# Dlaczego Bliski Wschód wciąż przegląda się w nilu?


**AUTOR**

Fundacja Dobre Państwo



**STRESZCZENIE / ABSTRACT**

Artykuł stanowi głęboką analizę roli Egiptu jako matrycy politycznych konfliktów na Bliskim Wschodzie. Autor, opierając się na pracy Fawaza A. Gergesa, dekonstruuje mit o czysto ideologicznym starciu świeckiego nacjonalizmu z radykalnym islamem, ukazując ich wspólne korzenie w antykolonialnym gniewie. Centralnym punktem jest dualna biografia Gamala Abdela Nasera i Sajjida Kutba, których krwawy spór o państwo-twierdzę ukształtował nowoczesny autorytaryzm regionu. Tekst wyjaśnia, dlaczego współczesna geopolityka, od działań Izraela po wpływy Iranu, jest wciąż filtrowana przez traumę kolonialną i walkę o monopol na reprezentowanie narodu, co czyni historię Egiptu kluczem do zrozumienia dzisiejszych napięć.

This article offers a profound analysis of Egypt's role as a matrix of political conflicts in the Middle East. Drawing on the work of Fawaz A. Gerges, the author deconstructs the myth of a purely ideological clash between secular nationalism and radical Islam, revealing their common roots in anti-colonial rage. At its center is the dual biographies of Gamal Abdel Nasser and Sayyid Qutb, whose bloody dispute over a fortress state shaped the region's modern authoritarianism. The text explains why contemporary geopolitics, from Israel's actions to Iranian influence, is still filtered through colonial trauma and the struggle for a monopoly on national representation, making Egyptian history key to understanding today's tensions.


Współczesny Bliski Wschód nie jest jedynie polem walki mocarstw, lecz przestrzenią, w której ścierają się dziedzictwa kolonialnego upokorzenia i niespełnionych obietnic nowoczesności. Artykuł analizuje, jak rywalizacja między panarabskim nacjonalizmem Gamala Abdela Nasera a radykalnym islamizmem Sajjida Kutba ukształtowała polityczną matrycę regionu. Autor stawia tezę, że oba nurty, choć pozornie sprzeczne, wyrosły z tego samego pragnienia zawłaszczenia państwa jako narzędzia zbawczej

totalności. W tym procesie instytucje państwowe przekształciły się w bezduszną maszynę represji, która zamiast eliminować radykalizm, stała się jego inkubatorem. Geopolityczne napięcia z udziałem USA, Iranu i Izraela nie są zjawiskami zewnętrznymi, lecz późnym echem wewnętrznych sporów o monopol na prawdę i przemoc. Tekst pokazuje, że w regionie, gdzie pamięć jest walutą twardszą niż dolar, brak instytucjonalnego kręgosłupa sprawia, iż każda próba modernizacji kończy się autorytarną pułapką. Ostatecznie artykuł rzuca wyzwanie zachodnim uproszczeniom, wskazując, że tragizm Bliskiego Wschodu wynika nie z deficytu idei, lecz z ich destrukcyjnego nadmiaru, który nieustannie wyklucza obywatela z debaty o jego własnym losie.

**SŁOWA KLUCZOWE**

Bliski Wschód | Egipt | Gamal Abdel Naser | Sajjid Kutb | Bractwo Muzułmańskie | panarabski nacjonalizm | islam polityczny | trauma kolonialna | awangarda polityczna | suwerenność | geopolityka | Fawaz A. Gerges | konflikt ideologiczny | autorytaryzm | opinia publiczna

# Egipt jako matryca politycznych konfliktów Bliskiego Wschodu

Na początku tej opowieści nie odnajdziemy ani groźnego oblicza ajatollaha, ani chłodnego spojrzenia generała izraelskiego sztabu, ani nawet sylwetki amerykańskiego lotniskowca przecinającego wody Zatoki Perskiej. Na samym początku stoi bowiem Egipt: państwo będące depozytariuszem wielkiej cywilizacyjnej pamięci, ale też ofiarą kolonialnego upokorzenia, niespełnionej liberalnej obietnicy i ostatecznej politycznej katastrofy. Kto szczerze pragnie zrozumieć dzisiejszą wojnę nerwów między Waszyngtonem, Teheranem, Tel Awiwem a światem arabskim, musi zejść znacznie głębiej, niż pozwalają na to bieżące komunikaty wojskowe. Należy wejść do dusznych kairskich więzień z czasów Nasera, odwiedzić elitarne kluby oficerskie, wsłuchać się w gwar sal wykładowych al-Azharu czy zajrzeć do redakcji gazet cenzurowanych niegdyś przez kolonialną władzę. Trzeba przeniknąć do imaginarium fellaha, robotnika, studenta i oficera, którzy

wspólnie odkryli, że nowoczesne państwo bywa albo narzędziem upragnionej emancypacji, albo bezduszną maszyną do mielenia własnego społeczeństwa.

Fawaz A. Gerges w swojej pracy „Making the Arab World: Nasser, Qutb, and the Clash That Shaped the Middle East" proponuje interpretację szczególnie cenną, ponieważ uderza ona w nasze najwygodniejsze uproszczenie. Chodzi o przekonanie, że nowoczesny Bliski Wschód został rozcięty przez naturalną, niemal metafizyczną wojnę świeckiego nacjonalizmu z radykalnym islamem politycznym. To fałszywie komfortowy schemat, który daje Zachodowi miły luksus objaśniania skomplikowanego regionu przez zestaw gotowych, czarno-białych przeciwieństw. Widzimy w nim mundur ścierający się z brodą, republikę walczącą z meczetem, armię dyscyplinującą kaznodzieję czy oświeceniową modernizację stawiającą opór teokracji. Gerges pokazuje jednak coś znacznie bardziej niepokojącego: nacjonaliści i islamiści wyrośli z tej samej gleby i początkowo posługiwali się niemal identycznym językiem gniewu, godności oraz antykolonialnego odwetu. Ich późniejszy, krwawy konflikt był w pierwszym rzędzie brutalną walką o fizyczne posiadanie państwa, a nie subtelnym sporem seminarzystów o abstrakcyjne dogmaty wiary.

Książka Gergesa stanowi w istocie dualną biografię Gamala Abdela Nasera oraz Sajjida Kutba, będąc jednocześnie rekonstrukcją starcia panarabskiego nacjonalizmu z panislamizmem. To właśnie ten konflikt, niczym potężna prasa hydrauliczna, uformował polityczny kształt Bliskiego Wschodu w XX i XXI wieku. Tu rodzi się pierwsza maksyma tej historii: ideologia bywa sztandarem, ale państwo jest twierdzą. Kto zdobywa twierdzę, ten ostatecznie decyduje, która z ideologii zostanie ogłoszona oficjalnym sumieniem narodu, a która trafi na śmietnik historii. Współczesna wielostronna wojna z udziałem USA, Iranu i Izraela, rozgrywająca się na tle arabskich lęków, baz wojskowych i szlaków energetycznych, nie jest zjawiskiem zewnętrznym wobec starego sporu Nasera z Kutbem. Jest raczej jego późnym, geopolitycznie powiększonym echem, które wciąż rezonuje w strukturach władzy i nastrojach społecznych całego regionu.

Oczywiście z biegiem dekad zmienili się aktorzy pierwszego planu, a instrumenty przemocy uległy znacznemu rozszerzeniu i technologicznemu wyrafinowaniu. Do arsenału dołączyły drony, precyzyjne cyberoperacje, dotkliwe sankcje, wojna morska, media społecznościowe oraz bezwzględne szantaże energetyczne. Niemniej jednak rdzeń problemu pozostaje uderzająco znajomy: to wciąż pytanie o to, kto ma wyłączne prawo mówić w imieniu narodu i kto posiada monopol na legalną przemoc. To spór o to, kto może zawłaszczyć religię na potrzeby polityki, ogłaszając się strażnikiem autentyczności, a kto zostanie zdegradowany do roli agenta obcych, wrogich sił. Współczesny Arab nie patrzy na konflikt izraelsko-irański czy amerykańskie interwencje jak neutralny obserwator chłodnego układu sił na mapie. Patrzy przez gęsty filtr

pamięci kolonialnej, przez traumę klęski 1967 roku oraz przez bolesne, palestyńskie doświadczenie wygnania.

W tej perspektywie geopolityka miesza się ze spektaklem autorytaryzmu własnych państw, cynizmem wielkich mocarstw oraz głęboką ambiwalencją wobec Iranu. Teheran dla jednych pozostaje antyizraelskim pretendentem do roli jedynego obrońcy sprawy palestyńskiej, dla innych zaś jest niearabskim, imperialnym graczem budującym własną strefę wpływów na ruinach arabskiej słabości. Współczesne badania opinii publicznej, takie jak Arab Opinion Index 2025 publikowany przez Arab Center Washington DC, potwierdzają tę asymetrię percepcji. Wśród badanych społeczeństw arabskich największe zagrożenie dla zbiorowego bezpieczeństwa wiązano przede wszystkim z działaniami Izraela i Stanów Zjednoczonych. Iran, mimo swojej asertywnej polityki regionalnej, zajmował w tym rankingu lęków miejsce znacznie dalsze, co może zaskakiwać zachodnich analityków przyzwyczajonych do innej hierarchii zagrożeń.

Nie należy jednak mylić tego braku bezpośredniego lęku z miłością do Teheranu czy akceptacją jego metod. Oznacza to raczej, że w arabskim imaginarium politycznym Izrael i USA pozostają figurami bezpośredniej, fizycznej presji, podczas gdy Iran funkcjonuje jako problem wtórny – rywal podejrzany, lecz nie zawsze postrzegany jako główny wróg. Jeszcze ostrzejszą diagnozę przynoszą dane Arab Barometer z 2026 roku, wskazujące, że Stany Zjednoczone utraciły znaczną część zaufania arabskiej opinii publicznej. Są bowiem powszechnie postrzegane jako strona bezkrytycznie opowiadająca się po stronie Izraela w konflikcie z Palestyńczykami. Statystyki przywoływane w tych analizach pokazują niezwykle wysokie odsetki takiej percepcji w Egipcie, Jordanii, Libanie, Syrii, Tunezji oraz Iraku. Dla prawnika międzynarodowego to sucha informacja o kryzysie legitymacji, dla ekonomisty sygnał o kosztach reputacyjnych mocarstwa, ale dla kulturoznawcy to ostateczny dowód, że geopolityka nie operuje jedynie czołgami.

W polityce Bliskiego Wschodu pamięć jest walutą twardszą niż dolar, choć znacznie gorzej nadaje się do księgowania w arkuszach Excela. Operuje ona bowiem na symbolicznym rachunku upokorzeń, którego nie da się łatwo spłacić dyplomatycznymi gestami. Przypowieść, od której warto zacząć tę analizę, mogłaby brzmieć następująco: istniało niegdyś miasto, które przez długi czas znajdowało się pod nadzorem surowego, obcego zarządcy. Ów zarządca nieustannie twierdził, że pilnuje jedynie porządku, spłaty długów, drożności kanału i bezpieczeństwa międzynarodowego handlu. Mieszkańcy słyszeli jednak w tych protekcjonalnych słowach tylko jedno przesłanie: jesteście z natury niezdolni do samodzielności i samostanowienia. W mieście wyrosły więc dwie odrębne szkoły buntu, które obiecały ludowi odzyskanie utraconej godności.

Pierwsza szkoła głosiła, że nowoczesny naród trzeba wykuć w ogniu armii, sprawnej gospodarce i strukturach republiki. Druga szkoła przekonywała, że naród należy najpierw oczyścić przez powrót

do Boga, surowej moralności i pierwotnej wspólnoty wiernych. Obie grupy szczerze nienawidziły obcego zarządcy, obie gardziły skorumpowanym dworem i obie obiecywały rzeszom ubogich przywrócenie należnego im miejsca w świecie. Kiedy wreszcie zarządca osłabł, a stary dwór upadł pod ciężarem własnej gnilizny, obie szkoły buntu niemal jednocześnie weszły do opuszczonego pałacu. I dopiero wtedy, w blasku złoconych żyrandoli, ich liderzy odkryli z przerażeniem, że w głównym holu znajduje się tylko jeden tron. Od tego pamiętnego dnia każda ze stron zaczęła nazywać drugą zdrajcą i wrogiem wiary lub postępu.

Miasto zaś szybko nauczyło się bolesnej lekcji: najkrwawsze i najbardziej wyniszczające wojny wybuchają nie zawsze między obcymi, lecz między braćmi, którzy przyszli po to samo dziedzictwo. Tą przypowieścią jest właśnie współczesny Egipt, gdzie brytyjski kolonializm nie był jedynie krótkim epizodem administracyjnym, lecz skomplikowanym urządzeniem do masowej produkcji politycznej frustracji. Formalnie można opowiadać tę historię przez suche daty: początek okupacji po 1882 roku, długotrwała dominacja Londynu, nominalna niepodległość w 1922 roku czy traktat anglo-egipski z 1936 roku. Można wspominać o obecności wojsk brytyjskich przy Kanale Sueskim, kryzysach konstytucyjnych, przegranej wojnie 1948 roku i wreszcie o przewrocie Wolnych Oficerów w 1952 roku. Jednak pod tą warstwą faktów kryje się cmentarz pięknych słów, którym zabrakło instytucjonalnego kręgosłupa, by przetrwać starcie z brutalną rzeczywistością władzy.

## Naser i Kutb: starcie dwóch wizji zbawczej totalności

Chronologia wydarzeń, choćby najbardziej precyzyjna, rzadko oddaje rzeczywistą chemię społeczną, która buzowała pod powierzchnią oficjalnych komunikatów tamtej epoki. Istotą problemu nie była jedynie fizyczna obecność obcego garnizonu nad Kanałem Sueskim, lecz głębokie, strukturalne unieważnienie egipskiej podmiotowości w oczach samych Egipcjan. Elity liberalne mogły z namaszczeniem celebrować parlamentarne rytuały, lecz w głębi duszy wiedziały, że w godzinie próby brytyjski ambasador, wojsko czy pałacowy aparat mogą rozmontować każdą suwerenną decyzję polityczną niczym mechanik niesprawny silnik. Dlatego upadek tak zwanego wieku liberalnego ma znaczenie fundamentalne dla zrozumienia dzisiejszego oblicza regionu. Nie stało się tak dlatego, że egipski liberalizm był projektem idealnym, bo w rzeczywistości był on klasowy, kruchy i beznadziejnie zależny od interesów wielkich posiadaczy ziemskich. Jego ostateczna kompromitacja przyniosła jednak fatalną konsekwencję: młode pokolenie radykałów uznało, że pluralizm to jedynie maska słabości, a prawo konstytucyjne to elegancka firanka zawieszona na oknie więziennej celi.

Właśnie z tego poczucia bezsilności wyrosła wspólna intuicja Wolnych Oficerów oraz Bractwa Muzułmańskiego, głosząca, że jeśli państwo ma zostać ocalone, musi zostać najpierw zdobyte przez zdeterminowaną awangardę. Słowo to jest tutaj kluczem do zrozumienia całej późniejszej tragedii egipskiego autorytaryzmu. Awangarda nie negocjuje z narodem, lecz rzekomo rozpoznaje jego prawdziwy interes, zanim naród sam zdoła go w pełni pojąć i wyartykułować. Taka formacja z natury nie lubi opozycji, ponieważ każda forma sprzeciwu wygląda jej na zdradę dziejowej misji lub sabotaż postępu. Awangarda nie ufa procedurom, gdyż uważa, że biurokratyczne korowody jedynie spowalniają nadejście obiecanego zbawienia. Historia Bliskiego Wschodu jest cmentarzem pięknych słów, którym zabrakło instytucjonalnego kręgosłupa, a koncepcja awangardy była gwoździem do trumny tamtejszego konstytucjonalizmu.

W tym sensie Gamal Abdel Naser i Sajjid Kutb nie byli prostymi przeciwieństwami, lecz raczej dwoma wariantami tego samego pragnienia: tęsknoty za zbawczą totalnością. Jeden z nich pragnął uratować Egipt poprzez potęgę państwa, modernizację armii, gwałtowną industrializację oraz antyimperialny patos budujący nową, arabską godność. Drugi, po swojej wewnętrznej przemianie, chciał ocalić wspólnotę poprzez powrót do czystości wiary i uznanie absolutnego prymatu Boga nad ludzkim prawem. Obaj konsekwentnie nie ufali liberalnemu pluralizmowi, postrzegając go jako przeżytek kolonialnej mentalności lub narzędzie zachodniej dominacji. Obaj myśleli w kategoriach radykalnego oczyszczenia tkanki społecznej z obcych naleciałości. Obaj wreszcie uważali, że historia domaga się gwałtownego aktu założycielskiego, a nie cierpliwej, nudnej i ewolucyjnej procedury demokratycznej.

Zderzyli się ze sobą nie dlatego, że byli całkowicie inni, ale właśnie dlatego, że w swoich metodach i ambicjach byli do siebie niebezpiecznie podobni. Każda ze stron uważała się za jedyną słuszną siłę mającą mandat do ocalenia Egiptu z rąk rzekomych zdrajców i agentów obcych mocarstw. Należy przy tym odrzucić popularne uproszczenie, jakoby Naser był czystym sekularystą, a Kutb jedynie rzecznikiem religijnego odrodzenia. Naser nie przypominał laickiego jakobina w europejskim sensie, był raczej religijnym pragmatykiem państwowym, który doskonale rozumiał wagę symboli. Nie zamierzał on wypychać islamu ze sfery publicznej, lecz chciał go całkowicie podporządkować logice i potrzebom budowanego przez siebie aparatu władzy. Ideologia bywa sztandarem, ale państwo jest twierdzą, która musi kontrolować wszystkie wieże, w tym również te minaretowe.

Instytucje takie jak Al-Azhar, całe oficjalne kaznodziejstwo oraz retoryka moralna stały się dla naserowskiego państwa cennymi zasobami legitymizacji politycznej. Państwo wojskowe nie mówiło religii, aby zniknęła z życia obywateli, lecz żądało od niej, by zaczęła mówić jego własnym, tubalnym głosem. Właśnie dlatego konflikt z Bractwem Muzułmańskim przybrał tak zaciekły i bezkompromisowy charakter od samego początku. Chodziło w nim o coś znacznie więcej niż tylko o

podział tek ministerialnych czy kontrolę nad budżetem państwa. Stawką było wyłączne prawo do interpretacji sacrum, czyli sfery świętości i najwyższych wartości, w przestrzeni publicznej nowoczesnego Egiptu. Państwo chciało być jedynym dopuszczalnym tłumaczem woli Bożej, podczas gdy Bractwo aspirowało do roli moralnego nadzorcy każdego ruchu władzy.

Z czysto prawniczego punktu widzenia był to klasyczny konflikt konstytucyjny, tyle że rozgrywany w warunkach całkowitego braku konstytucjonalizmu. Spór toczył się o suwerena, ale nie w rozumieniu eleganckiej i abstrakcyjnej teorii ustrojowej, lecz w brutalnej praktyce dnia codziennego. Chodziło o to, kto może skutecznie wydawać rozkazy, kto ma prawo więzić niepokornych i kto będzie kontrolował szkoły, meczety oraz związki zawodowe. Bractwo Muzułmańskie oczekiwało po rewolucji 1952 roku, że zostanie pełnoprawnym współwłaścicielem nowego porządku politycznego. Wolni Oficerowie szybko jednak uznali, że rewolucja nie przewiduje żadnych wspólników, a już na pewno nie takich z własnymi ambicjami. Państwo, które rodzi się z wojskowego puczu, nie lubi współlokatorów, zwłaszcza jeśli posiadają oni własną dyscyplinę, mitologię i zbrojne doświadczenie.

Prawdziwy rozłam nie polegał więc na nagłym odkryciu przez jedną stronę świeckości, a przez drugą religijnego zapału. Po obaleniu monarchii trzeba było po prostu odpowiedzieć na brutalne pytanie: kto właściwie dziedziczy Egipt i jego zasoby? W tym sensie spór Nasera z Bractwem był klasyczną walką o państwową rentę suwerenności, czyli o monopol na decydowanie o losach milionów. Ekonomista polityczny zauważyłby, że chodziło o kontrolę nad aparatem redystrybucji dóbr, przymusu fizycznego oraz symboliczną produkcję lojalności mas. Prawnik dodałby pewnie, że stawką był monopol decyzyjny, który nie podlegałby żadnym ograniczeniom wynikającym z rządów prawa. Antropolog z kolei dostrzegłby w tym próbę ustanowienia nowego rytuału przynależności, w którym obywatel staje się albo dzieckiem rewolucji, albo żołnierzem Boga.

Liberalna kategoria obywatela jako autonomicznego podmiotu prawa została w obu tych wizjach podejrzanie szybko wypchnięta za drzwi. Nie nosiła ona munduru ani nie posiadała aureoli, więc w oczach nowych inżynierów dusz wyglądała po prostu niepoważnie i słabo. Incydent w Mansziji w 1954 roku, kiedy to doszło do nieudanego zamachu na Nasera, stał się momentem założycielskim nowego państwa bezpieczeństwa. Niezależnie od historycznych sporów o to, na ile zamach był prowokacją, a na ile realnym spiskiem, jego efekt polityczny był bezsporny. Naser otrzymał idealną okazję do brutalnego i ostatecznego zniszczenia Ikhwanu, czyli Bractwa Muzułmańskiego, oraz całej pozostałej jeszcze konkurencyjnej opozycji. W logice władzy autorytarnej nieudany zamach jest najcenniejszym darem od przeciwnika, gdyż pozwala ubrać represje w szaty koniecznej samoobrony.

Od tej przełomowej chwili państwo mogło z łatwością twierdzić, że nie walczy z pluralizmem, lecz z groźną, terrorystyczną infiltracją. Przekonywano społeczeństwo, że likwidacja wolności obywatelskich to w rzeczywistości ratowanie narodu przed chaosem i obcą agenturą. To klasyczny mechanizm sekurytyzacji, czyli praktyka polegająca na przepisaniu problemu politycznego na język egzystencjalnego zagrożenia, co wyklucza go z normalnej debaty. Tak właśnie narodziło się to, co w politologii nazywamy głębokim państwem, czyli trwała struktura interesów ukryta pod fasadą oficjalnych instytucji. Nie jest to termin magiczny, choć bywa nadużywany przez publicystów, którzy w każdej zgubionej skarpetce skłonni są widzieć tajną operację służb specjalnych. W przypadku Egiptu mówimy o bardzo konkretnej i namacalnej sieci powiązań armii, policji politycznej oraz sądów wyjątkowych.

Głębokie państwo nie musi rządzić codziennie w świetle reflektorów, wystarczy, że trzyma klucze do piwnic, archiwów, koszar i prokuratur. Wystarczy, że każdy mieszkaniec kraju ma świadomość istnienia nieprzekraczalnej granicy, za którą przestaje być obywatelem, a staje się jedynie materiałem operacyjnym. W tym miejscu zaczyna się najokrutniejsza ironia współczesnej historii Egiptu: represja, która miała zniszczyć islamizm, stała się inkubatorem jego najbardziej radykalnej formy. Więzienia Nasera nie tylko łamały ludzkie charaktery i życiorysy, one przede wszystkim produkowały zupełnie nową ontologię wroga. Tortura zmienia język polityki w sposób nieodwracalny, ponieważ podważa fundamentalne założenie, że przeciwnik jest jeszcze uczestnikiem tego samego świata moralnego. Gdy człowiek doświadcza państwa jako bezdusznej maszyny do upokarzania, łatwiej przyjmuje tezę, że nie jest ono tylko zepsutą instytucją.

W takich warunkach państwo zaczyna być postrzegane jako pogański potwór, którego nie da się zreformować, lecz trzeba go całkowicie zniszczyć. Tu właśnie rodzi się słynny skok myślowy Sajjida Kutba: przejście od krytyki konkretnego reżimu do totalnego osądu całego porządku społecznego jako dżahilijji. Dżahilijja, czyli termin oznaczający pierwotnie przedislamską niewiedzę, stała się w jego ujęciu diagnozą nowoczesnego społeczeństwa, które odrzuciło suwerenność Boga. Kutb jest postacią niezwykle niewygodną dla prostych klasyfikacji, gdyż przed swoją radykalizacją był cenionym krytykiem literackim i intelektualistą. Jego przejście ku radykalnemu islamizmowi nie było procesem mechanicznym, lecz efektem traumatycznej biografii, upokorzenia i głębokiego rozczarowania zachodnią modernizacją. W mrokach więziennej celi jego myśl uległa gwałtownej kondensacji, tracąc wszelkie odcienie szarości na rzecz czarno-białego obrazu świata.

Hakimijja, czyli koncepcja wyłącznej suwerenności Boga jako jedynego prawodawcy, stała się dla niego jedyną możliwą odpowiedzią na tyranię człowieka. Każdy system, który tę suwerenność uzurpuje, automatycznie traci w oczach radykałów swoją legitymację i staje się celem świętej wojny. Nie należy jednak zamieniać tej historycznej rekonstrukcji w jakąkolwiek formę apologetyki

przemocy czy usprawiedliwiania terroryzmu. Intelektualna precyzja wymaga od nas wyraźnego odróżnienia zrozumienia genezy danego zjawiska od akceptacji jego tragicznych i krwawych skutków. To tak, jakby ktoś łamał ludziom nogi, a następnie reklamował się jako monopolista od kul ortopedycznych – państwo naserowskie stworzyło potwora, z którym potem musiało walczyć przez kolejne dekady. Ostatecznie obie wizje totalności pozostawiły Egipt w stanie permanentnego oblężenia, z którego do dziś trudno znaleźć bezpieczne wyjście.

## Od klęski na Synaju do pułapki autorytaryzmu

Kutbowski język, w rękach późniejszych radykałów, stał się wysokooktanowym paliwem takfiru, czyli praktyki polegającej na wykluczaniu innych muzułmanów ze wspólnoty wiernych w celu usankcjonowania przemocy. Ta doktryna wojny z „bliskim wrogiem" nie była jednak wyłącznie produktem abstrakcyjnych rozważań teologicznych, lecz wynikiem brutalnego zderzenia z aparatem państwowym. Jak słusznie zauważa Fawaz Gerges, radykalny dżihadyzm nie spadł z nieba jak meteor teologii, lecz został mozolnie wypracowany w mroku cel więziennych i pod wpływem systemowych tortur. Państwo, w swej naiwnej pewności, chciało wypalić herezję żelazem, a tymczasem niechcący wykuło z niej wyjątkowo ostre i trwałe ostrze. To jedna z tych bolesnych lekcji polityki, których autorytarne reżimy nigdy nie są w stanie przyswoić, bo niezmiennie wierzą, że kolejna pałka będzie miała już charakter czysto pedagogiczny.

Niezwykle istotne jest tu pojęcie „dżihadu w literach", które oddaje fakt, że bliskowschodnia wojna ideologiczna toczyła się nie tylko za pomocą karabinów, lecz przede wszystkim poprzez manifesty i ulotki. Słowo, odpowiednio spreparowane, stawało się detonatorem zdolnym do mobilizacji mas, przy czym sam Kutb postrzegał swoje pisma jako broń, która miała przetrwać jego fizyczną egzystencję. Gdy mówimy o krwi męczennika zamieniającej słowa w „ludzkie bomby", nie poruszamy się w sferze czystej metaforyki literackiej, lecz analizujemy polityczną semiotykę przemocy. Tekst potrafi bowiem wytworzyć wspólnotę gniewu, wskazać konkretnego wroga i uczynić z aktu zabijania religijny obowiązek, nadając klęsce status dowodu na bycie wybranym. W tym specyficznym kontekście pióro nie jawi się jako łagodniejsza alternatywa dla miecza, lecz stanowi jego precyzyjną instrukcję obsługi.

Gamal Abdel Naser doskonale rozumiał tę hipnotyczną moc narracji, toteż jego państwo funkcjonowało jako gigantyczny, scentralizowany aparat opowieści. Radio, prasa, edukacja oraz patriotyczne pieśni tworzyły spójną polityczną liturgię, w której mit Kanału Sueskiego i wizja arabskiej jedności miały leczyć rany po kolonialnym poniżeniu. Naser nie ograniczał się do zwykłego rządzenia Egiptem; on z pasją mówił Egiptowi, kim Egipt ma być i jakie jest jego miejsce

w historii świata. Właśnie dlatego klęska w wojnie sześciodniowej w 1967 roku była czymś znacznie dotkliwszym niż tylko porażką militarną na pustynnym polu bitwy. Stała się ona gwałtowną awarią całego systemu znaczeń, na którym opierała się legitymacja reżimu, obnażając bezradność państwa obiecującego dotąd absolutną potęgę.

Państwo, które karmiło swoich obywateli obrazem nowoczesności, nagle ujawniło swoją głęboką, organizacyjną archaiczność i całkowitą niezdolność do realnego działania. W akcie desperacji próbowano nazwać tę katastrofę naksą, czyli terminem oznaczającym „wstrząs" lub „nieszczęście", jakby semantyczna wolta mogła w jakikolwiek sposób zmniejszyć rozmiar narodowej rany. Rok 1967 był momentem bolesnego rozszczelnienia paradygmatu arabskiego nacjonalizmu, przy czym nie należy go interpretować jako dowodu na cywilizacyjną wyższość przeciwnika. Była to raczej spektakularna katastrofa systemu decyzyjnego i autorytarnego odcięcia władzy od obiektywnej rzeczywistości, co jest stałą bolączką zamkniętych reżimów. Autokracja cierpi bowiem na chroniczny problem epistemologiczny: ponieważ karze za przynoszenie złych wiadomości, ostatecznie przestaje wiedzieć, co właściwie wie.

Oficerowie mogą raportować sukcesy, media mogą śpiewać hymny, a tłum może szczerze wierzyć w zwycięstwo, lecz samoloty przeciwnika nie mają obowiązku dostosować się do komunikatu propagandowego. Wojna sześciodniowa nie stworzyła islamizmu w sposób automatyczny, niemniej jednak wytworzyła gigantyczną próżnię ideologiczną, której natura, podobnie jak polityka, nie znosi. Bezpośrednio po klęsce wielu szukało ratunku w marksizmie czy palestyńskim fedainizmie, jednak to polityczny islam okazał się najbardziej skutecznym spadkobiercą powszechnego rozczarowania. Jeśli świecka obietnica godności spłonęła na piaskach Synaju, ktoś musiał przynieść nową nadzieję, a islamizm zaoferował ją w języku moralnego powrotu i zemsty za upokorzenie. Ideologia bywa sztandarem, ale państwo jest twierdzą, która w tamtym momencie zaczęła drżeć w posadach.

Anwar as-Sadat, próbując budować własną pozycję po Naserze, postanowił użyć islamistów jako pragmatycznej przeciwwagi dla lewicy i naserystów. Była to operacja o dalekosiężnych i tragicznych skutkach, polegająca na otwarciu przestrzeni publicznej dla religijnej mobilizacji w zamian za polityczny spokój. Państwo, które wcześniej zamroziło Bractwo Muzułmańskie, teraz uchyliło drzwi zamrażarki, licząc naiwnie, że wypuszczony duch będzie polował tylko na wskazanych przez władzę wrogów. Sadat przybrał maskę „pobożnego prezydenta", wszak historia uczy, że takie eksperymenty z religijną energią rzadko kończą się po myśli ich autorów. Historia lubi takie lekcje, bo mają one charakter wybitnie dydaktyczny, choć niestety zazwyczaj dopiero dla następnego pokolenia eksperymentatorów.

Pod rządami Hosniego Mubaraka system ewoluował w stronę cynicznej równowagi, w której Bractwo było jednocześnie nielegalne i niezwykle użyteczne dla trwania dyktatury. Mubarak po mistrzowsku wykorzystywał Ikhwan jako faza'a, czyli straszak mający przekonać świat zachodni, że jedyną alternatywą dla jego rządów jest religijny fanatyzm. Była to wyrafinowana technologia sprawowania władzy poprzez kreowanie fałszywego wyboru między autorytarną stagnacją a wyobrażoną ciemnością teokracji. Zachodnie rynki i dyplomacje, mające skłonność do mylenia grobowej ciszy z porządkiem, przez dekady akceptowały ten szantaż, nie dostrzegając narastającego pod powierzchnią ciśnienia. Tymczasem owa stabilność była jedynie iluzją, maskującą społeczeństwo z brutalnie zatkaną krtanią, które nie miało innej drogi ekspresji niż gwałtowny bunt.

Wewnątrz samego Bractwa narastał w tym czasie paraliż decyzyjny, wynikający z mentalności ukształtowanej przez lata spędzone w więziennych murach i logikę konspiracji. Stara gwardia, obsesyjnie dbająca o dyscyplinę i szczelność organizacji, przekształciła Ikhwan w strukturę imponującą logistycznie, lecz coraz bardziej jałową pod względem intelektualnym. Metafora „ciała dinozaura i mózgu ptaka" trafnie opisuje organizację, która potrafi sprawnie mobilizować zwolenników, ale kompletnie gubi się w obliczu konieczności rządzenia pluralistycznym społeczeństwem. Bractwo potrafiło przetrwać najcięższą noc policyjną, niemniej jednak całkowicie straciło orientację w pełnym słońcu konstytucyjnej odpowiedzialności. Arabska Wiosna z 2011 roku nie była ich autorskim projektem, lecz spontaniczną eksplozją gniewu wobec korupcji, upokorzenia i gospodarczego marazmu.

Rewolucja w Egipcie była krzykiem przeciwko policyjnej bezkarności, przy czym Bractwo początkowo zachowywało daleko idącą ostrożność, by dopiero później wejść w proces polityczny z potężną przewagą. Choć wygrali pierwsze wolne wybory dzięki swojej sprawności, nie potrafili przekształcić tego sukcesu w trwałą legitymację republikańską, która łączyłaby naród. Mohamed Morsi pozostał człowiekiem organizacji, a nie mężem stanu, pozwalając, by kluczowe decyzje zapadały w cieniu nieufnej i zamkniętej starej gwardii. Brakowało mu nie tylko konkretnego programu gospodarczego, ale przede wszystkim wyobraźni koalicyjnej, która pozwoliłaby zbudować zaufanie w skrajnie podzielonym kraju. Zaufanie w polityce po okresie dyktatury jest jak tlen w łodzi podwodnej: gdy go zabraknie, ideologiczne deklaracje przestają mieć jakiekolwiek znaczenie dla przetrwania załogi.

Zamach stanu generała Sisiego w 2013 roku brutalnie zamknął tę historyczną pętlę, przywracając rządy twardej ręki i spychając Egipt z powrotem w koleiny autorytaryzmu. Awangarda nie negocjuje z narodem, lecz rzekomo rozpoznaje jego prawdziwy interes, zanim naród sam zdoła go pojąć, co stało się fundamentem nowej-starej władzy. To tak, jakby ktoś łamał ludziom nogi, a

następnie reklamował się jako monopolista od kul ortopedycznych, oferując stabilność za cenę wolności. W polityce Bliskiego Wschodu pamięć jest walutą twardszą niż dolar, choć gorzej nadaje się do księgowania w Excelu, co widać w niesłabnących podziałach społecznych. Historia Bliskiego Wschodu po raz kolejny okazała się cmentarzem pięknych słów, którym zabrakło instytucjonalnego kręgosłupa, by przetrwać próbę rzeczywistości.

## Ideologie zbawienia i pułapka regionalnej geopolityki

Wojsko powróciło na scenę w roli rzekomego obrońcy narodu przed widmem islamistycznego zawłaszczenia, odgrywając spektakl, który region zna już na pamięć. Bractwo Muzułmańskie raz jeszcze zostało spacyfikowane, zdelegalizowane i rozbite, a następnie ubrane w kostium terrorystycznego zagrożenia, co pozwoliło na domknięcie kolejnego cyklu przemocy. Historia z 1954 roku powróciła w nowej scenografii, z lepszymi kamerami i w innej koniunkturze geopolitycznej, lecz sam mechanizm pozostał uderzająco archaiczny. Państwo wojskowe ponownie wygłosiło swój stary monolog: tylko ja potrafię ocalić Egipt przed otchłanią chaosu, czyniąc z bezpieczeństwa towar reglamentowany. W tym samym czasie islamizm został zepchnięty w dobrze znane mu rejony martyrologii, emigracji i bezsilności, co dla części młodych stało się prostą drogą ku radykalizacji. Demokracja okazała się tu jedynie zakładnikiem dwóch potężnych sił, które nie potrafiły, a może wręcz nie chciały, uznać przeciwnika za legalnego uczestnika wspólnoty politycznej. To tak, jakby ktoś łamał ludziom nogi, a następnie reklamował się jako monopolista od kul ortopedycznych.

Zasadnicza teza tego eseju zakłada, że arabski nacjonalizm i islamizm nie są jedynie abstrakcyjnymi ideologiami, lecz dwiema konkurencyjnymi technologiami przechwycenia postkolonialnego państwa. Pierwsza z nich sekurytyzuje naród, czyli przekształca kwestie społeczne w egzystencjalne zagrożenia wymagające interwencji armii, druga zaś sakralizuje go, nadając politycznym celom rangę religijnej świętości. Podczas gdy jedna strona przekonuje, że silne państwo jest jedynym warunkiem wyzwolenia, druga głosi, iż to Bóg stanowi fundament sprawiedliwości społecznej. Obie te narracje mogą zawierać w sobie ziarno autentycznego buntu przeciwko kolonialnemu upokorzeniu i rażącym nierównościom, lecz obie równie łatwo przeobrażają się w maszyny autorytarnego wykluczenia. Najbardziej przenikliwa lekcja Fawaza Gergesa brzmi zatem następująco: dramat Bliskiego Wschodu nie polega na deficycie idei zbawienia, lecz na ich nadmiarze. Region ten stał się zakładnikiem zbyt wielu awangard, które z fanatycznym błyskiem w oku gotowe były zbawiać społeczeństwo bez jego wyraźnej zgody. Historia Bliskiego Wschodu jest cmentarzem pięknych słów, którym zabrakło instytucjonalnego kręgosłupa.

Współczesny węzeł gordyjski, w który zaplątane są interesy USA, Iranu i Izraela, stanowi jedynie kolejną odsłonę tej samej, głębokiej struktury konfliktu. Iran, choć nie jest ani arabskim nacjonalizmem, ani egipskim islamizmem, po mistrzowsku zagospodarował pustkę powstałą po spektakularnej klęsce arabskiego państwa narodowego. Teheran zbudował swoją oś wpływów, wykorzystując organizacje zbrojne, narrację oporu wobec Zachodu oraz instrumentalizację sprawy palestyńskiej jako paliwa dla własnych ambicji. Izrael z kolei postrzega ten asymetryczny system jako egzystencjalne okrążenie, na które odpowiada strategią permanentnego odstraszania i punktowych uderzeń. Stany Zjednoczone funkcjonują w tym układzie jako główny architekt regionalnego porządku, gwarantując bezpieczeństwo Izraela poprzez gęstą sieć baz, sankcji i sojuszy obronnych. Państwa arabskie, a zwłaszcza monarchie Zatoki, zmuszone są do uprawiania ryzykownej ekwilibrystyki: panicznie boją się Iranu, potrzebują amerykańskiego parasola, a jednocześnie z lękiem spoglądają na własne ulice rozpalone obrazami cierpienia w Gazie i Libanie.

Najnowsze analizy strategiczne dowodzą, że konflikt izraelsko-irański oraz zaangażowanie Waszyngtonu weszły w fazę gwałtownej eskalacji, która wykracza poza ramy tradycyjnej wojny cieni. Brytyjska Izba Gmin w swoim opracowaniu z kwietnia 2026 roku wskazywała, że seria precyzyjnych uderzeń w latach 2024–2025 znacząco osłabiła irańską obronę przeciwlotniczą oraz postępy w programie nuklearnym. Teheran nie pozostał dłużny, a jego kontruderzenia na państwa Zatoki w 2026 roku jedynie pogłębiły jego dyplomatyczną izolację, zamykając go w roli regionalnego pariasa. International Crisis Group opisuje ten proces jako niekontrolowane rozlewanie się wojny regionalnej, w której aktorzy powiązani z tak zwaną osią oporu stają się coraz bardziej autonomicznymi graczami. Chatham House słusznie podkreśla, że wciągnięcie Huti w ten szerszy konflikt stanowi bezpośrednie zagrożenie dla globalnego handlu i bezpieczeństwa strategicznych szlaków przez Morze Czerwone. Jednak dla zrozumienia istoty problemu kluczowe jest nie tylko to, jak ta wojna się rozszerza, ale w jaki sposób zostaje ona przetworzona w zbiorowej wyobraźni.

W arabskiej świadomości politycznej Izrael, Iran i USA przestały być jedynie podmiotami prawa międzynarodowego, stając się figurami znacznie głębszych sporów o godność i suwerenność. Arabskie reżimy, uwięzione w logice realpolitik, prowadzą chłodną grę o przetrwanie, podczas gdy ich społeczeństwa odczytują rzeczywistość przez gorący, moralny język solidarności z Palestyną. Monarchie Zatoki mogą w zaciszu gabinetów obawiać się irańskiej hegemonii bardziej niż izraelskiej armii, lecz arabska ulica wciąż widzi w Tel Awiwie i Waszyngtonie głównych architektów swojego upokorzenia. Ten tragiczny rozdźwięk między racją stanu autorytarnych elit a moralną intuicją rządzonych mas stanowi jedno z najbardziej wybuchowych napięć współczesnego Bliskiego Wschodu. To właśnie tutaj, w szczelinie między pragmatyzmem a poczuciem krzywdy, rodzą się kolejne fale niestabilności, których nie uśmierzy żadna kolejna technologia zbawienia. Ideologia

bywa sztandarem, ale państwo jest twierdzą, która coraz rzadziej chroni tych, w których imieniu rzekomo występuje.

## Kolonialna szkoła upokorzenia: jak Egipt uczył się autorytaryzmu

Egipt powraca tu jako pierwotna matryca, swoisty wzorzec, w którym słowa i rzeczywistość od dekad pozostają w stanie bolesnej separacji. Naser operował wprawdzie retoryką arabskiej godności, ale w praktyce wznosił sprawną aparaturę represji, podobnie jak Kutb, który przywołując boską suwerenność, otworzył w istocie drogę do sakralizacji przemocy politycznej. Mubarak obiecywał upragnioną stabilność, lecz w zamian dostarczył jedynie duszną stagnację, podczas gdy dzisiejszy Sisi, deklarując ratowanie państwa, udowadnia po raz kolejny, że struktury władzy potrafią przetrwać wyłącznie kosztem społeczeństwa. Ten lingwistyczny dysonans rezonuje w całym regionie: Iran prowadzi imperialną grę pod sztandarem oporu, a izraelski dyskurs o bezpieczeństwie traci wiarygodność w zderzeniu z polityką wobec Palestyńczyków. Nawet Stany Zjednoczone, szafując pojęciem ładu międzynarodowego, bywają postrzegane jako dowód na to, że prawo jest jedynie instrumentem w rękach silniejszych graczy. W tej ogłuszającej kakofonii każdy uczestnik posiada własny eufemizm na określenie przemocy, uparcie twierdząc, że jego brutalność jest tą ostatnią, tragiczną koniecznością.

Przypowieść o mieście z jednym tronem rozszerza się tym samym na cały obszar, wciągając w swoją orbitę aktorów o skrajnie różnych rodowodach. Arabowie, Izraelczycy, Irańczycy i Amerykanie, a wraz z nimi monarchowie oraz generałowie, tłoczą się wokół gmachu zwanego Bliskim Wschodem. Każdy z nich przekonuje, że przybył w ostatniej chwili, by zapobiec ostatecznej katastrofie, i każdy dzierży w dłoni własną, jedynie słuszną mapę. Wszyscy ostrzegają przed cudzym fanatyzmem, podczas gdy społeczeństwa, które miały być beneficjentami tych zbawczych projektów, odkrywają brutalną prawdę o geopolitycznych rachunkach. Okazuje się bowiem, że rzekomi wyzwoliciele wystawiają niemal identyczne faktury za amunicję i krew. Historia Bliskiego Wschodu jest cmentarzem pięknych słów, którym zabrakło instytucjonalnego kręgosłupa.

Aby w pełni pojąć istotę konfliktu między Naserem a Kutbem, musimy spojrzeć na Egipt jako na organizm, który uczył się nowoczesności w toksycznych warunkach zależności. Brytyjski kolonializm nie ograniczał się przecież do obecności wojskowej czy technicznego nadzoru nad Kanałem Sueskim, lecz stanowił swoistą pedagogikę upokorzenia. Społeczeństwo codziennie odbierało lekcję, że może posiadać króla, parlament oraz konstytucyjne ceremonie, o ile zrozumie, że ostateczna decyzja zawsze zapada w obcym imperium. W takim klimacie liberalizm nie ma szans

na spokojne dojrzewanie, gdyż zostaje wystawiony na śmieszność jako system fasadowy. Procedury demokratyczne zaczynają przypominać dekoracje teatralne, skoro brytyjski ambasador lub garnizon mogą w dowolnym momencie skorygować wynik politycznej gry.

To właśnie tutaj bije źródło późniejszego autorytaryzmu, który zatruł tkankę państwową na kolejne dziesięciolecia. Jeżeli całe pokolenie radykałów dorasta w przekonaniu, że oficjalne instytucje są jedynie makietą, zaczyna szukać politycznej prawdy poza ich zasięgiem. Odpowiedzi szukają w armii, w tajnych strukturach, we wspólnocie religijnej lub w surowej dyscyplinie rewolucyjnej konspiracji. Brytyjskie panowanie nie tylko ograniczyło egipską suwerenność, ale przede wszystkim zdeprecjonowało samą ideę normalnego uprawiania polityki. Zasiało ono trwałe przekonanie, że prawdziwa władza zawsze ukrywa się za kulisami, a jawne formy rządu służą wyłącznie do maskowania przemocy. Awangarda nie negocjuje z narodem, lecz rzekomo rozpoznaje jego prawdziwy interes, zanim naród sam zdoła go pojąć.

Później Egipcjanie przejęli tę lekcję i z niemal mechaniczną precyzją zastosowali ją przeciwko sobie. To jeden z mroczniejszych żartów historii: kolonialna szkoła podejrzliwości sprawiła, że dawni uczniowie zaczęli budować własne państwo policyjne z gorliwością najlepszych absolwentów. Na przełomie XIX i XX wieku Egipt wciągano w tryby światowego kapitalizmu jako przestrzeń długu, produkcji bawełny i strategicznego tranzytu. Projekty modernizacyjne dynastii Muhammada Alego miały ambicję stworzenia państwa silnego, zdolnego do rywalizacji z Europą. Jednak modernizacja finansowana kredytem u zagranicznych wierzycieli niezwykle łatwo przeobraża się w protektorat zarządzany przez księgowych. Zadłużenie stworzyło idealny pretekst do nadzoru finansowego, ten zaś otworzył drogę do interwencji politycznej i ostatecznej okupacji.

Państwo zadłużone w warunkach tak drastycznej asymetrii nie traci swojej wolności gwałtownie, lecz oddaje ją po kawałku. Najpierw zanika język samodzielności, potem kontrola nad budżetem, aż wreszcie prawo do podejmowania suwerennych decyzji i zbiorowa godność. Rewolucja Urabiego była desperacką próbą zerwania tej matrycy przez rodzimych oficerów, którzy wystąpili przeciwko dominacji obcych mocarstw. Klęska pod Tel el-Kebir w 1882 roku przypieczętowała jednak los kraju, rozpoczynając epokę brytyjskiej obecności, która miała być jedynie tymczasowa. Imperia często używają tego sformułowania, gdy akurat rozstawiają meble w cudzym domu na kilka pokoleń. Brytyjczycy uzasadniali swoje panowanie koniecznością zaprowadzenia porządku, podczas gdy dla Egipcjan oznaczało ono degradację do statusu społeczeństwa zarządzanego.

Lord Cromer oraz jego następcy udowodnili, że kolonializm jest najskuteczniejszy wtedy, gdy łączy brutalną siłę z administracyjną racjonalnością. Cenzura prasy i represje wobec nacjonalistów współistniały tam z reformami podatkowymi oraz technokratycznym językiem tak zwanego dobrego zarządzania. To właśnie czyniło ten system szczególnie toksycznym, ponieważ potrafił on

przedstawiać dominację jako niezbędną usługę cywilizacyjną. Imperium twierdziło, że pilnuje jedynie stabilności i bezpieczeństwa szlaków handlowych, drastycznie ograniczając lokalną podmiotowość. To tak, jakby ktoś łamał ludziom nogi, a następnie reklamował się jako monopolista od kul ortopedycznych. W tej architekturze władzy ideologia bywa jedynie sztandarem, ale państwo pozostaje niezdobytą twierdzą.

## Od upokorzenia do rewolucji: narodziny politycznego islamu

Społeczeństwo egipskie u progu XX wieku odebrało od swoich protektorów lekcję brutalnie prostą: nie jesteście jeszcze wystarczająco dorośli, by samodzielnie trzymać stery własnego losu. Tak rodzi się gniew, którego nie uśmierzą żadne statystyki wzrostu gospodarczego ani kolonialne raporty o postępie cywilizacyjnym. Incydent w Dinshawai z 1906 roku stał się symbolicznym skrótem tej asymetrycznej relacji, zamieniając lokalny spór o gołębie w krwawy teatr imperialnej pychy. Sprawa błahego konfliktu między chłopami a brytyjskimi oficerami została błyskawicznie przekształcona w pokazową lekcję kolonialnego prawa, gdzie chłosta i szubienice miały przywrócić zachwiany prestiż munduru. Publiczne egzekucje obnażyły wówczas najgłębszy rdzeń systemu, w którym życie egipskiego fellaha, czyli rolnika uprawiającego dolinę Nilu, ważyło znacznie mniej niż duma okupanta. Prawo przestało być postrzegane jako bezstronny porządek, stając się jedynie rytuałem upokorzenia, który na dekady zatruł wzajemne stosunki.

Dla rodzącego się egipskiego nacjonalizmu wydarzenia te miały charakter formacyjny, choć nie one same stworzyły ruch wyzwoleńczy. Dinshawai dostarczyło bowiem czegoś znacznie cenniejszego niż ideologia: dostarczyło ikonicznego obrazu, a nowoczesna polityka masowa karmi się przede wszystkim sugestywnymi wizjami cierpienia. Obraz chłopskiego ciała wystawionego na pokazową karę, z obcym imperium w roli sędziego i własną ziemią jako sceną cudzej buty, zapadł głęboko w zbiorową pamięć. Był to moment, w którym abstrakcyjne pojęcie suwerenności zyskało bardzo konkretną, krwawą fakturę, zrozumiałą dla każdego mieszkańca prowincji. W ten sposób lokalna tragedia stała się mitem założycielskim, który pozwolił skanalizować rozproszoną frustrację w jeden, potężny nurt oporu. Historia Bliskiego Wschodu jest wszak cmentarzem pięknych słów, którym zabrakło instytucjonalnego kręgosłupa, ale w Dinshawai to właśnie milczące cierpienie stało się najgłośniejszym manifestem.

Równolegle do tych wstrząsów krystalizowała się warstwa społeczna, która wkrótce miała przejąć rolę głównego aktora na scenie politycznej radykalizacji. Mowa o effendiyya, czyli miejskiej, wykształconej i chronicznie sfrustrowanej klasie średniej, uwięzionej między tradycyjną wsią a

niedostępną elitą. To nie arystokracja i nie najbiedniejsze masy stworzyły kadry dla późniejszych ruchów rewolucyjnych, lecz właśnie ci ludzie „pomiędzy": urzędnicy, nauczyciele i studenci. Posiadali oni aspiracje znacznie wykraczające poza ramy systemu, który oferował im jedynie podrzędne stanowiska w kolonialnej machinie biurokratycznej. Effendi znał język nowoczesnego państwa, czytał gazety i rozumiał symbole narodowe, ale na każdym kroku doświadczał szklanego sufitu blokującego jego awans społeczny. Był zbyt wykształcony, by powrócić do pokornej egzystencji swoich przodków, i jednocześnie zbyt słaby, by realnie rzucić wyzwanie starym elitom.

Taka grupa społeczna stanowi idealny przewodnik dla rewolucyjnej energii, łącząc w sobie kompetencje administracyjne z głębokim urazem statusowym. Posiada ona ambicję moralną, by naprawiać świat, oraz wystarczającą wiedzę, by wiedzieć, jak skutecznie zdemontować stare struktury władzy. Z tego właśnie materiału ludzkiego powstają najskuteczniejsi oficerowie przewrotów, ideolodzy ruchów masowych oraz charyzmatyczni kaznodzieje narodowego odrodzenia. Ich frustracja nie wynika z braku chleba, lecz z braku uznania i poczucia, że ich talenty są marnotrawione przez skorumpowany system. Właśnie w tym gęstym roztworze społecznego niezadowolenia i intelektualnego fermentu zaczęły kiełkować ziarna, które wkrótce wydały plon w postaci zorganizowanego islamizmu. Można powiedzieć, że ideologia bywa sztandarem, ale państwo jest twierdzą, którą effendiyya postanowiła zdobyć za wszelką cenę.

W takim właśnie kontekście historycznym narodziło się w 1928 roku Bractwo Muzułmańskie, założone przez charyzmatycznego nauczyciela, Hassana al-Bannę. Nie projektował on swojej organizacji jako partii parlamentarnej w zachodnim stylu, lecz jako totalny ruch moralno-społeczny o charakterze misyjnym. Bractwo miało być szkołą dyscypliny, siecią usług socjalnych i przede wszystkim projektem gruntownej reformy człowieka oraz całego społeczeństwa egipskiego. Al-Banna pojął intuicyjnie to, czego liberalne elity w Kairze nigdy nie potrafiły zrozumieć: polityka w narodzie upokorzonym nie zaczyna się od debat konstytucyjnych. Zaczyna się ona od przywrócenia jednostce poczucia sensu, godności oraz przynależności do silnej, solidarnej wspólnoty, która nie zawodzi w potrzebie. Bractwo dawało zwykłym ludziom nie tylko chwytliwe hasła, ale przede wszystkim konkretną strukturę życia w chaosie nowoczesności.

Sekret popularności ruchu tkwił w jego zdolności do wypełniania luk tam, gdzie oficjalne państwo okazywało się obce, nieobecne lub po prostu rażąco nieskuteczne. Strategia al-Banny była początkowo ewolucyjna i pedagogiczna, oparta na przekonaniu, że państwo islamskie musi być finałem długiego procesu. Zakładał on, że prawdziwa zmiana nie nastąpi poprzez dekret, lecz przez stopniową islamizację jednostki, rodziny, a następnie wszystkich instytucji społecznych. W tej wizji polityka nie była celem samym w sobie, lecz naturalnym zwieńczeniem żmudnej pracy nad moralną kondycją narodu. Jednak od samego początku wewnątrz Bractwa pulsowało niebezpieczne napięcie

między pokojową reformą a pokusą użycia przymusu dla osiągnięcia szczytnych celów. Skoro islam definiowano jako całościowy porządek, każda forma sekularyzacji czy zachodnich wpływów musiała być postrzegana jako egzystencjalne zagrożenie.

Tu właśnie wyłania się ciemniejsza strona ruchu, uosabiana przez Tajny Aparat, czyli al-Nizam al-Khass, powołany do prowadzenia walki bezpośredniej. Choć oficjalnie miał on zwalczać brytyjską okupację oraz wspierać sprawę palestyńską, szybko stał się narzędziem wewnętrznej konspiracji i politycznej przemocy. Istnienie tej struktury skutecznie obala naiwny obraz Bractwa jako wyłącznie religijnego stowarzyszenia dobroczynnego, zajmującego się edukacją i pomocą biednym. Organizacja stała się hybrydą: jednocześnie kazalnicą, szkołą, siecią klientelistyczną oraz sprawną maszyną mobilizacyjną zdolną do działań paramilitarnych. Ta specyficzna niejednoznaczność pozwoliła ruchowi przetrwać najcięższe prześladowania, ale jednocześnie uczyniła z niego wieczne zagrożenie dla stabilności państwa. Ruch, który operuje językiem absolutnej moralności, a jednocześnie dysponuje strukturami do zabijania, zawsze będzie budził lęk u swoich przeciwników.

Podczas gdy Bractwo budowało swoje imperium dusz, w koszarach dojrzewało inne pokolenie, które miało wkrótce rzucić wyzwanie staremu porządkowi. Młodzi oficerowie byli dziećmi armii, wychowanymi w cieniu narodowego upokorzenia i rażącej niesprawności monarchii, którą uważali za marionetkę w rękach Londynu. Klęska w wojnie z Izraelem w 1948 roku stała się dla nich tym, czym Dinshawai dla ich ojców: ostatecznym dowodem na całkowity rozkład systemu. Widok skorumpowanego dowództwa i biedy egipskiego żołnierza zlał się w jeden obraz państwa, które jest zgniłe do szpiku kości i niezdolne do obrony honoru. Jeśli struktura państwowa jest tak dalece zepsuta, jedynym logicznym wyjściem wydaje się jej siłowe przejęcie i zbudowanie od nowa na fundamencie narodowej dumy. W tym sensie szubienica w Dinshawai stała się nie tylko symbolem kolonialnej kary, ale i narzędziem wymazywania starych, skompromitowanych idei.

## Narodziny państwa sekurytyzowanego: Naser i Bractwo

Naser i Wolni Oficerowie nie byli bynajmniej zagubionymi w meandrach historii liberałami, którym władza przypadkiem wymknęła się w stronę autorytaryzmu. Od samego początku ich horyzont myślowy wyznaczały sztywne ramy wojskowej dyscypliny, konspiracyjnej tajności oraz kultu centralnej decyzji. Wynikało to w równej mierze z surowej socjalizacji w koszarach, jak i z traumatycznego doświadczenia kolonializmu, który nauczył ich, że siła jest jedyną walutą o stałym kursie. W ich oczach egipskie społeczeństwo jawiło się jako masa zbyt rozbita i amorficzna, by samodzielnie wypracować jakąkolwiek sprawczą politykę. Armia stała się więc w ich mniemaniu jedyną instytucją zdolną do reprezentowania narodu jako organicznej całości, co nadawało ich

działaniom rys niemal mesjanistyczny. To myślenie posiadało swój pozorny, technokratyczny urok: armia miała stać ponad partiami, ponad klasami, a przede wszystkim ponad wszechobecną korupcją i jałową retoryką parlamentarną.

W praktyce jednak ten model oznaczał brutalne zastąpienie polityki, rozumianej jako sztuka kompromisu, przez suchy i nieznoszący sprzeciwu rozkaz. Rozkaz ma bowiem tę fatalną właściwość, że nie toleruje odpowiedzi odmownej i postrzega każdą wątpliwość jako akt dywersji. Wolni Oficerowie i Bractwo Muzułmańskie byli sobie przy tym znacznie bliżsi, niż chcieliby to przyznać ich późniejsi, zacietrzewieni apologeci. Obie formacje wychodziły z założenia, że tradycyjna polityka okresu monarchii ostatecznie zawiodła i nie jest w stanie udźwignąć ciężaru nowoczesności. Obie uznały, że społeczeństwo potrzebuje oświeconej awangardy, która poprowadzi je za rękę ku świetlanej przyszłości. Awangarda nie negocjuje z narodem, lecz rzekomo rozpoznaje jego prawdziwy interes, zanim naród sam zdoła go pojąć.

Obie grupy szczerze gardziły liberalną powolnością procedur, widząc w nich jedynie zasłonę dymną dla obcych wpływów i rodzimej nieudolności. Łączyła je struktura konspiracyjna, niemal religijna wiara w dyscyplinę oraz żarliwe przekonanie o konieczności moralnego odrodzenia Egiptu. Kolonializm postrzegały nie tylko jako dominację polityczną czy ekonomiczną, ale przede wszystkim jako głęboką chorobę toczącą tkankę narodowej kultury. Różnił je w zasadzie tylko język legitymizacji, czyli zestaw pojęć służących do uzasadnienia prawa do sprawowania władzy. Naserowski nacjonalizm operował kategoriami narodu, armii, industrializacji oraz suwerenności, podczas gdy islamizm Bractwa mówił o ummie, szariacie i Bogu jako jedynym źródle sprawiedliwego ładu.

Pod tą warstwą retoryczną drgał jednak ten sam nerw: państwo musi zostać wyrwane z rąk skorumpowanych elit i przekazane tym, którzy znają jedyną słuszną drogę. Dlatego też współpraca przed przewrotem z 1952 roku nie była historyczną anomalią, lecz logicznym epizodem wspólnego frontu antykolonialnego. Naser i jego najbliższe otoczenie utrzymywali regularne kontakty z Bractwem, ceniąc ich rozległe zaplecze społeczne, którego oficerowie dotkliwie nie posiadali. Bractwo z kolei widziało w młodych wojskowych idealny instrument wykonawczy rewolucji, której samo nie potrafiło przeprowadzić wyłącznie za pomocą kazań i pracy u podstaw. Ten krótki miesiąc miodowy „żołnierzy narodu” i „żołnierzy Boga” był więc małżeństwem z rozsądku, a nie romantycznym pojednaniem odmiennych idei.

Obie strony patrzyły na siebie z mieszanką nadziei i chłodnej kalkulacji, czekając na odpowiedni moment do przejęcia pełnej kontroli. Każda z nich zakładała z góry, że po ostatecznym zwycięstwie to właśnie ona nada ostateczny kształt nowemu, porewolucyjnemu Egiptowi. Przewrót 1952 roku skutecznie obalił monarchię, ale paradoksalnie nie rozwiązał fundamentalnego pytania o źródło

suwerenności. Przeciwnie, dopiero po usunięciu króla Faruka problem ten odsłonił się w całej swojej brutalnej i nierozwiązywalnej jaskrawości. Gdy znika wspólny, zewnętrzny wróg, dotychczasowi sojusznicy muszą szybko ustalić, kto w tym nowym domu jest prawdziwym gospodarzem. Bractwo uważało, że jego masowa siła i wkład w walkę uprawniają je do posiadania realnego prawa weta wobec decyzji nowej władzy.

Wolni Oficerowie stali jednak na stanowisku, że to oni zaryzykowali życie w wojskowym puczu i to oni dzierżą w dłoniach realne instrumenty państwa. Spór o wpływ Bractwa na kierunek zmian był więc czymś znacznie głębszym niż tylko personalną przepychanką ambitnych liderów. Była to dramatyczna próba odpowiedzi na pytanie, czy rewolucja będzie miała charakter wojskowo-narodowy, czy może religijno-społeczny. Naser wybrał odpowiedź najbardziej zdecydowaną i bezkompromisową: rewolucja będzie jedna, a jej absolutnym centrum pozostanie państwo kontrolowane przez oficerów. W tym momencie ujawnia się klasyczny prawniczy paradoks rewolucji, która obala stary porządek w imię wyższej legitymacji, ale potem sama musi stworzyć normy ograniczające własną wszechwładzę.

Jeśli rewolucja tego nie uczyni, pozostaje w permanentnym stanie wyjątkowym, który z czasem staje się jedyną znaną jej formą egzystencji. Egipt po 1952 roku wszedł właśnie w taką fazę, gdzie rewolucja stała się jedynym źródłem prawa, jednocześnie nie chcąc poddać się żadnym zewnętrznym rygorom. W konsekwencji każdy przeciwnik nowej władzy mógł zostać z łatwością uznany za śmiertelnego wroga narodu i rewolucyjnego porządku. Skoro rewolucja została utożsamiona z samym bytem państwowym, jakikolwiek sprzeciw przestawał być legalną opozycją, a stawał się w oczach władzy aktem zdrady. To mechanizm doskonale znany z historii nowoczesnych autorytaryzmów, które zaczynają od obietnicy powszechnej emancypacji, by skończyć na monopolu informacyjnym.

Rewolucja tworzy specyficzny słownik, w którym obywatel może zabierać głos wyłącznie za wyraźną zgodą i pod dyktando swojego zbawcy. Masakra w Kafr al-Dawar oraz późniejszy proces robotników, poparty przez Bractwo, stanowią w tym świetle wyjątkowo niewygodny moralnie epizod. Pokazują one dobitnie, że Ikhwan, czyli Bracia Muzułmanie, również nie byli niewinną ofiarą autorytaryzmu od samego początku tego procesu. W imię rewolucyjnego porządku i własnych, doraźnych kalkulacji politycznych, Bractwo było w stanie zaakceptować brutalną przemoc wobec innych grup społecznych. Później sami padli ofiarą tego samego mechanizmu, który wcześniej z taką gorliwością i brakiem refleksji współlegitymizowali.

To kolejna bolesna maksyma tej historii: kto klaszcze, gdy państwo bije jego przeciwnika, nie powinien udawać zdziwienia, gdy następnego dnia aparat przymusu zapuka do jego drzwi. Autorytaryzm rzadko bowiem kończy swoją ekspansję na pierwszym adresie, zazwyczaj pożerając

po kolei wszystkich swoich dawnych sojuszników. Rozgrywka między Naserem, Muhammadem Naguibem a Radą Dowództwa Rewolucji była dla Egiptu przyspieszoną szkołą politycznej eliminacji i bezwzględności. Naguib, postać bardziej popularna i kojarzona z nadzieją na powrót do form konstytucyjnych, został metodycznie i skutecznie odsunięty na boczny tor. Partie polityczne zostały zmarginalizowane, a cała niezależna opozycja została albo rozbita, albo wchłonięta przez rodzący się system monopartyjny.

Naser okazał się przy tym prawdziwym mistrzem taktycznego manewru, potrafiąc chwilowo obiecać pluralizm tylko po to, by zdezintegrować swoich przeciwników. Deklaracje o rychłym powrocie do demokracji stawały się w jego rękach skutecznym narzędziem demobilizacji tych, którzy tej demokracji naprawdę pragnęli. To cyniczna, lecz niezwykle skuteczna technika: pozwolić oponentom pokłócić się o proceduralne detale przyszłości, podczas gdy realne centrum władzy cementuje aparat przymusu. Bractwo Muzułmańskie zupełnie nie doceniło tej logiki, naiwnie wierząc, że ich moralna masa i sieć społeczna zmuszą oficerów do jakiejś formy współrządzenia. Tymczasem oficerowie, czując w dłoniach rękojeść szabli, nie zamierzali dzielić się owocami rewolucji z nikim innym.

Naser doskonale rozumiał, że nowoczesne państwo nie toleruje żadnej konkurencyjnej lojalności, jeśli buduje się je jako monolityczną, autorytarną całość. Bractwo posiadało przecież własnego przewodnika, własną żelazną dyscyplinę, własny mit założycielski oraz własny, hermetyczny język prawomocności. Dla rodzącego się państwa wojskowego było to zagrożenie znacznie poważniejsze niż jakakolwiek liberalna partia parlamentarna, którą łatwo było skorumpować. Partię można było zakazać lub ośmieszyć, ale Bractwo było zakorzenione społecznie znacznie głębiej, niż sięgały macki ówczesnej administracji. Władza roszcząca sobie prawo do totalnej reprezentacji narodu nie może spokojnie patrzeć na organizację, która pretenduje do bycia sumieniem społeczeństwa.

Słynny incydent w Mansziji w 1954 roku był więc jedynie iskrą rzuconą w dawno już przygotowany i wypełniony prochem magazyn. Naser przemawiający w Aleksandrii, strzały, nagły chaos i natychmiastowe oskarżenie rzucone w stronę Bractwa stworzyły sekwencję, która stała się punktem bez powrotu. Historyk może do dziś spierać się o szczegóły odpowiedzialności czy zakres prowokacji, ale eseista musi dostrzec przede wszystkim skutki strukturalne. Po Mansziji reżim mógł ostatecznie przedefiniować każdy konflikt polityczny jako wojnę o biologiczne przetrwanie państwa i narodu. A gdy państwo ogłasza, że walczy o życie, przestaje liczyć się z jakimikolwiek kosztami prawnymi czy moralnymi.

Trybunały, przepełnione więzienia, egzekucje i tortury zostały na stałe wpisane w oficjalny język państwowej konieczności i wyższej użyteczności. Tak właśnie rozpoczęła się długa egipska epoka „bezpieczeństwa” rozumianego nie jako usługa dla obywatela, lecz jako wszechogarniająca

ideologia państwowa. Bezpieczeństwo przestało oznaczać ochronę jednostki przed arbitralnością władzy, a stało się ochroną samej władzy przed nieprzewidywalnością własnego społeczeństwa. To fundamentalne odwrócenie sensu istnienia państwa, które w klasycznej teorii prawa ma przecież chronić porządek prawny, a nie go zawieszać. W egipskim modelu autorytarnym przemoc stała się głównym spoiwem, chroniącym samą strukturę rządzenia przed jakimkolwiek impulsem zmiany.

Obywatel stał się w tym systemie potencjalnym podejrzanym, a każda niezależna organizacja społeczna była postrzegana jako zalążek groźnej konspiracji. Religijny aktywizm etykietowano jako terroryzm, a każdą niezależną myśl, która nie mieściła się w oficjalnym nurcie, uznawano za akt sabotażu. W ten sposób państwo narodowe zaczęło nieuchronnie przeobrażać się w państwo sekurytyzowane, gdzie każdy problem społeczny opisuje się jako zagrożenie egzystencjalne. Ideologia bywa sztandarem, ale państwo jest twierdzą, która w tym modelu nie posiada bram wejściowych dla postulatów płynących z dołu. Z ekonomicznego punktu widzenia taki system generuje własną, specyficzną polityczną ekonomię stagnacji, w której priorytetem jest wyłącznie kontrola.

Gdy nadrzędnym celem staje się nadzór, lwią część zasobów pochłania armia, policja oraz rozbudowany aparat bezpieczeństwa i klientelistyczne sieci lojalności. W takim środowisku innowacja, autentyczna przedsiębiorczość czy autonomia związków zawodowych stają się zjawiskami wysoce podejrzanymi i systemowo tępionymi. Państwo może wprawdzie budować wielkie fabryki, zapory czy drogi, ale jego wewnętrzna logika instytucjonalna pozostaje głęboko antyspołeczna. Społeczeństwo ma być w tym modelu jedynie mobilizowane do oklasków, a nie upodmiotowione do podejmowania jakichkolwiek samodzielnych decyzji o swoim losie. Naserowski projekt posiadał oczywiście realne elementy modernizacyjne, takie jak reforma rolna czy awans edukacyjny mas, których nie należy lekceważyć.

Problem polega jednak na tym, że modernizacja przeprowadzana bez wolności politycznej tworzy państwo, które potrafi rozdawać przywileje, ale nie toleruje korekty. System pozbawiony mechanizmów samoregulacji i krytyki gromadzi błędy z taką samą nieuchronnością, z jaką magazyn amunicji gromadzi proch. Historia Bliskiego Wschodu jest cmentarzem pięknych słów, którym zabrakło instytucjonalnego kręgosłupa, by przetrwać próbę czasu i ambicje ich twórców. W egipskim laboratorium władzy po 1952 roku stworzono model, w którym bezpieczeństwo reżimu stało się najwyższym prawem, spychając obywatela w cień. To tak, jakby ktoś łamał ludziom nogi, a następnie reklamował się jako monopolista od kul ortopedycznych, oferując pomoc w poruszaniu się po ruinach dawnej wolności.

# Sajjid Kutb: Od krytyki tyranii do metafizyki przemocy

Ewolucja Sajjida Kutba nie jest prostolinijną opowieścią o złoczyńcy, lecz raczej tragikomicznym dramatem intelektualisty, który w starciu z maszynerią przemocy odpowiedział językiem totalnej negacji. Przeszedł on fascynującą drogę od subtelnej krytyki literackiej do surowej teologii politycznej, zamieniając rozczarowanie zachodnią nowoczesnością na radykalną teorię dżahilijji. W tym ujęciu dżahilijja, czyli stan ignorancji wobec boskiego przewodnictwa, przestała być terminem historycznym, a stała się diagnozą współczesności. Każde społeczeństwo, nawet mieniące się islamskim, Kutb uznawał za pogańskie, jeśli tylko ośmielało się przypisywać suwerenność człowiekowi, państwu lub tyranowi. Ta intelektualna wolta sprawiła, że wiara przestała być kwestią sumienia, a stała się fundamentem rewolucyjnej metafizyki. Ideologia bywa sztandarem, ale państwo jest twierdzą, którą Kutb postanowił zburzyć od środka, używając do tego wyłącznie definicji.

To przesunięcie pojęciowe miało siłę rażenia bomby zegarowej, pozwalając zakwestionować nie tylko konkretnego dyktatora, ale cały fundament nowoczesnego porządku społecznego. Kluczowym narzędziem stała się hakimijja, czyli koncepcja wyłącznej suwerenności Boga, która w języku Kutba działała jako radykalna antyteza wizji Gamala Abdela Nasera. Podczas gdy Naser przekonywał, że suwerenem jest naród zorganizowany w ramy rewolucyjnego państwa, Kutb ripostował, iż żadna ludzka instytucja nie może uzurpować sobie prawa do ostatecznego ustawodawstwa. Paradoksalnie jednak ta odpowiedź nie prowadziła w stronę liberalnego ograniczenia władzy, lecz ku ustanowieniu zupełnie innego, teokratycznego absolutu. Zamiast pytać o konstytucyjne bezpieczniki, kutbowski radykalizm dociekał jedynie, kto posiada legitymację do narzucenia boskiego porządku w kontrze do otaczającej go dżahilijji. W ten sposób impuls antytyraniczny niepostrzeżenie przeobraził się w nową teorię przymusu, udowadniając, że krytyka tyranii nie gwarantuje miłości do wolności.

Analizując wpływ Kutba, musimy zachować sprawiedliwość analityczną i dostrzec, że późniejsze ruchy dżihadystyczne dokonały swoistego porwania jego myśli, wyrywając ją z biograficznego kontekstu więziennej celi. Jego pisma stały się dla radykałów wygodnym magazynem pojęć, z którego selektywnie wyciągano to, co najbardziej przydatne do legitymizacji przemocy: awangardę, takfir czy konieczność rewolucyjnego zerwania. Historia idei bywa bowiem historią brutalnych uprowadzeń, gdzie autor pisze w konkretnym, osobistym piekle, a następne pokolenia czynią z jego słów przenośny płomień do podpalania świata. Choć komplikuje to naszą ocenę odpowiedzialności interpretacyjnej, nie zdejmuje z Kutba ciężaru stworzenia języka, w którym brutalność zyskała niespotykany wcześniej metafizyczny prestiż. Państwo Nasera, nie potrafiąc odpowiedzieć na poziomie intelektualnym, zareagowało w sposób najbardziej prymitywny z możliwych, czyli

egzekucją. Powieszenie myśliciela w 1966 roku miało być ostatecznym rozwiązaniem problemu, lecz w rzeczywistości stało się dopiero jego początkiem.

Śmierć Kutba nadała jego ideom sakralną obudowę, zamieniając teoretyka w męczennika, którego biografii nie da się już podważyć zwykłym argumentem. Męczennik jest dla ruchu politycznego tym, czym kapitał założycielski dla spółki akcyjnej: trwałym zasobem, który można z zyskiem inwestować przez wiele kolejnych pokoleń. Dzięki tej ofierze zwolennicy Kutba zyskali potężny argument, głosząc, że państwo nie tylko błądzi, ale przede wszystkim panicznie boi się prawdy płynącej z jego pism. Każda egzekucja ideologa niesie ze sobą ryzyko, że zamiast uciszyć autora, zamieni go w niezniszczalną relikwię, której nie sposób już poddać krytyce. Naser odniósł nad Kutbem zwycięstwo czysto fizyczne, lecz sromotnie przegrał walkę o zbiorową pamięć i możliwość zapomnienia o jego radykalnym przesłaniu. W polityce Bliskiego Wschodu pamięć jest walutą twardszą niż dolar, choć gorzej nadaje się do księgowania w Excelu, a szubienica okazuje się zazwyczaj wyjątkowo kiepską gumką do wymazywania idei.

## Dlaczego arabska nowoczesność utknęła między pałką a absolutem

W latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku państwo naserowskie osiągnęło apogeum swojej symbolicznej grawitacji, stając się dla milionów Arabów jedynym wiarygodnym punktem odniesienia. Nacjonalizacja Kanału Sueskiego, bezpardonowa konfrontacja z resztkami kolonialnego imperium oraz płomienna retoryka jedności nie były jedynie elementami sprawnego marketingu politycznego. Naser ofiarował upokorzonym masom coś, czego nie potrafiły dostarczyć ani skostniałe monarchie, ani liberalne elity, ani tym bardziej zachodnie mocarstwa: poczucie, że historia znów może przemawiać ich własnym językiem. Był to realny, potężny kapitał emocjonalny, którego nie wolno sprowadzać wyłącznie do roli prymitywnej propagandy. Propaganda bowiem najskuteczniej pasożytuje na autentycznych, głębokich potrzebach, a pragnienie odzyskania zbiorowej godności było w tamtym czasie dojmująco prawdziwe. Niemniej system, który z taką maestrią produkował dumę, z tą samą siłą wytwarzał paraliżujące zbiorowe złudzenie. Ideologia bywa sztandarem, ale państwo jest twierdzą, która wymaga rzetelnych fundamentów, a nie tylko głośnych haseł.

Autorytaryzm w sferze polityki zagranicznej okazuje się szczególnie destrukcyjny, ponieważ każda racjonalna decyzja strategiczna wymaga chłodnej, precyzyjnej informacji. Tymczasem dyktatura, ze swej natury, preferuje gorące, emocjonalne potwierdzenia własnej wielkości, co nieuchronnie prowadzi do poznawczego zaślepienia. Wewnętrzna rywalizacja w świecie arabskim, presja ze

strony radykalnych reżimów w Syrii i Iraku oraz oskarżenia o bierność wobec Izraela stworzyły matnię, z której nie było dobrego wyjścia. Naser, uwięziony między własnym mitem a realnymi, ograniczonymi zdolnościami państwa, musiał w końcu zderzyć się z brutalną rzeczywistością. Wojna sześciodniowa z 1967 roku nie była zatem wyłącznie starciem dwóch armii na pustyni. Stała się ona gwałtowną kolizją propagandowego obrazu potęgi z techniczną i organizacyjną bezwzględnością nowoczesnej wojny. Klęska ta miała wymiar niemal ontologiczny, czyli dotykający samej struktury bytu i sensu istnienia arabskiej nowoczesności.

Państwo, które przez dekady obiecywało ostateczne ocalenie, w ciągu zaledwie kilku dni okazało się całkowicie bezradne i zdezorientowane. Armia, mająca być dumnym ucieleśnieniem narodu, została rozbita, a media, które jeszcze rano śpiewały o pewnym zwycięstwie, musiały nagle zamilknąć w obliczu faktów. Społeczeństwo karmione przez lata obrazem niezłomnej mocy doświadczyło brutalnego, traumatycznego powrotu do rzeczywistości. Wybitni intelektualiści, tacy jak Tawfik al-Hakim, odczuli ten moment jako fundamentalne pęknięcie tkanki świata, którego nie dało się już zszyć. Nie chodziło przecież wyłącznie o utratę synajskich piasków czy jerozolimskich wzgórz. Chodziło o całkowitą utratę wiary w aparat sensu, który przez lata organizował arabską wyobraźnię polityczną. Termin „Naksa", mający w zamierzeniu łagodzić rozmiar katastrofy, stanowił jedynie dowód, że reżim desperacko próbuje ocalić język przed niszczącą prawdą.

Po 1967 roku w świecie arabskim nastąpił czas wielkiej, bolesnej rewizji dotychczasowych dogmatów. Część obserwatorów uznała, że źródło klęski tkwi w cywilizacyjnym i technicznym zacofaniu, które można nadrobić jedynie poprzez radykalną modernizację. Inni upatrywali przyczyn w dusznym autorytaryzmie, braku wolności słowa oraz policyjnej strukturze państwa, która uniemożliwiała jakąkolwiek racjonalną debatę. Jeszcze inni, uciekając przed odpowiedzialnością, szukali wyjaśnień w mrocznych spiskach, imperialnych ingerencjach i wszechobecnej roli obcych wywiadów. Wszystkie te odpowiedzi pełniły określoną funkcję społeczną, przy czym wyjaśnienie spiskowe okazało się najbardziej kuszące i zarazem najbardziej toksyczne. Pozwalało ono bowiem uniknąć bolesnej, instytucjonalnej autopsji własnych błędów. Jeśli za wszystko odpowiada zewnętrzny wróg, nie trzeba reformować państwa, wystarczy jedynie sprawniej tropić rzekomych zdrajców.

Warto jednak zauważyć, że klęska nacjonalizmu nie doprowadziła natychmiast do triumfu politycznego islamu, jak sugerują niektóre uproszczone podręczniki. Rzeczywistość historyczna była znacznie bardziej złożona i pełna sprzecznych wektorów sił. W próżnię, która powstała po upadku naserowskiego mitu, weszły najpierw projekty marksistowskie, palestyński ruch oporu oraz lewicowa krytyka dotychczasowych struktur władzy. Rok 1967 nie był automatycznym przełącznikiem cywilizacyjnym, lecz raczej wielkim pęknięciem w suficie arabskiego domu. Przez tę

szczelinę dopiero z czasem zaczęły wdzierać się ideologiczne burze o różnym natężeniu. Jedną z nich przyniósł Anwar as-Sadat, który po śmierci Nasera w 1970 roku musiał błyskawicznie zbudować własną legitymację polityczną. Aby odciąć się od naserowskiej lewicy, postanowił on cynicznie wykorzystać religię jako wygodną przeciwwagę dla swoich politycznych rywali.

Uwolnienie członków Bractwa Muzułmańskiego z więzień oraz otwarcie uniwersytetów na ruchy islamistyczne stworzyło zupełnie nową, wybuchową konfigurację społeczną. Sadat nie stworzył islamizmu od zera, ale wydatnie pomógł mu ponownie zadomowić się w przestrzeni publicznej. Chciał oswoić potężną siłę, wierząc naiwnie, że ruch ideowy da się traktować jak karnego najemnika do wynajęcia. To klasyczny, powtarzalny błąd władzy, która sądzi, że potrafi kontrolować demony, które sama wywołała. Idee, w przeciwieństwie do płatnych żołnierzy, nie odchodzą bowiem po wypłaceniu ostatniej dniówki. Lata siedemdziesiąte były również okresem gwałtownych przemian ekonomicznych, symbolizowanych przez politykę infitah, czyli gospodarczego otwarcia na świat. Nowe aspiracje konsumpcyjne zderzyły się z rosnącymi nierównościami, tworząc mieszankę wybuchową, którą dodatkowo zasilały petrodolary płynące z państw Zatoki.

Migracje zarobkowe do Arabii Saudyjskiej przynosiły do Egiptu nie tylko twardą walutę, ale także surowe, konserwatywne wzorce pobożności. Petrodolary zaczęły działać niczym system krążenia nowego konserwatyzmu, finansując meczety, wydawnictwa i całą infrastrukturę religijnej ortodoksji. W tym sensie odrodzenie islamizmu było zjawiskiem w równym stopniu duchowym, co ekonomicznym. Kto kontroluje przepływy pieniędzy, ten zazwyczaj zyskuje decydujący wpływ na przepływ pojęć i definicję moralności. W epoce Hosniego Mubaraka ten układ zastygł w formie kontrolowanej ambiwalencji, gdzie reżim i Bractwo żyły w toksycznej symbiozie. Władza pozwalała islamistom na społeczną ekspansję, by móc straszyć Zachód widmem teokracji, jednocześnie brutalnie tłumiąc ich polityczne ambicje. Ten stan zawieszenia był wygodny dla obu stron w krótkiej perspektywie, ale w dłuższej okazał się niszczący dla tkanki obywatelskiej.

Stara gwardia Bractwa, ukształtowana przez traumę naserowskich więzień, z czasem zaczęła przypominać instytucję całkowicie niezdolną do życia w normalnej temperaturze politycznej. To wielki paradoks ruchów konspiracyjnych: struktury, które pozwalają przetrwać najcięższe represje, często uniemożliwiają późniejsze, sprawne rządzenie w warunkach jawności. Gdy w 2011 roku nadeszła Arabska Wiosna, Egipt był państwem kipiącym od społecznej energii, ale jednocześnie całkowicie pozbawionym zdrowych instytucji pośredniczących. Rewolucja na placu Tahrir nie była dziełem jednej organizacji, lecz spontanicznym buntem przeciwko policyjnej przemocy i upokorzeniu codzienności. Bractwo początkowo zwlekało z dołączeniem do protestów, obawiając się o swoje bezpieczeństwo. Jednak gdy reżim Mubaraka zaczął się rozpadać, Ikhwan wszedł do gry z ogromną przewagą strukturalną, dysponując karnymi kadrami i gotową siecią logistyczną.

Liberalni rewolucjoniści posiadali energię i język wolności, ale romantyzm na barykadach rzadko wygrywa z twardą ordynacją wyborczą i listami członków. Bractwo wygrało wybory, lecz tragicznie pomyliło sukces przy urnie z mandatem do całkowitego zawłaszczenia państwa. Jest to błąd często popełniany przez ruchy, które przez dekady były brutalnie wykluczane z życia publicznego. Gdy wreszcie zdobywają władzę, traktują ją jako dziejową rekompensatę za lata cierpień, a nie jako ograniczoną i odpowiedzialną funkcję publiczną. Prezydent Mursi i jego otoczenie nie zdołali zbudować szerokiej koalicji zaufania, a administracja i wojsko patrzyły na nich z nieskrywaną wrogością. W rezultacie historyczna szansa na demokratyzację została zużyta błyskawicznie, jakby ktoś dostał w spadku bezcenną bibliotekę i natychmiast zaczął z niej budować prowizoryczną barykadę.

Zamach stanu przeprowadzony przez generała Sisiego w 2013 roku oznaczał powrót wojskowego paradygmatu w jego najbardziej surowej i bezwzględnej postaci. Wojsko znów przedstawiło się jako jedyny obrońca narodu przed islamistycznym chaosem, co część zmęczonego społeczeństwa przyjęła z ulgą. Cena za ten pozorny spokój okazała się jednak gigantyczna: masowe represje, pacyfikacja opozycji i restauracja państwa bezpieczeństwa w wersji twardszej niż za czasów Mubaraka. Egipt ponownie usłyszał starą, zgraną formułę: wolność musi poczekać, bo teraz najważniejsze jest bezpieczeństwo. Problem w tym, że w takich systemach „później” jest datą ruchomą, którą aparat władzy przesuwa w nieskończoność, czerpiąc zyski z permanentnego stanu wyjątkowego. Historia Bliskiego Wschodu jest cmentarzem pięknych słów, którym zabrakło instytucjonalnego kręgosłupa, by przetrwać próbę czasu.

Region ten nie jest pustą szachownicą, na której mocarstwa przesuwają figury według suchych teorii realizmu politycznego. Jest to przestrzeń żywych społeczeństw uformowanych przez kolonialne rany, militarne klęski i permanentne poczucie podwójnych standardów w prawie międzynarodowym. Gdy Zachód mówi o porządku opartym na zasadach, wielu Arabów pyta z goryczą, które z tych zasad obowiązują w Gazie, Iraku czy wobec polityki osadniczej Izraela. Arabski nacjonalizm przegrał, ponieważ nie potrafił stworzyć wolności, która przetrwałaby charyzmę wodza. Islamizm polityczny poniósł klęskę tam, gdzie nie umiał uznać pluralistycznego państwa za wspólne dobro, a nie za organizacyjny łup. Autorytaryzm natomiast wygrywa tylko na krótką metę, oferując ciszę, która ma udawać powszechną zgodę. Niemniej potrafi on jedynie zamknąć plac, nie jest jednak w stanie unieważnić pytań, które ten plac postawił.

Na tym właśnie polega tragiczna struktura arabskiej nowoczesności: społeczeństwa wielokrotnie domagały się sprawiedliwości, ale najsprawniejsze siły odpowiadały im albo pałką, albo absolutem. Między przemocą generała a dogmatem ideologa niemal zawsze ginął obywatel, bez którego żadna trwała demokracja nie ma prawa zaistnieć. Dlaczego konflikt sekularnych nacjonalistów z

islamistami tak skutecznie zablokował transformację w tym regionie? Ponieważ obie strony odziedziczyły kolonialny lęk przed bezsilnością i zamieniły go w paraliżujący lęk przed jakimkolwiek pluralizmem. Każda z nich uznała przeciwnika nie za konkurenta, lecz za egzystencjalne zagrożenie i agenta obcej destrukcji. Państwo stało się w ich rękach łupem, a nie bezstronnym arbitrem, przy czym religia służyła jedynie jako narzędzie legitymizacji lub rewolucyjnego oskarżenia. W polityce Bliskiego Wschodu pamięć jest walutą twardszą niż dolar, choć znacznie gorzej nadaje się do rzetelnego księgowania w Excelu.

Wyobraźmy sobie miasto, w którym dwie szkoły buntu weszły do opuszczonego pałacu, a każda z nich szczerze pragnęła ocalić mieszkańców. Pierwsza z nich postawiła przy bramach uzbrojonych strażników i ogłosiła, że odtąd surowy porządek będzie jedyną formą wolności. Druga grupa ukryła w piwnicach stare rękopisy i obwieściła, że odtąd wyłącznie moralna czystość będzie fundamentem sprawiedliwości. Mieszkańcy początkowo klaskali, ciesząc się, że pałac nie należy już do obcego zarządcy, ale szybko zauważyli, że bramy nadal pozostają zamknięte. Zmieniły się sztandary i pieśni, lecz klucze do ich własnego domu pozostały w rękach nielicznych wybranych. Kiedy wreszcie zapytali, kiedy będą mogli wejść do środka bez specjalnej przepustki, usłyszeli jedynie, że jeszcze nie czas, bo wspólnota nie jest dość oczyszczona lub naród jest wciąż zagrożony. Tak mijały kolejne dekady, a obywatel wciąż pokornie czekał pod drzwiami.

Współczesny paradygmat naukowy, który najlepiej objaśnia ten skomplikowany węzeł gordyjski, wymaga wyjścia poza ramy jednej dyscypliny. Nie wystarczy tu sama politologia porównawcza, która zbyt często redukuje ludzkie dramaty do suchych statystyk i typologii reżimów. Potrzebna jest teoria sekurytyzacji, czyli proces uznawania kwestii politycznych za zagrożenie egzystencjalne, co pozwala władzy na stosowanie środków nadzwyczajnych poza kontrolą społeczną. Spór między nacjonalizmem a islamizmem to w istocie konflikt o urządzenie postkolonialnej suwerenności, która po epoce brytyjskiej pozostała głęboko poraniona. Ideologie w tym regionie rosły lub słabły nie tylko dzięki swojej wewnętrznej logice, lecz przede wszystkim dzięki dostępowi do państwowego megafonu. Naser i Kutb pozostają figurami tej tragedii, ponieważ kondensują w sobie najważniejsze napięcia: między armią a organizacją, między bezpieczeństwem a wolnością, wreszcie między wyzwoleniem a kontrolą. Te pytania nie należą do archiwum; one wracają za każdym razem, gdy zwykli ludzie pytają, dlaczego ich przyszłość jest stale zakładnikiem cudzych absolutów.

# Sala luster: dlaczego państwo i islamizm żywią się sobą nawzajem

Współczesna historia polityczna Egiptu, a szerzej całego Bliskiego Wschodu, rzadko bywa opowieścią o prostym wyborze między sacrum a profanum, choć tak właśnie lubią ją malować ideolodzy obu stron. Jeśli przyjrzymy się bliżej postaciom Gamala Abdela Nasera i Sajjida Kutba, dostrzeżemy, że nie reprezentowali oni dwóch odrębnych światów, lecz raczej dwie konkurencyjne pozycje w tym samym, gęstym polu władzy. Naser nie był po prostu politykiem świeckim w zachodnim tego słowa znaczeniu, gdyż jego projekt polegał na aktywnym i bezwzględnym podporządkowaniu religii aparatowi państwowemu. Z kolei Kutb nie był jedynie natchnionym teologiem, bo jego radykalizm stanowił w istocie wyrafinowaną teorię politycznego zwierzchnictwa, zakładającą istnienie rewolucyjnej awangardy i całkowitą delegitymizację zastanego porządku. Obaj ci gracze operowali pojęciami absolutnymi, nie pozostawiając miejsca na niuanse, kompromisy czy jakąkolwiek formę politycznego dialogu. Naser absolutyzował państwo narodowo-rewolucyjne jako jedyny wehikuł postępu, podczas gdy Kutb absolutyzował boską suwerenność, kierując ją przeciwko temu, co nazywał państwem tyrana.

W tym starciu tytanów najszybciej ginęła przestrzeń pośrednia, owa delikatna tkanka, z której utkana jest każda funkcjonalna i stabilna nowoczesność. Ofiarą padło społeczeństwo obywatelskie, niezależne sądownictwo, pluralistyczne partie polityczne oraz autonomia związków zawodowych i wolność prasy. Kiedy dwie potężne siły decydują się na walkę o sumie zerowej, prawa mniejszości i możliwość pokojowej porażki wyborczej stają się luksusem, na który nikogo nie stać. Tymczasem demokracja, o ile nie chcemy jej sprowadzić do pustego rytuału, zaczyna się właśnie tam, gdzie porażka przeciwnika nie wymaga jego fizycznego ani politycznego unicestwienia. Tutaj jednak każda zmiana przy urnie – gdyby w ogóle do niej dopuszczono – postrzegana była jako koniec świata, a nie koniec kadencji. Ideologia bywa w takich warunkach sztandarem, ale państwo pozostaje jedyną bezpieczną twierdzą.

Aby zrozumieć, jak doszło do tego paraliżu, musimy sięgnąć po teorię sekurytyzacji, czyli praktykę polegającą na przesunięciu zwykłego sporu politycznego w sferę zagrożenia egzystencjalnego, co pozwala na stosowanie środków nadzwyczajnych. Mechanizm ten pozwala uchwycić moment, w którym polityka przestaje być sztuką negocjacji, a staje się zarządzaniem strachem przed całkowitym unicestwieniem wspólnoty. Po nieudanym zamachu w Mansziji w 1954 roku Naser zyskał idealny pretekst, by ogłosić, że Bractwo Muzułmańskie nie jest opozycją, lecz śmiertelnym zagrożeniem dla rewolucji i narodu. Takie nazwanie przeciwnika umożliwiło wprowadzenie brutalnych represji jako stanu wyższej konieczności, przed którym nie ma ucieczki ani odwołania.

W ten sposób bezpieczeństwo zostało trwale odłączone od wolności, stając się wyłącznym prawem władzy do prewencyjnego tłumienia wszelkiej aktywności politycznej.

Późniejsze reżimy arabskie doprowadziły tę technikę do cynicznej, niemal barokowej perfekcji, czyniąc z niej główny fundament swojego wieloletniego trwania. Hosni Mubarak z wielką wprawą odgrywał rolę jedynego gwaranta stabilności, pokazując zachodnim partnerom Bractwo jako dowód, że egipska dyktatura jest mniejszym złem. Własnemu społeczeństwu serwował natomiast prostą, ale skuteczną dychotomię: albo zaakceptujecie policyjny spokój pod moimi rządami, albo czeka was religijny chaos i wojna domowa. To tak, jakby ktoś systematycznie łamał ludziom nogi, a następnie reklamował się jako jedyny na rynku monopolista od kul ortopedycznych. W tej logice każda próba demokratyzacji była przedstawiana jako otwarcie bram piekieł, co skutecznie mroziło wszelkie oddolne aspiracje do jakiejkolwiek zmiany.

Jednak sala luster ma to do siebie, że odbija obrazy w obie strony, a islamistyczna strona konfliktu równie chętnie stosowała własną wersję sekurytyzacji. Kutbowski język dżahilijji, opisujący współczesne społeczeństwo jako pogrążone w pogańskiej niewiedzy i barbarzyństwie, przedstawiał państwo jako moralne zagrożenie dla samej istoty islamu. Skoro porządek polityczny zostaje uznany za zdradziecki, antyboski i ontologicznie zły, to normalna konkurencja w ramach istniejących instytucji traci jakikolwiek sens. Walka o władzę przestaje być domeną politologii, a staje się obowiązkiem metafizycznym, w którym stawką jest zbawienie lub potępienie całej wspólnoty wiernych. W takim układzie przeciwnik nie jest już rywalem, z którym można zasiąść do stołu, lecz tyranem, apostatą lub agentem obcych sił dążących do zniszczenia wiary.

W ten sposób powstała trwała, lustrzana struktura wrogości, w której obie strony potrzebują się nawzajem, by uzasadnić własne istnienie i metody działania. Państwo wojskowe widzi w każdym islamiście potencjalnego terrorystę, zanim ten zdąży sformułować jakikolwiek postulat, co z kolei pcha umiarkowanych dotąd ludzi w objęcia radykalizmu. Z drugiej strony, radykalny islamista widzi w państwie jedynie czystą tyranię, nie potrafiąc już rozróżnić jego poszczególnych instytucji, obywateli czy realnych szans na reformę. Dwie paranoje patrzą na siebie z nienawiścią, a każda z nich znajduje w działaniach drugiej ostateczny dowód na słuszność własnych, najbardziej mrocznych diagnoz. Polityka zamienia się w salę luster, w której każdy widzi diabła, ale nikt nie jest w stanie dostrzec własnej twarzy ani odpowiedzialności za ten stan rzeczy.

Ekonomia polityczna dodaje do tego obrazu trzeci wymiar, przypominając, że konflikt ideologiczny był zawsze podszyty walką o zasoby i materialną obietnicę nowoczesności. Naserowski projekt państwowego kapitalizmu, ubranego w szaty arabskiego socjalizmu, był realną odpowiedzią na palące problemy nierówności, zacofania wsi i dominacji dawnego ziemiaństwa. Reforma rolna, wielkie nacjonalizacje i gwałtowna industrializacja miały stworzyć nową umowę społeczną, w której

państwo staje się jedynym karmicielem i opiekunem mas. Obietnica była prosta: państwo daje pracę, edukację, prestiż i godność, a w zamian obywatel oddaje swoją bezwarunkową lojalność i rezygnuje z ambicji politycznych. Ten model miał swój krótki, emancypacyjny moment, ale nosił w sobie genetyczną chorobę, która z czasem musiała doprowadzić do jego całkowitej degeneracji.

Gdy państwo staje się głównym pracodawcą i jedynym strażnikiem ideologii, obywatel szybko uczy się, że jego przyszłość zależy od bliskości wobec aparatu władzy. W takim systemie lojalność przestaje być cnotą obywatelską, a staje się twardą walutą, którą płaci się za przetrwanie i dostęp do jakichkolwiek przywilejów. Islamizm wyrósł na gruzach tej niespełnionej obietnicy, oferując alternatywną ekonomię moralną tam, gdzie państwo okazało się skorumpowane, opresyjne lub po prostu niewydolne. Bractwo Muzułmańskie budowało sieci wzajemnej pomocy, dawało poczucie wspólnoty i wprowadzało surowy porządek moralny, będący jaskrawym kontrastem dla luksusu elit. Dla wielu ludzi nie była to wcale abstrakcyjna teologia, lecz bardzo praktyczna infrastruktura sensu, pozwalająca przetrwać w świecie, który o nich zapomniał.

Islamizm rósł najszybciej tam, gdzie państwo nie tylko brutalnie represjonowało swoich obywateli, ale przede wszystkim zawodziło jako ich opiekun i gwarant bezpieczeństwa. Nie wolno nam więc pytać wyłącznie o to, dlaczego tak wielu ludzi uwierzyło w radykalne hasła islamistów, bo to tylko połowa prawdy. Kluczowe pytanie brzmi: dlaczego ci ludzie przestali wierzyć we własne państwo i jego zdolność do zapewnienia im godnego i przewidywalnego życia? To pytanie jest dla każdego autorytaryzmu znacznie bardziej niebezpieczne niż tysiąc płomiennych kazań wygłoszonych w podziemnych meczetach przez najbardziej radykalnych szejków. Postkolonialne państwo arabskie często przejmowało od dawnego aparatu kolonialnego nie tylko granice, ale także techniki kontroli i hierarchiczne przekonanie, że społeczeństwo trzeba prowadzić za kark.

Stąd bierze się owa dramatyczna ciągłość, w której antykolonialna rewolucja obala obcego pana, by niemal natychmiast zastąpić go rodzimym systemem nadzoru i dyscypliny. Naser wyzwolił Egipt spod brytyjskiej dominacji, ale jednocześnie zbudował aparat bezpieczeństwa, którego nie powstydziliby się dawni kolonizatorzy w swoich najbardziej mrocznych okresach. Bractwo walczyło z kulturową dominacją Zachodu, ale w swoich najbardziej radykalnych wariantach produkowało własną, równie duszną dyscyplinę bezwzględnego i bezmyślnego podporządkowania. Wyzwolenie, któremu nie towarzyszy budowa instytucjonalnego pluralizmu, staje się jedynie zmianą właściciela kluczy do tej samej celi, a nie rzeczywistym otwarciem drzwi. W tej historii rewolucyjna szubienica okazuje się często jedynie brutalną gumką do wymazywania niewygodnych idei, które nie pasują do oficjalnego nurtu.

Naser nie zdobył swojej legendarnej popularności wyłącznie dzięki programom gospodarczym, lecz dlatego, że potrafił przemówić do głęboko upokorzonej podmiotowości świata arabskiego. Podobnie

Kutb nie stał się wpływowym myślicielem tylko dzięki spójności swoich traktatów, lecz dlatego, że jego język nadawał cierpieniu i wykluczeniu metafizyczny sens. Męczennik, naród, umma czy opór to nie są jedynie retoryczne ozdobniki, lecz potężne kategorie, które mobilizują ludzi do ryzyka i poświęcenia. Kto lekceważy te emocjonalne i tożsamościowe fundamenty, ten nigdy nie zrozumie dynamiki polityki masowej na Bliskim Wschodzie, gdzie emocje ważą więcej niż statystyki. Historia tego regionu pozostaje miejscem, w którym najpiękniejsze nawet idee bez instytucjonalnego kręgosłupa kończą zazwyczaj w bezimiennych grobach zapomnianych rewolucji.

## Dwie mapy regionu: dlaczego polityka nie działa w próżni

Współczesny teatr działań wojennych, w którym główne role obsadzają USA, Iran oraz Izrael przy asyście państw arabskich, stanowi dobitny dowód na zdumiewającą trwałość historycznych kategorii. Dzisiejsza eskalacja nie jest bynajmniej prostą, linearną kontynuacją dawnych sporów między Naserem a Kutbem, lecz sprawnie korzysta z tej samej, głęboko zakorzenionej infrastruktury pamięci. Składają się na nią kolonialne podejrzenia wobec Zachodu, wciąż krwawiąca palestyńska rana oraz paraliżujący lęk przed irańską dominacją w regionie. Do tego dochodzi chroniczna nieufność wobec własnych, często autorytarnych reżimów oraz narastająca frustracja wywołana rażącymi podwójnymi standardami w egzekwowaniu prawa międzynarodowego. W polityce Bliskiego Wschodu pamięć jest bowiem walutą twardszą niż dolar, choć znacznie gorzej nadaje się do rzetelnego księgowania w arkuszach Excela.

W takich warunkach państwa arabskie rzadko kiedy mogą pozwolić sobie na luksus działania wyłącznie według chłodnej, podręcznikowej kalkulacji geostrategicznej. Każda decyzja podejmowana w zaciszu gabinetów jest wypadkową potężnych nacisków: od palącej opinii publicznej, przez traumę Palestyny, aż po strukturalną zależność od amerykańskiego parasola bezpieczeństwa. International Crisis Group w swoich analizach z 2026 roku kreśliła ponury obraz wojny regionalnej, która wciąga w swoją orbitę coraz to nowych aktorów państwowych i zbrojne milicje. Ten systemowy wstrząs obnaża fundamentalny rozdźwięk między percepcją elit a nastrojami panującymi na dole drabiny społecznej. Można odnieść wrażenie, że w regionie funkcjonują równolegle dwie zupełnie odmienne mapy: mapa pałaców oraz mapa ulicy.

Podczas gdy monarchie Zatoki Perskiej oraz rządy wielu krajów arabskich upatrują w Iranie strategicznego zagrożenia dla swojej suwerenności, zwykli obywatele patrzą w zupełnie inną stronę. Dla nich to Izrael i wspierające go Stany Zjednoczone pozostają głównym źródłem bezpośredniego upokorzenia oraz systemowej przemocy wymierzonej w Palestyńczyków. Arab Opinion Index 2025

potwierdza tę diagnozę, wskazując, że mimo rozproszenia głosów w samej Zatoce, Izrael wciąż dominuje w rankingu największych zagrożeń. Z kolei badania Arab Barometer dowodzą, że wojna w Gazie doprowadziła do gwałtownego załamania wizerunku Waszyngtonu w oczach arabskiej opinii publicznej. Ta różnica nie jest jedynie przejściową fluktuacją sondażową, lecz dowodem na głębokie pęknięcie w samym fundamencie regionalnego porządku.

Teheran z wielką zręcznością porusza się po tej drugiej mapie, wykorzystując emocje, których pałacowe elity zdają się nie dostrzegać lub których panicznie się boją. Dla arabskich reżimów Iran to przede wszystkim agresywny konkurent, sponsor nieobliczalnych milicji i gracz podsycający sekciarskie podziały wewnątrz świata islamu. Jednak dla części opinii publicznej irańskie wsparcie dla sprawy palestyńskiej może chwilowo ważyć znacznie więcej niż niechęć do tamtejszego modelu teokratycznego. Arab Barometer w 2026 roku odnotował zaskakującą poprawę wizerunku Alego Chameneiego, co należy interpretować wyłącznie przez pryzmat percepcji realnego wsparcia dla Gazy. Nie zwiastuje to trwałej hegemonii Iranu nad arabską wyobraźnią, lecz pokazuje, że palestyńska rana potrafi czasowo przesłonić wszelkie inne antagonizmy.

W polityce symbolicznej Bliskiego Wschodu ten, kto dotyka rany Palestyny, nawet jeśli robi to cynicznie, zyskuje moralną słyszalność, której nie kupi się za żadne pieniądze. Izrael z kolei interpretuje irańską architekturę wpływów jako zagrożenie o charakterze absolutnym, obejmujące program nuklearny, arsenał pocisków balistycznych oraz sieć sojuszników od Hezbollahu po Huti. W izraelskiej kulturze strategicznej bezpieczeństwo nie jest abstrakcyjnym pojęciem z zakresu politologii, lecz samym rdzeniem i racją bytu państwowości. Problem pojawia się jednak w momencie, gdy język bezpieczeństwa przestaje być ograniczany przez ramy prawa, zasadę proporcjonalności i realną wizję polityczną dla Palestyńczyków. Wówczas każde działanie militarne zostaje natychmiast wpisane przez arabskie społeczeństwa w dłuższą narrację o dominacji, ponieważ każda bomba spada także na archiwum pamięci.

Stany Zjednoczone tkwią w tym układzie jako mocarstwo dysponujące potężnymi instrumentami siłowymi, ale posiadające coraz słabszą legitymację moralną w oczach regionu. Waszyngton potrafi skutecznie odstraszać Iran czy gwarantować bezpieczeństwo monarchiom, lecz nie potrafi zmusić arabskiej ulicy do wiary w sprawiedliwość tego porządku. To tak, jakby ktoś łamał ludziom nogi, a następnie reklamował się jako monopolista od kul ortopedycznych, nie rozumiejąc, że pacjent woli po prostu chodzić o własnych siłach. Gdy Ameryka mówi o suwerenności Ukrainy, będąc jednocześnie postrzeganą jako ślepa na cierpienie w Gazie, sama dostarcza paliwa najbardziej radykalnym narracjom antyzachodnim. Realpolitik, czyli praktyka prowadzenia polityki opartej wyłącznie na twardych interesach, ma bowiem bardzo krótką pamięć, podczas gdy społeczeństwa karmią się pamięcią obrazu.

Tu właśnie powraca stara, gorzka lekcja Fawaza Gergesa: aparat siły może skutecznie narzucać rzeczywistość, lecz rzadko kiedy potrafi wytworzyć akceptowalny dla wszystkich sens. Imperium, nawet jeśli formalnie nie jest kolonizatorem, zawsze płaci wysoką cenę za percepcję selektywnego stosowania prawa i moralności. Historia Bliskiego Wschodu pozostaje cmentarzem pięknych słów, którym zabrakło instytucjonalnego kręgosłupa, by przetrwać zderzenie z brutalną rzeczywistością dwóch map. Bez spójnej wizji, która wykraczałaby poza doraźne gaszenie pożarów, region pozostanie zakładnikiem własnej, bolesnej przeszłości. Współcześni badacze potwierdzający tę główną intuicję Gergesa zwykle robią to przez trzy argumenty.

## Dziedzictwo Nilu: między autorytaryzmem a pragnieniem godności

Pierwszy filar argumentacji Fawaza Gergesa zakłada, że arabski nacjonalizm i islamizm są ze sobą historycznie splecione, a nie – jak chcieliby niektórzy teoretycy – metafizycznie odrębne. Recenzje akademickie jego prac wielokrotnie uwypuklały ten właśnie aspekt, wskazując, że oba nurty nie stanowiły biegunowych przeciwieństw, lecz były ruchami ideowo i historycznie powiązanymi. Ukształtował je ten sam, duszny kontekst antykolonialny oraz wspólna, bolesna walka o podmiotowość państwową w świecie zdominowanym przez zachodnie mocarstwa. W tym ujęciu ideologia bywa sztandarem, ale państwo jest twierdzą, o którą obie strony toczyły nieustanny, bratobójczy spór. Zrozumienie tej symbiozy jest kluczowe, by pojąć, dlaczego granice między świeckim mundurem a religijną szatą bywały w XX wieku tak zaskakująco płynne.

Drugi argument Gergesa głosi, że to właśnie egipskie państwo odegrało zasadniczą rolę zarówno w wyniesieniu arabskiego nacjonalizmu, jak i w późniejszym przygotowaniu gruntu pod gwałtowne odrodzenie islamizmu. Teza o roli aparatu państwowego jako nośnika i dystrybutora ideologii wybrzmiewa tutaj szczególnie mocno, ukazując mechanizm politycznego wahadła. Gdy państwo całą swoją potęgą wspierało nacjonalizm, ta narracja dominowała w przestrzeni publicznej, nie dając szans konkurencji. Jednak kiedy za czasów Anwara as-Sadata władza wycofała poparcie dla dotychczasowego mitu i dopuściła religijną alternatywę jako przeciwwagę dla lewicy, islamizm błyskawicznie odzyskał utraconą przestrzeń. Państwo nie było więc tylko biernym obserwatorem, lecz aktywnym architektem ideologicznego krajobrazu, który dziś wydaje się tak skomplikowany.

Trzeci argument wskazuje na ponurą prawidłowość, wedle której autorytaryzm i brutalna represja wcale nie eliminują radykalizmu, lecz go przetwarzają, utwardzają i ostatecznie mitologizują. Więzienie w realiach bliskowschodnich rzadko bywa wyłącznie miejscem izolacji, stając się raczej specyficznym uniwersytetem zemsty, gdzie hartują się najbardziej nieprzejednane postawy. To tam,

w cieniu cel, rodziły się koncepcje, które później wstrząsały regionem, karmiąc się poczuciem krzywdy i męczeństwa. Warto jednak uczciwie przedstawić również tych krytyków i myślicieli, którzy podważają koncepcje zbieżne z bronioną tutaj tezą, oferując odmienne spojrzenie na genezę zła. Historia Bliskiego Wschodu jest wszak cmentarzem pięknych słów, którym zabrakło instytucjonalnego kręgosłupa, a każda próba jej opisu wymaga uwzględnienia wielu perspektyw.

Pierwsza linia krytyki pochodzi od badaczy, którzy uważają, że Gerges może zbyt mocno osłabiać realne, fundamentalne różnice ideologiczne między sekularnym nacjonalizmem a islamizmem. W tym ujęciu naserowski autorytaryzm i kutbowski islamizm mogły być wprawdzie podobne w swoich metodach politycznej monopolizacji, ale ich cele cywilizacyjne pozostawały jakościowo odmienne. Nacjonalizm wojskowy dążył do modernizacji państwa, industrializacji, emancypacji od kolonializmu i budowy świeckiej wspólnoty narodowej opartej na obywatelstwie. Tymczasem radykalny islamizm, reprezentowany przez myślicieli takich jak Sajjid Kutb, dążył do całkowitego podporządkowania prawa i społeczeństwa transcendentnej doktrynie religijnej. Z tej perspektywy podobieństwo autorytarnych form, choć uderzające, nie powinno nam przesłaniać zasadniczej różnicy w treści obu projektów.

To ważne ostrzeżenie, którego nie wolno lekceważyć, jeśli chcemy uniknąć uproszczeń w analizie procesów historycznych. Nie wolno bowiem z równoległości struktur wyprowadzać fałszywej symetrii moralnej lub doktrynalnej, która zrównywałaby intencje obu stron konfliktu. Naserowskie więzienie i kutbowski takfir, czyli praktyka wykluczania innych muzułmanów ze wspólnoty wiernych pod zarzutem apostazji, nie są tym samym zjawiskiem, choć bezsprzecznie należą do wspólnej historii wzajemnej radykalizacji. Druga linia krytyki wywodzi się z liberalnego realizmu politycznego, który przypomina o brutalnych realiach regionu o słabych instytucjach i potężnych napięciach. W tej optyce stabilizacyjna rola armii, choć bywała krwawa i bezwzględna, czasem stanowiła jedyną tamę zapobiegającą całkowitemu rozpadowi państwa i pogrążeniu się w chaosie.

Argument ten jest niezwykle popularny wśród apologetów "silnego państwa", ale wymaga on od nas wyjątkowo sceptycznego i krytycznego potraktowania. Owszem, upadek struktur państwowych bywa katastrofą, czego tragiczne dowody odnajdziemy w najnowszej historii Syrii, Libii czy Jemenu. Jednak z faktu, że chaos jest złem absolutnym, wcale nie wynika logicznie, że permanentna dyktatura jest rozwiązaniem dobrym lub pożądanym. Autorytaryzm często przedstawia się jako jedyne lekarstwo na chorobę, którą sam w rzeczywistości przewlekle podtrzymuje i pielęgnuje. To tak, jakby ktoś łamał ludziom nogi, a następnie reklamował się jako monopolista od kul ortopedycznych, przekonując wszystkich dookoła, że bez niego nikt nie zdoła zrobić ani jednego kroku.

Trzecia linia krytyki pochodzi od tych, którzy uznają islamizm za przede wszystkim autonomiczny projekt teologiczno-cywilizacyjny, a nie tylko efekt postkolonialnej walki o władzę. W tej interpretacji źródła radykalizmu należy szukać znacznie głębiej: w nowożytnej reformie islamskiej, w sporach o szariat oraz w salafickich i neohanbalickich genealogiach. Chodzi tu o napięcie między objawieniem a świeckim prawodawstwem, o kryzys tradycyjnego autorytetu religijnego i o głęboki opór wobec zachodnich wzorców sekularyzacji. Ta krytyka jest częściowo słuszna, gdyż nie można sprowadzić całego bogactwa i grozy islamizmu wyłącznie do reakcji na tortury w więzieniach Nasera. Byłoby to ujęcie historycznie płaskie i pozbawione niezbędnej głębi, której wymaga tak złożony fenomen społeczny.

Gerges nie musi jednak twierdzić, że państwowa przemoc stworzyła od zera wszystkie idee islamizmu, by jego wywód zachował spójność. Wystarczy mu znacznie mocniejsza i bardziej przekonująca teza: przemoc państwa radykalnie zmieniła trajektorię tych idei, nadając im formę konspiracyjno-rewolucyjną i martyrologiczną. Teologia dostarczyła niezbędnego słownika i pojęć, ale to więzienie dostarczyło temperatury spalania, która zamieniła teorię w niszczycielską praktykę. Czwarta krytyka ma charakter postkolonialny, ale skierowana jest przeciwko zbytniemu egiptocentryzmowi, który dominuje w wielu analizach. Niektórzy badacze słusznie zauważają, że opowieść o starciu Nasera z Kutbem nadmiernie centralizuje Egipt, nie doceniając przy tym lokalnych, unikalnych trajektorii innych państw regionu.

Egipt był bez wątpienia matrycą, lecz nie jedynym warsztatem, w którym wykuwały się losy współczesnego Bliskiego Wschodu. Saudyjski wahhabizm, irańska rewolucja 1979 roku, wojna afgańska czy amerykańska inwazja na Irak w 2003 roku stworzyły własne, potężne dynamiki zmian. Jednak Egipt pozostaje kluczowy, ponieważ jako największe państwo arabskie i centrum kultury, edukacji oraz panarabskiej retoryki, dostarczył regionowi wzorcowego modelu konfliktu. To właśnie tam najpełniej zarysował się spór między koszarami a islamistyczną organizacją, który stał się punktem odniesienia dla innych narodów. Nie wyjaśnia on może wszystkiego, co dzieje się od Maghrebu po Zatokę Perską, ale bez zrozumienia egipskiego rdzenia nie wyjaśnimy niemal niczego.

Piąta krytyka dotyczy samego pojęcia "Arabowie", które w kontekście wielkiej gry między USA, Iranem a Izraelem bywa nadużywane. Arabowie nie są jednolitym aktorem politycznym, a ich interesy są często sprzeczne i trudne do pogodzenia w ramach jednej strategii. Inaczej kalkuluje Egipt, inaczej Arabia Saudyjska, a jeszcze inaczej Katar czy Zjednoczone Emiraty Arabskie, nie wspominając o rozdartych konfliktami społeczeństwach Syrii czy Libanu. Inaczej myślą reżimy dbające o przetrwanie, inaczej klasy średnie marzące o stabilizacji, a jeszcze inaczej bezrobotna młodzież, dla której obecny system nie ma żadnej oferty. Mówienie o "Arabach" jako o monolicie

jest więc skrótem myślowym, który trzeba stale rozszczelniać, by dostrzec pod nim tętniącą wielość interesów i aspiracji.

A jednak ten skrót ma głęboki sens kulturowo-polityczny, gdy odwołujemy się do wspólnej pamięci kolonializmu, języka arabskiego czy sprawy palestyńskiej. Najlepsza analiza musi więc robić dwie rzeczy naraz: widzieć wspólną semantykę regionu i jednocześnie nie udawać jedności tam, gdzie istnieje brutalna gra interesów. Współczesny paradygmat naukowy powinien zatem brzmieć następująco: konflikt sekularnych nacjonalistów i radykalnych islamistów był historycznie splecioną rywalizacją postkolonialnych projektów suwerenności. W tej walce państwo stanowiło zarówno ostateczny cel, jak i najskuteczniejsze narzędzie dyscyplinowania społeczeństwa. Brytyjski kolonializm, degradując lokalne instytucje, wyprodukował głód godności, którego nikt nie potrafił w pełni zaspokoić bez uciekania się do przemocy.

Naserowski nacjonalizm przechwycił ten głód i przekształcił go w potężną, państwową mobilizację, lecz przy okazji bezpowrotnie zniszczył rodzący się pluralizm. Kutbowski radykalizm odpowiedział na tę przemoc absolutyzacją boskiej suwerenności, co otworzyło drogę do niebezpiecznego języka delegitymizacji całego społeczeństwa. Wojna sześciodniowa z 1967 roku ostatecznie rozbiła mit świeckiego zbawienia przez armię, zostawiając po sobie ideologiczną pustkę, którą szybko wypełniły petrodolary i religijny zapał. Mubarak przez dekady czynił z islamizmu straszak dla Zachodu, będąc jednocześnie partnerem w cynicznej symbiozie autorytaryzmu, która dławiła wszelką oddolną inicjatywę. Arabska Wiosna brutalnie ujawniła, że ani wojsko, ani stara gwardia Braci Muzułmanów nie potrafiły stworzyć fundamentów pod pluralistyczną republikę.

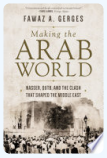
Konsekwencja dla dzisiejszej polityki międzynarodowej jest bezlitosna: nie da się stabilizować Bliskiego Wschodu wyłącznie przez odstraszanie, sankcje i technokratyczne modernizacje. Można w ten sposób produkować okresy pozornej ciszy, ale nigdy nie uda się zbudować trwałej, społecznej prawomocności władzy. Region potrzebuje państw, które nie będą zmuszały swoich obywateli do tragicznego wyboru między koszarami a kazamatą ideologiczną. Potrzebuje bezpieczeństwa, które nie dławi człowieka, i religijności, która nie żąda dla siebie monopolu na prawdę i państwo. W polityce Bliskiego Wschodu pamięć jest walutą twardszą niż dolar, choć gorzej nadaje się do księgowania w Excelu, o czym zachodni dyplomaci zdają się nader często zapominać.

Miasto z jednym tronem odkryło w końcu, że jego największą tragedią wcale nie był brak charyzmatycznych zbawców. Miało ich aż nadto, a każdy z nich przynosił ze sobą nowy sztandar, świętą księgę, konstytucję lub kolejny plan pięcioletni, który miał przynieść upragniony dobrobyt. Brakowało tylko jednego, fundamentalnego uznania: zgody na to, że miasto nie należy do żadnego zbawcy, lecz do jego mieszkańców. Dopóki Bliski Wschód nie przetłumaczy tej prostej prawdy na działające instytucje, każda kolejna wojna będzie jedynie powtarzać ten sam, stary i krwawy rytuał.

Jedni będą bombardować w imię bezpieczeństwa, drudzy mobilizować w imię oporu, a społeczeństwa będą znów pytać, dlaczego ich godność stale trafia do cudzych magazynów strategicznych.

> Współczesny Bliski Wschód przypomina miasto z jednym tronem, o który nieustannie walczą samozwańczy zbawcy. Pytanie, które pozostaje otwarte, nie dotyczy tego, kto ostatecznie przejmie władzę, lecz tego, kiedy mieszkańcy tego regionu odzyskają prawo do bycia obywatelami, a nie tylko zakładnikami cudzych absolutów. Czy kiedykolwiek zrozumiemy, że prawdziwa stabilność zaczyna się tam, gdzie kończy się monopol na jedyną słuszną wizję świata?

## Inspiracje

[1] 


**"Making the Arab World"** Gerges, Fawaz A. A.

*Princeton University Press | ISBN: 9780691196466*

Fawaz A. Gerges (ur. 1958) to wybitny libańsko-amerykański naukowiec i autor, specjalizujący się w polityce Bliskiego Wschodu, stosunkach międzynarodowych i ruchach islamistycznych. Uzyskał tytuł doktora filozofii (DPhil) na Uniwersytecie Oksfordzkim oraz tytuł magistra (MSc) w London School of Economics (LSE), gdzie obecnie pełni funkcję profesora stosunków międzynarodowych i piastuje stanowisko profesora w zakresie współczesnych studiów bliskowschodnich (Emiraty). Gerges pełnił wcześniej funkcję pierwszego dyrektora Centrum Bliskiego Wschodu LSE (2010–2013) i zajmował stanowiska akademickie w takich instytucjach jak Harvard, Columbia i Sarah Lawrence College. Jego szeroko zakrojone badania, często oparte na badaniach terenowych na Bliskim Wschodzie, koncentrują się na historii islamu politycznego, grupach dżihadystycznych, polityce zagranicznej Stanów Zjednoczonych i ruchach społecznych. Jest uznanym ekspertem, którego prace dostarczają krytycznej analizy współczesnego Bliskiego Wschodu i jego złożonego krajobrazu geopolitycznego.

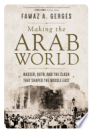
*Fawaz A. Gerges (born 1958) is a prominent Lebanese-American academic and author specializing in Middle Eastern politics, international relations, and Islamist movements. He holds a DPhil from the University of Oxford and an MSc from the London School of Economics (LSE), where he currently serves as a Professor of International Relations and holds the Emirates Professorship in Contemporary Middle East Studies. Gerges previously served as the inaugural Director of the LSE Middle East Centre (2010–2013) and has held academic positions at institutions including Harvard, Columbia, and Sarah Lawrence College. His extensive research, often based on primary fieldwork in the Middle East, focuses on the history of political Islam, jihadist groups, U.S. foreign policy, and social movements. He is a recognized expert whose work provides critical analysis of the modern Middle East and its complex geopolitical landscape.*

*London School of Economics and Political Science*

## Literatura uzupełniająca

### Książki

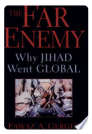
## Literatura pokrewna (Google Scholar):



**[1] "Making the Arab World: Nasser, Qutb, and the Clash That Shaped the Middle East"**

Fawaz A. Gerges

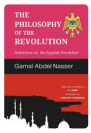
2018 | Princeton University Press | ISBN: 9781400890071



**[2] "The Far Enemy: Why Jihad Went Global"**

Fawaz A. Gerges

2005 | Cambridge University Press | ISBN: 9781139445337



**[3] "The Philosophy of the Revolution"**

Gamal Abdel Nasser

1959 | Independently Published | ISBN: 9798326487742

**[4] "Milestones (Ma'alim fi al-Tariq)"**

Sayyid Qutb

1964 | Various (Original: Dar al-Shuruq) | ISBN: 978-0940937296

**[5] "Social Justice in Islam (Al-'Adala al-Ijtima'iyya fi al-Islam)"**

Sayyid Qutb

1949 | Various (Original: Dar al-Kitab al-Arabi) | ISBN: 978-1879400136

**[6] "Milestones (Ma'alim fi-l-Tariq)"**

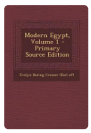
Sayyid Qutb

1964 | Dar al-Shuruq

**[7] "Social Justice in Islam (Al-'adala al-Ijtima'iyya fi-l-Islam)"**

Sayyid Qutb

1949 | Dar al-Shuruq



**[8] "Modern Egypt"**

Evelyn Baring

1908 | Nabu Press | ISBN: 9781293097366



**[9] "Ancient and Modern Imperialism"**

Evelyn Baring

1910 | Scholar's Choice | ISBN: 9781298355461

**[10] "Majmu'at al-Rasa'il (Collection of Tracts)"**

Hassan Al-banna

1992 | Dar al-Shorouk | ISBN: 978-9770901502

**[11] "Five Tracts of Hassan al-Banna"**

Hassan Al-banna

1978 | University of California Press | ISBN: 9781975909956

**[12] "Egypt's Destiny: A Personal Statement"**

Muhammad Naguib

1984 | Doubleday | ISBN: 978-0385192668

**[13] "The Maze of Justice: Diary of a Country Prosecutor"**

Tawfik Al-hakim

1937 | Saqi Books | ISBN: 978-0863569814

**[14] "The People of the Cave (Ahl al-Kahf)"**

Tawfik Al-hakim

1933 | Dar al-Ma'arif | ISBN: 978-9774161513

**[15] "In Search of Identity: An Autobiography"**

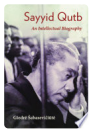
Anwar el-Sadat

1977 | Harper & Row | ISBN: 9780060137427

**[16] "The Arab Cold War: Gamal 'Abd al-Nasir and His Rivals, 1958-1970"**

Malcolm H. Kerr

2010 | Oxford University Press




**[17] "Sayyid Qutb: An Intellectual Biography"**

Giedrė Šabasevičiūtė

2021 | Syracuse University Press | ISBN: 9780815655299

**[18] "The Question of the State: Philosophy, Theory, and Context"**

Azmi Bishara

2023 | Doha Institute for Graduate Studies



**[19] "The New Political Islam"**

Emmanuel Karagiannis

2024 | University of Pennsylvania Press | ISBN: 9781512826883



[20] **"The Unmaking of Arab Socialism"**

Ali Kadri

2016 | Anthem Press | ISBN: 9781783085729

[21] **"Egypt on the Brink: From Nasser to Mubarak"**

Tarek Osman

2010 | Yale University Press

[22] **"Egypt under El-Sisi"**

Maged Mandour

2024 | Bloomsbury Publishing

[23] **"All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army, and the Making of Modern Egypt"**

Khaled Fahmy

1997 | Cambridge University Press

[24] **"Justice Interrupted: The Struggle for Constitutional Government in the Middle East"**

Elizabeth F. Thompson

2013 | Harvard University Press

[25] **"Orientalism"**

Edward W. Said

1978 | Pantheon Books

[26] **"Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha"**

Wael B. Hallaq

2019 | Columbia University Press

[27] **"The Muslim Brotherhood and the West: A History of Enmity and Engagement"**

Martyn Frampton

2018 | Harvard University Press

[28] **"The Arab World: What Role for Philosophy?"**

Sari Nusseibeh

2010 | Columbia University Press

[29] **"The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967"**

Fouad Ajami

2012 | Cambridge University Press

## Artykuły naukowe

### Autorzy przywoływani:

[1] **"The Transformation of Arab Politics: Disentangling Myth from Reality"**

Fawaz A. Gerges

2012 | The 1967 Arab-Israeli War: Origins and Consequences

Google Scholar

[2] **"The Relevance of Philosophy in Shaping Contemporary Social Ethics"**

Jakoep Ezra Harianto

2025 | International Journal for Science Review

Google Scholar

[3] **"The Metamorphosis of Populism in the Arab World: Gamal Abdel Nasser"**

Cristina Nedelcu

2016 | Journal of History and International Relations

Google Scholar

[4] **"The Political Philosophy of Sayyid Qutb"**

John Calvert

2018 | Oxford Research Encyclopedia of Religion

Google Scholar

[5] **"Reconfiguring Religious Authority and Ethical Governance in Islamic Political Thought: A Comparative Literature Review"**

Fuadi

2024 | Sinergi International Journal of Islamic Studies

Google Scholar

[6] **"Hosni Mubarak's Economic and Social Policies in Perspective"**

Moshe Efrat

2015 | Iqtisadi: Middle East Economy

Google Scholar

[7] **"Understanding Change in Egypt's Social Contract Since 2011"**

Bruce K. Rutherford

2024 | Mediterranean Politics

Google Scholar

[8] **"The Modern Middle East: A Political History"**

Mehran Kamrava

2016 | University of California Press

Google Scholar

[9] **"The Urabi Revolt: A Reappraisal"**

Alexander Schölch

2016 | International Journal of Middle East Studies

Google Scholar

[10] **"Hybrid Bureaucracy: How Race and Emergency Shaped the Organization of Colonial Rule"**

Samera Esmeir

2022 | Cambridge University Press

Google Scholar

[11] **"Peace in Islam"**

Hassan Al-banna

1948 | Shihaab Magazine

Google Scholar

[12] **"Reflections on Contemporary Arab Moral Thought: An Investigation of the Relationship Between Ethics and Politics"**

Rasheed AlHaj Saleh

2023 | Tabayyun

Google Scholar

[13] **"The Egyptian Muslim Brotherhood: A Social Movement Theory Approach"**

Quintan Wiktorowicz

2016 | Journal of Islamic Studies

Google Scholar

[14] **"The Crisis of Modernity in the Arab World"**

George N. Sfeir

2018 | Journal of Middle Eastern Studies

Google Scholar

[15] **"Authoritarianism and the Arab Spring: Tearing Down the Wrong Walls?"**

Eva Bellin

2012 | Journal of Democracy

Google Scholar

Tekst opracowany z udziałem sztucznej inteligencji.
Redakcja i kontrola merytoryczna: Fundacja Dobre Państwo.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: ee562deb-d8ea-4f7f-8907-6f1ce6a9b1ca