Mundur kontra słowo: tragiczny węzeł egipskiej historii

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje tragiczny dualizm egipskiej historii poprzez biografie symboliczne Gamala Abdela Nasera i Sajjida Kutba. Obaj, będąc dziećmi kolonialnego upokorzenia, dążyli do totalnej przemiany kraju, lecz obrali przeciwstawne ścieżki: Naser postawił na potęgę państwa, panarabizm i modernizację odgórną, natomiast Kutb na radykalną egzegezę religijną i koncepcję dżahilijji. Autor wskazuje, że mimo różnych narzędzi – munduru i słowa – obaj byli modernizatorami antyliberalnymi, którzy w imię wyzwolenia i sprawiedliwości społecznej otworzyli drzwi dla systemowej przemocy. Tekst ukazuje paradoks naserowskiej emancypacji, gdzie realne reformy społeczne zostały zdominowane przez aparat represji i kult jednostki, zmieniając lekarstwo w truciznę.

The article analyzes the tragic dualism of Egyptian history through the symbolic biographies of Gamal Abdel Nasser and Sayyid Qutb. Both, as children of colonial humiliation, sought a total transformation of the country, yet they chose opposing paths: Nasser relied on state power, Pan-Arabism, and top-down modernization, while Qutb focused on radical religious exegesis and the concept of jahiliyyah. The author points out that despite their different tools—the uniform and the word—both were anti-liberal modernizers who, in the name of liberation and social justice, opened the door to systemic violence. The text reveals the paradox of Nasserist emancipation, where real social reforms were dominated by the apparatus of repression and a cult of personality, turning the cure into poison.

Historia współczesnego Egiptu to tragiczny spór między dwiema wizjami nowoczesności, ucieleśnionymi przez Gamala Abdela Nasera i Sajjida Kutba. Naser, budując potęgę państwa na fundamencie wojskowego autorytaryzmu i panarabskiej retoryki, dążył do odzyskania godności narodowej poprzez instytucjonalną siłę. Kutb

natomiast, z więziennej celi, sformułował radykalną krytykę tego systemu, uznając go za bałwochwalczą uzurpację i dżahilijję – stan moralnego upadku wymagający religijnego oczyszczenia. Artykuł analizuje, jak ta dialektyka eskalacji, podsycana kolonialnym upokorzeniem, doprowadziła do powstania błędnego koła przemocy. Autor wskazuje, że obaj liderzy, mimo skrajnie różnych ideologii, współdzielili antypluralistyczną strukturę myślenia, która nie przewidywała miejsca na kompromis czy niezależne aktorstwo społeczne. Klęska modelu naserowskiego w 1967 roku nie rozwiązała tych napięć, lecz pogłębiła kryzys legitymacji państwa, otwierając przestrzeń dla radykalnych ruchów religijnych. Artykuł stawia tezę, że największą tragedią regionu nie jest brak przywódców czy idei, lecz systemowa niezdolność do zbudowania instytucji, które oddałyby klucze do bram państwa samym obywatelom, zamiast zamykać je w autorytarnych fortecach.

SŁOWA KLUCZOWE

Gamal Abdel Naser | Sajjid Kutb | dżahilijja | hakimijja | panarabizm | biografie symboliczne | modernizatorzy antyliberalni | postkolonialna sprawiedliwość | wojna sześciodniowa 1967 | pluralistyczna legitymacja | aparat represji | suwerenność Boga | modernizm rewolucyjny | dialektyka eskalacji

Naser i Kutb: Dwie drogi do nowoczesności zranionego Egiptu

Gamal Abdel Naser i Sajjid Kutb nie są w tej opowieści jedynie postaciami z podręczników historii, lecz ucieleśniają biografie symboliczne, czyli losy jednostek stających się żywymi metaforami zbiorowych dążeń i lęków całego społeczeństwa. Stanowią oni dwie skrajnie odmienne, a jednak wyrastające z tego samego pnia odpowiedzi na to samo cywilizacyjne upokorzenie. Jeden z nich zareagował mundurem, żelazną organizacją państwa, hipnotyzującym głosem płynącym z radiowych odbiorników oraz mitem arabskiej godności wykutym nad Kanałem Sueskim. Drugi zaś odpowiedział słowem, rygorystyczną egzegezą, moralnym oskarżeniem zepsutego świata oraz teorią dżahilijji, czyli koncepcją współczesnego pogaństwa i nieładu, który wymaga radykalnej, religijnej naprawy. Ich drogi, choć biegnące w przeciwnych kierunkach, wyznaczyły horyzonty, w których do dziś porusza się egipska dusza.

Naser pragnął zbudować państwo tak potężne i nowoczesne, aby nikt nigdy więcej nie odważył się rzucić Egiptu na kolana. Kutb natomiast, pisząc swoje najważniejsze teksty w mroku więziennej celi, chciał zdemaskować owo państwo jako bałwochwalczą uzurpację, o ile nie podporządkuje się ono absolutnej suwerenności Boga. Podczas gdy oficer uczynił z narodu sakralny podmiot polityki, pisarz uczynił z Boga jedyny i ostateczny podmiot prawa. Obaj obiecywali wyzwolenie z okowów przeszłości, lecz w praktyce obaj otworzyli szeroko drzwi dla nowych form systemowej przemocy. Historia nie jest wszak szkółką niedzielną, w której dobrzy stoją po lewej, źli po prawej, a nauczyciel rozdaje naklejki za moralną schludność.

Obaj byli dziećmi Egiptu kolonialnego, kraju zranionej ambicji i systemowo zablokowanego awansu społecznego, co ukształtowało ich późniejszy radykalizm. Należeli do pokolenia, które nie odziedziczyło państwa jako bezpiecznego i urządzonego domu, lecz jako bolesną ranę, palący problem i niedotrzymaną obietnicę. Rozumieli doskonale, że stary porządek monarchii, brytyjskich wpływów i dworskiej korupcji jest trupem, którego nie da się już reanimować. Choć ich wizje przyszłości były sprzeczne, obaj byli w istocie modernizatorami antyliberalnymi, co pozwala dostrzec ich głęboką, choć paradoksalną wspólnotę. Nie szukali powrotu do tradycji dla niej samej, lecz pragnęli przemiany totalnej, wszechobejmującej i narzuconej odgórnie przez oświeconą awangardę.

Naser był człowiekiem instytucji siłowej, lecz jego prawdziwa potęga nie brała się wyłącznie z generalskich pagonów czy luf karabinów. Okazał się on genialnym aktorem politycznego głosu, który intuicyjnie wyczuł, że w epoce mas przywódca musi tworzyć emocjonalny alfabet wspólnoty. Jego przemówienia nie przypominały technicznych komunikatów bezdusznej administracji, lecz były starannie wyreżyserowanym performansem odzyskiwanej godności. Kiedy grzmiał o imperializmie, suwerenności i wielkiej arabskiej przyszłości, miliony słuchaczy słyszały obietnicę psychologicznego zmartwychwstania. Naser przekonał Arabów, że nie są jedynie bierną resztką historii, lecz jej dumnym i sprawczym podmiotem.

Była to bez wątpienia potężna terapia zbiorowa, lecz problem polega na tym, że terapia prowadzona przez aparat państwa policyjnego nieuchronnie zmienia się w masową hipnozę. Projekt naserowski posiadał jednak realny wymiar emancypacyjny, którego nie sposób uczciwie zredukować do czystego despotyzmu czy brutalnej żądzy władzy. Reforma rolna realnie uderzyła w skostniałą oligarchię ziemiańską, a gwałtowna rozbudowa edukacji otworzyła przed milionami ludzi kanały awansu, o których wcześniej nie mogli nawet marzyć. Nacjonalizacja Kanału Sueskiego stała się zaś spektakularnym aktem odzyskania podmiotowości przez kraj globalnego Południa. Państwowa industrializacja miała wyrwać Egipt z upokarzającej roli peryferyjnego dostawcy surowców dla dawnych metropolii.

Polityka społeczna tamtego okresu dawała najbiedniejszym warstwom społeczeństwa bezprecedensowe poczucie, że państwo wreszcie mówi bezpośrednio do nich, a nie tylko o nich. Naser stał się autentycznym wyrazicielem postkolonialnego pragnienia sprawiedliwości, lecz jego osobista i polityczna tragedia polegała na fatalnym pomyleniu pojęć. Uznał on mianowicie, że sprawiedliwość społeczna wymaga monopolu politycznego, a godność narodu jest tożsama z bezwzględnym posłuszeństwem wobec struktur państwowych. Prawdziwa dojrzałość analityczna polega na tym, by umieć powiedzieć jednocześnie: rana była prawdziwa, ale lekarstwo stało się trucizną. To pomylenie ról nie było dziełem przypadku, lecz wynikało z samej logiki rewolucyjnego modernizmu.

Model naserowski zakładał, że państwo musi pełnić rolę głównego architekta tkanki społecznej, będąc nie tylko administratorem, lecz surowym pedagogiem i wychowawcą. W tej wizji przywódca nie jest jedynie arbitrem sporów, lecz demiurgiem produkującym "nowego człowieka arabskiego" w wielkiej pracowni dziejów. Jest to klasyczna, a zarazem niezwykle groźna pokusa: traktowanie społeczeństwa jako plastycznego materiału, a państwa jako ostatecznej formy nadającej mu kształt. Cała ta konstrukcja brzmi niezwykle wzniośle i pociągająco, dopóki nie uświadomimy sobie, że owym materiałem są żywi ludzie, a dłutem rzeźbiarza bywa najczęściej policja polityczna. Beton nie zastępuje sprawiedliwości, choć bywa bardzo fotogeniczny.

Dialektyka eskalacji: Naser, Kutb i pułapka absolutyzmu

Naser marzył o Egipcie dumnym i zintegrowanym, ale jego wizja suwerenności nie przewidywała miejsca dla niezależnych aktorów. Naser, jak wielu architektów nowoczesności, cierpiał na głęboką nieufność wobec pluralizmu, postrzegając każdą autonomiczną organizację jako wyłom w monolicie władzy. Bractwo Muzułmańskie musiało zostać spacyfikowane nie tyle z powodu religijnej żarliwości, ile przez fakt, że stanowiło masową, zdyscyplinowaną i niezależną siłę. W oczach pułkownika każda struktura, której nie mógł kontrolować, stawała się automatycznie konkurencyjnym ośrodkiem suwerenności, zagrażającym jedności narodu. To raczej brutalna gra o sumie zerowej, gdzie przetrwanie wymaga eliminacji rywali.

Po drugiej stronie barykady stał Sajjid Kutb, postać lustrzana, choć operująca w zupełnie innym rejestrze rzeczywistości. Kutb był człowiekiem słowa, intelektualistą, który w murach więzienia odkrył, że język może stać się bronią o sile rażenia większej niż dywizje pancerne. Jego radykalizm nie wykwitł z fanatyzmu, lecz z głębokiego obrzydzenia wobec świata, który uznał za duchową pustynię skażoną materializmem i tyranią. Nie był on płaskim kaznodzieją nienawiści, lecz wyrafinowanym stylistą apokaliptycznego rozróżnienia, potrafiącym przeciąć tkankę społeczną na

dwie nieprzystające części. To cięcie między światem Boga a dżahilijją, czyli stanem pogańskiego nieładu i moralnego upadku, dawało jego zwolennikom bezcenną ulgę w chaosie nowoczesności. Radykalne ideologie działają bowiem jak soczewki skupiające, które drastycznie redukują złożoność świata, oferując w zamian upajającą ekstazę absolutnej pewności.

W więziennej celi Kutb sformułował język, który dokonał brzemiennego w skutki przesunięcia w nowoczesnym islamizmie: przejścia od reformy ku rewolucyjnej separacji. Klasyczna strategia Hasana al-Banny opierała się na cierpliwej pracy u podstaw, zakładającej stopniowe budowanie pobożnej wspólnoty, która z czasem miała przekształcić państwo. Kutbowska dżahilijja przyniosła jednak diagnozę znacznie ostrzejszą, stwierdzając, że całe społeczeństwo zostało już skażone, a państwo stało się czystą tyranią. W tej optyce prawdziwy islam nie mógł być wynikiem ewolucyjnej pedagogiki, lecz musiał zostać ponownie ustanowiony przez świadomą, odizolowaną od reszty świata awangardę. To przesunięcie zmieniło wszystko, czyniąc z polityki akt gwałtownego odcięcia, a nie długofalowy proces wychowawczy. Zamiast społeczeństwa jako pola do naprawy, pojawiło się społeczeństwo jako przestrzeń głębokiego podejrzenia.

Krytyka państwowej idolatrii w wydaniu Kutba posiadała pewną niepokojącą siłę filozoficzną, której nie sposób zignorować. Nowoczesne państwo rzeczywiście potrafi przeobrazić się w bóstwo żądające krwawych ofiar, monopolizujące prawdę i produkujące rytuały lojalności. Reżim Nasera, ze swoim aparatem represji i kultem wodza, dostarczał Kutbowi aż nadto materiału dowodowego na to, że polityka może stać się formą świeckiej religii. Państwo definiowało herezję jako zdradę stanu, a apostazję polityczną karało z bezwzględnością, co czyniło z niego aparat sakralnej absolutyzacji. W tym sensie Kutb nie walczył z cieniem, lecz z realnym Lewiatanem, który dążył do zawłaszczenia sumień obywateli. Prawdziwa dojrzałość analityczna polega jednak na tym, by umieć powiedzieć jednocześnie: rana zadana przez państwo była prawdziwa, ale zaproponowane przez Kutba lekarstwo stało się trucizną.

Odpowiedź Kutba nie prowadziła jednak do wyzwolenia człowieka spod władzy absolutów, lecz do zastąpienia jednego absolutu drugim, jeszcze bardziej nieubłaganym. Zamiast szukać sposobów na ograniczenie wszechwładzy państwa poprzez prawo czy pluralizm, Kutb postawił pytanie o to, jak przywrócić hakimijję, czyli absolutną suwerenność Boga nad światem. W rezultacie jego krytyka tyranii stała się jedynie prologiem do innego rodzaju autorytaryzmu, posługującego się językiem ostateczności i boskiego mandatu. Hakimijja jest pojęciem o wielkiej sile mobilizacyjnej, niemniej z perspektywy teorii prawa zawiera w sobie problem fundamentalny. Jeśli suwerenność Boga ma zostać przełożona na konkretny porządek prawny, to zawsze musi pojawić się człowiek, który tę wolę zinterpretuje i rozstrzygnie spory. Nawet najbardziej transcendentna władza musi zostać obsłużona przez ludzi, którzy pozostają istotami ułomnymi, targanymi ambicją i lękiem.

Naser i Kutb dzielili tę samą antypluralistyczną strukturę myślenia, która nie przewidywała miejsca na kompromis czy współistnienie. Naser wierzył, że niezależna organizacja religijna rozbije jedność narodu, podczas gdy Kutb sądził, że świeckie państwo jest uzurpacją wymierzoną przeciwko Bogu. Jeden chciał, aby religia służyła państwu, drugi zaś pragnął, aby państwo zostało poddane surowemu osądowi religijnemu. Obaj używali języka egzystencjalnego zagrożenia, co sprawiało, że każda próba porozumienia wyglądała jak zdrada, a przemoc zaczynała przypominać niezbędną higienę polityczną. Paranoja jest demokratyczna w tym sensie, że chętnie rozdaje swoje dary wszystkim stronom konfliktu, zmieniając dialog w serię monologów wykrzyczanych nad przepaścią. Represja rodzi radykalizm, radykalizm karmi paranoję władzy, a beton nie zastępuje sprawiedliwości, choć bywa bardzo fotogeniczny.

Mechanizm cierpienia jako paliwo dla politycznej tyranii

Ten obieg jest samonapędzający. Każdy zadany cios staje się tu ostatecznym argumentem, każda ofiara niepodważalnym dowodem, a każde więzienie – seminarium nienawiści, w którym hartują się przyszłe radykalizmy. W tym dusznym krajobrazie każdy zamach służy jako wygodne uzasadnienie dla kolejnego stanu wyjątkowego, co w efekcie rodzi wojnę domową bez formalnej deklaracji. Wielka siła analizy Fawaza Gergesa polega na tym, że odrzuca on manichejskie schematy, odmawiając przedstawienia tej historii jako prostego starcia jasności z ciemnością. Naser nie występuje tu w roli nieskazitelnego modernizatora zdradzonego przez fanatyków, a Kutb nie jest jedynie demonem religijnego totalizmu. Obaj jawią się jako tragiczne produkty świata, w którym kolonializm skutecznie zniszczył wiarę w normalną politykę, a postkolonialne państwo nie potrafiło wytworzyć pluralistycznej legitymacji, czyli zdolności władzy do reprezentowania interesów i godności społeczeństwa.

Naser jest w tej opowieści postacią wielką i groźną zarazem, podczas gdy Kutb jawi się jako myśliciel przenikliwy i katastrofalny w skutkach. Tylko taka podwójność spojrzenia pozwala nam uniknąć pułapki propagandowej hagiografii. Wszak historia nie jest szkółką niedzielną, w której dobrzy stoją po lewej, źli po prawej, a nauczyciel rozdaje naklejki za moralną schludność. To raczej laboratorium, w którym słuszne skądinąd gniewy produkują przerażająco niesłuszne instytucje, co stanowi paradoks godny antycznej tragedii. Naserowski gniew wobec imperializmu był przecież głęboko uzasadniony, bo Egipt miał pełne prawo do suwerenności, a Kanał Sueski nie mógł wiecznie pozostawać symbolem obcego panowania. Społeczeństwo słusznie żądało sprawiedliwości społecznej, niemniej z tych postulatów wcale nie wynikało prawo do militaryzacji polityki, niszczenia opozycji czy systemowych tortur.

Kutbowski gniew wobec tyranii również posiadał swoje realne, bolesne źródło, gdyż państwo Nasera rzeczywiście torturowało, upokarzało i niszczyło ludzi w imię postępu. Jednak z tego cierpienia nie wynikało prawo do delegitymizacji całego społeczeństwa jako dżahilijji, czyli stanu pogańskiego nieładu i moralnego upadku, który rzekomo wymagał rewolucyjnej naprawy. Kutb stworzył język, w którym ideowa awangarda mogła uznać siebie za jedynego wykonawcę boskiego wyroku, co zamieniło opór w metafizyczną krucjatę. Prawdziwa dojrzałość analityczna polega na tym, by umieć powiedzieć jednocześnie: rana była prawdziwa, ale lekarstwo stało się zabójczą trucizną. W tym starciu biografie symboliczne obu liderów stały się ucieleśnieniem dwóch sprzecznych reakcji na upokorzenie: państwowo-wojskowej oraz ideologiczno-religijnej, które do dziś rozdzierają arabską tożsamość.

Ich konflikt był w istocie starciem dwóch odmiennych modeli męczeństwa, z których każdy karmił się krwią swoich wyznawców. Naser budował martyrologię narodu arabskiego, skrzywdzonego przez imperializm, syjonizm i zdradę elit, podczas gdy Kutb konstruował martyrologię wiernych, ciemiężonych przez tyranię i kolaborantów. W obu tych narracjach cierpienie pełniło funkcję legitymizującą, stając się najcenniejszym kapitałem politycznym. Jest w tym mechanizm skrajnie niebezpieczny, ponieważ cierpienie, choćby najbardziej realne, nie czyni automatycznie żadnego projektu politycznego sprawiedliwym ani mądrym. Ofiara z przerażającą łatwością może przeobrazić się w prześladowcę, a ruch poddawany torturom potrafi wytworzyć język moralnej tortury wobec wszystkich inaczej myślących. Historia XX wieku powtarza tę lekcję z uporem nudnego, ale wyjątkowo krwawego wykładowcy, przypominając nam, że historia nie wypłaca premii za cierpienie w postaci kompetencji.

Dwie twarze upokorzenia: Naser, Kutb i pułapka autorytaryzmu

Szczególnie istotnym, a często niedocenianym elementem tej tragicznej układanki jest motyw, który można by określić mianem „dżihadu w literkach”. Sajjid Kutb nie był bowiem wyłącznie ponurym ideologiem przemocy, lecz przede wszystkim sprawnym pisarzem, człowiekiem słowa, który rozumiał jego niszczycielską i stwórczą moc. To właśnie ten literacki rodowód sprawia, że jego wpływ okazał się znacznie trwalszy niż żywotność jakiejkolwiek organizacji paramilitarnej. Karabin, jakkolwiek groźny, zawsze wymaga amunicji i sprawnego palca na spuście, podczas gdy tekst potrzebuje jedynie czytelnika i sprzyjających, dusznych okoliczności. „Drogowskazy” mogły krążyć w podziemiu, być gorączkowo przepisywane, komentowane na marginesach, wyrywane z kontekstu i ostatecznie mitologizowane jako prawda objawiona. Rękopis przenoszony pod ubraniem w środku

nocy, w cieniu wszechobecnej bezpieki, staje się w takiej optyce niemal sakramentem konspiracji. Ludzie nie niosą wtedy zwykłego papieru, lecz niosą dowód na to, że ich wewnętrzna prawda zdołała przetrwać więzienne mury.

To właśnie ten proces sprawia, że słowo ostatecznie przeistacza się w broń o sile rażenia większej niż materiały wybuchowe. Nie dzieje się tak dlatego, że każde zdanie bezpośrednio zabija, lecz dlatego, że potrafi ono ustanowić kompletny świat moralny, w którym akt odebrania życia zostaje eufemistycznie nazwany obowiązkiem lub najwyższą ofiarą. Państwo Nasera, choć deklaratywnie świeckie, również toczyło nieustanną wojnę na słowa, budując własną mitologię narodową. Oskarżenia o agenturalność, reakcję, wstecznictwo czy służbę mrocznym siłom imperializmu stanowiły integralną część aparatu eliminacji przeciwników politycznych. Logika była tu brutalnie prosta: jeśli oponent zostanie skutecznie odmalowany jako płatny agent Zachodu lub Arabii Saudyjskiej, znika jakakolwiek potrzeba debaty. Takiego przeciwnika nie trzeba przekonywać, jego należy po prostu unieszkodliwić w imię wyższego dobra rewolucji.

Kutb i jego zwolennicy nie pozostawali dłużni, odpowiadając reżimowi analogicznym, nasyconym nienawiścią słownikiem, w którym Naser jawił się jako pionek Ameryki i zdrajca islamu. W ich narracji egipski przywódca był nowoczesnym faraonem, narzędziem w rękach krzyżowców i syjonistów, co automatycznie wykluczało go ze wspólnoty wiernych. Obydwie strony z niemal rzemieślniczą precyzją produkowały figurę przeciwnika absolutnego, z którym kompromis byłby formą ontologicznej zdrady. Tu właśnie objawia się owo nieszczęsne „lustrzane odbicie”: nie w identyczności wyznawanych doktryn, lecz w identycznej strukturze delegitymizacji drugiego człowieka. Każdy z obozów potrzebował wroga nie jako realnego rywala politycznego, ale jako niezbędnego tła dla potwierdzenia własnej, nieskalanej czystości.

Wojna propagandowa Bractwa przeciwko Naserowi, oparta na ulotkach, szeptanych plotkach i tajnym kolportażu tekstów, dowodzi, że ta organizacja religijna doskonale rozumiała mechanizmy nowoczesnej komunikacji politycznej. To nie był, jak chcieliby niektórzy krytycy, zakurzony relikt średniowiecza, lecz sprawna, masowa polityka symboliczna. Wykorzystywała ona moralną intensywność religii, techniki konspiracji oraz nowoczesne kanały druku, by budować alternatywną rzeczywistość. Analogicznie, naserowski aparat propagandy nie był po prostu świecką administracją zajmującą się dystrybucją informacji, lecz swoistym kultem politycznego głosu. Radio „Głos Arabów” potrafiło zamienić Kair w tętniące centrum arabskiej wyobraźni, docierając tam, gdzie nigdy nie dotarła egipska armia. Zanim panarabizm poniósł ostateczną klęskę militarną, przez lata odnosił spektakularne zwycięstwa akustyczne, udowadniając, że głos bywa pierwszą i najbardziej uwodzicielską formą imperium.

W tym gęstym splocie ideologii i emocji pojawia się także fundamentalny problem prawa, które w państwie autorytarnym przechodzi osobliwą metamorfozę. Reżim Nasera nie tyle ignorował prawo w sposób ostentacyjny, ile sprytnie przekształcił je w narzędzie rewolucyjnej celowości, gdzie norma ustępuje miejsca doraźnemu interesowi władzy. Trybunały ludowe, dekrety prezydenckie, ustawy nadzwyczajne oraz ścisła kontrola stowarzyszeń działały w formalnym kostiumie normatywnym, stwarzając iluzję porządku. To spostrzeżenie jest kluczowe, ponieważ nowoczesna przemoc polityczna rzadko występuje nago; ona uwielbia ubierać się w procedury i paragrafy. Reżim może powołać sąd, przeprowadzić wielogodzinny proces i ogłosić surowy wyrok, a mimo to pozostawać systemem czystej arbitralności. Z punktu widzenia prawoznawstwa to subtelna, lecz mordercza różnica między legalnością formalną a rzeczywistymi rządami prawa.

Państwo może bowiem masowo produkować normy, a jednocześnie systematycznie niszczyć fundamenty praworządności, co jest paradoksem typowym dla dyktatur. Może mówić wyrafinowanym językiem konstytucji, podczas gdy w rzeczywistości kieruje się wyłącznie surową logiką koszar i lojalności klanowej. Bractwo Muzułmańskie również prezentowało skrajnie ambiwalentny stosunek do porządku prawnego, co kładło się cieniem na jego wiarygodności. Z jednej strony domagało się legalizacji i ochrony przed arbitralnymi represjami państwa, powołując się na uniwersalne prawa obywatelskie. Z drugiej strony w jego tradycji zawsze istniało napięcie między pozytywnym prawem państwowym a szariatem, rozumianym jako norma wyższa i niezmienna. Reformatorzy wewnątrz ruchu próbowali przełożyć to napięcie na język partyjnego pluralizmu, jednak stara gwardia często uciekała w organizacyjną dyscyplinę i doktrynalną niejasność.

Radykałowie natomiast rozstrzygali te dylematy przez całkowitą delegitymizację istniejącego systemu, uznając go za bezprawny z natury. W rezultacie Bractwo miało ogromny problem z przekonującym zapewnieniem opinii publicznej, że po ewentualnym zdobyciu władzy prawo pozostanie wspólną przestrzenią wszystkich obywateli. Istniała uzasadniona obawa, że stanie się ono jedynie instrumentem w rękach moralnej większości lub wąskiej elity organizacyjnej, co zresztą wróciło z całą mocą po wydarzeniach 2011 roku. Naser i Kutb symbolizują zatem dwa fundamentalnie nieudane rozwiązania problemu kolonialnego upokorzenia, które od dekad trawi region. Naserowska odpowiedź brzmiała: odbudować narodową godność przez silne państwo, potężną armię, szybką modernizację i antyimperialny patos. Beton nie zastępuje jednak sprawiedliwości, choć bywa bardzo fotogeniczny na propagandowych kronikach.

Kutbowska odpowiedź była natomiast rewersem tej propozycji: odzyskać godność przez całkowite podporządkowanie życia boskiej suwerenności i odrzucenie „pogańskich” uzurpacji nowoczesności. Pierwsza z tych dróg nieuchronnie zawodzi, gdy państwo zaczyna pożerać własne społeczeństwo w

imię bezpieczeństwa. Druga kończy się katastrofą, gdy sacrum zostaje instrumentalnie wykorzystane do pożarcia polityki i pluralizmu. W obu przypadkach brakuje tego samego, kluczowego elementu: mechanizmu, dzięki któremu społeczeństwo mogłoby pokojowo korygować błędy własnych zbawców. A bez takiego bezpiecznika każda wielka idea, niezależnie od swoich szlachetnych źródeł, wcześniej czy później zaczyna żądać immunitetu od jakiejkolwiek krytyki. Trzeba przy tym pamiętać, że immunitet od krytyki jest zawsze pierwszym i najważniejszym przywilejem tyranii.

Brutalna klęska w wojnie 1967 roku ujawniła słabość modelu naserowskiego w sposób tak gwałtowny, że nie dało się go już dłużej pudrować. Państwo, które miało być ucieleśnieniem nowej arabskiej siły, rozsypało się w zaledwie kilka dni, pozostawiając naród w szoku. Ale ta porażka nie miała wyłącznie wymiaru wojskowego; była ona przede wszystkim klęską epistemologiczną, instytucjonalną i symboliczną. Epistemologiczną, ponieważ system oparty na strachu nie umiał produkować prawdziwej informacji nawet dla samego siebie, karmiąc się własnymi kłamstwami. Instytucjonalną, gdyż armia i administracja okazały się uwikłane w sieć lojalności, korupcji i rażącej niekompetencji. Symboliczna klęska była zaś najbardziej bolesna, ponieważ mit niezwyciężonej potęgi pękł na oczach całego świata. Władza może przeżyć porażkę, jeśli posiada instytucje oparte na zaufaniu, ale gdy dysponuje głównie propagandą, porażka niszczy cały język jej prawomocności.

Po 1967 roku postać Nasera wcale nie zniknęła z arabskiej wyobraźni zbiorowej, co może wydawać się paradoksem. Przeciwnie, jego mit trwał, ponieważ był nierozerwalnie związany z autentyczną, głęboką potrzebą godności i podmiotowości. Jednak projekt naserowski bezpowrotnie utracił swoją niewinność i charyzmatyczny blask. Od tej pory nikt nie mógł już bez reszty wierzyć, że sama armia i charyzmatyczny wódz wystarczą do odrodzenia świata arabskiego. Pustkę po tej wielkiej wierze zaczęły wypełniać najróżniejsze, często sprzeczne siły: od palestyńskiego oporu, przez marksizm, aż po radykalny islamizm. Każda z tych ideologii posiadała własny, specyficzny język, ale żadna nie zdołała rozwiązać podstawowego problemu: jak stworzyć państwo, które jest zarazem silne i ograniczone prawem.

Kutb po swojej męczeńskiej śmierci stał się postacią znacznie bardziej wpływową, niż był kiedykolwiek za życia. Jego teksty weszły do krwiobiegu najbardziej radykalnych środowisk, stając się fundamentem dla późniejszych organizacji dżihadystycznych. Od egipskiego Dżihadu Islamskiego po Al-Kaidę, kolejne pokolenia radykałów korzystały z pojęć i nastrojów, które Kutb pomógł sformułować w więziennej celi. Nie oznacza to oczywiście, że był on bezpośrednim autorem ich wszystkich programów politycznych. Historia wpływu ideowego nie działa bowiem jak prosta kserokopiarka; przypomina raczej wirus, który mutuje w kolejnych organizmach, dostosowując się

do nowych warunków. Kutb dostarczył morderczego kodu: pojęć takich jak dżahilijja, czyli stan pogańskiego nieładu, czy hakimijja, oznaczająca wyłączną suwerenność Boga nad ludźmi.

Tak powstała genealogia przemocy, której nie da się sprowadzić do jednego autora, ale nie da się też tego autora uniewinnić z roli twórcy nienawistnego słownika. Ta podwójna biografia Nasera i Kutba pozwala nam dzisiaj lepiej zrozumieć naturę współczesnej rywalizacji regionalnej na Bliskim Wschodzie. Dzisiejsze konflikty nie są prowadzone wyłącznie przez klasyczne państwa, ale przez hybrydy ruchów ideologicznych, milicji i potężnych aparatów propagandy. To świat, w którym walka toczy się nie tylko o terytorium, lecz przede wszystkim o prawo do nazwania własnej przemocy prawomocną. Każdy aktor tej sceny posiada własne, dopracowane usprawiedliwienie: od rewolucji i wiary, po samoobronę i stabilność. Dlatego najważniejszym pytaniem nie jest to, kto najgłośniej mówi o bezpieczeństwie, lecz kto realnie podlega jakimkolwiek ograniczeniom. Bez nich każda przemoc staje się jedynie autobiografią własnej niewinności.

W tym sensie Naser i Kutb pozostają postaciami niepokojąco współczesnymi, a ich spór wciąż rezonuje w cyfrowej epoce. Naser żyje wszędzie tam, gdzie państwo bezpieczeństwa składa społeczeństwu ofertę: oddaj wolność w zamian za obietnicę porządku. Kutb żyje tam, gdzie radykalna awangarda żąda od wiernych porzucenia wątpliwości na rzecz ideologicznej czystości. Dawniej rękopis trzeba było z narażeniem życia przenosić pod ubraniem, dziś wystarczy jeden klik w smartfonie, by „dżihad w literkach” dotarł do milionów. Zasada pozostaje jednak niezmienna: kto kontroluje interpretację rany, ten zyskuje władzę nad ludzkim gniewem. Najbardziej przejmujący wniosek brzmi: nowoczesny Bliski Wschód został uformowany przez ludzi, którzy trafnie zdiagnozowali upokorzenie, ale nie potrafili zaproponować wolnościowej odpowiedzi na ten ból.

Najgroźniejsze projekty polityczne często zaczynają się od słusznej krytyki zastanego zła, ale ich katastrofa polega na tym, że z tej krytyki wyprowadzają nieludzkie uprawnienia dla siebie. Przypowieść o mieście ma tutaj swój najciemniejszy rozdział, będący przestrogą dla nas wszystkich. W mieście tym pojawiło się dwóch mężów o wielkich ambicjach. Pierwszy obiecał zbudować potężną fortecę, która ochroni mieszkańców przed obcym zarządcą, ale z czasem jego strażnicy stali się gorsi od najeźdźców. Drugi, widząc to zepsucie, napisał księgę mającą osądzić fortecę, lecz jego uczniowie postanowili podpalić całe miasto, by oczyścić je z grzechu. Wtedy najstarsi mieszkańcy zrozumieli z goryczą, że ich nieszczęście nie wynikało z braku obrońców czy proroków. Polegało ono na tym, że absolutnie nikt, ani wódz, ani ideolog, nie chciał oddać kluczy do bram samym mieszkańcom. To jest właśnie najważniejsza lekcja, jaką zostawili nam po sobie Naser i Kutb.

Bractwo Muzułmańskie: między misją społeczną a pułapką władzy

Państwo pozbawione obywatela nieuchronnie przeobraża się w głuche koszary, tak jak religia wyzuta z wolności sumienia staje się jedynie surowym, bezdusznym trybunałem. Rewolucja, która w imię wyższych celów gardzi prawem, prędzej czy później zamienia się w permanentną czystkę, a antykolonializm odrzucający pluralizm mutuje w swojski, rodzimy autorytaryzm. Męczeństwo pozbawione poczucia odpowiedzialności za skutki własnych czynów staje się jedynie paliwem dla bezmyślnej przemocy, podczas gdy godność niepodparta instytucjami pozostaje kruchą retoryką. A retoryka, choć potrafi skutecznie ogrzać tłum w chwilach uniesienia, nigdy nie nakarmi głodnego społeczeństwa ani nie ochroni go przed uderzeniem policyjnej pałki, gdy emocje już opadną.

Historia Bractwa Muzułmańskiego stanowi jeden z najbardziej pouczających dramatów nowoczesnej polityki arabskiej, głównie dlatego, że z uporem wymyka się każdej wygodnej politologicznej etykiecie. Nie było ono wyłącznie ruchem religijnym, choć to właśnie wiara stanowiła dlań niewyczerpane źródło języka, żelaznej dyscypliny oraz głębokiego, egzystencjalnego sensu. Nie można go też uznać za zwykłą partię polityczną, mimo że przez długie dekady z determinacją dążyło do wywierania realnego wpływu na struktury państwowe. Bractwo nie było również prostą organizacją dobroczynną, choć z sukcesem budowało gęste sieci pomocy społecznej tam, gdzie oficjalna administracja państwowa dawno już skapitulowała przed ogromem potrzeb.

Organizacja ta nie była od początku strukturą terrorystyczną, choć w jej mrocznej historii nie brakowało tajnych struktur paramilitarnych, politycznych zabójstw i niebezpiecznej fascynacji konspiracyjną estetyką. Bractwo stanowiło hybrydę, a hybrydy są dla nowoczesnego państwa wyjątkowo kłopotliwe, ponieważ wymykają się klasycznym definicjom stowarzyszenia, sekty czy ruchu odnowy moralnej. W tej wieloznaczności tkwiła zarówno jego potężna siła, jak i ostateczne przekleństwo, które zaważyło na losach całego regionu przez kolejne dziesięciolecia. Siła pozwalała docierać tam, gdzie państwo egipskie było nieobecne, organizując edukację, samopomoc oraz lokalne sieci solidarności w zapomnianych przez Boga i władzę dzielnicach.

Przekleństwo polegało jednak na tym, że ruch łączący moralną odnowę z aspiracjami do władzy i zakonną dyscypliną łatwo zaczyna mylić społeczeństwo z własną strukturą. Gdy organizacja uzna siebie za jedyne słuszne sumienie narodu, każdy wewnętrzny spór urasta do rangi herezji, a każdy polityczny kompromis postrzegany jest jako haniebna zdrada. W takim układzie każda porażka nie jest wynikiem błędów, lecz efektem wszechobecnego spisku, co skutecznie blokuje jakąkolwiek zdolność do rzetelnej autorefleksji. Hassan al-Banna zakładał Bractwo w 1928 roku, działając w

Egipcie głęboko pękniętym, gdzie nowoczesne aspiracje mieszczaństwa zderzały się z nędzą mas chłopskich i miejskich.

Z jednej strony prężnie rozwijały się nowoczesne szkoły, parlamentaryzm i prasa, budując postkolonialną obietnicę suwerenności opartej na wzorach europejskich i liberalnych wartościach. Z drugiej strony ogromne rzesze ludzi doświadczały wykorzenienia i poczucia, że zachodnia nowoczesność nie jest neutralną cywilizacją techniki, lecz formą moralnej i gospodarczej dominacji. Bractwo wyrosło właśnie w tej szczelinie, głosząc, że nowoczesność bez islamu jest duchową pustynią, a islam bez organizacji pozostanie jedynie bezskutecznym kazaniem. Była to intuicja niezwykle trafna, trafiająca w sedno lęków społeczeństwa, które czuło się obco we własnym, gwałtownie zmieniającym się pod dyktando obcych mocarstw kraju.

Al-Banna nie proponował wiernym jedynie powrotu do cichej, prywatnej pobożności, lecz przedstawił islam jako totalną matrycę pełnego życia zbiorowego i indywidualnego. Jego wizja obejmowała wszystko: od jednostki i rodziny, przez szkołę i gospodarkę, aż po najwyższe szczeble administracji państwowej i polityki zagranicznej. W tym sensie Bractwo było ruchem antykolonialnym, lecz o zupełnie innym wektorze niż dominujący wówczas w regionie świecki nacjonalizm, skupiony na granicach. Podczas gdy nacjonaliści domagali się odzyskania struktur państwowych, al-Banna przekonywał, że Egipt musi najpierw odzyskać swoją duszę, by państwo nie stało się narzędziem korupcji.

Ten język rezonował z ludźmi, którzy w zachodniej dominacji widzieli nie tylko problem dyplomatyczny, ale przede wszystkim głęboki kryzys moralny i tożsamościowy. Bractwo odpowiedziało na tę ambiwalencję programem selektywnej nowoczesności, w którym druk, edukacja i masowa mobilizacja miały służyć czysto islamskim celom i wartościom. Mówiąc nieco brutalniej: organizacja nie zamierzała odrzucać nowoczesnych narzędzi, lecz chciała je przejąć i zaprząc do pracy na rzecz własnej, specyficznej antropologii. To właśnie odróżniało Bractwo od tradycyjnej religijności, czyniąc z niego nowoczesny, masowy ruch społeczno-polityczny o ogromnej sile rażenia i mobilizacji.

Bractwo nie było jedynie przedłużeniem meczetu, lecz sprawną szkołą kadr, systemem wychowania i potężnym mechanizmem produkcji nowej, islamskiej tożsamości w świecie chaosu. Członek tej organizacji nie miał być tylko biernym wiernym, lecz aktywnym uczestnikiem dziejowej misji, co budowało niespotykany dotąd w regionie kapitał organizacyjny. Taka forma przynależności daje jednostce poczucie sensu, braterstwa i moralnej wyższości, ale niesie ze sobą również ryzyko zamkniętej, hermetycznej epistemologii. Organizacja, która wychowuje człowieka w sposób całościowy, nieuchronnie zaczyna regulować nie tylko jego codzienne działania, lecz także same granice jego wyobraźni i myślenia.

Al-Banna doskonale rozumiał wagę stopniowości, dlatego jego program da'wy, czyli praktyka polegająca na stopniowym wychowaniu religijnym i społecznym, pozwalał na cierpliwe budowanie struktur od podstaw. Zamiast zaczynać od gwałtownego przejmowania ministerstw, Bractwo skupiło się na tworzeniu moralnej infrastruktury, zaczynając od jednostki, a kończąc na całym państwie. Z punktu widzenia ekonomii społecznej była to instytucja skutecznie obniżająca koszty samotności, oferująca ludziom wspólnotę rytuału i jasny plan działania w niepewnych czasach. Dla państwa była to jednak konkurencyjna suwerenność, czyli zjawisko polegające na istnieniu dwóch ośrodków władzy walczących o lojalność obywatela, co nieuchronnie prowadziło do otwartego starcia.

Istnienie Tajnego Aparatu, znanego jako al-Nizam al-Khass, ujawniło jednak znacznie mroczniejszą stronę tej ewolucji, karmiącą się klimatem kolonialnej przemocy i radykalizacji ulicy. Choć zbrojna konspiracja mogła być przedstawiana jako konieczna odpowiedź na imperializm, przemoc rzadko pozostaje jedynie precyzyjnym narzędziem walki skierowanej na zewnątrz. Tworzy ona własną kastę, specyficzną psychologię sekretu oraz głęboką pogardę dla jakiejkolwiek formy jawnej, demokratycznej debaty o przyszłości i kształcie kraju. Człowiek ukształtowany przez konspirację wierzy, że prawdziwa polityka zawsze dzieje się w cieniu, a gdy propaganda dowodzi armią, sztab generalny powinien w zasadzie poprosić o azyl w bibliotece.

Ta lekcja zatruła później zarówno Bractwo, jak i samo państwo egipskie, sprawiając, że obie strony zaczęły obsesyjnie szukać agentów i zdrajców. Paranoja jest demokratyczna w tym sensie, że chętnie rozdaje swoje dary wszystkim stronom konfliktu, nie faworyzując żadnej z nich w dostępie do lęku. Zabójstwo premiera an-Nukrasziego oraz odwetowa śmierć samego al-Banny pokazały, jak szybko ruch odnowy moralnej wpada w niszczycielską spiralę politycznej przemocy i odwetu. Martyrologia, czyli budowanie tożsamości na opowieści o cierpieniu, stała się dla Bractwa substytutem rzetelnej refleksji nad własnymi błędami, co skutecznie uniemożliwiło jakąkolwiek korektę kursu w obliczu kryzysu.

Warto pamiętać, że historia nie wypłaca premii za cierpienie w postaci kompetencji, a ból ofiary nie czyni jej automatycznie nieomylną w sferze polityki. Relacja Bractwa z Wolnymi Oficerami była od samego początku podszyta wzajemną instrumentalizacją, w której obie strony liczyły na naiwność i krótkowzroczność partnera. Oficerowie potrzebowali społecznego zaplecza i religijnej legitymacji, czyli zdolności władzy do reprezentowania godności społeczeństwa, której sami jeszcze nie posiadali. Islamiści szukali natomiast wojskowego taranu, który otworzyłby im drogę do przejęcia pełni władzy nad krajem. Obie strony tragicznie się pomyliły w swoich kalkulacjach, przy czym Bractwo pomyliło się bardziej, gdyż beton nie zastępuje sprawiedliwości, choć bywa bardzo fotogeniczny.

Twierdza w zamrażarce: dlaczego Bractwo przegrało wyobraźnię

Kiedy w 1952 roku wojsko położyło rękę na sterach państwa, szybko stało się jasne, że armia nie zamierza być organem wykonawczym żadnego stowarzyszenia religijnego. Naser nie ryzykował wszak stryczka w rewolucyjnym przewrocie po to, by zostać administratorem cudzej kurateli moralnej i politycznej. Z kolei Hudajbi oraz liderzy Bractwa nie budowali masowego ruchu przez dekady, aby teraz służyć jedynie jako dekoracja dla nowej, wojskowej republiki. Konflikt był więc nieunikniony nie dlatego, że islam z natury musiał walczyć z nacjonalizmem, lecz dlatego, że dwie zorganizowane awangardy nie potrafiły zaakceptować współsuwerenności. Współsuwerenność, czyli problematyczna sytuacja, w której dwa ośrodki roszczą sobie prawo do ostatecznej władzy w jednym państwie, stała się zarzewiem buntu. Żądanie prawa weta wobec kluczowych decyzji państwowych było jedynie symptomem tej głęboko zakorzenionej mentalności. Bractwo nie postrzegało siebie jako zwykłej organizacji społecznej, lecz uważało się za jedynego strażnika moralnej prawomocności rewolucji. Chciało nie tyle uczestniczyć w bieżącej polityce, ile nadzorować jej zgodność z własną, hermetyczną wizją dobra wspólnego.

Naser odpowiedział na te ambicje brutalną logiką państwa monopolistycznego, w którym rewolucja nie mogła mieć żadnego opiekuna poza własnym centrum dowodzenia. W tym starciu nie było miejsca na liberalny kompromis, ponieważ obie strony uważały ustępstwa za niedopuszczalne obniżenie rangi swojej dziejowej misji. Polityka pluralistyczna wymaga przecież założenia, że przeciwnik może się mylić, ale ma niezbywalne prawo do istnienia na scenie publicznej. Ani państwo wojskowe, ani Bractwo w swojej ówczesnej formule nie przyjęły tego demokratycznego założenia na serio. Po 1954 roku represje Nasera zmieniły Bractwo znacznie głębiej, niż był to w stanie zrozumieć sam reżim i jego służby bezpieczeństwa. Więzienia, tortury i egzekucje nie zdołały wymazać organizacji z pamięci zbiorowej, lecz przekształciły ją w specyficzną wspólnotę cierpienia. Dla umiarkowanej większości to traumatyczne doświadczenie oznaczało konieczność przyjęcia strategii przetrwania, opartej na skrajnej ostrożności i niemal nieludzkiej cierpliwości. Z kolei dla radykalnej mniejszości represje stanowiły ostateczny dowód, że państwo jest nie tylko niesprawiedliwe, lecz ontologicznie wrogie islamowi.

Tu właśnie zarysowało się pęknięcie między linią Hudajbiego a nurtem kutbowskim, które na dekady zdefiniowało wewnętrzną dynamikę ruchu. Hudajbi, mimo swoich ograniczeń, starał się chronić strukturę przed całkowitym osunięciem się w otchłań takfiru, czyli praktyki uznawania innych muzułmanów za niewiernych. Kutb natomiast przesuwał język w stronę rewolucyjnego zerwania, tworząc fundamenty pod przyszły radykalizm poprzez teorię dżahilijji. Dżahilijja,

koncepcja opisująca współczesny świat jako stan pogańskiego nieładu i moralnego upadku, stała się dla wielu jedynym uzasadnieniem dla odrzucenia świeckiego państwa. To ideowe pęknięcie nigdy w pełni nie zniknęło, powracając później jako napięcie między reformatorami a starą gwardią. Manifestowało się ono w sporach między politycznym pragmatyzmem a ideologiczną czystością, między chęcią uczestnictwa a nawykiem konspiracji.

Szczególnie istotny dla zrozumienia późniejszej klęski jest paradoks starej gwardii, czyli ludzi ukształtowanych przez mroczne cele więzień Nasera. Mieli oni racjonalne powody, by panicznie bać się infiltracji, zdrady oraz brutalności aparatu państwowego, który wielokrotnie próbował ich zniszczyć. Ich lęk nie był zmyślony, lecz lęk może być historycznie uzasadniony i politycznie destrukcyjny zarazem. Stara gwardia przeniosła tę mentalność oblężonej twierdzy na kolejne dekady, nawet gdy Bractwo działało w warunkach względnej tolerancji. Posłuszeństwo, sztywna hierarchia i obsesja jedności stały się z czasem głównymi mechanizmami samozachowania organizacji. Bractwo przetrwało jako struktura, ale zapłaciło za to ogromną cenę w postaci utraty zdolności do intelektualnej odnowy. W pewnym krytycznym momencie przetrwanie samo w sobie zaczęło zastępować pierwotny cel istnienia ruchu. Organizacja zachowała wprawdzie ciało, ale skutecznie zamroziła swoją wyobraźnię polityczną na długie lata.

Odrodzenie pod rządami Sadata miało więc charakter wybitnie dwuznaczny i pełen ukrytych pułapek. Z jednej strony Bractwo wyszło z więzień i odzyskało przestrzeń społeczną, budując potężne sieci wpływów na uniwersytetach. Z drugiej strony zostało włączone w cyniczną grę państwa, które używało islamistów jako przeciwwagi dla lewicy i naserystów. Sadat chętnie występował jako „pobożny prezydent", lecz jego religijność była przede wszystkim techniką rozliczenia z dziedzictwem swojego poprzednika. Bractwo przyjmowało tę nową przestrzeń, bo dawała mu ona upragnioną szansę na powrót do głównego nurtu życia publicznego. Ceną było jednak wejście w układ, w którym to państwo nadal dyktowało wszystkie istotne reguły gry. Islamizm wrócił nie jako suwerenny zwycięzca, lecz jako siła częściowo dopuszczona do głosu i instrumentalizowana przez władzę.

W tym procesie petrodolary miały znaczenie znacznie większe, niż chciałaby to przyznać czysto ideowa i uduchowiona historia religii. Po boomie naftowym konserwatywne wzorce religijne oraz instytucje otrzymały potężne materialne zaplecze z krajów Zatoki Perskiej. Pieniądz nie tworzy wiary w sensie metafizycznym, ale buduje infrastrukturę jej rozpowszechniania, od wydawnictw po stypendia i meczety. Ekonomista słusznie zauważyłby, że rynek idei nie jest wolnym targowiskiem racjonalnych argumentów, lecz polem skrajnie nierównych inwestycji. Kto dysponuje zasobami, ten posiada moc sprawczą, by uczynić swoją wersję pobożności najlepiej nagłośnioną i najbardziej prestiżową. W epoce Mubaraka Bractwo stało się prawdziwym mistrzem przetrwania w tej

specyficznej szarej strefie egipskiego życia publicznego. Oficjalnie pozostawało nielegalne, lecz faktycznie było obecne niemal w każdym segmencie tkanki społecznej.

Represjonowane, a jednocześnie tolerowane, potrafiło wystawiać swoich kandydatów jako niezależnych, omijając tym samym bariery systemowe. Bractwo było obecne w związkach zawodowych lekarzy, inżynierów i prawników, co stanowiło element przemyślanej strategii organicznego zakorzenienia. Budowało swoją społeczną legitymację przez kompetencję organizacyjną, usługi socjalne i wizerunek moralnej alternatywy wobec skorumpowanego reżimu. Legitymacja, czyli zdolność władzy lub ruchu do reprezentowania interesów i godności społeczeństwa, stała się ich najsilniejszą kartą przetargową. Dla wielu Egipcjan Ikhwan nie był abstrakcyjnym projektem teologicznym, lecz konkretnym lekarzem czy nauczycielem, który pomagał w potrzebie. To dawało im ogromną przewagę nad liberalnymi elitami, które często mówiły pięknie, ale docierały do mas wyjątkowo słabo. Jednocześnie Mubarak doskonale rozumiał użyteczność tego przeciwnika i z cyniczną maestrią wykorzystywał Bractwo jako faza'a, czyli straszak stabilizujący jego rządy.

Wobec Zachodu kreślił wizję islamistycznego przejęcia władzy, by uciszyć głosy domagające się demokratyzacji i reform. Wobec rodzimych elit świeckich stosował szantaż, sugerując, że nadmiar wolności nieuchronnie odda kraj w ręce religijnych radykałów. Samemu Bractwu regularnie przypominał o granicach tolerancji, grożąc powrotem do mrocznych czasów naserowskich więzień. Ten trójkąt strachu stabilizował autorytaryzm w sposób głęboko toksyczny, uniemożliwiając dojrzewanie jakiejkolwiek normalnej, pluralistycznej polityki. Opozycja świecka pozostawała zbyt słaba, Bractwo zbyt podejrzane, a społeczeństwo zbyt nieufne wobec wszystkich stron. Wszyscy gracze na tej scenie ćwiczyli się w sztuce przetrwania, lecz niemal nikt nie przygotowywał się do realnego rządzenia. Paranoja jest wszak demokratyczna w tym sensie, że chętnie rozdaje swoje dary wszystkim stronom konfliktu.

Wewnątrz Bractwa narastał tymczasem konflikt pokoleniowy, który z czasem stał się niemożliwy do zatuszowania. Reformatorzy, tacy jak Abdel Moneim Abu al-Futuh, rozumieli, że organizacja musi wyjść z logiki tajności i przekształcić się w nowoczesny ruch. Chcieli partii politycznej, dialogu ze świecką opozycją oraz większej otwartości wobec kobiet i mniejszości koptyjskiej. Stara gwardia widziała w tych postulatach jedynie ryzyko rozmycia tożsamości i podatność na wrogą infiltrację służb. Wybierała więc „zamrażarkę", traktując organizację jako twierdzę, która ma chronić przed zepsutym światem zewnętrznym. Tyle że twierdza, która zbyt długo izoluje się od otoczenia, w końcu przestaje rozumieć mechanizmy rządzące rzeczywistością za jej murami. Ruralizacja Bractwa, czyli jego coraz silniejsze zakorzenienie w prowincjonalnych i patriarchalnych warstwach społecznych, dodatkowo wzmacniała tę konserwatywną strukturę.

Ruch, który w swoich początkach przyciągał miejską inteligencję, zaczął absorbować wartości oparte na bezwzględnym posłuszeństwie i lokalnych hierarchiach. Nie oznacza to bynajmniej, że prowincja jest z natury antydemokratyczna, gdyż takie twierdzenie byłoby jedynie klasową pogardą w akademickim kapeluszu. Chodzi raczej o to, że konkretne formy społecznego zakorzenienia sprzyjały określonym, hierarchicznym stylom organizacji. Stara gwardia znalazła w nich podatny grunt dla własnej wizji dyscypliny, co uczyniło Bractwo jednocześnie silnym i słabym. Było ono potężne organizacyjnie, ale dramatycznie słabe programowo, co stało się widoczne w momencie próby. Posiadało wielką siłę w opozycji, lecz wykazywało całkowitą niemoc w wyobraźni dotyczącej sprawowania realnej władzy. To rozróżnienie jest kluczowe dla zrozumienia późniejszych wydarzeń, które wstrząsnęły całym regionem.

Ruch może doskonale wiedzieć, jak przetrwać represje i zdobyć głosy, a jednocześnie nie mieć pojęcia o zarządzaniu nowoczesną gospodarką czy dyplomacją. Umiejętność bycia ofiarą autorytaryzmu nie jest bowiem automatycznie umiejętnością budowania trwałej demokracji. Arabska Wiosna obnażyła tę bolesną prawdę bezlitośnie, stawiając Bractwo przed wyzwaniami, na które nie było gotowe. Gdy w styczniu 2011 roku Egipcjanie wyszli na ulice, organizacja zachowywała daleko idącą ostrożność i chłodno kalkulowała ryzyko. Dopiero gdy skala protestów stała się nieodwracalna, zdecydowała się włączyć w nurt rewolucyjny z całą swoją siłą. Ta zwłoka miała później ogromne znaczenie symboliczne, budząc nieufność u tych, którzy ryzykowali życie od pierwszego dnia.

Bractwo nie rozpaliło pierwszego ognia rewolucji, ale bardzo szybko przyniosło największe wiadro, by zebrać owoce cudzego ryzyka. Po obaleniu Mubaraka weszło w nieformalną i skomplikowaną grę z Najwyższą Radą Sił Zbrojnych. Wojsko dążyło do przeprowadzenia kontrolowanej transformacji, która zabezpieczyłaby jego ogromne imperium gospodarcze i autonomię. Bractwo natomiast chciało jak najszybciej przenieść rywalizację do urn wyborczych, gdzie jego przewaga organizacyjna dawała niemal gwarancję sukcesu. W tym układzie dawni wrogowie zachowali się jak gracze rozumiejący, że niekontrolowana ulica jest niebezpieczna dla nich obu. Plac Tahrir był źródłem rewolucyjnej legitymacji, ale też chaosem, którego ani koszary, ani organizacja religijna nie chciały pozostawić bez nadzoru. Sukces wyborczy Bractwa był historyczny, a Mohamed Mursi został pierwszym cywilnym prezydentem Egiptu. Po raz pierwszy w historii Ikhwan przeszedł od roli prześladowanej organizacji do roli centrum władzy państwowej, nie wiedząc jeszcze, że historia nie wypłaca premii za cierpienie w postaci kompetencji.

Pułapka władzy: od błędów Bractwa do powrotu autorytaryzmu

Bractwo weszło do Pałacu Prezydenckiego z bagażem dekad spędzonych w głębokim podziemiu, co szybko okazało się jego największym strukturalnym przekleństwem. Organizacja, która przez lata szlifowała logikę wewnętrznej lojalności, tajności i sztywnej hierarchii, nie potrafiła nagle przeobrazić się w transparentnego architekta nowoczesnej republiki obywatelskiej. Mohamed Mursi, choć formalnie piastował najwyższy urząd w państwie, w oczach opinii publicznej pozostał jedynie delegatem ruchu, nad którym unosił się złowrogi cień Najwyższego Przewodnika, Mohameda Badiego. Społeczeństwo szybko nabrało podejrzeń, że realna władza nie spoczywa w instytucjach publicznych, lecz w gabinetach organizacji, gdzie lojalność partyjna ważyła więcej niż dobro wspólne. Ten deficyt strukturalny, czyli wrodzona niezdolność ruchu konspiracyjnego do funkcjonowania w warunkach jawności państwowej, stał się fundamentem jego późniejszej klęski.

Bractwo popełniło serię błędów, które w podręcznikach politologii mogłyby służyć za klasyczne studium przypadku politycznego samobójstwa. Przeceniło własny mandat wyborczy, zapominając, że w kruchym systemie po rewolucji zwycięstwo nie daje prawa do zawłaszczenia państwa na wyłączność. Nie potrafiło, a może nawet nie chciało, uspokoić lęków Koptów, kobiet, liberałów oraz rewolucyjnej młodzieży, dla których wizja islamizacji była egzystencjalnym zagrożeniem. Zamiast budować szerokie koalicje, okopało się na własnych pozycjach, nie oferując przy tym żadnego realnego programu gospodarczego dla kraju trawionego bezrobociem i chaosem. W polityce demokratycznej nie rządzi bowiem ten, kto potrafi najgłośniej zmobilizować swoich zwolenników, lecz ten, kto potrafi skutecznie ograniczyć strach swoich przeciwników.

Mursi i jego zaplecze znaleźli się w kleszczach między wrogim aparatem starego państwa a własną pychą, która podpowiadała im drogę konfrontacji. Wojsko, sądownictwo i media systematycznie działały przeciwko nim, ale to decyzje samego prezydenta – jak nieszczęsna deklaracja konstytucyjna z 2012 roku – dolewały oliwy do ognia. Bractwo zachowywało się tak, jakby demokracja była jedynie procedurą wygrywania wyborów, a nie kulturą samoograniczenia, która zaczyna się dopiero po ogłoszeniu wyników. W społeczeństwie wychodzącym z mroku autorytaryzmu zwycięzca musi każdego dnia udowadniać, że nie zamierza stać się nowym właścicielem państwa. Bractwo tego testu nie zdało, a historia nie wypłaca przecież premii za cierpienie w postaci kompetencji zarządczych.

Jednak przedstawianie zamachu stanu z 2013 roku jako naturalnej korekty demokratycznej byłoby naiwnością graniczącą z cynizmem. Wojsko z chirurgiczną precyzją wykorzystało masowe niezadowolenie i niekompetencję rządu, aby przywrócić własną, nienaruszalną dominację nad

Nilem. Generał Abdel Fattah as-Sisi przywdział najstarszy kostium autorytaryzmu – szaty zbawcy narodu, który jako jedyny może powstrzymać nadchodzącą katastrofę. Brutalne represje, masakra na placu Rabaa i delegalizacja Bractwa pokazały dobitnie, że armia nie ratowała demokracji przed islamistami, lecz chroniła własny monopol przed każdą formą niezależnej polityki. To była klasyczna walka o suwerenność, czyli sytuację, w której dwie potężne awangardy nie potrafią zmieścić się w granicach jednego organizmu państwowego.

Klęska Bractwa po 2013 roku miała charakter podwójny: zewnętrzny, zadany przez aparat przemocy, oraz wewnętrzny, wynikający z głębokiego rozpadu struktur. Organizacja pękła na linii frontu między starą gwardią a młodymi radykałami, którzy w obliczu zamkniętych dróg wyborczych zaczęli spoglądać w stronę retoryki odwetu. Część działaczy uznała, że to właśnie autorytarny styl kierownictwa i brak zdolności koalicyjnych doprowadziły ich na skraj przepaści. Inni z kolei uciekli w bezpieczne objęcia martyrologii, tłumacząc upadek wyłącznie spiskiem wojska, Zachodu i regionalnych potęg. Prawdziwa dojrzałość analityczna polega jednak na tym, by umieć powiedzieć jednocześnie: represje były nieludzkie, ale błędy Bractwa były realne i równie niszczycielskie.

Ostatecznie historia Egiptu zatoczyła tragiczne koło, powracając do logiki z 1954 roku, choć tym razem w scenerii nasyconej technologią i smartfonami. Armia znów ogłosiła się jedynym gwarantem stabilności, a przestrzeń publiczna została szczelnie domknięta przed jakimkolwiek powiewem wolności. Paranoja jest demokratyczna w tym sensie, że chętnie rozdaje swoje dary wszystkim stronom konfliktu, sprawiając, że każda z nich widzi w drugiej jedynie egzystencjalne zagrożenie. W tym klimacie wzajemnej nienawiści legitymacja władzy, czyli jej zdolność do reprezentowania godności całego społeczeństwa, została zastąpiona przez czystą siłę i strach. Beton nie zastępuje sprawiedliwości, choć bywa bardzo fotogeniczny w propagandowych migawkach nowej ery.

Tragiczny klincz: dlaczego Bractwo i armia nie potrafiły rządzić

Fundamentalny paradoks Bractwa Muzułmańskiego polegał na tym, że przez długie dekady organizacja ta doskonaliła się w byciu ruchem kadrowym, niemal zakonnym, tracąc z oczu wymogi bycia ruchem państwowym. Z wielką maestrią budowała ona wewnętrzną lojalność, lecz kompletnie nie potrafiła wygenerować powszechnego zaufania społecznego poza własnym, hermetycznym kręgiem. Przez lata Bractwo uczyło się, jak przetrwać w mroku podziemia, ale gdy przyszło mu zarządzać jawnością, poczuło się oślepione blaskiem dnia. Potrafili oni żarliwie mówić o moralności, lecz nie znaleźli języka, który w sposób wiarygodny zabezpieczyłby pluralizm

polityczny. Umieli mobilizować wiernych do ofiarności, ale nie potrafili uspokoić tych, którzy w ich religijny projekt po prostu nie wierzyli. Krytykowali autorytaryzm państwa z pozycji ofiar, sami jednak pozostali więźniami wewnętrznego autorytaryzmu, gdzie posłuszeństwo stało wyżej niż debata. Ostatecznie, choć Bractwo umiało cierpieć z godnością, nie potrafiło rządzić z efektywnością. Historia nie wypłaca bowiem premii za cierpienie w postaci kompetencji, o czym liderzy ruchu przekonali się w najbardziej bolesny sposób.

Z perspektywy kulturoznawczej Bractwo funkcjonowało jako potężna maszyna do produkcji tożsamości w świecie pozbawionym punktów oparcia. Dawało ono zagubionemu człowiekowi gotową odpowiedź na pytanie o to, kim jest w rzeczywistości, która go upokarza, gwałtownie westernizuje i spycha na margines. Odpowiedź była kusząca: jesteś częścią wielkiego islamskiego odrodzenia, masz misję, a twoja codzienna pobożność staje się najwyższą formą politycznego oporu. W tym ujęciu dyscyplina nie była ciężarem, lecz formą manifestacji siły, a moralność stawała się najgłośniejszym protestem przeciwko zepsuciu elit. To właśnie ta psychologiczna głębia tłumaczy, dlaczego ruch potrafił przetrwać najgorsze fale represji. Jednak problem zaczynał się tam, gdzie ta silna tożsamość próbowała przełożyć się na realną władzę bez jasnych gwarancji dla mniejszości. Bezpieczeństwo tych, którzy nie podzielali wizji Bractwa, zawisło w próżni, co szybko zrodziło egzystencjalny lęk u milionów Egipcjan.

Pod względem ekonomicznym Bractwo sprytnie wykorzystywało wieloletnią porażkę państwa opiekuńczego, wchodząc tam, gdzie urzędnik dawno przestał zaglądać. Budowali szpitale i szkoły, tworząc system klientelistyczny oparty na religijnej solidarności, co dawało im ogromny kapitał polityczny. Niestety, po przejęciu sterów państwa nie potrafili zaproponować nowoczesnej wizji gospodarczej, która wykraczałaby poza moralizatorskie pouczenia. Ich program ekonomiczny okazał się jedynie etycznym dodatkiem do narastającego chaosu fiskalnego i braku strukturalnych reform. Z perspektywy antropologicznej organizacja działała jak wspólnota sensu w świecie postępującej fragmentacji społecznej. Trzeba jednak pamiętać, że nawet najbardziej spójna wspólnota sensu nie zastąpi nowoczesnej konstytucji, która musi godzić sprzeczne interesy. Deficyt strukturalny Bractwa, czyli wrodzona niezdolność tajnej organizacji do przejrzystego zarządzania, okazał się ostatecznie barierą nie do przebicia.

Można tu sformułować centralną maksymę: Bractwo Muzułmańskie padło ofiarą własnej struktury, która była idealnie skrojona pod przetrwanie w więzieniu, a nie pod budowę wolnego społeczeństwa. Przez lata perfekcyjnie rozwijali oni zdolności konspiracyjne, zaniedbując jednocześnie te, które są niezbędne do prowadzenia otwartego dialogu politycznego. Nie oznacza to bynajmniej, że państwo wojskowe miało moralną rację, niszcząc ten ruch przy użyciu brutalnej siły militarnej. Przeciwnie, krwawe represje jedynie potwierdziły najgorsze patologie egipskiej

państwowości, która od dekad nie zna innego języka niż przemoc. Niemniej jednak sama krzywda Bractwa nie unieważnia jego odpowiedzialności za polityczną i wizerunkową klęskę, którą poniosło po 2011 roku. Ruch aspirujący do rządzenia wielkim narodem nie może wiecznie tłumaczyć swoich błędów i braków wyłącznie prześladowaniami ze strony reżimu.

W pewnym momencie każdy projekt polityczny musi odpowiedzieć na fundamentalne pytanie: co zrobicie z tymi, którzy nie chcą należeć do waszej wspólnoty? To pytanie stanowi samo serce każdego projektu islamistycznego, który deklaruje chęć gry według reguł demokratycznych. Czy obywatel jest w takim systemie równy z mocy prawa, czy jedynie tolerowany jako element spoza moralnej większości? Czy kobieta posiada pełnię podmiotowości politycznej, czy zostaje wpisana w patriarchalną pedagogikę religijnej wspólnoty? Czy chrześcijanin koptyjski jest pełnoprawnym współgospodarzem państwa, czy tylko chronionym, ale drugorzędnym dodatkiem do muzułmańskiej dominacji? Czy prawo ma być wynikiem pluralistycznego procesu negocjacji, czy interpretacji religijnej nadzorowanej przez nieomylną organizację? Na te pytania Bractwo odpowiadało mętnie, różnie w różnych okresach i ustami różnych liderów, co budowało atmosferę niepewności. Nigdy nie wypracowali oni odpowiedzi wystarczająco wiarygodnej i instytucjonalnie zabezpieczonej, by uspokoić liberalną część społeczeństwa.

Analogiczny, choć lustrzany problem miało egipskie państwo wojskowe, które od dekad cierpi na chroniczny brak demokratycznej legitymacji. Czy islamista jest dla generałów obywatelem z prawem do reprezentacji, czy zawsze tylko potencjalnym terrorystą, którego trzeba izolować? Czy społeczeństwo ma prawo organizować się poza ścisłą kontrolą służb, czy każda forma autonomii jest z góry traktowana jako spisek? Czy bezpieczeństwo narodowe może być ograniczone literą prawa, czy też prawo ma być jedynie elastycznym narzędziem w rękach aparatu bezpieczeństwa? Czy armia jest wreszcie instytucją służącą państwu, czy może jego faktycznym właścicielem i jedynym dysponentem zasobów? Kolejni dyktatorzy – Naser, Mubarak i Sisi – odpowiadali w praktyce identycznie: armia stoi ponad polityką, bo tylko ona chroni państwo przed rozpadem. Tyle że państwo chronione przed własnymi obywatelami szybko staje się ponurą twierdzą, w której nie ma już miejsca na republikę.

Bractwo i państwo wojskowe stworzyły w ten sposób tragiczny układ wzajemnego uzasadniania swoich najbardziej radykalnych postaw. Reżim potrzebował Bractwa jako dyżurnego straszaka, by legitymizować swoją brutalność przed zachodnim światem i własnym społeczeństwem. Z kolei Bractwo potrzebowało represji jako ostatecznego dowodu na własną niewinność oraz konieczność zachowania żelaznej, wewnętrznej dyscypliny. Reżim grzmiał: patrzcie, jeśli nas zabraknie, oni wprowadzą tutaj krwawą teokrację i zniszczą wasz styl życia. Bractwo odpowiadało: spójrzcie na te więzienia, oni są czystą tyranią, przed którą uratować was może tylko nasza wiara. Najgorsze w tym

wszystkim jest to, że obie strony często miały częściową rację, co czyniło sytuację niemal beznadziejną. Najtrwalsze konflikty nie opierają się bowiem wyłącznie na kłamstwach, lecz na fragmentach prawdy używanych jak naostrzone noże. Państwo rzeczywiście miało powody, by obawiać się tajnej organizacji o ambicjach totalnego nadzoru moralnego nad życiem jednostki. Bractwo z kolei miało aż nadto dowodów, by bać się państwa tortur, masowych aresztowań i cynicznych manipulacji wyborczych.

Dlatego Arabska Wiosna, zamiast zakończyć tę starą wojnę domową, jedynie ją odtworzyła w nowej, jeszcze bardziej gwałtownej odsłonie. Rewolucja mogła przecież otworzyć trzecią drogę: obywatelską, pluralistyczną i opartą na nowoczesnej umowie społecznej. Przez ten krótki, magiczny moment plac Tahrir wydawał się namacalnym obrazem takiej właśnie, nowej możliwości. Ludzie różnych klas, wyznań i pokoleń stali tam ramię w ramię, zjednoczeni przeciwko wszechwładzy policyjnego państwa. Niestety, plac nie zdążył stać się trwałą instytucją, a entuzjazm nie przełożył się na konkretne struktury polityczne. Bractwo miało sprawną organizację, wojsko dysponowało potężnym aparatem siłowym, a starzy gracze wciąż kontrolowali kluczowe zasoby finansowe. W brutalnym starciu między aparatem a organizacją czysta energia młodych rewolucjonistów musiała ostatecznie ponieść klęskę.

To nie oznacza, że tamta energia była bez znaczenia, ale pokazuje, że polityka bez instytucjonalnego ciała szybko staje się tylko wspomnieniem. Piękne momenty, jeśli nie zostaną przekute w trwałe reguły gry, kończą zazwyczaj jako wyblakłe plakaty na ścianach emigracyjnych mieszkań w Londynie czy Berlinie. Przypowieść o mieście znajduje tutaj swoją kolejną, smutną odsłonę, którą warto przytoczyć dla zrozumienia tego mechanizmu. W pewnym mieście istniało bractwo ludzi, którzy karmili ubogich, uczyli dzieci i szeptali mieszkańcom, że ich życie ma sens większy niż podatki. Ludzie szczerze kochali ich za tę codzienną pomoc i z uwagą słuchali ich kazań o sprawiedliwości. Z czasem jednak bractwo zbudowało własne, wysokie bramy, powołało strażników i wprowadziło surową księgę bezwzględnego posłuszeństwa. Kiedy wreszcie nadszedł upragniony dzień wolności, mieszkańcy pełni nadziei poprosili: pomóżcie nam teraz urządzić nasz wspólny dom. Bractwo odpowiedziało z wyższością: my już znamy jedyny słuszny plan tego domu, bo przechowywaliśmy go przez lata cierpień. Wtedy część mieszkańców zapytała z lękiem: a czy w tym domu znajdzie się miejsce dla tych, którzy do waszego bractwa nie należą? Bractwo zawahało się z odpowiedzią, a ta chwila ciszy wystarczyła, by do miasta powrócili dawni żołnierze. Powiedzieli oni: widzicie, tylko my potrafimy skutecznie pilnować drzwi przed chaosem, po czym znów brutalnie zabrali wszystkim klucze.

Ta przypowieść w żadnym razie nie uniewinnia żołnierzy, a wręcz przeciwnie – obnaża głęboki cynizm ich powrotu do władzy. Jednak nie uniewinnia ona również samego Bractwa, pokazując

jego tragiczną i wielką niewystarczalność w obliczu wolności. Ruch społeczny może być autentycznym wyrazicielem ludzkiej krzywdy, a jednocześnie pozostać kompletnie niezdolnym gospodarzem pluralistycznego państwa. Państwo wojskowe może realnie obawiać się chaosu, będąc jednocześnie jego głównym współproducentem poprzez blokowanie wszelkich kanałów legalnej opozycji. Społeczeństwo może szczerze odrzucić dyktaturę, a chwilę później śmiertelnie przestraszyć się jedynej dobrze zorganizowanej alternatywy, jaką jest religijny radykalizm. Tak właśnie wygląda prawdziwa tragedia polityczna: nie wtedy, gdy jedna strona kłamie, a druga ma rację, lecz gdy każda posiada fragment prawdy. Problem w tym, że obie strony używają tego fragmentu wyłącznie do tego, by zniszczyć całość i wyeliminować przeciwnika.

W tym miejscu Bractwo Muzułmańskie staje się kluczem do znacznie szerszej diagnozy współczesnego świata arabskiego i jego strukturalnych blokad. Główny problem nie polega wyłącznie na samym islamizmie, lecz na braku miejsca dla masowych ruchów ideowych w ramach stabilnych instytucji. Demokracja wymaga przecież unikalnej umiejętności legalizacji konfliktu, czyli uznania go za naturalny i zdrowy stan każdego społeczeństwa. Autorytaryzm wojskowy każdy taki konflikt natychmiast kryminalizuje, widząc w nim zagrożenie dla mitycznej stabilności państwa. Z kolei radykalny islamizm ma tendencję do sakralizacji konfliktu, zamieniając polityczny spór w metafizyczną walkę dobra ze złem. Liberalna republika musiałaby zrobić coś znacznie trudniejszego: obudować ten konflikt jasnymi regułami, których nikt nie mógłby bezkarnie łamać. Egipt tego nie zrobił, dlatego jego historia przypomina szalone wahadło między więzienną celą a religijną amboną.

Współczesna sytuacja geopolityczna jedynie wzmacnia ten destrukcyjny cykl, dodając do niego kolejne warstwy regionalnych napięć i lęków. Gdy napięcia między mocarstwami rosną, arabskie reżimy jeszcze chętniej sięgają po język bezpieczeństwa, by tłumić wszelkie przejawy wewnętrznej krytyki. Gdy Gaza płonie, ruchy islamistyczne zyskują potężny materiał do mobilizacji emocjonalnej, przedstawiając się jako jedyni obrońcy godności muzułmanów. Gdy Iran wspiera zbrojnych aktorów w regionie, państwa arabskie wpadają w paranoję, bojąc się rozsadzenia własnej suwerenności od środka. W tej gęstej atmosferze historia Bractwa wraca jako mroczne ostrzeżenie: brutalna represja nigdy nie usuwa problemu politycznej reprezentacji. Może ona jedynie przenieść ten problem do głębokiego podziemia, na emigrację lub w sferę niebezpiecznej, religijnej radykalizacji. Nie oznacza to, że każdy ruch islamistyczny należy dopuszczać do władzy bez żadnych wstępnych warunków i zabezpieczeń. To byłaby naiwność i romantyczna ślepota, która w skutkach mogłaby się okazać równie szkodliwa, co autorytarna pałka generała.

Warunkiem legalnego uczestnictwa w życiu publicznym musi być bezwzględne uznanie pluralizmu, równości obywatelskiej oraz pokojowej rotacji władzy. Kluczowe jest jednak to, że te twarde

warunki muszą dotyczyć absolutnie wszystkich graczy, włączając w to armię, służby i świeckie elity. Jeżeli tylko islamistom stawia się surowe wymagania demokratyczne, podczas gdy generałom przyznaje się immunitet w imię stabilności, system staje się farsą. Demokracja nie może być przecież trudnym egzaminem dla jednych i darmową przepustką honorową dla drugich, bo wtedy traci swój sens. Dopóki Egipt nie znajdzie sposobu na włączenie masowych ruchów w ramy prawa, wahadło przemocy będzie nadal niszczyć kolejne pokolenia. Bez wspólnych reguł, które stoją ponad karabinem i amboną, każda kolejna rewolucja skończy się jedynie wymianą strażników przy tych samych, zamkniętych drzwiach.

Po wojnie sześciodniowej: zmierzch mitu i narodziny epoki po micie

Najbardziej surowa konkluzja, jaką możemy wyciągnąć z tej burzliwej lekcji historii, brzmi następująco: Bractwo Muzułmańskie stanowiło jednocześnie symptom porażki egipskiego państwa oraz współautora własnej klęski politycznej. Organizacja ta wykiełkowała na jałowej glebie, ponieważ państwo liberalno-monarchiczne, skażone kolonialnym dziedzictwem, nie potrafiło zaoferować swoim obywatelom elementarnego poczucia godności. Ruch rósł w siłę, gdyż państwo postkolonialne, choć strojne w piórka rewolucji, okazało się w praktyce represyjne, niewydolne i głuche na potrzeby mas. Przetrwało dekady prześladowań dzięki żelaznej dyscyplinie, gęstym sieciom społecznym oraz specyficznemu, moralnemu językowi oporu, który trafiał do serc wykluczonych. Ostatecznie jednak przegrało, ponieważ nie potrafiło przekształcić swej wewnętrznej, niemal plemiennej lojalności w szeroką, obywatelską prawomocność niezbędną do rządzenia nowoczesnym narodem. Zostało brutalnie zmiażdżone, gdyż państwo wojskowe, z natury swej monistyczne, nie umiało tolerować żadnej realnej konkurencji w przestrzeni publicznej. I paradoksalnie nadal pozostaje groźnym widmem, ponieważ żaden z fundamentalnych problemów strukturalnych, które powołały je do życia, nie doczekał się dotąd rozwiązania.

Wojna sześciodniowa nie była w swej istocie jedynie gwałtownym konfliktem militarnym, lecz przede wszystkim totalną katastrofą poznawczą dla całego świata arabskiego. W ciągu zaledwie kilku czerwcowych dni rozpadł się misternie budowany teatr wyobrażeń, w którym arabski nacjonalizm inscenizował siebie jako niezwyciężoną siłę dziejową. Narracja ta obiecywała odwrócenie upokarzających skutków kolonializmu, ostateczne pokonanie Izraela, zjednoczenie rozproszonych narodów oraz przywrócenie im należnej, historycznej dumy. Klęska z 1967 roku nie ograniczyła się zatem do fizycznego zniszczenia egipskich samolotów na lotniskach czy rozbicia dywizji pancernych na piaskach Synaju. Ona uderzyła znacznie głębiej, niszcząc polityczną

metafizykę naseryzmu, która stanowiła fundament tożsamości milionów ludzi w całym regionie. Odsłoniła brutalną prawdę, że państwo posługujące się na co dzień językiem potęgi nie potrafiło udźwignąć ciężaru własnej, wszechobecnej propagandy. To był ten tragiczny moment, w którym zwierciadło arabskiej nowoczesności pękło na tysiące ostrych, raniących odłamków.

Kiedy pęka zwierciadło ideologii, społeczeństwo nagle przestaje widzieć własną twarz w wyidealizowanej formie, którą dotąd pieczołowicie dostarczała mu centralna władza. Zamiast spójnego obrazu potęgi, obywatele dostrzegli jedynie chaotyczne fragmenty: kłamstwa oficjalnych mediów, rażącą niekompetencję dowództwa armii oraz pychę politycznych liderów. Ujawniona została bolesna zależność od obcych mocarstw, dramatyczny niedorozwój kluczowych instytucji państwowych oraz przytłaczający ciężar autorytaryzmu, który dusił wszelką oddolną inicjatywę. Wojna sześciodniowa nie była więc tylko kolejną porażką militarną, lecz aktem bolesnego, zbiorowego przebudzenia z narodowego snu o wielkości. Władza próbowała desperacko nazwać tę katastrofę terminem „naksa", czyli niefortunnym potknięciem, lecz język nie nadążał już za traumatycznym doświadczeniem. Społeczeństwo usłyszało w tym słowie jedynie ostatni, żałosny odruch systemu, który nawet totalną klęskę usiłował poddać semantycznej cenzurze.

Źródeł tej dziejowej katastrofy należy jednak szukać znacznie głębiej niż w samym niefortunnym przebiegu działań wojennych z czerwca 1967 roku. Egipt pod rządami Gamala Abdela Nasera już znacznie wcześniej był państwem niebezpiecznie napiętym, przeciążonym i wewnętrznie rozdwojonym. Projekt Zjednoczonej Republiki Arabskiej, czyli unii Egiptu z Syrią, zakończył się spektakularnym fiaskiem, obnażając słabość idei panarabskiej w praktyce. Miała być ona świetlistą zapowiedzią wspólnej przyszłości, a stała się gorzką lekcją, że egipska dominacja bywa postrzegana przez partnerów jako nowa forma centralizacji. Kosztowna interwencja zbrojna w Jemenie wciągnęła Kair w wyniszczającą wojnę domową, którą obserwatorzy słusznie ochrzcili mianem „egipskiego Wietnamu". Państwo, które aspirowało do roli lidera regionalnej rewolucji, zaczęło tracić żywotne siły na odległych, peryferyjnych frontach, zaniedbując własne fundamenty.

Gospodarka oparta na sztywnym modelu państwowego kapitalizmu i centralnej kontroli była skrajnie przeciążona ambitnymi reformami społecznymi oraz gigantycznymi wydatkami na zbrojenia. Aparat bezpieczeństwa wewnętrznego był wprawdzie niezwykle silny wobec własnych obywateli, lecz brutalna siła policyjna nie jest tożsama z racjonalnością strategiczną. Państwo mogło wprawdzie skutecznie inwigilować niemal każdego mieszkańca, lecz jednocześnie coraz gorzej słyszało i rozumiało otaczającą je, dynamiczną rzeczywistość. Bezpośrednim tłem nadchodzącej wojny była także wyniszczająca, wewnątrzarabska rywalizacja o prestiż rewolucyjny między Kairem, Damaszkiem a Bagdadem. Naser czuł się zmuszany do nieustannego potwierdzania, że pozostaje jedynym liderem sprawy arabskiej, a nie tylko ostrożnym

administratorem egipskiego państwa. Syria i Irak, zdominowane przez konkurencyjne nurty baasistowskie, regularnie podważały jego rewolucyjne referencje, oskarżając go o bierność wobec Izraela.

W takiej dusznej atmosferze przywódca charyzmatyczny staje się nieuchronnie więźniem własnego mitu, tracąc pole manewru w polityce międzynarodowej. Musi on działać nie dlatego, że sytuacja strategiczna jest obiektywnie korzystna, lecz dlatego, że jego symboliczna pozycja wymaga wykonania spektakularnego gestu. Tak właśnie wszechobecna propaganda zaczyna w pewnym momencie dowodzić armią, zastępując chłodną analizę sztabową emocjonalnymi komunikatami dla mas. A gdy propaganda dowodzi armią, sztab generalny powinien w zasadzie poprosić o azyl w bibliotece, by tam szukać ratunku przed nadchodzącą katastrofą. Naser prawdopodobnie nie zamierzał rozpoczynać wojny totalnej w chwili, w której Egipt nie był do niej w pełni przygotowany logistycznie. Wiele wskazuje na to, że jego ryzykowne działania w maju 1967 roku były jedynie eskalacyjną grą sygnałów i próbą odzyskania pozycji.

Niemniej jednak w polityce międzynarodowej sygnały bywają jak płonące zapałki rzucone nieostrożnie w samym środku ogromnego składu amunicji. Zamknięcie cieśniny Tirańskiej, gwałtowna koncentracja wojsk na Synaju oraz wycofanie sił pokojowych ONZ stworzyły sytuację, z której nie było już łatwego wyjścia. Gorączka retoryczna, fatalne błędy w kalkulacjach oraz brak wiarygodnych kanałów deeskalacji sprawiły, że Izrael uznał uderzenie wyprzedzające za jedyny racjonalny wybór. Egipski system decyzyjny, zamknięty w hierarchicznej strukturze i zdominowany przez polityczną lojalność, nie był zdolny do przeprowadzenia żadnej zimnej korekty kursu. Autorytaryzm miał tu swoją tragiczną konsekwencję operacyjną: najwyższa władza słyszała głównie to, co idealnie pasowało do jej własnego, wyidealizowanego obrazu siebie. Klęska militarna była błyskawiczna, a izraelskie uderzenie lotnicze w ciągu kilku godzin sparaliżowało cały potencjał obronny państw arabskich.

Dla społeczeństwa egipskiego szok polegał nie tylko na samej skali porażki, lecz przede wszystkim na gigantycznej przepaści między propagandą a realnością. Ludzie przez lata słyszeli o potędze własnej armii, nowoczesnym uzbrojeniu oraz dziejowej misji, która miała zakończyć się świetlistym zwycięstwem nad wrogiem. Nagle okazało się, że potężna narracja nie potrafi zatrzymać wrogich samolotów, a patriotyczny hymn nie zastąpi sprawnego dowodzenia na polu bitwy. Oficjalne media przez pewien czas desperacko utrzymywały język triumfu, podczas gdy rzeczywistość na froncie była już kompletną i nieodwołalną katastrofą. Ten rozdźwięk między słowem a czynem miał wymiar niemal psychotyczny, wpędzając miliony obywateli w stan głębokiej apatii i niedowierzania. Społeczeństwo przeżyło nie tylko stratę terytoriów, lecz także bolesną zdradę poznawczą ze strony własnego państwa, które kłamało w sprawach fundamentalnych.

Tawfik al-Hakim, wybitny egipski pisarz, stał się jednym z tych intelektualistów, którzy uchwycili ten moment jako egzystencjalny dramat narodowego przebudzenia. Siedzenie przed telewizorem i słuchanie propagandowych pieśni w obliczu rozpadu projektu rewolucyjnego było czymś więcej niż tylko doświadczeniem klęski wojennej. Było to obcowanie z ostatecznym końcem pewnego języka, który przez dekady organizował zbiorowe emocje i nadzieje całego narodu. Takie chwile w historii są niezwykle rzadkie i straszne, gdyż naród odkrywa wówczas, że aparat symboliczny władzy przestał opisywać realny świat. Wtedy w miejsce dawnej wiary pojawia się gniew, wstyd, cynizm albo paraliżująca rozpacz, a wraz z nimi gorączkowe poszukiwanie nowej interpretacji. Katastrofa domaga się bowiem racjonalnego wyjaśnienia, ponieważ niewyjaśniona klęska jest dla ludzkiej psychiki ciężarem absolutnie nie do zniesienia.

Po 1967 roku przez cały świat arabski przetoczyła się potężna fala bolesnych rozliczeń, która na zawsze zmieniła tamtejszy krajobraz intelektualny. Część myślicieli uznała, że Izrael zwyciężył nie tylko dzięki sprawności wojskowej, lecz przede wszystkim dzięki ogromnej przewadze naukowej, organizacyjnej i technologicznej. Była to diagnoza niezwykle bolesna, ale niosła w sobie potencjał modernizacyjny, wskazując na konieczność głębokiej reformy edukacji i struktur państwowych. Inni krytycy, zwłaszcza ci o poglądach lewicowych, wskazywali na autorytarny system polityczny jako główne źródło słabości i ostatecznej porażki. Państwo pozbawione wolnej debaty, niezależnych instytucji oraz mechanizmów odpowiedzialności dowództwa musiało w ich ocenie produkować seryjne błędy i kłamstwa. Jeszcze inni szukali ukojenia w teoriach spiskowych, upatrując przyczyn klęski w mrocznych działaniach obcych mocarstw oraz reakcyjnych monarchii regionalnych.

Spisek bywa w polityce niezwykle skutecznym środkiem przeciwbólowym, który wprawdzie nie leczy choroby, ale pozwala pacjentowi nie patrzeć na własne wyniki badań. Sam Naser miał w zamkniętych rozmowach przyznawać, że system jednopartyjny zawiódł, a mechanizmy władzy utraciły zdolność do sprawnej koordynacji działań. To wyznanie, nawet jeśli wypowiedziane półgłosem, pokazuje, że klęska 1967 roku odsłoniła strukturalną chorobę całego modelu autorytarnej modernizacji. System, który na zewnątrz wyglądał jak jednolity i twardy blok, wewnątrz był przeżarty przez frakcyjne walki, koterie i wszechobecny lęk. To częsty paradoks dyktatur: im bardziej demonstrują one swoją monolitową jedność, tym bardziej panicznie boją się dopływu realnej, nieocenzurowanej informacji. Jedność staje się wówczas jedynie kruchą fasadą, która ma za zadanie przykryć narastający chaos interesów i kompetencyjną pustkę.

Wojna sześciodniowa stała się także kluczowym punktem zwrotnym w relacjach Egiptu z konserwatywnymi monarchiami Półwyspu Arabskiego, zmieniając układ sił w regionie. Naser, który wcześniej reprezentował radykalny nacjonalizm i pogardzał „reakcyjnymi” królami, po klęsce musiał upokorzyć się i przyjąć od nich pomoc finansową. Szczyt w Chartumie w sierpniu 1967 roku

miał wymiar głęboko symboliczny: arabski radykalizm potrzebował pieniędzy arabskiego konserwatyzmu, by przetrwać. Duma rewolucji została de facto zastawiona pod petrodolarową stabilizację, co miało mieć dalekosiężne skutki dla tożsamości całego Bliskiego Wschodu. Kraje Zatoki zyskały odtąd znacznie większy wpływ na politykę ogólnarabską, a Egipt zaczął stopniowo tracić swoją pozycję niekwestionowanego centrum ideologicznego. W późniejszych dekadach pieniądz naftowy będzie finansował nie tylko gospodarki, lecz także określone, konserwatywne modele religijności i dyscypliny moralnej.

Klęska 1967 roku podcięła również mit regularnych armii państwowych jako jedynych i skutecznych narzędzi wyzwolenia Palestyny spod okupacji. Skoro państwowe dywizje zawiodły tak sromotnie, w wyobraźni zbiorowej pojawiło się miejsce dla fedainów, czyli palestyńskich partyzantów stosujących logikę oporu nieregularnego. Sprawa palestyńska przestała być jedynie zagadnieniem dyplomatycznym w rękach arabskich ministrów, stając się przestrzenią autonomicznej i oddolnej mobilizacji masowej. To przesunięcie miało ogromne znaczenie dla całego regionu, ponieważ państwa arabskie coraz trudniej mogły monopolizować polityczne znaczenie tego konfliktu. Palestyna zaczęła żyć własnym życiem jako moralny test dla każdego arabskiego reżimu, który odtąd musiał nieustannie udowadniać swoją wiarygodność. Każdy władca mógł deklarować solidarność, ale społeczeństwa, nauczone doświadczeniem klęski, zaczęły pytać z coraz większym cynizmem: co zrobiliście naprawdę?

Wbrew wielu uproszczonym opowieściom, rok 1967 nie spowodował bynajmniej natychmiastowego i powszechnego triumfu politycznego islamizmu w świecie arabskim. Bezpośrednio po klęsce wielu młodych ludzi zwróciło się raczej ku marksizmowi, radykalnej lewicy oraz antyimperialistycznym ideologiom o charakterze świeckim. Dlaczego tak się stało? Ponieważ kompromitacja nacjonalizmu państwowego nie oznaczała dla nich automatycznego porzucenia marzeń o świeckiej i postępowej rewolucji społecznej. Dla części pokolenia oznaczało to raczej potrzebę znalezienia odpowiedzi bardziej radykalnej, bardziej oddolnej i zdecydowanie bardziej antykapitalistycznej niż ta naserowska. Islamizm wzmocnił się znacznie później, gdy lewica także okazała się nieskuteczna, a represje państwowe zniszczyły wszelkie inne formy niezależnej organizacji politycznej. To zastrzeżenie jest niezwykle ważne, ponieważ chroni naszą analizę przed tanią teleologią, sugerującą prostą drogę od klęski armii do meczetu.

Historia nie była bynajmniej drogą prostą, lecz wielościeżkowym procesem pełnym sprzeczności, w którym różne idee walczyły o rząd dusz. Nie ulega jednak żadnej wątpliwości, że wojna sześciodniowa zabiła w świecie arabskim pewien specyficzny rodzaj politycznej naiwności. Od tej pory świecki nacjonalizm nie mógł już z taką samą siłą przekonywać obywateli, by oddali wolność w zamian za zwycięstwo. Obywatele mogli bowiem odpowiedzieć z pełnym przekonaniem: daliśmy

wam wszystko, czego żądaliście, więc gdzie jest obiecana godność i modernizacja? W tym sensie rok 1967 otworzył przestrzeń dla pytań religijnych nie dlatego, że wszyscy nagle stali się pobożni, lecz dlatego, że projekt świecki zbankrutował. Jeżeli armia, partia i wielka charyzma lidera nie wystarczyły do odniesienia sukcesu, to może problem tkwił znacznie głębiej, w samej duszy narodu?

Może Arabowie przegrali, ponieważ odeszli od Boga i przyjęli obce, sztuczne wzorce ustrojowe, które nie pasowały do ich autentycznej tożsamości? Takie pytania zaczęły krążyć w społeczeństwie z coraz większą intensywnością, podważając sens istnienia państw narodowych jako bytów skorumpowanych i nieefektywnych. Może prawdziwym podmiotem dziejowym nie jest naród egipski czy syryjski, lecz umma, czyli wspólnota wierzących zjednoczona ponad sztucznymi granicami? Klęska zaczęła być interpretowana jako kara za grzechy, test wiary albo ostateczny dowód na moralną degenerację elit rządzących. Te poszukiwania nie musiały od razu prowadzić do dżihadyzmu, lecz mogły owocować nowymi formami pobożności, reformizmu czy islamizmu parlamentarnego. Wszystkie one wyrastały jednak z tej samej szczeliny: państwo obiecało swoim obywatelom doczesne zbawienie, ale w godzinie próby zawiodło ich całkowicie.

Anwar as-Sadat, następca Nasera, po mistrzowsku wykorzystał tę szczelinę, by przebudować fundamenty legitymacji egipskiego państwa po traumie klęski. Jego „korekta” nie była jedynie zmianą personalną na szczytach władzy, lecz radykalnym przestawieniem osi, wokół której kręciła się polityka krajowa. Sadat zaczął chętnie odwoływać się do religii, dystansował się od socjalistycznego radykalizmu i szukał zbliżenia ze Stanami Zjednoczonymi. Zawarł pokój z Izraelem, otworzył gospodarkę na kapitał zagraniczny i instrumentalnie używał islamistów jako przeciwwagi dla wpływów lewicy naserowskiej. Było to przejście od rewolucyjnego państwa mobilizacyjnego do modelu bardziej konserwatywnego, pragmatycznego i zależnego od nowych układów regionalnych. Jednak dopuszczenie islamistów do głosu nie oznaczało bynajmniej, że Sadat zamierzał oddać im realną kontrolę nad państwem i jego zasobami.

Prezydent chciał nimi jedynie grać, lecz historia odpowiedziała mu na tę próbę manipulacji niezwykle brutalną i krwawą ironią. Sadat zginął w 1981 roku z rąk radykalnych islamistów, dla których jego pokój z Izraelem oraz instrumentalizacja wiary stanowiły akt najwyższej zdrady. Zabójstwo to pokazało dobitnie, że państwo nie może bez końca używać radykalnej energii religijnej jako narzędzia do selektywnego zwalczania swoich przeciwników. Ruchy, które otrzymują od władzy moralny język walki z bezbożnością, nie zawsze zatrzymują się na celach wskazanych przez ich tymczasowego patrona. Jeżeli przywódca przedstawia się jako pobożny, ale jednocześnie represjonuje opozycję i utrzymuje autorytarny aparat, radykałowie uznają go za hipokrytę. Sadat

otworzył drzwi, przez które weszły siły, nad którymi nie był w stanie sprawować pełnej i trwałej kontroli.

Państwo często naiwnie wierzy, że może hodować niebezpieczną ideologię w doniczce, by używać jej do dekoracji własnej władzy. Potem jednak z przerażeniem odkrywa, że korzenie tej rośliny przebiły fundamenty gmachu i zaczęły rozsadzać całą konstrukcję od środka. Hosni Mubarak odziedziczył po swoim tragicznie zmarłym poprzedniku państwo formalnie stabilne, ale pełne głębokich, nierozwiązanych sprzeczności wewnętrznych. Uczył się z tej lekcji przede wszystkim jednego: bezpieczeństwo i trwanie są wartościami nadrzędnymi, którym należy podporządkować całą resztę polityki. Jego reżim był znacznie mniej charyzmatyczny niż ten naserowski i pozbawiony ideologicznego teatru, który cechował rządy Sadata. Była to szara architektura trwania, w której głównym celem stało się administrowanie stagnacją i unikanie gwałtownych wstrząsów.

Mubarak nie obiecywał już wielkiej arabskiej przyszłości ani rewolucyjnych przełomów, lecz jedynie to, że jutro będzie bardzo podobne do dzisiaj. Była to polityka niskiego sufitu, w której społeczeństwo miało nie marzyć o wielkości, lecz po prostu jakoś funkcjonować w dusznej atmosferze. Państwo miało nie porywać serc, lecz jedynie nadzorować, a Bractwo Muzułmańskie miało nie rządzić, lecz służyć jako straszak na Zachód. Waszyngton miał nie pytać zbyt głośno o standardy demokracji, ponieważ jedyną alternatywą dla stabilnego dyktatora miał być rzekomo szalejący islamizm. W tym cynicznym modelu rok 1967 działał jak ukryty fundament, przypominając wszystkim o cenie, jaką płaci się za ideologiczne awanturnictwo. Klęska sprawiła, że żaden kolejny reżim nie mógł już zbudować tak potężnej, autentycznej legitymacji mobilizacyjnej jak Naser przed wojną.

Sadat oparł się na wojnie z 1973 roku i zwrocie religijnym, Mubarak na stabilności i strachu, a Sisi później na antyislamistycznej mobilizacji. Ale żaden z tych liderów nie zdołał już nigdy odtworzyć tej magicznej syntezy panarabskiej godności i rewolucyjnej obietnicy sukcesu. Po 1967 roku arabska polityka weszła nieodwołalnie w epokę po micie, która bywa znacznie bardziej cyniczna niż wcześniejsza epoka żarliwej wiary. Dzisiejszy stosunek narodów arabskich do Izraela, Stanów Zjednoczonych czy Iranu pozostaje absolutnie niezrozumiały bez uwzględnienia tej zbiorowej pamięci o upokorzeniu. Izrael nie jest w tej wyobraźni jedynie państwem, z którym toczono wojny, lecz symbolem całkowitej nieskuteczności własnych reżimów politycznych. Dla wielu Arabów rok 1967 był ostatecznym dowodem na to, że przeciwnik potrafił rozebrać ich państwa do naga, obnażając ich słabość.

Dlatego każda kolejna wojna, każda intifada czy operacja militarna w Gazie uruchamia nie tylko bieżące emocje, ale całe archiwum dawnych klęsk. Arabskie społeczeństwa nie widzą wówczas jedynie aktualnej mapy działań wojennych, lecz dostrzegają bolesną ciągłość historycznego

upokorzenia, które nie chce przeminąć. Stany Zjednoczone są w tej wyobraźni postrzegane jako główny gwarant izraelskiej przewagi i architekt porządku, który stosuje prawo w sposób wybiórczy. Oczywiście rzeczywistość polityczna jest znacznie bardziej złożona, ponieważ Waszyngton utrzymuje bliskie relacje z wieloma stolicami arabskimi i gwarantuje im bezpieczeństwo. Jednak w psychologii społecznej nie liczy się niuans, lecz dominujący obraz, który jest dla mas znacznie bardziej przekonujący niż raporty ekspertów. Obraz ten przedstawia Amerykę jako siłę, która mówi o wolności, lecz w praktyce wspiera sojuszników autorytarnych, gdy jest to dla niej wygodne.

Iran zajmuje w tym skomplikowanym układzie pozycję niezwykle ambiwalentną, budząc jednocześnie lęk i pewien rodzaj podświadomego podziwu. Jako państwo niearabskie i szyickie budzi on głęboką nieufność wielu reżimów, zwłaszcza w Zatoce, gdzie jego wpływy są postrzegane jako egzystencjalne zagrożenie. Jednocześnie Teheran potrafi niezwykle sprawnie przedstawiać się jako jedyna realna oś oporu wobec Izraela i zachodniej dominacji w regionie. W kontekście wciąż krwawiącej rany palestyńskiej daje mu to ogromną przewagę symboliczną nad reżimami arabskimi, które są postrzegane jako bierne. Iran nie musi być wcale kochany przez arabskie ulice, aby być przez nie chwilowo słuchany z uwagą i nadzieją. Wystarczy, że posługuje się językiem, którego społeczeństwa nie słyszą już od własnych, zbiurokratyzowanych i często skorumpowanych przywódców.

To jest właśnie ta wielka, historyczna porażka arabskiego państwa narodowego, które utraciło moralną wiarygodność w reprezentowaniu własnych spraw. Niearabskie mocarstwo może dziś przechwytywać arabskie symbole, ponieważ lokalni władcy zbyt często przedkładali własne trwanie nad godność swoich obywateli. Dzisiejsza rywalizacja między USA, Iranem a Izraelem stawia narody arabskie w pozycji dramatycznego i bolesnego rozszczepienia tożsamościowego. Reżimy muszą kalkulować strategicznie, dbając o parasol bezpieczeństwa, relacje gospodarcze z Zachodem oraz stabilność wewnętrzną swoich systemów. Społeczeństwa natomiast kalkulują moralnie, patrząc na Gazę przez pryzmat antykolonialnej pamięci i głębokiej nieufności wobec własnych, cynicznych elit władzy. Historia nie wypłaca premii za cierpienie w postaci kompetencji, ale z pewnością nie pozwala zapomnieć o ranach, które wciąż kształtują naszą teraźniejszość.

Rok 1967: Pęknięty mur i trauma arabskiej polityki

Te dwie logiki nie są identyczne, choć w tragicznych momentach historii potrafią się na siebie nakładać, by po chwili znów gwałtownie rozejść. Państwo, operując chłodnym rachunkiem sił, przekonuje, że priorytetem jest uniknięcie wojny regionalnej i ochrona partykularnych interesów narodowych. Ulica natomiast odpowiada z pasją, że owe interesy są jedynie wygodnym alibi dla

bierności wobec systematycznego upokorzenia. Władza wskazuje na Iran jako na egzystencjalne zagrożenie dla stabilności, podczas gdy ulica pyta retorycznie: być może, ale kto dziś realnie bombarduje Palestyńczyków? Tego fundamentalnego napięcia nie da się rozładować za pomocą starannie wyreżyserowanej konferencji prasowej czy kolejnego dyplomatycznego komunikatu. Powraca więc, niczym bumerang, problem legitymacji, czyli zdolności władzy do autentycznego reprezentowania interesów i godności społeczeństwa, bez której każdy reżim staje się jedynie administratorem przemocy.

Gamal Abdel Naser mógł przez pewien czas przemawiać w imieniu wszystkich Arabów, ponieważ ofiarował im język dumy, który leczył postkolonialne kompleksy. Jednak po druzgocącej klęsce w 1967 roku ten język został nieodwołalnie złamany, pozostawiając po sobie pustkę wypełnioną goryczą. W tę szczelinę weszło Bractwo Muzułmańskie i inni islamiści, oferując język moralnego odrodzenia w świecie, w którym świeckie państwo straciło resztki wiarygodności. Wykorzystywali oni pojęcie dżahilijji, czyli teorię opisującą współczesność jako stan pogańskiego nieładu i moralnego upadku, co trafiało na podatny grunt społecznej frustracji. Ale kiedy sami zbliżali się do progów władzy, ich strukturalne ograniczenia i brak realnego programu stawały się aż nadto widoczne. Dzisiejsze reżimy arabskie rzadko już sięgają po wielkie rewolucyjne narracje czy surowe wezwania do religijnej odnowy moralnej.

Zamiast tego współczesna władza mówi językiem rozwoju, stabilności, gigantycznych inwestycji, sztucznej inteligencji oraz modernizacji bez polityki. To dialekt niezwykle atrakcyjny dla zagranicznych inwestorów, aspirujących klas średnich i technokratycznej administracji, lecz okazuje się on boleśnie niewystarczający wobec drastycznych obrazów wojny. Nie da się przecież odpowiedzieć na głęboką palestyńską traumę samym tylko folderem reklamowym o budowie kolejnego smart city na pustyni. Beton nie zastępuje sprawiedliwości, choć bywa bardzo fotogeniczny w obiektywach dronów i na makietach architektów. Ekonomia polityczna współczesnego Bliskiego Wschodu dodatkowo komplikuje tę i tak już niełatwą sytuację, tworząc region drastycznych kontrastów i zależności. Państwa Zatoki dysponują kapitałem i technologią, realizując coraz bardziej autonomiczną politykę, podczas gdy Egipt pozostaje gospodarczo uzależniony od zewnętrznych kroplówek.

Jordania egzystuje w wiecznym cieniu kwestii uchodźczej i pomocy zagranicznej, a Liban stanowi dziś smutny przykład rozpadu państwowości pod ciężarem długu i klientelizmu. Syria została niemal całkowicie zniszczona przez wieloletnią wojnę, natomiast Irak pozostaje polem nieustannej rywalizacji wewnętrznych i zewnętrznych aktorów. W takich warunkach wielkie hasła o arabskiej jedności brzmią często jak echo z zupełnie innej, dawno zapomnianej epoki. Niemniej sprawa Palestyny nadal działa jako wspólny kod emocjonalny, potrafiący zmobilizować masy ponad

granicami państwowymi. To fascynujący paradoks: panarabizm jako projekt polityczny poniósł klęskę, ale palestyńska rana zachowała swoją unikalną, panarabską siłę moralną. Rok 1967 nie jest więc tylko zamkniętym rozdziałem w podręcznikach, lecz żywą strukturą pamięci, która determinuje współczesne reakcje.

W każdym kolejnym konflikcie z Izraelem powraca to samo dręczące pytanie: czy Arabowie znów są skazani na bezsilność wobec technologicznej przewagi? Każda amerykańska interwencja w regionie budzi lęk, że Zachód ponownie decyduje o losach Bliskiego Wschodu ponad głowami jego mieszkańców. W każdym irańskim geście oporu opinia publiczna szuka odpowiedzi na pytanie, dlaczego to nie państwa arabskie są głównymi obrońcami palestyńskiej sprawy. Nawet autorytarne apele o zachowanie stabilności wywołują podejrzenie, czy znów nie mamy oddać wolności w zamian za obietnicę bezpieczeństwa, które i tak może zawieść. Tych pytań nie da się zredukować do prymitywnej propagandy, ponieważ wynikają one z historii, która nigdy nie została przepracowana instytucjonalnie. Najbardziej erystycznie niewygodna teza brzmi następująco: świat arabski nie przegrał w 1967 roku dlatego, że był zbyt mało religijny.

Przegrał, ponieważ jego państwa były zbyt autorytarne, zbyt słabe instytucjonalnie i zbyt uzależnione od wielkich narracji, które miały zastąpić realną kompetencję. To samo ostrze krytyki należy skierować przeciwko późniejszym ruchom islamistycznym, które obiecywały drogę na skróty do potęgi. Nie wystarczy przecież powiedzieć, że klęska wynikała z odejścia od Boga, jeśli nie umie się zbudować pluralistycznego prawa i sprawnej administracji. Bóg nie jest programem reformy sektora publicznego, a naród nie zastąpi przemyślanej strategii przemysłowej czy logistycznej. Wielkie słowa są oczywiście konieczne w polityce, ale gdy pozostają same, bez fundamentu w rzeczywistości, zamieniają się w dym nad gruzami. Wojna sześciodniowa uczy nas również, że propaganda jest specyficznym podatkiem od braku odpowiedzialności, który prędzej czy później trzeba zapłacić.

Reżim, który przez lata systematycznie tłumi wszelką krytykę, musi potem płacić najwyższą cenę za własną niewiedzę i brak kontaktu z rzeczywistością. Jeśli dziennikarz nie może pytać, a sędzia nie może kontrolować działań władzy, to państwo nieuchronnie traci zdolność do uczenia się na błędach. Autorytaryzm może przez chwilę wyglądać na system sprawny i monolityczny, ponieważ skutecznie maskuje wszelkie wewnętrzne spory. Jednak legalny spór działa jak system wczesnego ostrzegania, pozwalając na korektę kursu, zanim dojdzie do nieuchronnej katastrofy. Gdy niszczy się ten mechanizm, błędy rosną w ciszy gabinetów, aż do momentu, gdy ta cisza gwałtownie eksploduje. W 1967 roku ta eksplozja obnażyła wszystkie słabości systemu, co dla dzisiejszych wojen w regionie pozostaje lekcją o charakterze fundamentalnym.

Państwa mogą dziś inwestować miliardy w najnowocześniejszą broń, drony, satelity i zaawansowane systemy sztucznej inteligencji. Ale jeśli ich społeczeństwa nie ufają instytucjom, a prawo jest stosowane selektywnie wobec elit i obywateli, to nowoczesność militarna nie wystarczy. Można posiadać najdroższy system obrony przeciwrakietowej na świecie i nadal pozostawać strukturą politycznie kruchą i podatną na wstrząsy. Można wygrać krwawą bitwę na pustyni, a jednocześnie sromotnie przegrać narrację w sercach i umysłach młodego pokolenia. Bliski Wschód jest mistrzowską szkołą tej bolesnej sprzeczności, choć czesne za te lekcje płacą zwykle niewinni cywile. Przypowieść o mieście po raz kolejny odsłania nam głębszy sens tych mechanizmów, które rządzą wyobraźnią polityczną regionu.

Po latach płomiennych przemówień pierwszy strażnik miasta obiecał mieszkańcom, że jego mury są nie do zdobycia, a wojownicy niezwyciężeni. Mieszkańcy śpiewali więc z zapałem pieśni o potędze murów, choć w rzeczywistości niewielu z nich widziało kiedykolwiek plany ich budowy. Pewnego ranka przyszła armia z zewnątrz i mury pękły z hukiem, zanim mieszkańcy zdążyli dokończyć refren swojej ulubionej pieśni. Strażnik nazwał to małym potknięciem, lecz ludzie patrzący na gruzy zrozumieli, że największą klęską nie było samo zawalenie się muru. Największą tragedią było to, że przez długie lata zakazywano im pytać, czy ten mur w ogóle posiada solidne fundamenty. Wtedy do miasta przybyli nowi kaznodzieje, głosząc, że mur runął, ponieważ budowniczowie byli bezbożni i zapomnieli o tradycji.

Lecz niewielu mieszkańców miało odwagę zapytać, czy owi nowi kaznodzieje potrafią budować domy, szkoły, sądy i bezpieczne mosty. Miasto raz jeszcze pomyliło efektowne wyjaśnienie rany z realnym lekarstwem, które mogłoby uzdrowić tkankę społeczną. Rok 1967 był właśnie takim pękniętym murem, po którym arabska polityka nie mogła już nigdy wrócić do dawnej, naiwnej niewinności. Naser pozostał w pamięci jako symbol utraconej godności, ale także jako ucieleśnienie katastrofalnych skutków autorytarnej pychy. Izrael stał się odtąd nie tylko przeciwnikiem na polu bitwy, lecz trwałym psychologicznym znakiem arabskiej słabości i nieudolności. Palestyna natomiast stała się wyrzutem sumienia dla wszystkich reżimów, które instrumentalnie wykorzystywały jej tragedię do własnych celów.

W tym skomplikowanym układzie Iran nauczył się po mistrzowsku grać na historycznej pamięci, przedstawiając się jako jedyny autentyczny aktor oporu. Islamizm zyskał ogromną przestrzeń do działania, ponieważ świecka obietnica modernizacji i dobrobytu została brutalnie złamana na oczach całego świata. Ale żadna z tych sił nie rozwiązała dotąd podstawowego problemu: jak zbudować państwo, które nie będzie jedynie maską dla nowej formy zależności. Współsuwerenność, czyli problem istnienia dwóch zorganizowanych awangard – armii i ruchów religijnych – niepotrafiących dzielić władzy, paraliżuje region do dziś. Dlatego wojna sześciodniowa

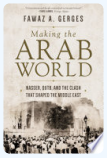
pozostaje centralnym wydarzeniem nowoczesnego Bliskiego Wschodu, definiującym granice tego, w co można jeszcze wierzyć. Po niej Arabowie mogli nadal pragnąć sprawiedliwości, ale nie mogli już ufać tym samym obietnicom w ten sam sposób.

W ich zbiorowej świadomości pojawiła się głęboka rana, z której nieustannie wypływają kolejne, coraz bardziej palące pytania o sens istnienia ich państw. Czy nasze instytucje naprawdę nas chronią, czy może służą jedynie do tego, by skutecznie nami rządzić i nas kontrolować? Czy nasi przywódcy reprezentują nasze aspiracje, czy są jedynie strażnikami własnych aparatów bezpieczeństwa i zgromadzonego majątku? Czy Zachód, mówiąc o prawie międzynarodowym, ma na myśli uniwersalne zasady, czy tylko swoje doraźne interesy strategiczne? Czy Izrael może stać się kiedykolwiek partnerem, jeśli kwestia palestyńska pozostanie nierozwiązana i będzie generować kolejne fale przemocy? Czy islamizm jest realną odpowiedzią na kryzys, czy może tylko kolejną formą zawłaszczenia sfery publicznej przez ideologię?

To są pytania, które zaczęły dźwięczeć szczególnie głośno po 1967 roku i mimo upływu dekad, wciąż nie doczekały się satysfakcjonującej odpowiedzi. Każda współczesna analiza konfliktów na Bliskim Wschodzie, która pomija te egzystencjalne dylematy, jest jedynie jałową kartografią pozbawioną historycznej pamięci. Prawdziwa dojrzałość analityczna polega na tym, by umieć powiedzieć jednocześnie: rana była prawdziwa, ale lekarstwo stało się nową, groźną trucizną. Mapa bez pamięci na Bliskim Wschodzie prowadzi zwykle prosto na minę, o czym boleśnie przekonało się już niejedno pokolenie polityków i strategów. Te pytania pozostaną z nami tak długo, jak długo fundamentem władzy będzie propaganda, a nie autentyczna legitymacja płynąca z woli obywateli.

> Współczesny Bliski Wschód pozostaje zakładnikiem pękniętego muru, którego fundamenty kruszeją pod ciężarem nieprzepracowanych traum. Prawdziwa dojrzałość analityczna wymaga zrozumienia, że rana zadana przez autorytarną nowoczesność była autentyczna, lecz zaproponowane przez jej antagonistów lekarstwo stało się zabójczą trucizną. Czy po dekadach wymiany strażników przy tych samych zamkniętych drzwiach, narody regionu będą w stanie wreszcie odzyskać klucze do własnej przyszłości?

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 dziedzinie współczesnych studiów bliskowschodnich (Emiraty). Wcześniej był pierwszym dyrektorem Centrum Bliskiego Wschodu LSE (2010–2013) i piastował stanowisko profesora Christiana A. Johnsona w Sarah Lawrence College. Gerges przeprowadził szeroko zakrojone badania terenowe na Bliskim Wschodzie, przeprowadzając wywiady z wieloma liderami i aktywistami społeczeństwa obywatelskiego. Jego praca naukowa koncentruje się na historii Bliskiego Wschodu, polityce zagranicznej Stanów Zjednoczonych oraz ewolucji grup dżihadystycznych, takich jak Al-Kaida i ISIS, wnosząc znaczący wkład w naukowe zrozumienie islamu politycznego i bezpieczeństwa regionalnego.

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. Previously, he was the inaugural Director of the LSE Middle East Centre (2010–2013) and held the Christian A. Johnson Chair at Sarah Lawrence College. Gerges has conducted extensive field research in the Middle East, interviewing numerous civil society leaders and activists. His scholarly work focuses on the history of the Middle East, U.S. foreign policy, and the evolution of jihadist groups like Al-Qaeda and ISIS, contributing significantly to the academic understanding of political Islam and regional security.

London School of Economics and Political Science

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[1] "Sayyid Qutb"

A. Kilpatrick

2015 | CreateSpace | ISBN: 9781515105404

[2] "Makers of the Muslim World Series"

Yvonne Haddad

2007 | ISBN: 9781851684106

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "Nasser's Memoirs of the First Palestine War"

Gamal Abdul Nasser, Walid Khalidi

1973 | Journal of Palestine Studies | DOI: 10.1525/jps.1973.2.2.00p0045r

Źródło

[2] "Political Conflict and Electoral Violence in Nigeria: Implications on National Security"

Oyewole Lambe, Sulaiman Mubarak

2023 | African Journal of Politics and Administrative Studies | DOI: 10.4314/ajpas.v16i2.23

Źródło

[3] "The ArchipelAgo of New SecuriTy- STATe upriSiNgS revolution in egypt"

Hosni Mubarak, Omar Soleiman, S. Farid

2017

Źródło

Artykuły naukowe autora:

[4] "The Far Enemy"

Fawaz A. Gerges

2005 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511512049

Źródło

[5] "The Far Enemy: Why Jihad Went Global"

L. Carl Brown, Fawaz A. Gerges

2005 | Foreign Affairs | DOI: 10.2307/20031820

Źródło

[6] **"America and Political Islam"**

Fawaz A. Gerges

1999 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511800542

Źródło

[7] **"The Obama approach to the Middle East: the end of America's moment?"**

Fawaz A. Gerges

2013 | International Affairs | DOI: 10.1111/1468-2346.12019

Źródło

[8] **"The Rise and Fall of Al-Qaeda"**

Fawaz A. Gerges

2011 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/acprof:osobl/9780199790654.001.0001

Źródło

[9] **"ISIS and the Third Wave of Jihadism"**

Fawaz A. Gerges

2014 | Current History | DOI: 10.1525/curh.2014.113.767.339

Źródło

[10] **"ISIS: A History"**

Fawaz A. Gerges

2016

Źródło

[11] **"Islam and Muslims in the Mind of America"**

Fawaz A. Gerges

2003 | The Annals of the American Academy of Political and Social Science | DOI: 10.1177/0002716203588001006

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: b4988d9c-b328-4a51-acf2-73ef1d1e86b7