego upolitycznienie, ludowy zaś w życiu codziennym poprzez miejscową tradycję (trzeba jednak pamiętać o zlaicyzowanej inteligencji). I tylko z takiej perspektywy nazywanie przez autora tych ruchów fundamentalistycznymi miałoby rację bytu. Piśze on bowiem na stronie 166: *ograniczyłem jego zakres znaczeniowy, używając go jako określenia tylko tych ugrupowań, które w nawiązaniu do „czystego islamu” postulują zniesienie rozdziału polityki i religii, albo inaczej mówiąc, reprezentują zjawisko zwane w nauce repolityzacją islamu*. Wynika stąd zatem konstatacja, że dla członków tych ruchów odrodzenie islamskiego stylu życia byłoby chyba drugorzędne. Z punktu widzenia jednak klasycznego islamu polityka i religia są nierozdzielne. Religia to cały porządek społeczny, a zatem również islamski styl życia. Ta kwestia nie jest, moim zdaniem, jasno wytłumaczona. Rzeczywistość społeczna okazuje się bardziej złożona i zdaje się wymykać analizie socjologiczno-politologicznej.

Z perspektywy upolitycznionego islamu słuszna wydaje się konkluzja autora, że w krajach tego regionu nie jest możliwe zaprowadzenie demokracji. Można by tę opinię zresztą odnieść generalnie do relacji między islamem a demokracją. Podobnego zdania jest wielu uczonych⁴.

Książka prof. Zapaśnika zasługuje na uwagę. Dotyczy ona odległego rejonu geograficznego, lecz problemy w niej poruszane są ważne również dla Europy. Analiza i zrozumienie islamu są istotne dla przebiegu relacji między cywilizacjami, zwłaszcza, że dominuje pogląd o wrogości między Zachodem a islamem. Mimo trudnego tematu książkę czyta się bardzo dobrze. Jej wagę podnosi stosowanie kilku perspektyw – socjologicznej, antropologicznej, filozoficznej i politologicznej. A to zapewni książce ważne miejsce w tak skromnej przecież polskiej literaturze przedmiotu.

⁴ Przypomnę tu tylko książkę *Islam a demokracja* pod redakcją Anny Mrozek-Dumanowskiej, Askon, Warszawa 1999.