

HOW TO MAKE A VOICE AUDIBLE?
CONTINUITY AND CHANGE OF KURDISH CULTURE AND OF SOCIAL REALITY
IN POSTCOLONIAL PERSPECTIVES



FRITILLARIA KURDICA

BULLETIN OF KURDISH STUDIES

Nº 11-12

03/2016

ISSN 2353-4052

INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES, JAGIELLONIAN UNIVERSITY
NATIONAL SCIENCE CENTRE
KRAKÓW, DECEMBER 2015/MARCH 2016

Fritillaria Kurdica.
Bulletin of Kurdish Studies.
No 11-12/03.2016
ISSN 2353-4052

The e-zine is edited in the scope of the research project: *How to Make a Voice Audible? Continuity and Change of Kurdish Culture and of Social Reality in Postcolonial Perspectives* approved for financing by the decision number DEC-2012/05/E/HS2/03779 of The National Science Centre of Poland

Published by:

Section of Kurdish Studies,
Department of Iranian Studies
Institute of Oriental Studies
of Jagiellonian University
ul. Podwale 7, 31-118 Kraków

Editors:

dr Joanna Bocheńska (editor in chief):
joanna.bochenska@kurdishstudies.pl
dr Renata Kurpiewska-Korbut:
renata.kurpiewska-korbut@kurdishstudies.pl
dr Marcin Rzepka:
marcin.rzepka@kurdishstudies.pl
Krzysztof Lalik:
krzysztof.lalik@kurdishstudies.pl
Karol Kaczorowski:
karol.kaczorowski@kurdishstudies.pl

Proof-reading

Małgorzata Juda-Mieloch (Polish)
Otylia Plucińska (English)

Layout, typesetting

Tomasz Mieloch

Kraków, December 2015/March 2016

www.kurdishstudies.pl

W jedenastym i dwunastym (podwójnym) numerze naszego czasopisma przedstawiamy dwa artykuły w języku angielskim i polskie opracowanie wywiadów z reprezentantami kurdyjskich instytucji kulturalnych w Turcji. Wszystkie artykuły powstały w ramach projektu badawczego.

The 11th and 12th (double) issue of our bulletin is published in English and Polish languages. We present two English articles and a Polish translation of interviews taken in July 2015 with representatives of Kurdish cultural institutions in Turkey. All the articles are part of the research project.

Hejmara 11-12an a kovara me nivîsên înglîzî û polonî pêşkêşî xwendevanan dike. Ji bilî du nivîsên bi zimanê înglîzî em wergera polonî ya hevpeyvînên digel berpirsên rexistinên çand yê kurdî ya ku meha temûzê sala 2015 li Tirkiyeyê hat qeydet kirin çap dikin. Hemû nivîsên vê hejmarê parçeya ji projeya lêkolînî ya me ne.

Spis treści

Marcin Rzepka

- 4 Lutherans and Kurds: historical encounters and cultural transactions
Some remarks on the history and activity of the Lutheran Orient Mission

Krzysztof Lalik

- 16 *Pact of 'Umar* and the environment of early Muslim-Christian encounters

Joanna Bocheńska, Karol Kaczorowski

- 35 Idee, ideologie, działanie
Prezentacja wywiadów z przedstawicielami kurdyjskich lewicowych
i muzułmańskich instytucji kulturalnych w Kurdystanie północnym (Turcja
i Stambule
(Ideas, Ideologies, Action. Interviews with representatives of Kurdish
cultural institutions of the left-wing and Muslim profile from Istanbul,
Diyarbakir and Mardin)

Lutherans and Kurds: historical encounters and cultural transactions

Some remarks on the history and activity of the Lutheran Orient Mission

ABSTRACT

The Lutheran Orient Mission established in 1910 had a great impact both on the missionary perception of the Kurds (and in a broader sense on the general Western perception of this nation) and the social development of the Kurdish society in the Mahabad region. The paper presenting the history of the mission in a rather introductory form evokes for further studies of the missionary activity among the Kurds to observe and understand social, political and cultural changes occurring in Kurdistan in the 20th century.

INTRODUCTION

The early contacts between Lutherans and Kurds should be dated on the turn of the 19th and 20th centuries (Tamcke, Manukyan 2009). However, throughout history, Lutherans made some attempts to describe Islam and the Muslim people. In fact, the first attempt was made by Martin Luther himself. From the early beginning the Lutheran-Muslim encounters were determined by politics, threat and rivalry.

Till the 19th century, when the Protestant missions in the Middle East were intensified, few missionary initiatives only were undertaken by the Churches based on the Lutheran creed. The best known and the most influential were Moravians who crossed the Middle East on their way to India. Unfortunately, it is hard to find

any links to the Kurds in the missionary narratives from that time. The 19th century made a great change both in the professionalization of the missionary enterprises and in the description of the lands and the peoples to whom the missionary message was addressed. Due to the Protestants' presence in the Middle East the interests toward different forms of Islam and the Muslim people increased among Europeans and Americans (Heyrman, 2015).

While studying the history of the Lutheran Orient Mission one should realize that it was formed in the US and as such might be seen as part of the American missionary initiative. But the idea to establish a special mission to the Kurds could be understood only in the context of the long process of cultural contacts and transactions between the missionaries and the local people both Muslims and Christians living in the Middle East.

In this short article I intend to analyze at least two general assumptions. The first one is a general suggestion that the American presence in the Middle East dating from the beginning of the 19th century had a great impact upon the Middle Eastern societies. The second one insists that the American Lutherans who came to Kurdistan at the beginning of the 20th century constitute an exceptional missionary movement in the whole history of the Protestant missions.

SOURCES

The history of the Lutheran Orient Mission (LOM) was recalled in several studies devoted to the relations between Christians and Muslims. Yet still there is no complete and descriptive analysis of the activity undertaken by LOM missionaries. Among the publications in which this important mission was mentioned we should count a valuable study on the Christian missions among the Kurds done by Robert Blincoe (Blincoe, 1998). His book presents the history of missions in a long perspective, divided into parts connected to the Catholic and Protestant initiatives. The story of LOM constitutes significant part of Blincoe's research. The book was written from the missionary position and seems to be very important in terms of methodology based on the contextual understanding of the Christian mission. The

study also comprises a list of the Bible translations presented in the chronological order offering a glimpse into translation strategies (Blincoe, 1998:237-244).

The second must-read publication fully devoted to the encounters between Lutherans and Kurds was written by the Professor of Islamic Studies and Christian-Muslim relations at the Lutheran Theological Seminary at Philadelphia – David Grafton (Grafton, 2009). It offers interesting research on the Lutheran missions in the Middle East. Part of the book is devoted to the study of the American Lutheran Missions in Kurdistan (Grafton, 2009:164-175). However, the general perspective applied in the book cannot offer a deeper understanding of LOM uniqueness.

Among valuable materials and information on LOM activity the film by Hassan Ghazi about the history of the mission should be placed. It is extremely interesting that the Christian mission and missionaries were portrayed with praise, which seems rather untypical of the societies among whom the missions were conducted.

Let this brief overview of materials be concluded with some remarks on the archival sources without which serious historical studies are practically impossible. The most important materials on LOM history and the missionary practices have been preserved in the archives of Lutheran Seminary at St. Paul in Minnesota.

The materials in the archive are not of equal values. Among them we may distinguish:

1. Reports of the executive committee of LOM. The reports are of vital importance as they offer first-hand insights into the structure of the organization and the problems that missionaries faced in the missionary field. Such materials contain an analysis of the activity of LOM in the US and Kurdistan written from a missionary perspective. We can find among them notes concerning the financial aspects of the functioning of the mission, lists of the expenses on salaries for missionaries, and information about the extra money for the co-workers, some of them were Kurds, expenses for running hospitals and schools. They help to realize that the modern missions are based not only on the transfers of ideas but also money.
2. Letters of the workers. They present personal stories composed by missionaries, who expressed their feelings, expectations and sometimes disappoint-

ments. Contrary to the official reports, they show the mission in a much more personal way.

3. The last group of materials comprises the publications issued by LOM. Among them we can count: works translated into Kurdish, some original works on Islam and Kurds (in different languages, English and Norwegian), and the paper “The Kurdistan Missionary” (TKM). The TKM became the official magazine of LOM keeping the readers updated on the events in Kurdistan. It is hard to overestimate the role of the paper in disseminating of knowledge.

THE IMPACT OF THE MISSIONARY MOVEMENT UPON THE MIDDLE EASTERN SOCIETIES

The missionaries influenced the Middle Eastern societies in many ways initiating the process of modernization. Of course, we may observe a variety of effects in reference to different groups. Probably, the most visible one is the recreation and reevaluation of the Eastern Christian ecclesiastical tradition. We may assume that the idea of modernity and, to some extent, the idea of reformation were introduced among the Armenians and Assyrians living among the Muslims. The idea of the Church reform was connected mostly with the Bible translation into vernacular languages. It does not mean that the Bible was out of use among the Eastern Christians but that its usage was limited to the Church service in a language different from the spoken one. In practice, the Bible was a Church book not used by people who did not see its value in their daily lives. Protestantism compared to the Orthodox Christianity brought the Bible out of the church requiring its daily reading to be part of Christian devotion. The controversies over the Bible translation into Modern Armenian caused the split among the Armenians, some of them – supporters of the translation movement joined to the Protestants. One may doubt that the effects of the discussions, arguments and controversies over the Bible translation led to the Church division. But the seemingly simple question “to translate or not to translate” in the context of the Bible rises another question on authority – what is the authority of the Bible in the Church and is the Bible sufficient for constructing

the Church identity? The Protestants say yes to these questions: the Bible offers the only source for Christian authority and for the Church authority, the concept of *sola scriptura* (as we know it from Martin Luther's time) expresses such an idea. What is more, the Bible is the text for reading which should be actualized in daily life. For many Christians in the Middle East translation understood in such a way was a revolution, a starting point for the Church reforms. The second issue we should take into consideration is the idea of modernization. It is in fact connected to the previous one.

Modernization of the society starts with the printing press. We find them in Persia and the Ottoman Turkey, and of course in Kurdistan. It is not my intent to talk about the whole history of the American missions in the Middle East. I prefer analyzing the individual and exceptional moments of the interactions between the Missionary modernity and traditional societies caused by the printing press and schools. In 1835 the press was established in Urmia among the Assyrians, and in the following years in other cities, both in Persia and the Ottoman Empire. For these which were situated in Kurdistan seem to be most important. The printing press in Kharput especially (Rzepka, 2013:150-153). The missionary stations established a network of knowledge, the ways of distribution and dissemination of ideas. Both the ideas of reformation and modernization.

THE IDEA OF MISSION

Using the cultural approach in the studies of the history of LOM and its activity we may consider at least three different aspects:

1. The history of LOM understood as part of the general history of Protestant mission and the American involvement in the Middle East, and as the history of the Christian-Muslim encounters.
2. The history of knowledge or socially constructed knowledge of Islam and the Kurds. The question is how the knowledge is invented, under what circumstances, what the nature of knowledge is. Therefore, I intend to treat the

history of LOM as the history of knowledge and particular actions to learn and understand the culture and the language used by the Kurds.

3. I use the history of LOM and the knowledge produced by the mission and later organized and classified in the missionary archive as a source for the study of the history of the Kurdish region – Mahabad, where the mission was based in certain time in history and in a particular inter-ethnic and inter-religions relation in the region. It is probably the most interesting and important aspect.

Rethinking the origin and the early development of LOM we should recognize the most important factors which resulted in the decision to establish this missionary organization operating just among the Muslims.

The origin of LOM is connected to the migration waves to the USA both from Europe and from the Middle East at the end of the 19th century. At that time first groups of the Assyrians from Iran arrived in American cities. The second factor is the activity of the Lutheran synods in the US gathering immigrants from different European countries. We should also notice the networks of collaboration among Lutherans covering Europe, the US, and the Middle East. In fact, the Lutheran missionaries working among Assyrians in Iran should be treated as the predecessors of LOM missionaries. And the third important factor is the global missionary conference which was held in Edinburgh in 1910. It indicates changes occurring in the global Protestant missionary movement.

Migration. At the end of the 19th century the migratory movement from the Middle East to the US was increasing systematically. Some of the Assyrians educated in American missionary schools decided to continue their education in the US, some decided to leave their homes for economic reasons. Some of them, finally, tried to make American churches familiar with the problems of the Christians in the Middle East. Speaking about migration we should also remember that the Lutherans we are talking about were also migrants or descendants of the migrants from Sweden and Norway. Some of them worked among the Assyrians in Kurdistan. The area in the north-western part of Iran on the western side of Urmia lake was inhabited mostly by Assyrians. The mission conducted there seems to be important for understanding the missionary approach toward Kurds.

At the end of the 19th century the region was visited by different missionaries from different countries and different churches. As first Americans appeared, next French Catholics, Russian Orthodox, Anglicans, Baptists, Plymouth Brothers and German Lutherans from the Hermmansburger mission who were supported by other Lutheran communities, including these from the US. Although all of them focused their missionary activity on Christians, some reference to the Kurds can be found in the missionary papers. We may assume that the idea of the mission to the Kurds was crystallized at that multi-missionary context. Kurds, in fact, were out of missionary concern till the 1910 conference.

The third important factor for establishing LOM was the Missionary Conference – a global event. During the conference meetings the Kurdistan and the Kurds were appointed as a special missionary task and the exclusive work of the Lutheran. The conference was attended by two significant Lutherans from the Norwegian synod of America. They were Mons Wee and Ludvig Fossum. Both possessing knowledge about Kurds and Kurdistan.

Mon Wee paid a visit to Kurdistan during the year 1896. He was responsible for work and support for the Assyrian Christians community in Iran whose members had asked Lutherans for assistance a few years earlier. Wee was disappointed with the Assyrians and in his reports suggested to transfer efforts and money for the Kurds. Ludvig Fossum shared Wee's opinions. He knew the situation in the Urmia region, understood the complicated relation between the missionaries and the native Christians and recognized the needs of the Kurds.

Ludvig Fossum was born in 1879, he graduated from the Norwegian United Lutheran Church Seminary in St. Paul and between 1905 and 1909 worked as a missionary in Urmia. Later, in 1910, he became one of the founders of LOM. During the first World War he returned to the USA and started to work for the American Red Cross. In 1920 he came to Kurdistan and reopened the mission.

THE ACTIVITY OF THE LUTHERAN ORIENT MISSION IN IRAN

The missionary organization whose full name was Inter-Synodical Evangelical Lutheran Orient Mission Society was established by various Lutheran synods: Augustana, United Norwegian and the Lutheran General Council of Iowa. The scope of its activity covered the region located in and around Mahabad in Iran. The history of the work in Mahabad in the first decades of the 20th century can be divided into several periods.

1. 1910-1916. The initial stage of the missionary activity. The first missionaries, Ludvig Fossum and Dr. Edman, physicians, came to Mahabad and opened a missionary station. Their work was conducted till the outset of the war.
2. 1919-1920. At that time the mission was practically abandoned by the missionaries, who decided to return home.
3. 1920s – when the mission was reopened and its work developed in two directions: education (including translation) and medical service.
4. 1930s – The final stage of the work in Iran. The national policy of Iranian shah and the order to close the missionary schools influenced the decision to close the mission. In 1937 the work was moved to Erbil.

The work in Mahabad was initiated in 1911. On 15 Nov. 1911 the council of the mission was founded. Dr Edman was elected president of the mission and Fossum took the post of the secretary. The Christian community had already been formed in Mahabad with some Assyrians, Armenians and Jewish converts, which inspired missionaries to meet regularly on Sundays for Christian worship. However, soon the problem of the language used both in daily communication and in liturgy was taken into consideration. In the area dominated by the Kurds the only solution was the Kurdish language.

Ludvig Fossum, a linguistically gifted missionary, started to work on some translations of Lutheran hymns into the Kurdish language (Mukri dialect) used in Mahabad. He became the author of several translations, including: the translation of the Gospels, the translation of Luther's Little Catechism, the translation of the Book of Lutheran Hymns and Lutheran liturgy. He also composed the Practical

Grammar of Kurdish (Mukri). Analysing the letters and reports preserved in the archives we may assume that he also prepared manuals and handbooks for arithmetic and geography for educational purposes. We may suppose – recalling some information about the schools he established – that they were in Kurdish. What is more, Fossum started to translate some parts of Koran from Arabic into Kurdish. The missionary materials give also some information on the Kurdish helpers and co-workers. Aziz Alam, one of them, was mentioned by name.

During the initial stage of LOM missionary activity in Mahabad three main aspects of the work were characteristic:

1. Translation. The translation itself involved a translator into the studies of the language and its usage in a culturally and religiously diverse area. Translation should be understood as a cultural process of transferring ideas and negotiations of their usage inside a certain culture.
2. Education. Translation awakens the linguistic awareness of the language users. It is especially true in reference to the Kurds at the beginning of the 20th century. Translation also needs some institutional forms of reproduction – schools.
3. Medical care with hospitals treated as institutions.

Relying on the archival materials we can reconstruct the work and problems the missionary faced in the region. In 1924 Mahabad with population of 7,500 had just four educated physicians: two Armenians from Russia and two Assyrians and some helpers, mostly Kurds. In the following years some Kurds started studying medicine (one of them was Said Kurdistani). Herman Schalk – a missionary of LOM from 1921 – in his reports about the hospital in Mahabad gave some details. For instance, the report from 1924 offers information not only about the number of patients but also about their religious affiliations. The total number of the sick who were subject to medical treatment was 3,581. In hospital – 114, of which 48 men, 46 women, 13 girls and 7 boys. They were: Sunni Kurds – 80, Shia Persians – 24, Christians – 9, Jews – 1. It helps to imagine the structure of the society in Mahabad. It is obvious that the missionaries were responsible for introducing

modern medicine in the region attracting people not with their religion but rather with compassion and efforts .

The other kind of activity – as mentioned above – was education. From the report made by Hanna Schonhood in 1924 we know that the classes were attended by 9 boys (5 Armenians, 1 Assyrian, 1 Persian, 2 Kurdish) and 10 girls (3 Armenians, 1 Assyrian, 1 Persian, 5 Kurdish). We may ask what language was used for instruction. The Kurdish language would be the most probable answer. The importance of the missionary schools manifests itself in the promotion of education in the local language. Of course, we should remember that during the 1930s the new Iranian king and the founder of a dynasty, Reza Pahlavi, introduced a new concept of Iranian nationalism based – to some extent – on the Persian language. The language policy at that time resulted in the government taking control over the schools in Iran and creating common educational programs with a strong emphasis on education in Persian. Finally, such a policy made the missionary activity in the field of education impossible.

Recalling some facts about the missionary activity in Kurdistan we may observe that the impact of the missionary activity among the Kurds was not limited to religion only (there are just few Kurds who embraced Christianity). It was manifested in the culture by propagating the usage of the Kurdish language. The social impact is well seen in the introduction of new technologies and scientific ideas (a good example being the x-ray system in missionary hospitals).

CULTURAL TRANSACTION: KURDS IN THE AMERICAN MENTAL SPACE

The other side of cultural contacts is the changing attitude towards the Kurds among the missionaries and the societies they represented. We can see the influence of LOM mission in increasing the awareness and knowledge among Americans in reference to the Kurdish issue. The significant role in the process was played by the paper “The Kurdistan Missionary” published by the missionaries. The variety of topics presented in the texts published in the journal can be classified as follows: 1) Kurdish literature and the texts translated into Kurdish; 2) History of the Lutheran

presence and activity in Kurdistan and in the Middle East; 3) Current political and social events in Persia and generally in the region.

“The Kurdistan Missionary” published monthly had a good network of distribution. In 1925 6,300 people subscribed to it. It was sent not only to the readers in the US but also abroad. From the report published in 1924 we know that that year in April solely the paper was sent to Persia – 11 copies; China – 9; Germany – 5, Norway – 3; Madagascar – 3; Denmark – 2; Egypt –1; France –1; South Africa –1; Sweden -1.

CONCLUSIONS

The relatively short period of the activity of LOM missionaries in Iran among the Kurds should find a proper place both in the history of the region and in the history of the Christian missionary movement. The examples mentioned above allow to conclude that the study of the history of the Lutheran Orient Mission is important for: 1) a deeper understanding of the missionary representation and the starting point for the analysis of the Christian-Kurdish relations and interactions; 2) the history of the region in a micro scale; 3) the history of the struggle for the Kurdish language in Iran in the first decades of the 20th century.

Bibliography

Archives of the Lutheran Orient Mission, St. Paul, Minneapolis (boxes 1-22)

Blincoe, Robert. (1998), *Ethnic realities and the church. Lessons from Kurdistan*, Pasadena: Presbyterian Center for Mission Studies.

Heyrman, Christine Leigh. (2015), *American Apostles. When Evangelicals entered the World of Islam*, New York: Hill and Wang.

Grafton, David D. (2009), *Piety, Politics, and Power. Lutherans Encountering Islam in the Middle East*, Eugene, Oregon: Pickwick Publications.

Rzepka, Marcin. (2013), *Konfesyjność przekładu. Kulturowa historia kurdyjskich tłumaczeń Biblii*, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie.

Tamcke Martin, Manukyan Arthur (eds). (2009), *Protestanten im Orient (Orthodoxie, Orient und Europa)*, Würzburg: Ergon.

The article has been written in the scope of the research project: *How to Make a Voice Audible? Continuity and Change of Kurdish Culture and of Social Reality in Postcolonial Perspectives* approved for financing by the decision number DEC-2012/05/E/HS2/03779 of The National Science Center of Poland.

***Pact of 'Umar* and the environment of early Muslim-Christian encounters**

Abstract

Relations between Muslims and Christians have been very complex, multi-dimensional and diversified in history and remain suchlike till nowadays. Although today the relations can be easily discerned in western Europe, it has its roots in the Middle East since the spread of Islam begun in the Arabian Peninsula in a period of the early Middle Ages. From the very beginning Muslims encountered different religions and their adherents, mainly 'People of the Book', so Christians, Jews, as well as heathens, and actually in a great extent built an image of their own religion in comparison and confrontation with them and their beliefs. It was time when the most important for Islam books and documents were issued e.g. Qu'ran, hadiths, Constitution of Medina or Pact of 'Umar. They were important not just to Muslims themselves but to non-Muslims somehow as well for they shaped mutual relations with non-Muslims subjects by introducing particular laws sanctioned by Muslim rulers. Therefore when we consider Muslim-Christian relations in history or today we can hardly ignore reality of the outset of Islam and documents issued by Muslims rulers of the time, both political and religious ones. The purpose of this essay is to present content and significance of '*Pact of 'Umar*' with its formidable impact on the status of 'People of the Book' and to investigate reasons that could stand behind announcing this law including political and social reality of the Middle East of the time.

While looking at Muslim-Christian relations from a postcolonial perspective a popular viewpoint seeing western powers' involvement in the Middle East as unjustified imperialist aggression against Muslim countries and Muslim resistance activity as liberation of a movement of indigenous people against external influences can be found. Although there is little doubt that, indeed, some aggression of western powers did take place, especially in the 19th century on the fringes of the Ottoman Empire. It must be stressed out that the assessment of western

involvement and Muslim response to it cannot be depicted as a black and white image with no room for greyscale as a whole. It is enough to say that, on one hand, Europeans and Americans brought various new technologies and increased pace and range of development of education in the Middle East, and, on the other hand, numerous Muslims of different ethnicity undertook cooperation with colonial authorities. Besides, Ottoman elites attempted to imitate some European policy in the 19th century, e.g. while creating 'an Ottoman nation', and also many rich Muslim families either sent their sons to European universities to get higher education or hired western teachers for their children. In addition to this, we must bear in mind that the Middle and Far East have become, from the Age of Discovery onwards, a stage of competition between external powers that have often used local people and authorities as cards in their international play (see: Lewis 2002; Gandhi 1998).

Although, postcolonial studies endeavour to gradual expose of one-sided evaluation of the colonial period with its prejudices in order to unravel its ambiguous and complex reality. It's hard to overlook that such one-sided approach can yet be found in examination and estimation of time of the Age of Discovery backwards i.e. time of crusades campaigns and spread of Islam. Unlike the statement on Muslim liberation movements during the colonial period, that is to say the nineteenth and the twentieth century, which is backed by plenty of evidence in history, a similar view describing the Islamic expansion during its origins, namely the seventh and the eighth centuries, as somehow defensive or even a liberation movement of indigenous people against foreign Roman Christian influences in the Arab world seems to be highly speculative and improbable. Such an argument sounds like an implausible myth when we take it into consideration. Firstly, Muslims over the early Islamic centuries made up a slight minority on every area they conquered, which were mostly inhabited by Christians, Jews and pagans. Secondly, they took over not only lands dwelt by Arabs but also by Jews, Berbers, Turks, Persian, Kurds, Caucasian people and many other non-Arab or non-Semitic folks. Finally, in the seventh century there were many Christian Arab tribes in the Middle East, even in the Arabian Peninsula.

In this article I would like to conduct a critical analysis of early Muslim-Christian relations. To avoid partial interpretation it would be advisable to base the analysis on available historical sources containing reference of that period such

as selected legal regulations of the early Islamic Empire. Because analysing all of them is impossible, at least the top code of laws, I have to focus on one of them. I will attempt to examine a content of social and political environment of one of the most important and famous legal document on non-Muslim groups, *Pact of 'Umar*, issued by Islamic authority in the early age of *hijra* and followed by numerous subsequent Islamic rulers, including Ottoman sultans, with its formidable and debilitating impact on the status of 'People of the Book'. I will start with illustrating content of the *Pact of 'Umar* and then attempt to render explanation what premises could stand behind designing such a restrictive law.

*Pact of 'Umar*¹ was the first² legal code issued by Islamic authority that defined social status and rights of 'People of the Book' and at the same time endorsed and strengthened political and social predominance of Muslims over non-Muslims in the seized countries. Although through the centuries it was been believed that it was revealed by the second caliph 'Umar (634-644) of Umayyad dynasty, nowadays historians have many doubts about it. They are mostly prone to agree that the document had been partially prepared by caliph 'Umar, later extended by his successors and eventually completed at the beginning of the ninth century, during the dawn of Abbasid era (O'Mahony 2008: 489). The main argument leading to such doubts is that in the seventh century Muslims had no sufficient power to put all resolutions of the Pact into practise e.g. a prohibition of studying Qu'ran. But one can assume that the reason to assign the authorship of the document only to 'Umar I had to give credence to all its resolutions, going back to the second caliph, as well as to harsh policy towards 'People of the Book' performed by subsequent Islamic rulers. Nonetheless, it must be stressed out that the Islamic world never actually denied authenticity of *Pact of 'Umar* and significance of its resolution. We should have then a deeper insight in the document mentioning most of its resolutions:

1. A ban for Christians and Jews on building new churches, monasteries, places of worship or synagogues, or repairing those in areas occupied by Muslims.

¹ Also translated as *Covenant of 'Umar*.

² First known legal document prepared by Muslim authority was "Constitution of Medina" issued by prophet Muhammad. By it was devoted mostly to relations of Arab Muslims with other religious groups and tribes in Medina and settling feuds among their inhabitants with superior role of Muhammad as a mediator.

2. A ban for Christians on displaying the cross outside or even on churches
3. A ban on holding public religious processions outside and using bells in churches as well as celebrating loud praying. Their funerals should also be celebrated quietly.
4. A ban on studying Qur'an or teaching children Qur'an.
5. A ban on converting people to Christianity and hindering Muslims to convert people to Islam.
6. A ban on criticizing Islam or lying to Muslims.
7. A ban for 'People of the Book' on building houses taller than those of Muslims.
8. A ban on riding horses and camels; they were allowed to ride either mules or donkeys.
9. Their clothes should be different from clothes worn by Muslims. They often had to wear a badge to mark them out from Muslims.
10. They were required to show respect to Muslims, for instance, by giving their seats to them.
11. 'People of the Book' could not engage in military service, since it would involve them in *jihad*, holy war.
12. A ban on carrying weapon (Kościelniak 2004: 79; Chapman 2003: 291-292).

As we can see *Pact of Umar* introduced severe and rigorous standards of living of 'People of the Book' under Muslim political domination, which, actually, violated the principles of freedom and tolerance and defined social and political status of Christians and Jews as 'second-class' subjects (Griffith 2008: 210). What can intrigue us is why this code was so harsh and issued unilaterally without taking any pieces of advice from interested parties, as it is quite conceivable that such strict and humiliating resolutions could drive them to assume stronger opposition against Muslims and undermine loyalty to their power.

In quest for an answer to this question one must refer to conditions in which Muslim-non-Muslim relations were fashioned at the outset of dissemination of Islam. First of all, we must point out that Muslims from the very beginning drew a

distinction between *intimates* and *strangers* i.e. ‘believers’, namely Muslims³, and ‘non-believers’, ‘infidels’. The latter was further divided into heathens confessing polytheism, called *kuffar*, who, according to Qu’ran, must have been converted to Islam or enslaved, and ‘People of the Book’ (*Ahl al-kitāb*), who officially were tolerated by Muslims but under certain conditions. The other name of ‘People of the Book’ was *dhimmi*. It stems from an Arabic expression *Ahl ad-dhimma* meaning ‘people under protection’, ‘protégées’ (Thomas 2003: 231-54; Griffith 2008: 209-210; Dorfmann-Lazarev 2008: 76). The term ‘People of the Book’ referred to Jews, Christians and Sabians, but sometimes also Zoroastrains, as it is stated by Qur’an:

‘Surely, the Believers, and the Jews, and the Christians and the Sabians – whichever party *from among these truly* believes in Allāh and the Last Day and does good deeds – shall have their reward with their Lord, and no fear shall come upon them, nor shall they grieve’ (2:62)

and

‘As to those who believe, and the Jews, and the Sabians, and the Christians, and the Magians and the idolaters, verily, Allāh will judge between them on the Day of Resurrection: surely Allāh is Witness over all things.’ (22:17)

Additionally, we must concede that in the sixth and seventh century Christians constituted majority of inhabitants of the Middle East, especially lands around the Fertile Crescent, from Constantinople to Egypt and further to the west. However, at that time Christianity had already lost its unity during fierce and long disputes over the nature of Christ concerning His divine and human nature (*physis*) and the balance between them. In the aftermath of the Council of Ephesus (431) and Council of Chalcedon (451) the Christian church became ultimately divided into three separate groups: Chalcedonians (those who approved decisions of the Council of

³ Literally Arabic word ‘Muslim’ means ‘one who submits’ or ‘one who surrenders’ that is to say ‘to surrenders to Allah’ and it derived from a word ‘Islām’, which means ‘submission’. See Thomas (2003: 231-54); Camb 3, 76, RCI, p. 38.

Chalcedon), non-Chalcedonians, also called Monophysites or Miaphysites (who opposed that council) and Nestorians, who supported Nestorius's view on Christology, articulated at the Council of Ephesus. The Church of the East formally accepted only the resolutions of the first two ecumenical councils: Nicaea, 325 and Constantinople, 381 (Anatolios 2008: 431-456; Uthemann 2008: 480-497). Those who followed the Chalcedon's resolution were largely Latin, Byzantines, Melkites and Georgians Churches, while the opposed group, Monophysites, included Copts, Armenians, Ethiopians, Nubians and the Syrian Orthodox Church as well as the Church of the East (Nestorians). The non-Chalcedonian churches were deemed heretics by Chalcedonians and therefore exposed to harassments of the Byzantine power. It was generally the matter of the Syrian Orthodox Church, since Nestorians worked mostly in Mesopotamia and Persia so outside the Byzantine Empire. Even bishop Jacob Baradeus, founder of the Syrian Orthodox Church, had to hide out for many years from the authorities in Syria and Egypt. Nonetheless, by the end of the sixth century, in spite of imperial persecutions, the Monophysites made up majority in the Syriac-speaking regions of Anatolian diocese, which ranged from the east of the river Labotes and the Amanus mountains: in Euphratensis, Osrhoene, Mesopotamia, in the countryside of Antioch and Apamea, as well as in Arabia. The areas were famous from the Syriac monasteries, which functioned as its spiritual and intellectual centres. In contrast, Chalcedonian populations constituted the majority in western Syria and Palestine and mainly in coastal cities, whereas their intellectual centres were located in Jerusalem and in monasteries in the Judean desert, where Greek literary and theological traditions maintained a solid position (Dorfmann-Lazarev 2008: 66).

It must be added that at the beginning of the seventh century a large part of eastern Christian lands was invaded and plundered by Sassanid army and as a corollary of it both their inhabitants and the Byzantine troops were too weak and exhausted to defend successfully against the new invasion of Islamic soldiers. Furthermore, at the outset of the Islamic conquest radical Islamic monotheism was conceived by Christian Monophysites as certainly better religion than "paganism" of Sassanid and, indeed, it was not regarded as a bigger threat for them than harsh occupation policy of the anterior Chalcedon-following (Diophysite) church and state power of the Byzantine Empire. Conversely, for lots of Monophysites the Islamic inva-

sion seemed to be as a great opportunity to liberate from Byzantine oppression and therefore they didn't take up an armed fight against them. In fact, during first few centuries after the conquest Islamic authorities had to employ many Christian officials in the state administration since Muslims had had little experience in managing the structure of the state. Thus, they had to borrow an existing administrative structure with most of its clerks. Nevertheless, step by step Muslims had succeeded in educating their own official class and replaced their Christians counterparts employed in administration, though not completely. Later Christians still held some posts such as a secretary (vice-minister), land administrator or a court physician. For centuries, physicians and scholars were two most famous professions for Christians working among Muslims; there were even whole "dynasties" of Christian physicians and scientists. It was not only in the tenth century when some famous physicians and scientists emerged (Kościelniak 2004: 144-145). Moreover, because Qu'ran forbids Muslims to do particular jobs, non-Muslims had a chance and were encouraged to specialize in some professions. Accordingly, many Christians carried out jobs such as a jeweller, a bank official. Christians also produced and sold alcohol, as well as, they bred pigs (Kościelniak 2004: 66-74, 85, 139). It is commonly believed that Christians in the seventh century already created an intellectual elite of the Middle East society with their number of writers, poets, translators, teachers, priests, monks, monasteries, schools, academies, libraries and all well-educated staff of the state administration, which new Muslim conquerors' education could hardly be juxtaposed with (Baum 2003: 42-43; Kościelniak 2004: 33-54, 183). Confirmation of such an opinion about lower civilization's growth of ancient Arabs we find, for example, in *Muqaddimah*, the key work of Ibn Khaldun, fourteenth-century Arab historian, scientist and writer:

‘At the beginning, they were simple (in their ways)⁴ and disregarded the crafts. Eventually, however, the Muslim rule and dynasty flourished. The Muslims developed a sedentary culture, such as no other nation had ever possessed. They became versed in many different crafts and sciences. Then, they desired to study the philosophical disciplines. They had heard some mention of them by the bishops and priests among

⁴ Brackets are used originally in the quoted source.

(their) Christian subjects, and man's ability to think has (in any case) aspirations in the direction of the intellectual sciences.' (Ibn Khaldun 1989: 374)

In other excerpt he pointed out that:

'The Arabs, of all people, are least familiar with crafts. The reason for this is that the Arabs are more firmly rooted in desert life and more remote from sedentary civilization, the crafts, and the other things which sedentary civilization calls for, (than anybody else). (On the other hand,) the non-Arabs in the East and the Christian nations along the shores of the Mediterranean are very well versed in (the crafts), because they are more deeply rooted in sedentary civilization and more remote from the desert and desert civilization (than others).' (Ibn Khaldun 1989: 317)

Ibn Khaldun in a critical and explicit way described also social, cultural and political habits of Bedouin Arabs, what is valuable information since Bedouins had consisted a great number of Arabic world in the seventh century and together with semi-nomadic tribes became pillars of subsequent Muslim troops that successfully seized neighbouring countries. We should refer to Ibn Khaldun's outlook:

'Places that succumb to the Arabs are quickly ruined. The reason for this is that (the Arabs) are a savage nation, fully accustomed to savagery and the things that cause it. Savagery has become their character and nature. They enjoy it, because it means freedom from authority and no subservience to leadership. Such a natural disposition is the negation and antithesis of civilization. All the customary activities of the Arabs lead to travel and movement. This is the antithesis and negation of stationariness, which produces civilization... The very nature of their existence is the negation of building, which is the basis of civilization... Furthermore, it is their nature to plunder whatever other people possess. Their sustenance lies wherever the shadow of their lances falls. They recognize no limit in taking the possessions of other people... Furthermore, (the Arabs) are not concerned with laws. (They are not concerned) to deter people from misdeeds or to protect some against the others. They care only for the property that they might take away from people through looting and imposts. When they have obtained that, they have no interest in anything further, such as taking care of (people), looking

after their interests, or forcing them not to commit misdeeds. They often level fines on property, because they want to get some advantage, some tax, or profit out of it. This is their custom... Under the rule of (the Arabs), the subjects live as in a state of anarchy, without law... Furthermore, (every Arab) is eager to be the leader... There are numerous authorities and amirs among them. The subjects have to obey many masters in connection with the control of taxation and law. Civilization, thus, decays and is wiped out.' (Ibn Khaldun 1989: 119)

According to Ibn Khaldun, the only condition that could impel Arabs to establish 'civilized' social, law and political order with acknowledged royal authority is an advent of

'...some religious colouring, such as prophecy, or sainthood, or some great religious event in general. The reason for this is that because of their savagery, the Arabs are the least willing of nations to subordinate themselves to each other, as they are rude, proud, ambitious, and eager to be the leader. Their individual aspirations rarely coincide. But when there is religion (among them) through prophecy or sainthood, then they have some restraining influence in themselves. The qualities of haughtiness and jealousy leave them. It is, then, easy for them to subordinate themselves and to unite (as a social organization). This is achieved by the common religion they now have... When there is a prophet or saint among them, who calls upon them to fulfil the commands of God..., they become fully united (as a social organization) and obtain superiority and royal authority. Besides, no people are as quick (as the Arabs) to accept (religious) truth and right guidance, because their natures have been preserved free from distorted habits and uncontaminated by base character qualities. The only (difficulty) lies in the quality of savagery, which, however, is easily taken care of and which is ready to admit good (qualities), as it has remained in its first natural state and remote from the ugly customs and bad habits that leave their impress upon the soul.' (Ibn Khaldun 1989: 120).

Although it is difficult to verify here all Ibn Khaldun's accounts about Arabs and Muslims social traits and habits some similar comments can be found among outlooks of contemporary scholars e.g. when it comes to a discussion about a significant role that Bedouins played among the early Muslims, especially in army

units, and their lower level of civilization development compared with the societies of conquered countries. Moreover, the link between religion and condition of a group's activation has been well proved by scientists, particularly in research on ethnicity and nationalism.

The most important conclusion for our examination of conditions of a relation between Muslims and Christians in the first centuries after *hijra* is that, firstly, Muslim conquerors largely presented a lower level of civilization development than inhabitants of the subdued nations. Secondly, religious leadership exerted a formidable unifying impact on Arab nation and, thirdly, Christianity in the Middle East in the seventh century no longer constituted a dogmatically unified church, though some extent of structural and political autonomy had earlier been attributed to the Church of the East and the Armenian Apostolic Church virtually from their inception. The process of doctrinal and political fragmentation among oriental Christians became followed by an opposite process that took place among Arabic tribes since the seventh century: dissemination of one faith and ensuing political unification under religious leadership, firstly, by prophet Muhammad and then by caliphs. The latter process was actually precipitated by usage of one language, Arabic, both in sacred and vernacular domains. In fact, islamization from its onset was accompanying by parallel process of arabization for the early Arab Muslims believed that as Qur'an had been revealed to Muhammad in Arabic. Arabs represented unique people or some kind of a "God-beloved nation", compared with the idea of 'God-beloved nation of Jews' coming from Abraham (Kościelniak 2004: 57-71).

As it has been said, through military expansion in the Middle East Muslim Arabs realized that they met a civilization higher than their own. Taking into account the abovementioned Ibn Khaldun's remarks we can certainly assume that the deep sense of mission to spread Islam, dedicated chiefly to the Arab nation and prompted by various Qu'ran's promises of rewards for 'believers' and penalties for 'infidels', and apparently worldly goods raised from conquests, have notably driven Muslim Arabs to expand and amass their power and take advantage of goods of the captured highly-civilized nations rather than to forsake their own culture and a new religion in favour of Christianity. Indeed, we must concede that early invasions of Muslim armies were actually very successful and led to rapid enlargement of their

state. Only up to 715 the Umayyad caliphate had conquered Damascus (635), Antioch (637), Jerusalem (638), Mesopotamia (640) and reached the Indian Ocean in the east and through Northern Africa got to Spain in the west (Dorfmann-Lazarev 2008: 73-74; Thomas 2007: 8). Sustaining power over such an enormous territory became a focal dilemma for early caliphs and required, firstly, a huge budget to pay new administrators and cover presence of new strategies and tasks in many areas by suitable 'ministers', and, secondly, some specific unification policy of the new state structure to assure consolidation of the empire with its diversified regions and society. Tracks of the two strategies we do find in the activity of both Umayyad and Abbasid dynasties.

In addition to this, we have to admit that the consolidation of inhabitants over such a huge territory would not have been attainable, or at least very unlikely, if Muslims had remained there a minority. Therefore, it is quite obvious that one of the primary objects of Islamic law of the time was to increase Muslim population to ensure not only their political, but also numerical superiority. In this regard, *Pact of 'Umar* was, of course, not an exception, but truly, we can say, model of this principle. Secondly, the main sources for budget at that time remained taxes charged from infidels and spoils of war, while special laws paved Muslims' way to a higher status in society. Actually, from the onset of the early Islamic state there were two main and constant taxes imposed on *dhimmi*s: *jizya*, a poll-tax originated from Qur'an 9:29, and *kharaj*, a tax on land (Thomas 2007: 9; O'Mahony 2008: 489; Kościelniak 2004: 80). A considerable financial reliance of the Islamic state on taxes charged from *dhimmi*s led after years to an odd situation: on one hand, the 'People of the Book' crushed by high taxes tended to convert to Islam and thus dispose the burden of taxation, but, on the other hand, these conversions depleted the state budget's income and, hence, many Muslim rulers were apt to hinder the islamization process. Caliph 'Umar II complained about it saying that: 'Allah has sent Muhammad to be an apostle of the faith, not a tax collector' (Kościelniak 2004: 81). Consequently, the less Christian population was, the more taxes it had to pay for their Muslim rulers. Hence, the end of the eighth century witnessed a mass conversion of Christians to Islam. Another reaction against an increase in taxation were rebellions that occasionally rose among indigenous Christians (Ibidem).

In this context it is easier for us to understand reasons which could stand behind many codes of laws devoted to the 'People of the Book' and issued by Muslim rulers, from *Pact of 'Umar* onwards. Given a relatively low level of civilization development of Muslim Arab conquerors it is arguable that Islam generally didn't make an attractive proposal, in terms of civilization and culture, for Christian subjects. Seemingly, it is quite conceivable that theoretically the most feasible ways to change the situation, that is to say, to convince Christians to accept Islam, were, besides power plays, either launching large Islamic missionary activity among Christians or enhancing Islam's civilization's achievements, or diminishing the sense of Christian's civilization and advantages from social participation in it. Because of the fact that in the early age of *hijra* Muslims, unfortunately, had little experience in working through peaceful intellectual missions but mostly through armed conquests, and rising Islam's civilization's achievements was a task for more than a few generations (according to Albert Hourani the so called 'Islamic world' emerged not sooner than by the ninth or tenth century A.D.) (Hourani 1992: 54-57), it seems that only the third way, diminishing the sense and advantages of Christian's civilization, was likely to be useful and effective in a comparatively short time. We should consider whether *Pact of 'Umar* can be perceived as a one of an important undertake that could have reduced social benefits for individuals from being Christians, or generally non-Muslim, and cultivating Christian civilization. If it occurs to be true, the Pact may be deemed as weapon of so called 'clash of civilizations', accordingly to a famous concept of Samuel Huntington, which is nowadays often pursued in science and public opinion (Huntington 1996).

Firstly, it is necessary to point out that to preserve their political domination over new territories Muslims gradually, on one hand, heightened their political and armed power and, on the other hand, seized accomplishments of civilization of newly captured nations and made use of their knowledge and skills to stimulate development of different fields of social and political life of their state. Of course, we must not forget that borrowings of merits and standards between civilizations is something very common in the history of mankind, likewise rejection of particular values (Braudel 2006: 37-69). Nonetheless, the scale and method of these borrowings and negations are different in each case and depend on numerous factors. In the case of Muslim conquest it's sensible to concede, briefly, that the borrow-

ings embraced mostly certain aspects of functioning of administration, evolvement of education, sciences, arts, crafts and buildings, including temples, which were adapted to mosques, as well as some theological and cosmological concepts and stories that we can find both in the Bible and Qur'an. In contrast, the rejections concerned for and foremost fundamental religious concepts of divine revelation, its content and the key message including the Holy Trinity and the nature, life and activity of Jesus Christ, as well as the legal system of a state and its connection to religious law, then status of a supreme state ruler and a legal treatment of groups of "non-believers". So, given the fact that Muslims accepted many borrowings from Christian civilization, the hypothesis that the early Muslim-Christian encounters can be simply perceived as a 'clash of civilizations' as well as that *Pact of Umar* can be understood as weapon in such confrontation seems to be highly speculative and doubtful. Even though the idea of the 'clash of civilizations' appears, especially today, to be a tempting proposal of general explanation of historical and present relations between Muslims and Christians, it is necessary to bear in mind that civilizations are such an enormous and complex phenomenon that in practise it is impossible for individuals to reject or approve it thoroughly. If we assume that one of the main aims of *Pact of Umar* was to increase Muslim community, so they could form a majority of inhabitants of conquered countries, then the changes ensued from this document had to exert a considerable influence on values linked somehow with the decision of conversion, not necessarily with the appraisal of respective civilizations. Yet, it seems to be quite undeniable that motives accounting for such a decision largely stem from values that remain important and tangible in everyday life of a person, both as an individual and a member of his or her reference group for, after all, conversion is a process propelled both by private and social or political reasons (Bulliet 1990: 1-12).⁵

To sum up, in order to display social significance and consequences of *Pact of Umar* and its effectiveness we don't need to refer to the very concept of 'clash of

⁵ Similarly, when we consider crucial differences between civilizations I think it is more sensible to focus on things that are quite noticeable and easier to define and to be almost thoroughly accepted or rebuffed, so namely things that are thought to be inextricably bound with everyday life and the core values of particular civilization and so called 'a reference group' rather than to make a reckless attempt to compare all peculiarities of relevant civilizations as this appears to be a fruitless task.

civilization', but it might be enough to determine an influence of the Pact on a daily life of the relevant religious communities. In fact, an acquainting with *Pact of Umar* with its bans on building new temples, public celebration of church services and displaying cross outside churches, bans on building houses taller than those of Muslims, riding horses, carrying weapon and order of wearing clothes different than Muslims, indicates that this document concerned mostly a practical way of a life of *dhimmi*s rather than peculiarities of the relevant civilizations or religions. Actually, only few of its resolutions: prohibitions on studying Qur'an, teaching children of Qur'an, criticizing Islam, converting people to Christianity and hindering Muslims to convert to Islam closer referred to religious and conceptual teaching rather than to daily life matters. However, such an occupation as studying or teaching of Qur'an, or converting people to Christianity was mostly a domain of ecclesiastics, even not all of them, rather than ordinary Christians, so it is highly debatable whether these articles could determine mass conversions of Christians at the end of the eighth century (Kościelniak 2004: 81). On the other hand, criticizing Islam and hindering Muslim conversions could openly engage laymen, as such actions clearly never belonged exclusively to ecclesiastics' qualifications or duties and could certainly include not only theological or religious activity, but also social and political undertakings, especially when it pertained to members of Christian families. We have to bear in mind that, on the whole, religion in the Middle East societies has never actually desisted being a public matter and become just a private one, especially in former days. So it is difficult to determine whose involvement in criticizing Islam and impeding conversions to could have been more efficient: clergymen or laymen. Surely, the former's stance could be expressed more openly and publicly, whereas the latter's opinions could have a bigger impact on the attitude of the whole or at least majority of Christian population towards Muslims and their religion. This riddle will probably remain unsolved and fall outside the purpose of this article. However, it goes without saying that social status, including living conditions, is explicitly closer linked with the life of majority of people and their possible decision on conversion rather than an abstract notion of civilization, since the former is much easier to conceive, feel and estimate its value for individuals, as it's tangible practically every day, while the latter is a set of too vague and dispersed values and ideas to be well defined and balanced with their

likely merits and defects, benefits and loses for individuals. Therefore, it seems advisable to search for an impact of the Pact on higher unification and consolidation of the Muslim inhabitants of the early Islamic empire in its direct determination of the level of social status and living conditions of particular religious groups rather than on the extent of borrowings and rejections that occurred between Islamic and Christian civilization at that time.

The article shows how our investigation has revealed a few reasons that could stand behind forming a strict content of *Pact of 'Umar*. First of all, there was a need at the onset of Islamic conquest to underline and strengthen the power and privileges of Muslims in their new state to consolidate Muslim community from different regions. In fact, it implied an emphasis of the Muslims' superiority over non-Muslims, mostly Christians, but it was impossible to derive this superiority from the early Arab Muslims' level of civilization development, which was lower than Christian and Jewish ones. However, one component of civilizational development of Muslim Arabs had been, at that time, undeniably more advanced than of their neighbouring nations, namely, the art of war. Suffice is to say that in less than a century they succeeded to subdue the vast majority of the Middle Eastern areas. It is conceivable that numerous subsequent Muslim rulers used readily force against non-Muslims, and even against very Muslims, since it had frequently proved to be the most efficient and a well-performed way of making success in confrontation with non-Muslim world, either with external nations or inside the Islamic empire in forcing non-Muslims or generally opposition groups into submission. The well-known caliphs, infamous for their cruel policy towards Christians, were especially Yazid II (720-724), Al-Walid I (705-715), al-Mansur (754-775), Al-Ma'muna (813-833) and At-Mutawakkila (847-861) (Kościelniak 2004: 66-86, 134-146). A similar way of thinking, namely, with referring to power plays, we do find in the very content of *Pact of 'Umar*. It didn't determine social regulations through granting directly some rights and freedoms, it was connected with some particular bans and orders, those who disobeyed them were severely punished, inflicted by force, including enslaving and death penalty (Kościelniak 2004: 86).

Additionally, we have to profess, that, firstly, *Pact of 'Umar*, mostly and deeply interfered in living conditions, social status and a practical way of a life of *dhimmi*s than referred to peculiarities and distinctions between religions or civilizations. It

was a strictly legal document with a clear message on restrictions in rights and freedoms of the ‘People of the Book’. Secondly, we must admit that it was introduced not in a positive but negative way, that is to say, not through imposing specific integration policy on all Muslims or directly assigning them some privileges but by the way of restricting non-Muslims rights. As a matter of fact, this law legally determined social boundaries among subjects dividing them into a low class of *dhimmis* and an upper class of Muslim and by the same token actually contributed to reinforce social ties among the latter. Of course, it wasn’t total and enduring sense of solidarity for other internal counter-productive factors that had never actually stopped being important, to some of them were competition among ruling families or partition between different Islamic schools with main division between *shias* and *sunnis*. Nevertheless, since we found scarcely references to Muslims rights and many to non-Muslims behaviour, it rings quite dicey to say that its main aim was to heighten Muslim unity. It is more likely to consider it as a concurrent result or a by-product of implementing its major goal, that is to say, reducing social status and living conditions of *dhimmis* in favour of better social status of Muslims. Hence, *Pact of ‘Umar*, apart from Qur’an, was the key document that has laid the foundations for enhancing Muslim predominance in the Middle East by introducing Muslim-friendly law, or, to be more precise, non-Muslim discriminatory regulations that distributed different rights and freedoms to relevant religious groups.

In this context we should also notice that even the very term *dhimmi*, meaning ‘people under protection’, to whom *Pact of ‘Umar* was fully devoted, can be misleading. Despite the fact that one can suspect that this ‘protection’ stipulated guarding Christians and Jews against external perils, in fact, in the early age of *hijra* there were little such serious jeopardies, since Mediterranean Europe had already become Christian and the pro-Chalcedonian eastern Christians, including Melkites, perceived Roma and Byzantium as their real patrons and protectors rather than Muslim rulers. In contrast, Monophysites and Nestorians at the beginning of Islamic conquest had enjoyed some improvement of their status, but eventually it was also reduced to ‘second-class’ subjects and, as the other Christians, they became charged for the same tax burden. So, to put it briefly, we can say that so called ‘protection’ of Christians, despite its seemingly positive connotation, meant in practice nothing less than a political shield guaranteed by Muslim authorities

from being assigned and treated by, paradoxically, Muslim law as *kuffar*, which actually constituted the lowest social class in Islamic countries. To be more precise, the *dhimmi* status protected the 'People of the Book' from more oppressive policy of Muslim rulers, as Heleen Murre-van den Berg wrote, 'from forced conversion and military conscription' (Murre-van den Berg 2007: 253), whereas Anthony O'Mahony noticed that '[t]he doctors of Islamic law tended to draw quite distinct boundaries between Muslims and non-Muslims, and to interpret the subjection of *dhimmis* to Islamic authority as a justification for discriminatory and humiliating measures imposed upon them' (O'Mahony 2008: 489). Then it is arguable that *Pact of 'Umar* introduced actually some kind of 'apartheid system', but, we should not forget that in the code of laws of the old world there was no notion of 'minority rights' or suchlike and fighting against opposition groups was a common practice among rulers of the time. Paradoxically, Monophysite Christians suffered less freedom and rights under Byzantine regime than under Islamic one. But undoubtedly we can find differences in methods and means of treating 'infidels', especially of conversion activity, promoted by various religions and undertaken by their relevant rulers and ordinary followers. As one might expect, *Pact of 'Umar* was one of that apparent distinctions sanctioned both by Islamic religious and political authority, which actually has never been explicitly and officially rejected in the Islamic world till the present day. It is believed that this law and following treatment of 'People of the Book' in Islamic states have largely contributed to carve a shape of mutual relations between Muslims and Christians for ages prompting much suspicion, misunderstanding and hostility. However, this document has been implemented differently by various caliphs and sultans, sometimes more or less strictly, and we cannot say that *dhimmis*' rights were totally limited. In fact, they enjoyed some extent of freedom of worship and autonomy in judiciary over their internal affairs (Kościelniak 2004: 68). Moreover some Christians worked in Muslim administration for ages, holding at times high positions, and we do find many examples of cooperation or exchange of values between Muslims and Christians, especially in the field of philosophy, medicine and literature (Ibidem: 144). Nevertheless, the first official attempt of Muslims rulers to temper importance and influence of *Pact of 'Umar* was made not until the nineteenth century, but this topic, unfortunately, falls beyond the scope of this paper.

Literature

- Anatolios Khaled (2008), Discourse on the Trinity, in: Casiday Augustine, Norris Frederick, *The Cambridge History of Christianity, Vol. 2. Constantine to c. 600*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 431-459
- Braudel F. (2006), *Gramatyka cywilizacji*, transl. Igalson-Tygielska H., Warszawa, pp. 37-69
- Bulliet R. W. (1990), Process and status in conversion and continuity, in: Gervers M. and Bikhazi R. J. (ed.), *Conversion and continuity: indigenous Christian communities in Islamic lands (8th– 18th centuries)*, Papers in Mediaeval Studies 9, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, pp. 1-12
- Chapman C. (2003), *Cross and Crescent: Responding to the Challenge of Islam*, Leicester, InterVarsity Press
- Dorfmann-Lazarev I. (2008), Beyond empire I: Eastern Christianities from the Persian to the Turkish conquest, 604-1071, in Noble T. F. X., Smith J. M. H. (ed.), *The Cambridge History of Christianity, Vol. 3. Early Medieval Christianities, c. 600-c. 1100*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 65-85.
- Gandhi L. (1998), *Postcolonial Theory. A critical introduction*, St. Leonards, Allen & Unwin
- Griffith S. H. (2008), Christians under Muslim rule, in Noble T. F. X., Smith J. M. H. (ed.), *The Cambridge History of Christianity, Vol. 3. Early Medieval Christianities, c. 600-c. 1100*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 197-212
- Hourani A. (1992), *A History of the Arab Peoples*, New York, Warner Books, pp. 54-57.
- Huntington S. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster
- Ibn Khaldun (1989), *The Muqaddimah: An Introduction to History*, vol. 1, trans. F. Rosenthal, Princeton, Princeton University Press, pp. 119, 120, 374, 317.
- Kościelniak K. (2004), *Grecy i Arabowie. Historia Kościoła melkickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634-1516)*, Kraków, Wydawnictwo UNUM

- Lewis B. (2002), *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford, Oxford University Press
- Murre-van den Berg Heleen (2007), Syriac Christianity, in: Parry K. (ed.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 249-266
- O'Mahony A. (2008), Coptic Christianity in modern Egypt, in: Angold Michael (ed.), *The Cambridge History of Christianity, Vol. 5. Eastern Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 488-510.
- O'Mahony A. (2008), Syriac Christianity in the Modern Middle East, in: Angold M. (ed.), *The Cambridge History of Christianity, Vol. 5. Eastern Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 511-530
- Thomas D. (2007), Arab Christianity, in: Parry K. (ed.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 1-22.
- Thomas, D. (2003), Early Muslim Responses to Christianity, in Thomas, D., (ed.), *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, Leiden: Brill, pp. 231-54
- Uthemann K. (2008), History of Christology to the seventh century, in: Casiday Augustine, Norris Frederick, *The Cambridge History of Christianity, Vol. 2. Constantine to c. 600*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 460-500.

The article has been written in the scope of the research project: How to Make a Voice Audible? Continuity and Change of Kurdish Culture and of Social Reality in Postcolonial Perspectives approved for financing by the decision number DEC-2012/05/E/HS2/03779 of The National Science Centre of Poland.

Idee, ideologie, działanie

Prezentacja wywiadów z przedstawicielami kurdyjskich lewicowych i muzułmańskich instytucji kulturalnych w Kurdystanie północnym (Turcja) i Stambule

ABSTRACT

Ideas, Ideologies, Action. Interviews with representatives of Kurdish cultural institutions of the left-wing and Muslim profile from Istanbul, Diyarbakir and Mardin.

The paper presents four extensive interviews taken in Kurdish cultural institutions in Istanbul, Diyarbakir and Mardin in July, 2015. The interviewees represent both left-wing and Muslim organisations namely Navenda Çanda Mezopotamya (The Mesopotamia Cultural Centre/Istanbul), Sumerpark Gallery (Diyarbakir) and Nûbihar (Diyarbakir, Mardin). The interviews translated into Polish, are a part of our ongoing research on Kurdish cultural policy, institutions, ideas and values. The aim of the interviews was to study the role of both left-wing and Muslim ideology in shaping modern understanding of Kurdish culture and cultural policy. On the other hand, following Shmuel Noah Eisenstadt's theory on multiple modernity we also concentrated on the way how Kurdish culture, difficult historical and social experience as well as multi-religious and multi-ethnic context of Kurdistan have shaped the understanding of modern ideas and ideologies. The results of the research indicate that there are numerous factors linking modern ideas with the cultural background and the past of Kurdish community. In spite of that, both leftist and Muslim organisations are deliberately escaping the label of "Kurdish". They do not want to use it in connection with the left-wing movement or Islam. This policy is motivated not only by the leftist ideology or Islam, but first of all by reluctance to follow the Turkish pattern which, according to the respondents, led to malformation of Islam and cultural heritage of the country and also coerced assimilation of many non-Turkish inhabitants. However, this "anti-nationalistic" policy is, at the same time, very focused on preserving and developing Kurdish national heritage. The representatives of Nûbihar even stress that caring for their mother tongue and its daily use is a part of worship (ibadet). The Kurdish language plays an important role not only as a symbol of otherness and resistance but also as a repository of different meanings and values which "sounds and means differently than their Turkish equivalents". The interviewees also highlight the importance of other non-Kurdish and non-Muslim inhabitants of Kurdistan and the voice of their

cultures. In Kurdish context postulated “equality of the other cultures and languages” seems to be inscribed in leftist ideology and Islam as well as in the idea of Kurdish national diversity. The respondents pointed out many times that Kurdish culture is a puzzle itself and contains elements borrowed “from the others”. Interestingly, the cultural exchange is understood as still dynamic process linking Kurdish culture with the outside world and its modern movements. On the other hand, the respondents, although coming from different backgrounds, express their criticism over Turkish attitude toward western shape of modernity accusing it of “the unreflective imitation”. That is why the unfolding pattern of Kurdish modern culture is declared as “better considered” and “counterbalancing the impact of the East and the West”.

WSTĘP

Niniejsza publikacja stanowi opracowanie kilku obszernych wywiadów przeprowadzonych wśród Kurdów tureckich w lipcu 2015 roku. Jej celem jest przybliżenie idei i sposobów myślenia kształtujących dziś kurdyjską politykę kulturalną tworzoną zarówno przez organizacje o profilu lewicowym, jak i te bardziej związane z islamem. Zebrany przez nas materiał okazał się bardzo wartościowy, dlatego postanowiliśmy przybliżyć go polskiemu czytelnikowi, wybierając i tłumacząc z języka kurdyjskiego i tureckiego niektóre rozmowy.

Celem przeprowadzonych wywiadów było zbadanie, jak kształtuje się przestrzeń ideowa kurdyjskich instytucji kulturalnych oraz ich korzystanie z zasobów bogatej kurdyjskiej tradycji. Interesowało nas, jakie zastosowanie w odniesieniu do kultury i programu jej tworzenia znajdują idee lewicowe, a jakie religia islamu. Kurdyjska polityka w Turcji jest powszechnie znana przede wszystkim od strony lewicowego zaplecza (prokurdyjskiej partii HDP i partyzantki PKK). Jednakże oprócz tego dominującego nurtu w dziedzinie kultury ważną rolę odegrały również ruchy muzułmańskie wywodzące się z tradycji kurdyjskich medres (oficjalnie zdelegalizowanych po 1923 roku) i wsparte w XX wieku ideami kurdyjskiego duchownego i myśliciela Saida Nursiego (1877-1960)¹. Działalność ta skupia się dziś przede

¹Na temat Saida Nursiego patrz wywiad 3.

wszystkim wokół stowarzyszenia *Nûbihar*. Mimo że przez lata wysiłki *Nûbihar* były raczej lekceważone przez kurdyjską lewicę, w ostatnich latach wyraźnie widać pewne ocieplenie po obu stronach. Ma to związek ze zmianą nastawienia lewicy do islamu., które stało się zdecydowanie mniej negatywne. Jest to motywowane kilkoma czynnikami: uznaniem islamu za jeden z elementów kurdyjskiej (i ludowej) tożsamości (na co wskazywał sam Abdullah Öcalan), działalnością muzułmanów (tj. w tym wypadku ludzi otwarcie przywiązanych do tradycji religijnej) w szeregach partii HDP i partyzantki oraz celem jak najbardziej pragmatycznym – wolą odebrania głosów promuzułmańskiej tureckiej Partii Sprawiedliwości i Rozwoju (AKP), zwłaszcza w kurdyjskich regionach na wschodzie Turcji.



Fot.1. Zwolennicy Abdullaha Öcalana podczas jednej z partyjnych uroczystości odbywającej się w czasie świątecznego miesiąca Ramadanu. Spotkanie poprzedziła modlitwa poprowadzona przez przybyłych mułłów, okręg Ağrı, lipiec 2015, fot. JB

Jak wiadomo, duża część kurdyjskiego elektoratu głosowała przez lata na AKP ze względu na przywiązanie do tradycyjnego światopoglądu religijnego. Jak wskazują wywiady, dodatkową rolę może odgrywać również jawna ideowa zbieżność w wielu obszarach Kurdów reprezentujących poglądy lewicowe i umiarkowany

islam. Ten punkt wspólny można by za Eisenstadtem i jego teorią wielowymiarowej nowoczesności (Eisenstadt, 2000:1) nazwać mianem kurdyjskiego modelu nowoczesności, którego zarys widoczny jest wyraźnie zarówno w programie lewicowym, jak i w interpretacji Koranu. W modelu tym wyróżnić trzeba przede wszystkim trzy główne elementy: trudne doświadczenia historyczne i społeczne, wielowiekowe etniczne i religijne bogactwo Kurdystanu, a także, język kurdyjski i wyrażone w nim treści natury estetycznej czy filozoficznej. Wskazuje na to kilku respondentów. Program polityczny kurdyjskiej lewicy, jak i wizja islamu promowana przez sympatyków *Nûbihar* celowo omija określenia „kurdyjski”, proponując w zamian terminy takie jak partia/religia „uciemnionych” i „podporządkowanych”. W obu przypadkach działanie to ma za zadanie świadomie przeciwstawić się przywłaszczaniu i deformowaniu pewnych idei przez określoną grupę narodową. Celem wywiadów było zatem również wyświetlenie owej „kurdyjskiej-niekurdyjskiej” specyfiki rozumienia kultury, religii, lewicy, a także wybranych wartości takich jak honor, godność, miłość czy wolność, gdyż odniesienie do nich stanowi częsty element politycznej i kulturowej retoryki.

KULTURA

Kultura w języku kurdyjskim (dialekcie kurmandżi) wyrażona jest słowem *çand* pochodzącym od czasownika *çandin* oznaczającego ‘uprawiać, siać’. Słowo to powstało więc na bazie analogii ze słowem „kultura” używanym zresztą równolegle, zwłaszcza że język turecki posługuje się bezpośrednim zapożyczeniem mającym postać *kültür*. Na pierwotne znaczenie tego słowa wskazuje kilku respondentów, podkreślając związek kultury kurdyjskiej z przyrodą, otaczającym światem (geografią), sposobem życia, myślenia i działania ludzi. Kultura jest rozumiana również jako historyczna ciągłość, sens życia ludzi (wywiad 2), istnienie narodu (wywiad 3). W przypadku kultury kurdyjskiej szczególnego znaczenia nabiera walka o wolność, a zwłaszcza o wolność słowa, której zdaniem respondentów w Turcji wciąż brakuje. Z drugiej strony wolność to coś, czego znaczenie, zdaniem artysty i kierownika galerii Sumerpark w Diyarbakir Barişa Seyitvana, może i powinno być kształtowane przez ludzi kultury i sztuki, gdyż „artysta otwiera przed ludźmi



Fot. 2 W pracowni rzeźbiarskiej Seywana Saediana, Diyarbakir, lipiec 2015, fot. JB

przestrzeń wolności, pozwala na zobaczenie związku ludzi z pojęciem wolności, co może pozwolić na otwarcie wielu nowych dróg przed ludźmi” (wywiad 2). Wpływ kultury na ludzi jest jednak powolny, dlatego na efekty działań w tej sferze trzeba czekać przez pokolenia (wywiad 2). W przypadku ugrupowań lewicowych kultura jest rozumiana też w sposób bardzo egalitarny. Zdaniem respondenta „nie ma kultur lepszych i gorszych, gdyż wszyscy ludzie są równi” (wywiad 1). Z drugiej jednakże strony kultura ma za zadanie przeciwstawiać się radykalizmowi, który „nakazuje ściąć głowę każdemu” (wywiad 1), co jest czytelną aluzją do działań fundamentalistów islamskich i do walk toczonych przez partyzantów z PYD w Rojavię (Kurdystanie zachodnim/syryjskim)². Swój dystans wobec fundamentalizmu islamskiego podkreślają także sympatycy *Nûbihar*, wskazując, że umożliwienie realizacji celów religijnych w społeczeństwie w ramach działalności kulturalnej może być skuteczną zaporą dla wpływów organizacji fundamentalnych (wywiad 3). Kultura kurdyjska jako „będąca w związku z naturą” (wywiad 1,

²YPG – Yekineyên Parastina Gel/Jednostki Obrony Ludu – kurdyjskie siły zbrojne w Rojavię stawiające opór Państwu Islamskiemu. Ideowo są powiązane z kurdyjskimi ugrupowaniami lewicowymi.

2, 3) jest często przeciwstawiana wielkiej metropolii i procesom urbanizacyjnym, które w kontekście Turcji były rozumiane jako narzucenie obcej kultury napływającym do miast kurdyjskim imigrantom. Działalność kulturalna ma mieć także na celu wyrównywanie szans zwłaszcza między miastem a prowincją, chodzi bowiem o to, „aby mieszkanie na wsi nie było jakąś winą”, ale by mogło stać się wartością (wywiad 1 i 2).

Ważnym motywem wskazywanym bezpośrednio lub pośrednio we wszystkich wywiadach jest etyczny wymiar kultury. Jak podkreśla pierwszy respondent, dzięki udziałowi w kulturze „ludzie zaczęli odrzucać strach” (wywiad 1). Dla İbrahim Halila Azarkana z *Nûbihar* działalność kulturalna to również świadoma troska o te wartości etyczne obecne w kurdyjskiej kulturze, które w zetknięciu z nowoczesnością ulegają zapomnieniu. Azarkan zalicza do nich między innymi szczodrość i gościnność (wywiad 3).

KULTURA KURDYJSKA KONTRA KULTURA TURECKA

Kultura kurdyjska jest przeciwstawiana kulturze tureckiej w kilku istotnych wymiarach. Przede wszystkim z perspektywy kurdyjskiej jej tworzenie jest działalnością spontaniczną i oddolną, nie zaś odgórnie narzuconym projektem państwowej unifikacji (wywiad 1, 2, 3, 4). Z drugiej strony, z powodu braku państwa to właśnie na powstałych oddolnie kurdyjskich instytucjach kulturalnych spoczywa troska o kulturę, język i dziedzictwo kulturowe, a więc również o tworzenie programu ochrony własnej tradycji i edukacji (wywiad 2, 3, 4). Inny rodzaj porównań dotyczy bez wątpienia stopnia penetracji kultury tureckiej przez idee zachodnie i większego zeświecczenia (wywiad 3). Zdaniem respondentów proces ten miewa charakter ślepego naśladownictwa (wywiad 2). W tym ujęciu kultura kurdyjska jawi się jako ostoja „wartości wschodnich, rdzennych”, takich chociażby jak przywiązanie do wiary i religii (wywiad 2, 3). Stosunek do kultury zachodniej jest określany mianem otwartości i źródła inspiracji dla nowej formy wyrazu. Zdaniem Barişa Seyitvana „nie o to chodzi, aby ulegać wpływom Zachodu, ale aby zmienić system, w którym do dziś tworzyła się kultura kurdyjska”. Ostatnia część wywiadu z kierownikiem Galerii Sumerpark wskazuje jednak, że zmiana formy może

pociągać również zmianę pewnych idei porządkujących działanie, prowadząc do wyraźnych różnic w interpretacji pewnych zjawisk. Z perspektywy kurdyjskiej kultura turecka jawi się także jako zestaw elementów ukradzionych przedstawicielom innych kultur zamieszkującym tereny Anatolii, którzy w ostatnich latach dopiero odzyskują prawo promowania niektórych dzieł kultury jako własne (wywiad 2). W przeciwieństwie do złych praktyk instytucji tureckich kurdyjska idea rozwoju i promowania kultury deklaruje daleko idącą otwartość na tzw. innych: „chodzi o to, by ludzie mogli się spotkać w ramach swoich kultur bez porzucania ich” (wywiad 2). Wartość wielobarwności świata podkreślają też zdecydowanie przedstawiciele *Nûbihar*.



Fot.3. „Nûbihar Akademî”, jedno z pierwszych naukowych czasopism recenzowanych w języku kurdyjskim. Od 2014 roku ukazują się w nim artykuły we wszystkich dialektach języka kurdyjskiego oraz w języku angielskim. Czasopismo redagowane jest przez pracowników naukowych Uniwersytetu Artuklu w Mardin.

Wyraźna różnica semantyczna pomiędzy światem tureckim a kurdyjskim, na jaką wskazują bezpośrednio lub pośrednio wszyscy respondenci, przebiega również w sferze języka i wykracza poza zwykłą różnicę formy. Świat wyrażony w języku kurdyjskim zdaje się światem zupełnie innym od świata wyrażonego w języku tureckim.

KULTURA KONTRA RELIGIA I ISLAM

Zarówno głosy z prawej, jak i z lewej strony zdecydowanie deklarują, że religia, w tym islam, są ważną częścią kultury kurdyjskiej. Dodajmy, że dzięki wielowiekowemu sąsiedztwu Kurdów z wyznawcami innych religii światopogląd religijny nie jest wyłącznie utożsamiany z islamem, co widać wyraźnie w rozmowach nawet z praktykującymi muzułmanami. Osoby związane z *Nûbiharem* podkreślają, że to właśnie ich stowarzyszenie i działalność wydawnicza przekonały wielu Kurdów, że kurdyjska idea narodowa nie jest sprzeczna z islamem (jak często insynuuje strona turecka) oraz że walka o wartości narodowe nie musi oznaczać porzucenia religii (jak sugerowały niegdyś organizacje lewicowe). Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że wszyscy respondenci wskazują na kulturotwórczą rolę islamu i odróżniają ją wyraźnie od praktykowania nakazów religii. Ma to oczywiście zdecydowanie częściej miejsce w przypadku przedstawicieli instytucji lewicowych, nieco słabiej kładą na to nacisk sami muzułmanie. Działania w obrębie kultury mogą i powinny jednak krytykować fundamentalizm i okrucieństwo muzułmanów (wywiad 1 i 2). Przedstawiciele *Nûbihar* wskazują raczej na brak w świadomości publicznej pozytywnego obrazu związanego z islamem („z jego pokojowym źródłem”), co sprzyja rozpowszechnianiu się złych praktyk i zdeformowanej interpretacji religii (wywiad 3 i 4). Wszyscy zgodnie przeciwstawiają się jednak tureckim próbom uczenia Kurdów „właściwego islamu”, przypominając, że to Kurdowie, a nie Turcy byli wcześniej muzułmanami. Przedstawiciele *Nûbihar* wskazują na jeszcze inne ważne aspekty łączące islam z działalnością kulturalną. Jest to przede wszystkim traktowanie działań na rzecz własnej kultury i języka jako części kultu. Znacznie większej rangi nabiera więc w tym ujęciu codzienny wysiłek używania języka ojczystego w domu i na ulicy, za brak którego

Nûbihar krytykuje organizacje lewicowe, które choć propagują rewolucyjne hasła, nie potrafią zadbać o kultywowanie podstawowych wartości narodowych w życiu codziennym (wywiad 3). Drugą wartością wywodzoną z islamu jest wolność: zarówno w myśleniu, jak i w działaniu. Motyw ten pojawia się jako jedna z idei Saida Nursiego (Saida Kurdiego), który nazywał despotyzm jedną z chorób świata islamu, ale także jako element praktykowania żywej dyskusji w codziennym życiu muzułmanina. W tym kontekście Kurdowie przeciwstawiają swój islam praktyce tureckiej, która ich zdaniem jest oparta na posłuszeństwie i braku własnego zdania. Islam turecki został ponadto, zdaniem respondentów, podporządkowany idei budowy państwa (najpierw osmańskiego, a potem tureckiego) i ma charakter bardziej administracyjny niż duchowy (wywiad 4). Duchowość wzbogacona współcześnie o racjonalizm jest postrzegana natomiast jako cecha charakteryzująca islam kurdyjski. Rozwój idei narodowej jest w ujęciu przedstawicieli *Nûbihar* ściśle związany ze wzbogaceniem tożsamości religijnej, gdyż człowiek, który nie ma szansy rozwinąć swojej etnicznej i narodowej podmiotowości, nigdy nie będzie mógł stać się dobrym muzułmaninem (wywiad 3 i 4).

KULTURA A ROLA JEDNOSTKI

Na uwagę zasługuje zarówno dostrzeżenie wartości podmiotowości i psychologicznego aspektu natury ludzkiej, których naruszenie skutkuje poważnymi konsekwencjami dla harmonii społecznej (wywiad 3 i 4), jak też wskazywanie na rolę jednostki w kształtowaniu działalności kulturalnej w ogóle. Zwraca na to uwagę Bariş Seyitvan, mówiąc o swojej babci, która nie znając języka tureckiego, nauczyła wszystkie swoje wnuki kurdyjskiego: „tylko jeden człowiek, a ile może działać” (wywiad 2).

GENDER I POZYCJA SPOŁECZNA MNIEJSZOŚCI

Różnica pomiędzy ugrupowaniami lewicowymi a muzułmańskimi rysuje się w odniesieniu do kwestii płci i pozycji społecznej, którą ma mniejszość. Przedstawiciele *Nûbihar* powołują się na koraniczny werset mówiący o różnicy między kobietą a mężczyzną, wskazując, że zadania i funkcje obu płci nie mogą być jednakowe. Zdecydowanie przeciwstawiają się jednak przemocy w rodzinie, przyznając, że często w przypadku Kurdów jej ofiarami padają kobiety. Z perspektywy muzułmanów pozycja kobiet na Zachodzie nie jest jednak wcale do pozazdroszczenia, gdyż muszą one nieraz wykonywać prace przekraczające ich możliwości (wywiad 3). Natomiast organizacje lewicowe opowiadają się za pełnym równouprawnieniem, wskazując, że głos kobiet w społeczeństwie jest bardzo istotny i powinien być dowartościowany (wywiad 1). Ciekawym wątkiem obecnym w dyskursie kurdyjskiej lewicy, ale i w nieco odmiennej formie w przypadku *Nûbihar*, jest łączenie postaci kobiety i jej interpretacji świata z ideą powrotu do natury, gdyż zdaniem wielu respondentów to kobiety są bliżej natury niż mężczyźni (wywiad 1 i 2). Obraz kobiety i miłość do kobiety często stają się alegorią ojczyzny. Wizję taką odnajdujemy w kurdyjskiej poezji współczesnej (utwory Cigerxwîna czy Pîremerda³, liczne pieśni bardów), a także w prozie⁴. Symbol ten znalazł również swój wyraz w promowanym przez lewicowe kręgi hasle *Jîn, Jiyan, Azadî* (Kobieta, Życie, Wolność), które latem 2015 obecne było w Kurdystanie na obrazach i plakatach.

W odniesieniu do mniejszości przedstawiciele *Nûbihar* deklarują, że są zwolennikami pełnego równouprawnienia, jednakże przy zachowaniu proporcji, gdyż w społeczeństwie zdominowanym przez muzułmanów polityka promowania mniejszości religijnych nie zawsze będzie miała pozytywny efekt. Zastrzegają jednak, że ich krytyka wymierzona jest w nadmiar tego rodzaju polityki demonstrowany w ostatnich latach przez władze lokalne rodem z HDP. Respondenci lewicowi szcycą się natomiast obecnością mniejszości w przestrzeni publicznej zarówno na szczeblu lokalnym, jak i ogólnokrajowym, podkreślając jednocześnie solidarność z nimi i traktowanie różnorodności jako wartości.

³Patrz szerzej na ten temat w rozdziale „U progu współczesności” w: Joanna Bocheńska, *Między ciemnością i światłem – o kurdyjskiej tożsamości i literaturze*, Kraków 2011, s. 204-215.

⁴Patrz szerzej na ten temat w rozdziale „Home-land as a Beloved Woman” w: Özlem Belçim Galip, *Imagining Kurdistan. Identity, Culture and Society*, London 2015, s. 174-190.



Fot. 4. Obraz wiszący w biurze organizacji *Kurdî Der* w Diyarbakir z wymalowanymi na nim hasłami „Kobieta, Życie, Wolność” i „Nasz język jest naszą godnością”.

Polityka zbliżenia kurdyjskiej lewicy i muzułmanów, choć nie jest na Bliskim Wschodzie czymś zupełnie nowym, zasługuje na uwagę zarówno ze względu na kształt realizowanej polityki kulturalnej, jaki i polityki większego, ogólnokrajowego formatu. Wyniki wyborów parlamentarnych, zarówno lipcowych, jak i listopadowych roku 2015, pokazały, że większa elastyczność ideowa z lewej i prawej strony kurdyjskiej sceny politycznej sprzyja pozytywnym результатам. Ponadto patrząc na kurdyjskie osiągnięcia w sferze literatury i sztuk pięknych, widać wyraźnie, że najciekawsze owoce przynosi inspiracja czerpana z wielu źródeł: zarówno tradycyjnych jak i nowoczesnych.

Wywiady przeprowadzono w lipcu 2015 roku. Przedstawione poniżej rozmowy zostały przetłumaczone z języka kurdyjskiego przez Joannę Bocheńską i z języka tureckiego przez Karola Kaczorowskiego. Przypisy i redakcja tekstu pochodzą także od tłumaczy.

Źródła:

Eisenstadt, Shmuel Noah. (2000), Multiple Modernities, w: „Daedalus” vol. 129, nr. 1, s. 1-29.

Na temat kurdyjskich instytucji kulturalnych i polityki kulturalnej patrz również:

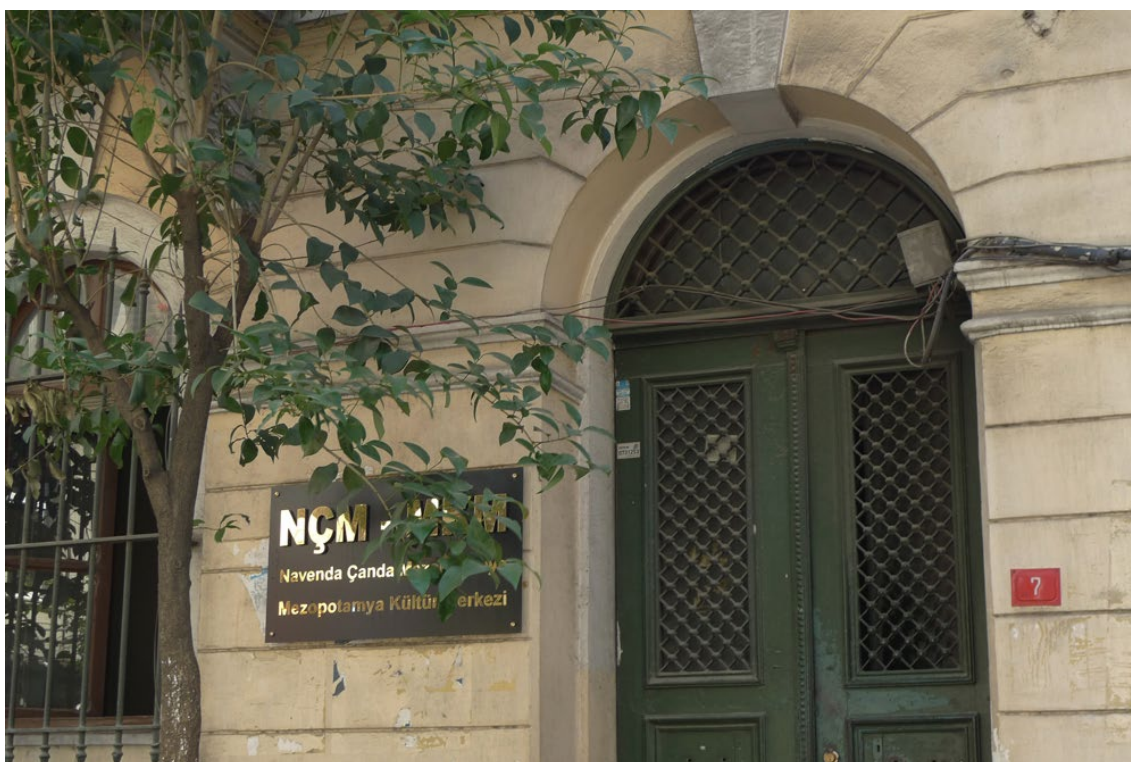
Joanna Bocheńska, Renata Kurpiewska-Korbut, *Ciągłość i zmiana. Prezentacja kurdyjskich instytucji kulturalnych w Iraku na bazie materiału zebranego podczas badań terenowych przeprowadzonych w kwietniu i maju 2014*, „Fritillaria Kurdica. Bulletin of Kurdish Studies” no. 5, s. 22-86, [online], http://www.kurdishstudies.pl/files/Fritillaria_Kurdica_2014_05.pdf

Joanna Bocheńska, Renata Kurpiewska-Korbut, „Kurdyjska kultura i instytucje kulturalne oraz ich rola w kształtowaniu procesu pokojowego w Turcji i na Bliskim Wschodzie”, w: *Nowa Turcja. Aspekty polityczne, gospodarcze i społeczne*, pod red. Jakuba Wódki, Warszawa 2015.

1. ROZMOWA Z ARTYSTĄ MERVANEM TANEM – WOKALISTĄ I MUZYKIEM PRACUJĄCYM W CENTRUM KULTURY MEZOPOTAMIA, LIPIEC 2015

Wywiad i tłumaczenie z języka tureckiego: Karol Kaczorowski

Centrum Kultury Mezopotamia (tur. *Mezopotamya Kültür Merkezi*, kurd. *Navenda Çanda Mezopotamya*) – oficjalnie działająca w Stambule od 1991 roku, powiązana z kurdyjską lewicą organizacja promująca edukację na temat kurdyjskiej muzyki, tańców, tradycji, teatru i kinematografii oraz języka. Oferuje edukację w wymienionym zakresie, zajmuje się także organizacją wydarzeń kulturalnych (np. festiwale, koncerty, spektakle, promocje kurdyjskich wydawnictw muzycznych i literackich).



Fot 5. Centrum Kultury Mezopotamia, Stambuł 2013

Karol Kaczorowski: Czy mógłby Pan opowiedzieć trochę o historii Centrum Kultury Mezopotamia (tur. *Mezopotamya Kültür Merkezi* – w skrócie MKM, kurd. *Navenda Çanda Mezopotamya*)?

Mervan Tan: Centrum Kultury Mezopotamia zostało założone w 1989. Musa Anter, Feqî Huseyn Sağnıç⁵ i kilku innych (w sumie około czterech czy pięciu) kurdyjskich intelektualistów założyło centrum w Tarlabaşı⁶. W latach dziewięćdziesiątych zostały otwarte różne sekcje, które zajmowały się folklorem, teatrem, filmem. Robiły to oczywiście w amatorski i początkujący sposób. Wtedy sytuacja w państwie była trudna. Język kurdyjski był zakazany, nadal jest zakazany, pewnych słów... wolności słów i tym podobnych nadal nie ma. Zmieniły się tylko metody, a poza tym sytuacja jest taka sama. Zwłaszcza w latach 1992-1995 znacząco się rozwijaliśmy, powstały grupy: muzyczne, teatralne, filmowe. Zostały także założone grupy dla dzieci. Kursy były intensywnie prowadzone do 1995 roku. Angażowali się w nie zwłaszcza artyści, pisarze, muzycy, teatrolodzy i osoby związane z filmem, ale tak jak mówiłem – było także wiele problemów. Dużo naszych przyjaciół zostało aresztowanych. Wypuszczano ich i znowu aresztowano, dwie, trzy osoby zabito. W takich warunkach żyliśmy. Od 1995 przenieśliśmy się na nowe miejsce w centrum miasta. Tam, działając razem z turecką lewicą oraz socjalistami ze świata, artystami, naukowcami, zorganizowaliśmy wiele koncertów, wydarzeń. Miały one miejsce zarówno w Stambule, jak i ogólnie w Turcji. Ponieważ nasza siedziba była w centrum, ludziom łatwiej i szybciej było do niej dotrzeć, stąd przychodziło więcej ludzi, zwłaszcza związanych z lewicą. Od roku 2000 sytuacja się

⁵Musa Anter – pisarz, dziennikarz i aktywista kurdyjski urodzony w 1920 roku w regionie Nusaybin, tragicznie zmarły w 1992 roku. Szereg poszlak wskazuje na to, że za jego zabójstwem stały służby specjalne Turcji, a dokładnie jednostka antyterrorystyczna i wywiadowcza JİTEM prowadzona zdaniem wielu przez tak zwane *ukryte państwo* – działające na styku organizacji nacjonalistycznych, kryminalnych i państwowych.

Feqî Huseyn Sağnıç (1926-2003) – pisarz, działacz na rzecz promowania języka kurdyjskiego, autor podręczników do nauki języka. W latach siedemdziesiątych XX wieku współtworzył kurdyjski ruch polityczno-społeczny związany z periodykiem „Rizgarî”, a w latach dziewięćdziesiątych stał się współzałożycielem Instytutu Kurdyjskiego w Stambule.

⁶Dzielnica nieopodal centralnej ulicy Stambułu, którą w dużej mierze zamieszkiwali przymusowi migranci z Turcji Wschodniej/ Północnego Kurdistanu.

trochę zmieniała. Były problemy niezwiązane z kulturą. W tym czasie działały jeszcze inne centra kultury, na przykład *Arzela* w dzielnicy Şirinevler.

KK: Jest też taka instytucja w dzielnicy Esenyurt. prawda?

MT: Tak, w Esenyurt też jest, w Kurdystanie w kilku miejscach, na zachodzie Turcji w kilku miejscach centra kultury zostały otworzone po MKM. MKM było pierwsze.

KK: MKM otworzyło także oddziały w innych miastach...?

MT: Tak, jest wiele oddziałów, na przykład w miejscu, w którym kilka dni temu był atak bombowy⁷, jest Centrum Kultury Amara. Większość z nich jest związana z MKM. Oczywiście, tutaj jest centrum, inne instytucje kulturalne otwierały się i z czasem to właśnie zaczęły być ich główne ośrodki Trochę już lat minęło, odkąd istnieje *Arzela*. Takie centra zaczęły się otwierać w latach dziewięćdziesiątych. W tamtym czasie musieliśmy się przenieść z owej siedziby w centrum, gdyż tam nas atakowano. W obecnej siedzibie co roku organizujemy kursy, warsztaty teatralne, próby. W tym roku, w metropolii, w Stambule odbył się po raz pierwszy Festiwal Kultury Kurdyjskiej. Trwał tydzień i cieszył się dużym zainteresowaniem. Podczas niego odbywały się jednocześnie dwa-trzy spotkania w ciągu każdego dnia. To był pierwszy taki festiwal, więc zyskaliśmy cenne wstępne doświadczenia. Tak jak mówiłem, po roku 2000 otwierane były centra kultury w innych miejscach, w tym w Kurdystanie. Wtedy aktywnych było około 20 osób, które zajmowały się teatrami. Teraz są ich tysiące, również w Europie. W Europie jest bardzo wiele naszych organizacji kulturalnych. Trzeba powiedzieć, że polityka też odgrywa rolę, kultura nie jest całkowicie od niej oddzielona. Zarówno wtedy, jak i teraz działa [polityczny – przyp. KK] ruch kurdyjski. Dlatego z perspektywy systemu działalność kulturalna jest traktowana jak polityka. Jesteśmy Kurdami, polityka oczywiście nas dotyczy, ale my jesteśmy muzykami i w ten sposób próbujemy wyrazić siebie, za pomocą naszego teatru, kina, własnym językiem, własną

⁷Chodzi o zamach w mieście Suruç, który miał miejsce 26 lipca. Rozmowa w MKM odbyła się kilka dni po tym tragicznym wydarzeniu.

kulturą. Próbuje opowiedzieć o nas światu. Dla systemu politycznego stanowi to pewnego rodzaju zagrożenie.

Wydarzenia muzyczne i teatralne były odwoływane, stawiano nam przeszkody. Ta sytuacja nadal jest podobna, zmieniły się jedynie metody. Możemy popatrzeć na to z perspektywy międzynarodowej, np. osób mieszkających w Kobanê, Suruç, Rojavie⁸... To nie dotyczy tylko systemu tureckiego. Na całym świecie istnieje niebezpieczeństwo ze strony rządzących, ponieważ nie jest zgodne z ich działaniem to, że ludzie chcą sami stanowić o swojej kulturze, języku, wolności. Na naturę w wielu miejscach przeprowadza się atak. Nasze życie, to, co robimy, jest bardzo ludzkie... Od urodzenia każdy człowiek ma prawo do mówienia w swoim języku, uczenia się w ten sposób. Właśnie tak chcemy tworzyć piękno na tej planecie. Nie możemy porzucić naszego języka, teatru, kina, kultury, indywidualności. O to nam chodzi. Z punktu widzenia instytucji kulturalnych możemy powiedzieć w ten sposób: nie jesteśmy tylko Kurdami, dla Turków także, dla wszystkich socjalistów na świecie. Bycie socjalistą też nie jest konieczne dla wszystkich ludzi. Na granicach państw się nie zatrzymujemy, tutaj przychodzą nie tylko Kurdowie. Ty jesteś na przykład z Polski. Twoje pochodzenie dla nas nie jest ważne, tutaj przychodzą także osoby spoza Turcji, mamy wielu przyjaciół z Anglii, z Niemiec, kiedyś także Ormianie uczestniczyli w naszych zajęciach. (...)

Nie porzucimy języka, muzyki, kultury. Teraz jest około trzysta-czterysta grup związanych z kulturą kurdyjską, nie tylko w Turcji, ale działających na całym świecie. Naszym celem jest to, by każdy mógł żyć zgodnie ze swoją kulturą, językiem. Oczywiście, nie wiem, na ile zdołamy to zrobić, na ile zdołamy to osiągnąć, ale to jest nasz cel.

Są lekcje teatru, warsztaty muzyczne, lekcje tańca, oddział filmowy. Są także kursy *bağlamy*⁹, *erbane*¹⁰, gitary. Ostatnio bardzo dużo osób uczęszcza na kursy *erbane*, zwłaszcza kobiety. Pewnie wie Pan, że rewolucja w Rojavie jest rewolucją kobiecą. Może to nie dotyczy bezpośrednio Pana pytania, ale jest z nim związane: w tym kraju zdarzają się zabójstwa kobiet, choć to nie dotyczy tylko kobiet, ale

⁸Rojava (czytaj: Rożawa) – czyli inaczej Rojavaya Kurdistanê to Kurdistan Zachodni/Syryjski składający się z trzech kurdyjskich kantonów w północno-wschodniej Syrii, które od grudnia 2013 roku stawiają czoło Państwu Islamskiemu.

⁹Instrument strunowy.

¹⁰Instrument perkusyjny.

wszystkich uciśnionych. Atakują wszystkich, którzy chcą żyć jak ludzie. Świat tego do końca nie dostrzega. To jest rewolucja przeciwko mentalności nakazującej ścierać głowę każdemu, nieważne, czy dziecku, czy kobiecie. W tym momencie dla wszystkich organizacji, dla HDP¹¹, dla politycznych ugrupowań, dla Kurdów ważna jest walka kobiet. I to ma także znaczenie kulturowe, ponieważ, być może Pan wie, kobieca natura jest bardziej związana z przyrodą, naturą... my, mężczyźni, jesteśmy trochę... trochę, jak kilofy... [śmiech]. Dlatego też od dwóch-trzech lat na nasze kursy w dużej mierze uczęszczają kobiety.

KK: Czym jest kultura Pana zdaniem? Dlaczego według Pana jest ważna?

MT: Kultura... Zapewne Pan wie, że to słowo pochodzi z łaciny i oznacza „uprawiać”, „siać”, a uprawa oznacza życie. Kultura przeplata się ze społeczeństwem i naturą. Od historycznych czasów, kiedy żyliśmy na łonie natury, kulturą dla ludzi było wszystko to, co łączyło się z obcowaniem z przyrodą (np. picie, jedzenie), a także ludzkie postawy, podejmowanie decyzji, moralność... to jest wszystko... bez niej nie byłoby ani każdego z nas z osobna, ani społeczeństwa. Dla wszystkich społeczeństw, ludów, plemion... tak jak mówiliśmy... każdy według siebie tworzy kulturę, każdy ma własną kulturę, każdy ma swój sposób życia, jedzenia, picia, tak jak już wspominałem... gdyby każdy żył tak samo, miał taką samą kulturę, mówił tym samym językiem, nie byłoby ludzkości. Kultura jest sumieniem, jest rachunkiem sumienia, społeczną moralnością. Jest takie powiedzenie Konfucjusza: „Jeśli chcesz poznać ekonomię i moralność danego ludu, społeczeństwa, zwróć uwagę na jego muzykę, teatr, na kulturę i tam wszystko możesz znaleźć”. Kultura znaczy bycie jednostką, kultura znaczy społeczeństwo, kultura według nas znaczy wolność.

KK: W jaki sposób Pana zdaniem kultura i organizacje kulturalne oddziałują na życie społeczne?

¹¹Halkların Demokratik Partisi (tur.) – prokurdyjska partia (Demokratyczna Partia Ludów) powstała w latach 90. funkcjonowała pod różnymi nazwami. Jej członków wielokrotnie aresztowano pod zarzutem działalności terrorystycznej i wspierania partyzantki PKK.

MT: Myślę, że przed otwarciem MKM w Stambule, w metropolii, nie było dostępu do wiadomości w języku kurdyjskim w ramach życia zgodnego z naturą. Z kulturą zawsze była powiązana moralność, a w metropolii jest jedynie inna kultura narzucana przez system, który mówi: „To nie jest twój język, ty tak musisz mówić”. Ludzie podlegali asymilacji. Trwała walka, ale ona dotyczyła politycznej strony. Wyrazić i wyzwolić swoje wnętrze było bardzo trudno. MKM miało duży wpływ na metropolię, chociaż nie mogliśmy organizować zbyt wielu koncertów. Mimo licznych problemów organizowaliśmy nasze zaślubiny, chodziliśmy na wesela. I ta aktywność zaczęła się z czasem rozszerzać. Ludzie zaczęli się przyznawać, że to jest ich kultura i że jej właśnie chcą, zaczęli odrzucać strach. Zaczęto publikować i to także zaczęło coraz bardziej wpływać na Stambuł, jego centrum, ulicę İstiklal¹². Otwarto tam centra kultury i pomimo trudnej sytuacji nalegano na poszerzenie wolności.

W wielu miejscach powstały organizacje kulturalne, w innych miejscach nadal chcemy je tworzyć, jak na przykład na zachodzie Turcji. Chcemy na przykład otworzyć oddziały w Bodrum, Denizli. Odkąd partia HDP realizuje program tzw. turkifikacji¹³ intensywnie nad tym pracujemy. To ma również znaczenie kulturowe, gdyż to nie będzie działalność tylko dla Kurdów. Myślę, że połowa osób, które nas reprezentują, jest Turkami, mamy też przyjaciół Arabów w ramach naszych organizacji kulturalnych. Może tu działać każdy, jak już wspominałem, także z Anglii. Gdybyś tutaj przybył, to też chciałbyś żyć według własnej kultury; i taka jest wolność w MKM.

KK: Na czym polega Pana zdaniem odrębność Kurdów i kultury kurdyjskiej?

MT: Nasza kurdyjska kultura nie jest gorsza ani lepsza od żadnej innej kultury. Tak jak mówiłem, żadna kultura... na przykład jakiegoś plemienia na skraju Afryki, nie jest ani gorsza, ani lepsza od innej kultury. Bo z punktu widzenia osoby żaden człowiek nie jest gorszy ani lepszy od drugiego. I to jest ważne dla naszej kultury. Gdybyś na przykład poszedł do jakiejś organizacji tureckiej, to usłyszysz,

¹²Jedna z głównych ulic Stambułu prowadząca od placu Taksim do wieży Galata, znane centrum turystyczne znajdujące się po europejskiej stronie metropolii.

¹³W oryginale *türkleşme* – wbrew pozorom nie chodzi tu o negatywną asymilację, ale o otwieranie się na całą Turcję i szerzenie swoich ideałów, by wspierać demokratyzację całego kraju.

jak oni próbują mówić, że poza kulturą turecką, nie możesz żyć, musisz się dostosować. Jediną kwestią wyróżniającą kulturę kurdyjską byłoby to, że pomiędzy nami każdy może żyć według własnej kultury, w imię wolności własnych idei, poglądów. W zasadzie to jest ta różnica. To nie jest tak, że kurdyjska kultura jest bardziej bogata czy biedna, wszystkie kultury są piękne. Dla nas tak to wygląda.

KK: W Państwa instytucji naucza się o kwestiach zarówno związanych z tradycją, na przykład: ludowych tańców, opowieści *dengbeży*; jak i dotyczących nowoczesności, jak na przykład socjalizmu, muzyki Şiwana Perwera, Ciwana Haco¹⁴... Jakie tradycyjne idee, Pana zdaniem, a jakie nowoczesne (związane z nowoczesnością) są obecnie potrzebne kulturze kurdyjskiej?

MT: To bardzo dobre pytanie. Właśnie zapomniałem o tym powiedzieć. Wspomniałem o *dengbeżach*¹⁵. Oni przetrwali do dzisiaj przez lata, w czasach zakazów, w czasach problemów, *dengbeżowie* zawsze byli aktywni w Kurdystanie, śpiewali w małych miejscowościach, na weselach. Gdy byłem mały, często klóciłem się z kolegami... Niektórzy ludzie zachowywali się dosyć dziwnie, w mojej miejscowości był pewien bardzo poważany *dengbeż* – Şakiro. Ludzie go słuchali. Ja też, ale słuchałem także Michaela Jacksona. I ludzie się czasami pytali, dlaczego Michaela Jacksona, jakie jest powiązanie między nimi. Gdzie Şakiro, a gdzie Mi-

¹⁴Şiwan Perwer – urodzony w 1955 roku, muzyk, poeta, bard i nauczyciel muzyki śpiewający w języku kurdyjskim. Ze względu na polityczną atmosferę w roku 1976 opuścił Turcję i zamieszkał w Niemczech. Komponował między innymi do poezji innego zasłużonego poety Kurdyjskiego Cigerxwîna.

Ciwan Haco – urodzony w 1975 roku w Kurdystanie Zachodnim (Syria), muzyk i poeta, jego ojciec pochodził z Mardin w Kurdystanie Północnym (Turcja). W swojej twórczości łączy tradycyjną muzykę kurdyjską ze współczesnymi stylami muzycznymi, takimi jak jazz czy pop. Podobnie jak Haco w swojej twórczości wykorzystywał utwory poetów kurdyjskich, a także pisarza Mehmeda Uzuna. Przez wiele lat kasety z pieśniami obydwu bardów były z racji zakazu, jakim obłożony był język kurdyjski w Turcji, potajemnie sprzedawane i kopiowane wśród Kurdów w tym kraju, a także we wszystkich częściach Kurdystanu – przyp. autorzy.

¹⁵Słowo *dengbeż* (kurd. *dengbêj*) pochodzi z języka kurdyjskiego od słowa *deng* oznaczającego głos i tematu czasu teraźniejszego czasownika *gotin – bêjin*. Mianem *dengbeży* określa się w kulturze kurdyjskiej zazwyczaj tradycyjnych pieśniarzy, ale w ostatnim czasie używa się go czasem również w znaczeniu bardziej ogólnym, dla określenia różnego rodzaju wykonawców tradycyjnych utworów. Patrz w języku polskim *Opowieści dengbeżów. Baśnie i bajki kurdyjskie*, Namas 2014.

chael Jackson? [śmiech]. A ja im mówiłem, że przecież każda kultura jest piękna. Muzyka jest naturalna, nieważne, czy ją rozumiesz, jak słuchasz czy nie. Możesz się odprężyć, gdy słuchasz, możesz zrozumieć lub nie... Ale – tak jak mówiłem – to jest ważna sprawa, to jest naturalne. Około dziewięćdziesięciu – dziewięćdziesięciu dziewięciu procent muzyków kurdyjskich ma taką ideę w głowie. Chce żyć zarówno według własnej kultury i jej esencji, ale również muzyka całego świata jest dla nas wielkim bogactwem. I to, na co zwróciłeś uwagę, jest bardzo ważne. Można słuchać zarówno starych *dengbeżów*, jak i Ciwana Haco. Również między nami są *dengbeże*: zarówno kobiety, jak i mężczyźni. Ja też czasami się tym zajmuję. Czasami proszą mnie znajomi. Ale mogę też grać i nauczać reggae czy jazzu, ponieważ chcę korzystać z bogactwa świata i uważam to za ważne. Lecz uczymy tutaj nie tylko o *dengbeżach*, ale także o artystach takich jak Şiwan Perwer, Ciwan Haco i o innych, także zachodnich. Tak przejawia się kulturowe znaczenie politycznego ruchu Kurdów (...). Myślę, że na świecie jest potrzeba, aby wszystkie ludy mogły żyć, aby wszystkie kultury mogły być podtrzymywane. I w innej sytuacji tylko rasizmem byłoby mówić „moja kultura, jego kultura, i tym podobne”. Jestem w tej instytucji od dwudziestu lat. Dla każdej kultury, dla każdego języka mam szacunek, i każdą kocham. Mówię po turecku, gdybym znał angielski, mówiłbym po angielsku, gdybym znał niemiecki, mówiłbym po niemiecku, to jest piękna rzecz. I jeśli tego typu rzeczy są zakazane, to nie jest to nic innego jak rasizm. Tak uważamy. Nie wiem, na ile udało mi się to wytłumaczyć; być może ująłem to trochę za szeroko.

KK: Dziękuję bardzo. Chciałbym zapytać także o kwestie religijne. W kulturze kurdyjskiej są obecne także tradycje religijne. Działali w ich ramach tacy myśliciele jak Said Kurdi lub Szech Said. Czy w Państwa programie jest miejsce na religię?

MT: Oczywiście. Na przykład, jest muzyka związana z religią. Wciąż są w niej obecni derwisze. Tworzenie muzyki dla religii, politycznych idei w imię religii, wszystko to jest nadal podtrzymywane. Wiesz zapewne, że Kurdowie są głównie muzułmanami (...). Jeśli chodzi o religię, w ramach naszej instytucji kulturalnej i kwestii twórczości związanej z religią, to my tak nie działamy. Szanujemy tworzenie muzyki na potrzeby religijne, ze względu na potrzeby ludu. Jeśli zdarzy się,

że w czymś możemy pomóc, to staramy się to wspierać, ale bezpośrednio w tej organizacji takiej praktyki nie ma. Ta instytucja, jak już mówiłem, stara się patrzeć bardziej uniwersalnie. Tak myślałem, jak byłem dzieckiem i teraz też tak myślę. Na przykład większość *dengbezy* śpiewała podczas zaślubin. Również system narzuca pewne kwestie. Zgadzą się, dopóki nie pojawia się polityka. Gdybyś zrobił coś politycznego, wyraził muzycznie coś przeciwko systemowi, to by się nie zgodzili.

Są Kurdowie żyjący zgodnie z religią, jesteśmy muzułmanami, ja też jestem. Ale nie zgadzamy się, żeby religię wykorzystywać przeciwko innemu ludowi, innej rasie albo na potrzeby polityczne. Takiej filozofii u nas nie ma. (...) Jeśli jakiś nasz przyjaciel jest religijny, chce praktykować *namaz*¹⁶, nie ma przeciwko temu żadnych przeszkód. Ale my nie mamy takiego celu. Nie tworzymy muzyki dla religii. Oczywiście, otwieramy się na inne kultury i na inne religie, na przykład na chrześcijaństwo. To jest naturalne. U nas nie ma takiego programu, ale chciałbym rozwinąć pewną myśl. Każdy powinien żyć według własnej wiary. Moim zdaniem muzułmanom potrzebne jest przekonanie, że każdy może żyć tak, jak uważa. Nie powinno być tak, że „jesteś muzułmaninem – to tego ci nie wolno robić”, „tak nie wolno ci żyć”, „nie wolno ci słuchać takiej muzyki”, „nie wolno ci żyć w takiej kulturze”. Ja jestem takiej postawie przeciwny. Za dużo na temat własnej wiary nie opowiedziałem, ale to ogólnie chciałem przekazać.

Inne działające w Stambule organizacje kurdyjskie o profilu lewicowym:

Instytut Kurdyjski w Stambule (kurd. *Enstîtuya Kurdî Ya Stenbolê*, tur. *İstanbul Kürt Enstitüsü*) – instytucja założona przez intelektualistów kurdyjskich w 1992 roku jako organizacja pozarządowa (ze względu na trudności prawne z założeniem towarzystwa akademickiego). Jego głównym celem jest edukacja i szerzenie wiedzy na temat języka kurdyjskiego. W ramach Instytutu są prowadzone kursy trzech dialektów języka kurdyjskiego: kurmandzi, sorani i zazaki. Poza organizacją kursów i konferencji Instytut wykonuje także tłumaczenia oraz prowadzi działalność wydawniczą, czego przykładem są kwartalnik językoznawczy „Zend”,

¹⁶Pięciokrotna modlitwa muzułmanina w ciągu dnia.

słowniki kurdyjsko-tureckie oraz wznowienia klasycznych autorów kurdyjskich takich jak na przykład Feqiyê Teyran.



Fot. 6. Instytut Kurdyjski w Stambule, fot. JB

Centrum Kultury Mezopotamii (tur. *Mezopotamya Kültür Merkezi*, kurd. *Navenda Çanda Mezopotamya*) – oficjalnie działająca w Stambule od 1991 roku, powiązana z kurdyjską lewicą organizacja promująca edukację na temat kurdyjskiej muzyki, tańców, tradycji, teatru i kinematografii oraz języka. Oferuje edukację w wymienionym zakresie, zajmuje się także organizacją wydarzeń kulturalnych (takich jak festiwale, koncerty, spektakle, promocje kurdyjskich wydawnictw muzycznych i literackich).

Stowarzyszenie Kulturowo-Artystyczne Med (tur. *Med Kültür Sanat Derneği*) – organizacja o bardzo podobnych celach i profilu działalności do Centrum Kultury Mezopotamia; założona w 2009 roku w Stambule, w północno-zachodniej, konserwatywnej dzielnicy Bağcılar. Dzielnica ta została oficjalnie przyłączona do miasta w 1992 roku, a jej mieszkańcami są głównie migranci z innych części Turcji, którzy budowali tak zwane *gecekondu* (dosłownie: domostwa wzniesione w nocy) – domy zbudowane przez migrantów z dostępnych materiałów w nadziei na zalegalizowanie ich osiedlenia. Dużą część tych migrantów stanowią Kurdowie uciekający z Kurdystanu Północnego (południowo-wschodniej Turcji) zwłaszcza w latach dziewięćdziesiątych XX wieku przed drastycznym konfliktem między wojskiem tureckim a PKK.

Periodyk „Toplum ve Kuram” (tur. społeczeństwo i teoria) – czasopismo założone w 2009 roku w Stambule przez środowisko młodych uczonych kurdyjskich związanych z naukami społecznymi. W swoim zaproszeniu do publikacji, a zarazem manifestie, w którym znalazło się pytanie: „Czy w Turcji możliwe są nauki społeczne?” nawoływali do przekroczenia ograniczeń tematycznych związanych z problematyką Kurdów oraz rozwijania analiz historycznych, socjologicznych, antropologicznych, ekonomicznych, demograficznych i politycznych na temat społeczeństwa kurdyjskiego. W roku 2014 osoby związane z „Toplum ve Kuram” założyły organizację ZAN – Instytut Nauk Społecznych, Politycznych i Ekonomicznych, która zajęła się także organizowaniem seminariów oraz pracą nad naukowym czasopismem wydawanym w języku kurdyjskim – „Derwaze”.

Fundacja Ismaila Beşikçi (tur. *Ismail Beşikçi Vakfı*) – organizacja nosząca imię tureckiego socjologa, który w latach sześćdziesiątych XX wieku prowadził badania terenowe wśród Kurdów i jako jeden z pierwszych tureckich uczonych publicznie upominał się o ich prawa. Za swoją działalność naukową i publicystyczną wielokrotnie był więziony przez tureckie władze. Jest autorem około 36 książek, głównie na temat Kurdów w Turcji i historii polityki Republiki Turcji wobec nich. Jednym z najpopularniejszych jego dzieł jest monografia *Kurdystan – międzynarodowa kolonia* (tur. *Devletlerarası Sömürge Kürdistan*) wydana w 1990 roku. Fundację założyło grono przyjaciół Beşikçi’ego, związanych z kurdyjskimi rucha-

mi lewicowymi lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku takimi jak *Rizgarî* i *Kawa*. Zyskała ona oficjalny status w 2011 roku. W ramach jej działalności otwarto w Stambule siedzibę główną, w której znajduje się między innymi otwarta biblioteka naukowa oraz studio radia *Yaşam* (tur. życie). Ma ona na celu opiekę nad dziełami swojego patrona, ich popularyzację, a także prowadzenie działalności wydawniczej, wspieranie projektów naukowych dotyczących Kurdów oraz organizację konferencji, seminariów, kursów oraz stypendiów wspierających badania kurdologiczne. Wśród bogatej działalności wydawniczej w roku 2015 nakładem fundacji ukazała się książka analizująca ruchy kurdyjskie działające przed powstaniem PKK autorstwa Celala Temela (tytuł oryginalny: *Kürtlerin Silahsız Mücadelesi : 1984'den Önceki 25 Yılda*, co oznacza „Walka Kurdów bez użycia broni: w ciągu 25 lat przed rokiem 1984”). Fundacja ma także swoje oddziały, między innymi w Amed (Diyarbakır) i Erbilu (kurdyjska nazwa Hawlêr) –stolicy Regionu Kurdystanu w Iraku.



Fot. 7a. Fundacja İsmaila Beşikçi, Stambuł 2013, fot. JB



Fot. 7b. Fundaĉja İsmaila Beŝikĉi, Stambuġ 2013, fot. JB

2. WYWIAD Z BARIŞEM SEYITVANEM, KIEROWNIKIEM GALERII SUMERPARK, DIYARBAKIR (AMED¹⁷), LIPIEC 2015

Wywiad i tłumaczenie z języka kurdyjskiego dialektu kurmandzi: Joanna Bocheńska

Joanna Bocheńska: Czy możesz opowiedzieć o historii założenia galerii?

Bariş Seyitvan: Galeria została założona w latach 2010-2011 w kompleksie Summer Holding, gdzie wcześniej produkowano dywany. Znajduje się tu wiele innych miejsc przeznaczonych do aktywności sportowych, dla dzieci. Jest tu też biblioteka. Jednym z takich miejsc jest galeria, która prowadzi działalność niezależną od pozostałych. Podlega wydziałowi kultury merostwa Amed. W chwili obecnej w gestii merostwa znajdują się dwie galerie. Galeria była pierwszym miejscem zajmującym się nie tylko wystawiennictwem, ale także archiwizacją sztuki kurdyjskiej i tworzeniem kolekcji, aby w przyszłości utworzyć muzeum. Staramy się być otwarci na wszystkich twórców. Za działalność galerii odpowiedzialna jest komisja składająca się z sześciu osób; stałymi pracownikami galerii są dwie osoby. W ciągu roku odbywa się tu od 11 do 12 wystaw. Mniej więcej 3-4 z nich są międzynarodowe (tj. spoza Turcji), 3-4 pochodzą z innych miast tureckich jak Stambuł, Ankara, zaś pozostałe są poświęcone twórcom z Amedu.



Fot. 8. Bariş Seyitvan,
Diyarbakir 2013, fot. JB

¹⁷Amed to druga, używana zwłaszcza przez Kurdów, nazwa na określenie Diyarbakir.

JB: Czym jest dla Ciebie sztuka i kultura?

BS: Mogę odpowiedzieć jako artysta, który 20 lat jest związany z działalnością artystyczną. Sztuka i kultura są dla mnie przyszłością człowieka i ludzkości. Dziś jeśli przyglądamy się historii ludzkości, to przyglądamy się artefaktom kultury, np. malowidłom naskalnym. Historię ludzkości poznajemy dzięki dziełom z jaskiń. Jeśli nie ma kultury, nie ma też życia. Nie ma życia, które by nie było związane z kulturą, gdyż kultura jest niezbędną dla dalszego rozwoju.

JB: Czy możemy powiedzieć, że kultura tworzy sens życia?

BS: Tak, kultura nadaje życiu sens, ma bardzo silny wpływ na życie. Ma to jednak związek z możliwością swobodnego wyrażania się, formułowania swoich myśli i pomysłów na bazie wolności wypowiedzi¹⁸. Widać wyraźnie, że na świecie są miejsca, gdzie istnieje wolność wypowiedzi, i takie – jak Bliski Wschód – gdzie wciąż jest z tym problem; gdzie liczni twórcy, a zwłaszcza kobiety, nie mogą się swobodnie wyrażać. Z drugiej strony, to artysta otwiera przed ludźmi przestrzeń wolności, pozwala na zobaczenie związku ludzi z pojęciem wolności, co może pozwolić na otwarcie przed nimi wielu nowych dróg.

JB: Jaka jest rola kultury, sztuki i organizacji kulturalnych dla społeczeństwa kurdyjskiego?

BS: Działamy w ramach programu merostwa i jeśli popatrzeć na stronę internetową, to można się zorientować, że Amed stał się stolicą kultury i sztuki. Amed jest miastem bardzo starym, przetoczyły się przez nie 33 cywilizacje i każda z nich po sobie zostawiła w tym mieście jakiś ślad. Dlatego jeśli chodzi o życie kulturalne, to historia odgrywa w tym mieście dużą rolę. Ponadto trzeba pamiętać, że jeszcze niedawno nie dało się tu rozwijać życia kulturalnego, bo warunki polityczne na to nie pozwalały. Toczyła się wojna, więc trudno sobie wyobrazić, żeby ludzie mogli wtedy myśleć o sztuce¹⁹. Dlatego można powiedzieć, że rozwój życia kulturalnego

¹⁸W języku tureckim i kurdyjskim mówi się „wolność wypowiedzi”, a nie „wolność słowa”.

¹⁹Wywiad został przeprowadzony na kilkanaście tygodni przed ponowieniem działań wojennych na terytorium Kurdystanu tureckiego, w tym na ulicach Diyarbakir, gdzie od jesieni 2015 toczą się walki zbrojne.

i powstanie organizacji kulturalnych miały miejsce właściwie w okresie ostatnich 10 lat. Stało się to przy wsparciu władz miejskich, dla których taka działalność jest istotna, bo pozwala na stworzenie życia kulturalnego niezależnego od instytucji państwowych (centralnych, tureckich). Z tworzeniem takiego życia kulturalnego wiąże się też powstanie kadry. Chodzi o to, by można było w przyszłości osiągnąć pewien większy stopień rozwoju życia kulturalnego. Na przykład działalność Konserwatorium Arama Tigrana przy Centrum Kultury Cigerxwina²⁰ ma na celu wychowanie do działalności muzycznej grupy dzieci, które potem będą mogły tworzyć muzykę kurdyjską. Chodzi o to, by tych ludzi było coraz więcej. Trzeba pamiętać, że dziś takie zadanie może spoczywać tylko w ręku wydziału władz miasta, bo tylko on ma odpowiednie środki. Zależy nam na rozwoju wszystkich dziedzin sztuki, również filmu, teatru etc. Ważne jest również, by zapewnić wszystkim od dziecka kontakt z własną kulturą, jej atmosferą. Na przykład dzięki wystawieniu *Mem i Zin*²¹ jako sztuki teatralnej wiele dzieci mogło zetknąć się z tym dziełem tylko w ten sposób. Mogło poczuć jego atmosferę²². Dlatego działalność instytucji jest związana dziś ściśle z zapewnieniem wychowania do własnej kultury, kontaktu z nią. Jeśliby tego nie było, wiele dzieci w ogóle nie wiedziałoby o istnieniu *Mem i Zin* i nie czuło²³ atmosfery tego dzieła. Inny przykład to chociażby Anfal²⁴. W ostatnich latach otworzyliśmy kilka wystaw poświęconych temu wydarzeniu

²⁰Centrum Młodzieży, Kultury i Sztuki im. Cegerxwîna (w skrócie Centrum Kultury Cegerxwîna) – to instytucja kulturalna powstała w Diyarbakir pod auspicjami władz lokalnych rodem z HDP. Centrum jest zlokalizowane w okazałym nowoczesnym budynku w centrum Diyarbakir i prowadzi działalność zbliżoną do domu kultury. Funkcjonują tam różne sekcje tematyczne: kółko teatralne, muzyczne i taneczne, filmowe. Działające w ramach centrum Konserwatorium Arama Tigrana kształci dzieci w zakresie muzyki, śpiewu i tańca. Zaś sam Aram Tigran (1934-2009) był znanym bardem; z pochodzenia Ormianin, wychowany wśród Kurdów, znał język kurdyjski, spopularyzował kurdyjskie pieśni. Zmarł na emigracji w Atenach. Chciał być pochowany w Diyarbakir, na co władze tureckie nie wyraziły zgody.

²¹*Mem i Zin (Mem û Zîn)* – narodowy epos kurdyjskiego poety klasycznego Ehmede Chaniego powstały w 1695 roku.

²²Państwowy system tureckiej edukacji nie zapewnia możliwości zaznajomienia się z dziełem Ehmede Chaniego (przyp. – JB)

²³Woryginalne *pê hisandin* (kurd.) – czuć, poczuć coś.

²⁴Anfal – planowana akcja eksterminacji ludności kurdyjskiej przez reżim Saddama Husejna, określona mianem jednej z sur koranicznych (an – Anfal). Na kurdyjskie miejscowości Halabdzá i Kala Diza w 1988 zostały zrzucone bomby chemiczne. Wiele osób zostało aresztowanych lub



Fot. 9. Galeria Sumer Park, Diyarbakir 2014, fot. JB

i zdaliśmy sobie sprawę, że wielu ludzi dowiadywało się o tym wydarzeniu po raz pierwszy właśnie dzięki tym wystawom. Na wystawie o Halabdz²⁵ wielu płakało. To pokazuje, że sztuka pozwala przybliżać ludzi i narody do siebie. Kilka lat temu wystawę odwiedzało 100 osób, dziś jest to około 1000. Oddziaływanie kultury i sztuki jest oddziaływaniem powolnym i stopniowym. Może dopiero za 5 lat będziemy mogli mówić o znacznym oddziaływaniu sztuki i kultury na ludzi. Potrzeba również, aby kultura, sztuka i instytucje, które je reprezentują, mogły rozwijać się jako organizacje niezależne, poza instytucjonalizacją państwową. Poważnym problemem jest jednak stworzenie takich instytucji, bo wymaga to dużych nakładów finansowych i nie jest to zadanie dla jednej osoby; ani w Kurdystanie, ani nigdzie indziej. Nasza galeria jest otwarta na różnych ludzi, ale jeśli Kurd spróbuje w Stambule zrobić wystawę jako Kurd, będzie to trudne. Dlatego ważne jest, żeby działalność kulturalna uniezależniła się od państwa. Działamy jako insty-

przypadło bez wieści. Szacuje się, że w wyniku tej akcji zginęło od 50 tys. do 100 tys. ludzi. Szwecja, Norwegia i Wielka Brytania uznały akcję Anfal za ludobójstwo.

²⁵ Patrz przypis 20.

tucja, ale jest dla nas ważny odbiór społeczny, bo robimy to dla społeczeństwa. Chcieliśmy postarać się także o wsparcie zamożnych ludzi i ich też zaangażować w działalność kulturalną. Chodziło o to, by wnieśli chociażby niewielki wkład. Ale obecnie to jest trudne. Bogaci nie są tym zainteresowani, nie mają poczucia wartości takich działań. W Turcji taką działalność prowadzą spółki rodzinne jak *Koç* czy *Sabancı*, gdyż wiedzą, że za sto lat ich imię będzie znane dzięki stworzonym przez nich muzeom, galeriom etc. Chcieliśmy przekonać do tego bogatych ludzi z Amed. Chcieliśmy, aby używając swojego imienia albo nazwy swojej spółki, coś takiego zainicjowali. Bogactwo jest czymś przejściowym. Każdego roku ktoś inny jest najbogatszym człowiekiem w Turcji czy na świecie, więc z powodu bogactwa trudno przejść do historii. Natomiast dzięki działalności kulturalnej jest to możliwe. Kultura kurdyjska jest bardzo bogata i różnorodna, w każdej części Kurdystanu jest nieco inna.

JB: Czy twoim zdaniem nie ma konfliktu między tworzeniem sztuki wolnej i tej odpowiadającej potrzebom ludzi czy narodu?

BS: Do dziś nasza komisja brała pod uwagę jedynie wartość estetyczną, profesjonalizm prac. Aby były one na odpowiednim poziomie. Nie było innych wyznaczników. Do każdej wystawy tworzymy katalog, organizujemy wernisaż i dyskusję, staramy się, aby to było wydarzenie kulturalne. Ale czasem pojawiają się też pewne uzależnienia związane z instytucją. Na przykład zorganizowaliśmy wystawę pt. „Kurdystan”. Jeden z artystów przedstawił kobiety w zasłonach (czarszafach) ze związanymi rękami. Odbiło się to szerokim negatywnym echem w tureckim społeczeństwie. Nawet premier wypowiadał się w parlamencie, że merostwo Amed obraża uczucia osób, które ubierają zasłonę. Hizbullah też groził merostwu. Odpowiedzieliśmy, że ISZID²⁶ na południu właśnie sprzedawał kobiety w czarszafach na bazarach. Ale żaden Turek wtedy nie zapytał: „Dlaczego robicie coś takiego, sprzedajecie kobiety jezydzkie na bazarach?”. Kiedy my podjęliśmy krytykę, zaraz rozpoczęła się awantura, dlatego że galeria jest powiązana z merostwem, z partią HDP i ze sprawą kurdyjską. Dlatego musieliśmy wiele razy tłumaczyć, że nasz

²⁶Chodzi o tzw. ISIL, znany też jako Państwo Islamskie powstałe w Iraku i Syrii na przestrzeni lat 2006-2014. Skrót *ISZID*, a właściwie *İŞİD* pochodzi od nazwy w języku tureckim: *Irak ve Şam İslam Devleti*

performance był krytyką [związaną z tymi wydarzeniami – JB], nie zaś obrażą uczuć. Przykładaliśmy dużą wagę do odpowiedzi, jakich udzielaliśmy w prasie. Wszystko ma podłoże polityczne. Celem ataku Turcji jest Amed i jego polityka. Dlatego musimy uważnie słuchać, jak nas krytykują i wedle tego udzielać trafnych odpowiedzi. W tej wystawie brało udział 250 artystów z różnych części Kurdystanu i było o niej głośno. Zorganizowaliśmy też panele i dyskusje wokół tej wystawy. Inne dzieło, które wywołało kontrowersje, przedstawiało żołnierza bijącego kobietę podczas Newrozu²⁷. Ze strony Turcji rozległy się głosy, że wystawa ma na celu „podział Turcji”. Broniliśmy sztuki, powołując się na wolność artystów. Z drugiej strony, to, co przedstawiała ta praca, było prawdą. Jeszcze kilka lat temu zdarzało się, że nasze matki lub siostry były bite przez żołnierzy.

JB: Rozumiem kontekst tej wystawy i Wasz cel. Ale czy nie sądzisz, że taka ekspozycja z czarszafem mogła naruszać czyjeś uczucia religijne? Na przykład uczucia kogoś, kto nie miał tego kontekstu przed oczami. Czy celem tej wystawy była krytyka religii, czy też działań, które w imię tej religii są podejmowane?

BS: Zdajemy sobie sprawę, że czarszaf jest częścią naszej kultury. Do dziś nosi go wiele kobiet w mojej rodzinie. Ten *performance* nie miał na celu obrażania ich uczuć. Chodziło o pokazanie, że tak były sprzedawane kobiety jezydzkie. Nie chodziło o sam islam, który jest częścią naszej kultury. Jeśli byśmy dziś zaatakowali religię, to tak jakbyśmy zaatakowali samych siebie, swoje matki i babcie. Ponieważ islam jest częścią nas, nawet gdy nie jesteśmy praktykujący, wiemy, co może być atakiem na niego, a co nie. Przez lata Turcja próbowała pokazać PKK²⁸ jako

²⁷ Święto kurdyjskiego i szerzej irańskiego Nowego Roku przypadające na przesilenie wiosenne z 20 na 21 marca.

²⁸ Partyzantka kurdyjska (Partia Pracujących Kurdystanu, kurd. *Partiya Karkerên Kurdistan*) powstała w 1978 roku. Od 1984 roku podjęła działania zbrojne przeciw państwu tureckiemu. Od maja 2013 do jesieni 2015 w Turcji funkcjonowało zawieszenie broni i wycofanie części sił PKK z jej terytorium w imię lansowanego przez rząd programu pokojowego rozwiązania kwestii kurdyjskiej. Zamachy terrorystyczne wymierzone głównie w ludność kurdyjską w Suruç i w Ankarze (lipiec-październik 2015), o współudziale w których strona kurdyjska oskarża tureckie władze, doprowadziły do zerwania zawieszenia broni i zaniechania procesu pokojowego przez obie strony.

ludzi bez religii, Ormian, Żydów, nie wiadomo kogo. Ale tysiące muzułmańskich duchownych (mułłów) zostało członkami PKK. Również wiele dzieci mułłów i osób religijnych dołączyło do PKK. Religii nie da się oddzielić od tej ziemi. Ale Turcy dziś potrafią powiedzieć, że Kurdowie nie umieją prawidłowo wykonywać ablucji. Choć przecież przyjęliśmy islam na wiele lat wcześniej, przed Turkami. Jako muzułmanie sami dobrze znamy tę religię i nikt nas nie musi jej uczyć.



Fot. 10. Centrum Młodzieży, Kultury i Sztuki im. Cegerxwîna, Diyarbakir 2012, fot. JB

JB: Jaka jest, twoim zdaniem, różnica między kulturą kurdyjską i turecką?

BS: Kultura kurdyjska i kultura turecka to dwie niezależne przestrzenie. Ale kultura kurdyjska zawsze była związana z ludem²⁹, zawsze była blisko niego. W przypadku kultury tureckiej tak się nie stało. W 1923 roku, kiedy powstała Republika, też została stworzona kultura turecka. Natomiast kultura kurdyjska wciąż jest częścią życia. Poza tym wiele elementów kultury kurdyjskiej „ukradziono”, przetłumaczono na turecki i przedstawiono jako przykłady kultury tureckiej. Tak stało się z pieśniami Ibrahima Tatlısesa.

²⁹W oryginale *gel* – kurd. ‘lud, ludzie’.

JB: Ale Ibrahim Tatlises jest Kurdem.

BS: Tak, ale siebie i swoją twórczość przedstawiał zawsze jako turecką. Kultura kurdyjska jest częścią życia, ale kultura turecka została stworzona przez pieniądze. Kultura kurdyjska zawsze zawierała w sobie kontekst walki. Kurdowie mieszkali w górach i ta walka była częścią ich życia. Ale kultura turecka była inna, związana z miastem. Na przykład wśród Turków nie ma tradycji *dengbeżów*. Ale ponieważ Kurdowie byli, jak o nich mówiono *çiyayîne*³⁰, stworzyli inny model kultury. Nie wiem, jeśli chodzi o różnice, to chyba tyle mogę powiedzieć.

JB: Wszystko, co omówiłeś, ma związek z antagonizmem między Turkami i Kurdami. Ale czy jest coś takiego w kulturze tureckiej, co jest dla Ciebie z tym problemem niezwiązane? Czy na przykład, kiedy jedziesz na zachód kraju, to coś ci się tam w tej kulturze podoba?

BS: Nie rozumiem.

JB: Czy coś nowego w kulturze tureckiej może zaciekać?

BS: To, co mówiłem, nie było wymierzone przeciwko kulturze tureckiej. To, co jest dziś kulturą turecką, to nie jest tylko kultura turecka. Ona zawiera w sobie wiele innych kultur, które zostały określone jako tureckie, ale nie pochodzą z kultury tureckiej. To jest bardzo wielonarodowy kraj. Jeśli popatrzeć dziś na kulturę Diyarbakiru i Izmiru, widać wielką różnicę. W Izmirze wyraźnie czuć związek tego regionu z Zachodem i jego wpływ. Kultura Kurdów bardziej ulegała wpływom Wschodu. A kiedy powstała Republika i zaczęła się tworzyć kultura turecka, wiele rzeczy powstało w związku z pieniędzmi. Wielu tureckich pisarzy i badaczy wysyłano do Kurdystanu. Oni zbierali informacje o naszej kulturze, ale pokazywali ją jako turecką. Na przykład Yaşar Kemal [czytaj: Jaszar Kemal] był Kurdem, ale pisał po turecku. Wiele jego książek dotyczy Kurdów, ale wiele osób do dziś nie wie, że on był Kurdem. Dopiero niedawno stworzono strój parady dla żołnierzy tureckich na bazie tradycji tureckiej. Wcześniej o tym nie myślano, chciano, by wszystko było jak na Zachodzie. Przez jakiś czas oddalano się od tradycji Turków z Azji Centralnej. Kultura jest zawsze własnością ludzi i jest tu wiele przykładów

³⁰Dosłownie ‘górcy, górale’.

kultur różnych ludów zamieszkujących Turcję, które Turcy chcą nazwać „swoją”. Ale ja czegoś takiego nie mogę zaakceptować. Wielu Turków, np. nauczyciele, przyjeżdżają tu i dziwią się, że znane im melodie śpiewane są po kurdyjsku. Dziwią się, że one są kurdyjskie.

JB: Jakie są najważniejsze zadania dla kultury i działalności w ramach kultury kurdyjskiej?

BS: Kultura kurdyjska zawsze powstawała w wyniku jakiejś walki. Z jednej strony są takie wartości naszej kultury jak tradycja pieśniarzy (pieśni były zawsze bardzo popularne) i *dengbeżów*. Nie było to na przykład malarstwo, ale właśnie muzyka. I to jest ważna część. Z drugiej strony, będąc dziś twórcami swojej polityki (merostwo, partie polityczne) i kultury, chcemy tworzyć instytucje tej kultury, np. po to, żeby edukować dzieci i tworzyć nowe pokolenie wychowane (świadomie) w tej kulturze. Jeśli chcemy tworzyć jakąś zmianę, dobrą zmianę w naszej kulturze musimy zacząć od dzieci.

JB: Co rozumiesz przez tę zmianę?

BS: Nie chodzi o to, żeby zmienić kulturę, ale żeby uczynić ją lepszą, silniejszą. Nie o to chodzi, żeby ulec wpływom Zachodu, ale żeby zmienić system, w którym ta kultura do dziś się tworzyła. Na przykład PKK dokonało samokrytyki, wskazując, że przez lata nie zwracano uwagi na język, i w ostatnich latach dopiero się to zmieniło. Dlatego też zależy nam dziś, żeby zaczynać edukację do tej kultury, od dzieci.

JB: Czy można powiedzieć, że chodzi tu bardziej o zmianę formy i powstanie nowych instytucji tej kultury?

BS: Tak, zdecydowanie tak. Podam przykład takiej działalności. W ostatnich latach merostwo stworzyło na wsiach ośrodki kultury, aby wychowywać młode pokolenie. Powstało konserwatorium Arama Tigrana. W następnym roku to będzie konserwatorium dla dzieci. Tysiąc młodych ludzi tworzy dziś orkiestrę. Wcześniej jako małe dzieci brały udział w programach kształcenia w ramach *Dicle Firat*³¹. Ten rodzaj działalności jest dla nas bardzo ważny.

³¹ Sieć kurdyjskich instytucji kulturalnych.

JB: Czy można nazwać to budowaniem ciągłości?

BS: Tak, chodzi właśnie o budowanie ciągłości. Ta ciągłość jest kulturą. Dzięki temu widać też pozytywną zmianę. W ciągu ostatnich pięciu lat coraz więcej ludzi zaczęło mówić po kurdyjsku, interesować się własną kulturą i ją tworzyć. Kiedy ludzie przychodzą tu i widzą obrazy, muzykę, filmy powstające we własnym języku, w obszarze własnej kultury, doznają szoku. Jesteśmy wciąż zapóźnieni w tej dziedzinie. Ale wpływ kultury jest coraz lepiej rozumiany, chodzi więc o jeszcze większe rozpowszechnienie tego zjawiska. Powstają nowe konserwatoria w Wanie, Cizirze, Merdinie³². Kiedy ludzie to widzą, nabierają przekonania, że edukacja w języku ojczystym jest możliwa i przynosi owoce. Kiedy widzą obrazy i kulturę w języku i w ramach kultury ojczystej, nabierają przekonania, że kultura w tym języku jest możliwa. Wywiera to presję na oficjalny system edukacji. Bo jeśli coś jest możliwe w tych małych ośrodkach na szeroką skalę, to dlaczego ma nie być możliwe w oficjalnym systemie? Tysiące osób chcą, żeby ich dzieci uczyły się w tych powstających ośrodkach kultury. Bardzo możliwe, że w najbliższym czasie powstanie w Amedzie uniwersytet w języku kurdyjskim. Chodzi zatem o cierpliwe, konsekwentne działanie w obszarze kultury.

Dziś na przykład pozytywnie postrzegam, że moja mama nie miała wykształcenia, nie chodziła do szkoły. Bo gdyby do niej poszła, to nauczyłaby się tureckiego i wtedy jej dzieci też znałyby tylko turecki. Tylko jeden człowiek, a jak wiele może zdziałać. Dzięki niej wszyscy moi siostrzeńcy i bratankowie mówią dzisiaj po kurdyjsku.

Często kurdyjska kultura i język były postrzegane jako coś gorszego, „wsiowego”³³. Kiedy teraz to się zmienia i ludzie mają okazję zobaczyć, że kurdyjski ma nieraz więcej do zaoferowania niż turecki, nabierają przekonania do tej kultury. Taki zabawny przykład. Przekleństwa po kurdyjsku brzmią zupełnie inaczej niż przekleństwa po turecku. Są bardziej wyszukane, nie da się ich dobrze przetłumaczyć na turecki. Z powodu tych samych przekleństw po turecku ludzie mogliby się pozabijać, po kurdyjsku brzmią wdzięczniej. Podam inny przykład – kiedyś nie mogłem przetłumaczyć holenderskiej badaczce erotycznych fragmentów pie-

³²Miasta Kurdystanu północnego/Turcji wschodniej

³³W oryginale *gundî* – kurd. ‘wieś’.

śni *dengbeży*. Po turecku byłyby obraźliwe. Erotyzm w folklorze kurdyjskim jest bardzo rozpowszechniony, wcześniej był nawet jeszcze bardziej niż dziś.

JB: Czy jakieś wartości estetyczne i etyczne z kultury kurdyjskiej mogłyby być dziś dostrzeżone i wypromowane? Wspomniałeś o erotyzmie jako o jednym z takich wyróżników. Czy jest coś jeszcze?

BS: W kulturze kurdyjskiej zawsze poświęcano sporo uwagi wartościom estetycznym dostrzeganym w przyrodzie i często eksponowano je w nawiązaniu do urody kobiety. Przyroda też postrzegana jest jako piękna kobieta, ziemia często przyrównywana jest do kobiety. Taką wartością jest również życie. Jego wartość również bywa eksponowana w odniesieniu do symbolu kobiety.

JB: Czyli takie wartości jak kobieta, życie, przyroda, erotyzm, walka są według ciebie wyróżnikiem kultury kurdyjskiej?

BS: Tak.

JB: Jakie tradycyjne, a jakie nowoczesne wartości są dziś potrzebne kulturze kurdyjskiej?

BS: Powiem może najpierw, jak to wygląda od strony działalności artystycznej. Kiedy zacząłem się parać sztuką nowoczesną, wielu nauczycieli oskarżało mnie, że to, co robię, używając komputera, robiąc instalacje, wideo etc., to nie jest sztuka. Często mnie oskarżano, że moja sztuka jest „postmodernistyczna”, daleka od mojej kultury. Ale ja wprost przeciwnie twierdzę, że jestem bardzo związany ze swoją kulturą, tylko że techniki wyrazu, których używam, są nowoczesne. Forma jest nowoczesna, ale jej zawartość związana jest z kulturą kurdyjską. Wcale się nie opieram użyciu nowoczesnych technik. Życie się ciągle zmienia, więc ja też nie chcę być przeciwny nowoczesności. To, że używam wideo, nie musi od razu oznaczać, że moja sztuka jest europejska. Ale nie chcę też w stu procentach reprezentować stylów nowoczesnych, zachodnich. Interesuje mnie własne życie z jego prawdą, ale w kształcie bardziej nowoczesnym, żeby nie być dalekim od reszty świata. Ale jest i druga strona medalu: wiele rzeczy jest bezpodstawnie przyjmowanych jako nowoczesne bez umocowania w miejscowych warunkach i kulturze.

Wspominałem o budynkach ze szkła, które są postrzegane jako nowoczesne, ale zupełnie nie nadają się do naszego klimatu (w lecie jest w nich gorąco i nie da się wytrzymać bez klimatyzacji, w zimie jest zimno). Tu egzamin zdają raczej budynki kamienne³⁴. Jeśli przyjadę do Polski, to nie mogę stworzyć sztuki polskiej, bo w tej rzeczywistości nie funkcjonowałem i nie znam jej. Ale przecież dzięki temu, że ja uznaję istnienie kultury polskiej, a ty kurdyjskiej, razem możemy dostrzec nowe piękno.

JB: Jaki jest wpływ wartości promowanych przez HDP na kulturę kurdyjską i politykę kulturalną Kurdów, tj. głównie wartości takich jak równość, feminizm, antynacjonalizm, antykapitalizm?

BS: My nie wiążemy działalności kulturalnej bezpośrednio z polityką. Jak powiedział nasz przywódca, szanowny Abdullah Öcalan³⁵, partia ma służyć jako rodzaj dachu, pod którym mają spotkać się przedstawiciele różnych narodowości. Ale chodzi o to, by mogli się oni spotkać w ramach swoich kultur, bez porzucania ich. Niech Ormianie będą Ormianami. Nie chcemy, by stali się tacy jak my, ale aby reprezentowali siebie. I takich ich chcemy akceptować, podobnie jak Asyryjczyków. Staramy się mówić i wymieniać nazwy wszystkich, tj. Bośniaków, Czerkiesów, Romów, Arabów. W Turcji zawsze nazywano ich Turkami. Ale my mówimy, żeby pozostali tym, kim są, by mówili w swoich językach i by mogli w nich uzyskać wykształcenie.

JB: Wydaje mi się, że wymaga tu pewnego doprecyzowania pojęcie antynacjonalizmu, bo ma ono w Turcji swoisty kontekst, bez którego nie da się go dobrze zrozumieć. Z jednej strony zależy Wam na wartościach narodowych, a z drugiej promujecie hasło „antynacjonalizmu”. Jak rozumiem, wymierzone jest ono w unifikującą tradycję nacjonalizmu tureckiego. Podkreślacie, że

³⁴Przy innej okazji Barış opowiadał o budowie świetlika w galerii, tj. dużego przeszklonego dachu, który „choć rozpowszechniony jest w galeriach europejskich, nie nadaje się do Diyarbakir z powodu ostrego słońca, które zakłóca odbiór obrazów. Potrzebne jest sztuczne światło. Ale u nas zrobiono coś takiego, bo jak ktoś mi wyjaśnił, *widział, że tak jest w Luwrze, myślałem że zwariuję*”.

³⁵Słowo „szanowny”, kurd. *bi rêz* jest często dodawane przed imieniem kurdyjskiego przywódcy przez jego zwolenników.

nie chodzi Wam o to, by wszyscy zostali Kurdami. Możesz to bardziej wyjaśnić, bo jak się zdaje, nie zawsze jest to właściwie rozumiane na Zachodzie.

BS: Partia HDP od początku powtarza, że nie jest partią kurdyjską, ale partią wspierającą wszystkich uciemżonych i podporządkowanych³⁶. W takim samym stopniu chcemy być partią kurdyjską, jak i arabską, asyryjską, ormiańską. Spośród tych 80 posłów, którzy dostali się z ramienia HDP do parlamentu, może połowa to Kurdowie. Reszta reprezentuje tzw. różnych innych: alewitów, Asyryjczyków. Po raz pierwszy – i to właśnie z ramienia tej partii – Asyryjczycy i jezydzi weszli do parlamentu tureckiego. HDP jest głosem tych społeczności. A za tym głosem idzie też ich kultura. Nie wszyscy są Turkami. Jesteśmy jak różne kolory. Każdy jest odrębny. I to jest dla Turcji coś nowego i ważnego. Jako artyści związani z polityką HDP chcemy rozwoju demokracji i pokoju, chcemy uznania tej barwności naszego różnorodnego świata. Ale nie musimy mówić głosem polityków, jak czynią to artyści związani z innymi partiami. Mamy swój własny niezależny głos i to jest wartością. To jest ta wartościowa zmiana, o której wspominałem.

JB: Jak rozumiesz wartości lewicowe? Co w nich jest ważne dla kultury? Bo mam wrażenie, że kurdyjskie wartości lewicowe nie są dokładnie takie same jak na przykład w Niemczech czy w Polsce.

BS: Według mnie istotną rolę pełni tu kontekst realiów każdego kraju. Każdy powinien być „w swoim życiu”. Lewicowość jest związana z akceptacją tego. Chodzi na przykład o to, żeby nie było biedy, i to hasło dotyczy wszystkich. Każdy powinien mieć prawo żyć w ramach swojej kultury. Zależy nam na tzw. kooperatywach, a innymi słowy na tym, by każdy mógł brać udział w życiu publicznym. Z drugiej strony chodzi też o to, by kultura nie była czymś elitarnym, ale by docierała do społeczeństwa. Program kulturalny merostwa też to zakłada: docieranie z tym programem do każdej wioski, żeby każdy mógł brać udział w kulturze. Aby mieszkanie na wsi, oddalenie od miasta nie było jakąś „winą”, przez którą nie można brać udziału w życiu kulturalnym. Kiedyś rozmawiałem ze swoją 98-letnią babcią, powiedziałem jej, jakby to było dobrze, gdyby tu wprowadzić socjalizm. Babcia się przestraszyła, bo kiedyś Turcy straszili ich komunistami. Ale powie-

³⁶Woryginalie *bindest* – kurd. ‘podporządkowany, podbity’.

działem jej: „Babciu, wiesz, co to jest socjalizm? Znasz ogród przy domu Hadži Uso (to taki duży ogród, w którym rośnie wiele owoców i warzyw, przynależy do bogatego domu we wsi, gdzie mieszka babcia). Gdyby nastał socjalizm, to ty też mogłabyś mieć w nim udział”. Chodzi o to, żeby do takiego ogrodu mogli mieć dostęp wszyscy. I jestem przekonany, że projekt HDP to nie jest coś chwilowego, ale perspektywa na wiele lat, która może pozwolić zmienić rzeczywistość na Bliskim Wschodzie. Gdyż w przeciwieństwie do Turków, którzy nie chcieli uznać Kurdów, nasz projekt jest nakierowany na afirmowanie różnic i wielości. Kiedy pojechałem do Afryki, aby wziąć udział w projekcie artystycznym, turecka pani konsul powiedziała, jak to możliwe, że „jakiś Kurd będzie reprezentował Turcję”. A nam zależy, żeby cała bogata różnorodność tego kraju mogła być reprezentowana. Kiedy Gülten Kışanak, która jest alewitką, została merową Diyarbakir, wiele głosów ze strony partii AKP³⁷ i muzułmanów krytykowało tę decyzję, mówiąc, jak to możliwe, że kobieta i alewitka została merową miasta.

W systemie PKK/HDP wszystko oparte jest na krytyce oraz dyskusji i wypracowywaniu rozwiązań, które są dla nas najlepsze. A sama kwestia niepodległości schodzi na plan drugi. Bo co komu po niepodległości bez odpowiedniego przygotowania. W Iraku na przykładzie ISZIDU³⁸ dobrze widać, że państwo to jeszcze nie wszystko. ISZID to przecież państwo. Ale państwo to jeszcze nie wszystko. Jeśli nie będzie odpowiedniej mentalności, wykształcenia, poziomu społecznego, to nic dobrego się na tej ziemi nie urodzi. Dlatego ważne jest wypracowanie jakiejś podstawy. I w ostatnich latach polityka HDP pokazała, że coś takiego można wypracować i że doprowadza to do bardzo sensownych zmian. Dlatego wydaje mi się, że dziś Amed jest miastem otwartym na różnorodność. Nie jest to miasto lewicowe albo prawicowe, ale każdy może się tu odnaleźć, każdy może mieć tu udział w życiu publicznym. Tego nie ma w miastach tureckich. Jeśli popatrzy się na Rojavę [czyt.: Rożawę], to też można spostrzec, że walczy tam u boku Kurdów wielu innych, w tym także obcokrajowców z innych krajów. I ta wielobarwność jest dowartościowana. Znam nawet wielu Turków, nauczycieli, którzy przyjechali do Amedu i nie chcą się stąd wyprowadzać. Podoba im się tutejsza swoboda.

³⁷AKP (tur. *Adalet ve Kalkınma Partisi*) – Partia Sprawiedliwości i Rozwoju; proislamskie ugrupowanie będące w Turcji od 2002 roku główną partią rządzącą.

³⁸Patrz przypis 26.

Jakiś czas temu zrobiliśmy wystawę o Kurdystanie, o wszystkich jego częściach, ale otworzyliśmy się też na ludzi, którzy Kurdami nie są. Bo jeśli jakieś sensowne zmiany mają na Bliskim Wschodzie nastąpić, to nie dokona się to tylko kurdyjskimi rękami. Muszą wziąć w tym udział również inni. Wszyscy tu na siebie wpływamy: Kurdowie na Arabów, Arabowie na Kurdów, Turcy na Kurdów etc. Jeśli dziś budujemy jakąś aktywność i nie będzie w niej miejsca dla młodych, dla kobiet, jeśli nie będzie w niej głosu wielu ludzi (społeczeństwa), to taka działalność nie ma sensu. Co jakiś czas zbieramy się w merostwie, aby podyskutować i pokrzykować różne rzeczy. A wszystko po to, żeby móc podejmować właściwe decyzje.

JB: Jak te wszystkie idee przekładają się na program edukacyjny galerii i merostwa?

BS: Kwestia programu edukacyjnego nie leży w mojej gestii, ale edukacja kulturalna jest bardzo potrzebna Kurdom, bo zawsze byli jej pozbawieni. Trzeba jednak powiedzieć, że mimo tego zawsze kulturę tworzyli. Dziś jej promocja jest dla nas bardzo ważna, dlatego PKK mówi dziś, że jest partią kultury i sztuki. Ma to wpływ na ludzi dookoła, którzy odkrywają swoją kulturę i zaczynają ją tworzyć. Dzięki działalności merostwa w ostatnich latach otworzono dużo instytucji kulturalnych, które oferują wykształcenie w przestrzeni kultury kurdyjskiej. To wszystko jest nieodpłatne. Ważne jednak, żeby ten proces upowszechnić i aby ta działalność była coraz lepsza. Ważne jest również, by rozwinęła się też krytyka. Brakuje nam właśnie dobrej krytyki i miejsc działania.

Wysyłamy autobusy i przywozimy ludzi do galerii i muzeów, zwłaszcza dzieci. Bo dziś wystawę obejrzą dzieci, a jutro przyprowadzą swoich rodziców. Badamy życie i rzeczywistość na wsi, żeby na ten temat uzyskać wiadomości i zarchiwizować je.

JB: Chciałam Cię jeszcze zapytać o rozumienie niektórych wartości, takich jak miłość (kurd. *evîn*), honor (*şeref*), godność (*rûmet*), wolność (*azadî*) w kontekście lewicowej działalności kulturalnej.

BS: Dla Kurdów wolność była zawsze bardzo ważna, ale właściwie wszystkie te wartości były istotne. Wybuchło z ich powodu wiele wojen i konfliktów.

Wolność – była podstawowym celem Kurdów, gdziekolwiek mieszkali.

Miłość – była też istotna, była częstym motywem pieśni, opowieści. Ale często kobieta i miłość do niej symbolizowała ojczyznę. Miłość jest też szerszym pojęciem, dotyczy relacji społecznych, dzieci, ojczyzny, ziemi. Ważna jest miłość do matki.

Honor (*şeref*, *rûmet*, *namûs*) – na wsi kurdyjskiej jest to coś podstawowego. Kwestie honorowe były związane z ziemią, rodziną, kobietą, majątkiem. Z ich powodu dokonywano nawet zabójstw. Mówi się, że z uwagi na honor można było zabić nawet z powodu kurczaka. W mojej wsi każdy maleńki skrawek ziemi wiązał się z honorem i też wybuchaly z jego powodu konflikty, bo ziemia jest wciąż czymś bardzo istotnym. Wiele osób z powodu ziemi zabito, raniono. Kiedy byłem czternastoletnim chłopcem, ojciec mnie nabrał i powiedział, że sprzeda naszą ziemię za dobrą cenę. Nie mogłem się z tym pogodzić i sprzeciwiłem się ojcu, mówiąc, że to jest ziemia naszych dziadów, nasza ziemia. Wtedy ojciec mnie uspokoił i powiedział, że ziemi nie sprzedaje, że tylko tak mnie nabrał. Syn mojego znajomego mieszkającego w Szwecji powiedział pewnego razu, że tęskni za wsią i ziemią. A przecież nigdy jej nie widział. Ale to jest dla nas coś bardzo silnego. Ja też choć mieszkam w mieście, wciąż czuję się związany ze wsią. Jest jeszcze coś. Na wsi kobieta nie powinna obrazić męża. Za to mężczyzna mógł ją nawet zabić. Dlatego trzeba pamiętać, że słowa mają wciąż dla Kurdów dużą wagę. Pewnie w innych krajach też, ale wśród Kurdów szczególnie.

JB: Czy między słowami *şeref* i *rûmet* jest jakaś różnica?

BS: Ja nie widzę tu wielkiej różnicy. Właściwie i wolność, i miłość też są honorem (*şeref*). Godność (*rûmet*) też jest honorem (*şeref*).

JB: W jakim sensie miłość jest honorem (*şeref*)?

BS: Do dziś w wielu przypadkach wszystko sprowadza się do honoru. Zarówno wolność (*azadî*), godność (*rûmet*) i miłość (*evîn*). Z tego powodu pojawiało się wiele problemów. Teraz, jak o tym myślę i patrzę z dystansu, to widzę, że te

wszystkie kłótnie nie miały sensu, np. z powodu ziemi, gospodarstwa. Widzę je jako mało ważne. Zastanawiam się, dlaczego z powodu ziemi tyle ludzi zostało zabitych. Ale widzę to jako jakieś inne rozumienie, inny rodzaj myślenia. I czasem pytam we wsi, dlaczego z powodu krowy tak się nawzajem dręczycie. I wtedy czasem ludzie we wsi reagują, dziwią się, że tak myślę, i mówią, że już się oddaliłem i przestałem rozumieć zarówno ich, jak i życie na wsi. Ale ja się z tym nie zgadzam.

3. WYWIAD Z PRZEDSTAWICIELAMI STOWARZYSZENIA NÛBIHAR, ODDZIAŁ W DIYARBAKIR (AMED), LIPIEC 2015

Îbrahim Halil Azarkan – tłumacz twórczości Saida Kurdiego na język kurdyjski
Abdullah Şahin – wiceprezes stowarzyszenia

Tłumaczenie z języka kurdyjskiego dialekt kurmandži: Joanna Bocheńska

Organizacja *Nûbihar* została założona oficjalnie w 2011 roku, później niż czasopismo o tej samej nazwie, które funkcjonuje od 1992 roku. Historia powstania *Nûbihar* wiąże się z postacią Saida Nursiego, zwanego również przez Kurdów Saidem Kurdim (1877-1960), kurdyjskiego duchownego i myśliciela, którego działalności opozycyjna w Republice Tureckiej po 1923 roku dała podstawy dla rozwinięcia się w drugiej połowie XX wieku odrodzenia religijnego w tym kraju. Kurdyjscy uczniowie Saida Kurdiego prowadzili nieoficjalną działalność znacznie wcześniej, przed 1992 rokiem i stopniowo oddzielili się od swoich tureckich kolegów (znanych powszechnie jako ruch *nurcu* związany dziś z postacią Fethullaha Gülena). Nazwa czasopisma i organizacji nawiązuje do dzieła kurdyjskiego poety



Fot. 11. *Nûbehara Biçûkan*, słownik Ehmede Chaniego wydany współcześnie wraz z tureckim tłumaczeniem pod redakcją Kadri Yıldırma.

klasycznego Ehmede Chaniego *Nûbehara Biçûkan* (*Świeże owoce małych*) będącego pierwszym słownikiem arabsko-kurdyjskim dedykowanym kurdyjskim dzieciom, który powstał w 1683 roku. Oprócz tradycji myśli Saida Kurdiego *Nûbihar* kontynuuje tradycję kurdyjskich medres z okresu przed powstaniem Republiki. Obecnie istnieje kilka oddziałów *Nûbihar*: w Diyarbakir, Mardin, Batman, Wanie i w Stambule. W Diyarbakirze znajduje się główna siedziba stowarzyszenia, którym obecnie kieruje Mehmet Rauf Çiçek. Oficjalnie organizacja liczy około 200 członków, ale jej sympatyków i zwolenników jest znacznie więcej, co ma związek z prowadzoną aktywnie działalnością edukacyjną i oświeceniową. Stowarzyszenie jest finansowane z wolnych datków.

Joanna Bocheńska: Czym jest według Was kultura i dlaczego jest ważna dziś dla kurdyjskiego społeczeństwa?

Abdullah Şahin: Kultura jest istnieniem narodu. Składa się na nią to wszystko, co jest związane z życiem określonej grupy na danym terytorium, z jego geografią, klimatem, kolorami, językami, wierzeniami i całą jego złożonością i szczegółami, tym co zostało „zasiane”³⁹. Niby wszędzie żyją ci sami ludzie, ale dzięki kulturze, różnym zwyczajom, zawsze różnią się od siebie. Z przyczyn politycznych kultura kurdyjska uległa asymilacji, jej istnienie pogwałcono. Wiele elementów tej kultury, na przykład język i to co się w nim wyraża, stroje, to wszystko było przez lata zabronione. Taki zakaz powoduje, że człowiek zostaje odcięty od żył swojej kultury, od przeszłości. W ten sposób zostaje unicestwiony cały naród. Dlatego troska o kulturę kurdyjską ma dla nas dzisiaj dużą wagę.

JB: Jaka jest rola instytucji kulturalnych?

AŞ: W kurdyjskiej historii nie istniało zbyt wiele instytucji kulturalnych, co wiązało się z zakazami. Dzięki istnieniu instytucji kulturalnych można troszczyć się o własną kulturę i przeciwstawiać się polityce asymilacji. W każdym społeczeństwie takie instytucje są istotne, ale dla Kurdów są jeszcze bardziej ważne. W przypadku innych narodów, które mają swoje państwa, to państwa dbają o kul-

³⁹W języku kurdyjskim słowo kultura – *çand* – pochodzi od czasownika *çandin* oznaczającego ‘sadzić, siać’.



Fot. 12. Medresa Sor (Czerwona Medresa) w Cizirze, 2013, fot. JB

ture. W przypadku Kurdów, którzy nie mają swojego państwa, takie zadanie spada na barki instytucji kulturalnych. Warto podkreślić, że w przypadku kurdyjskich instytucji działalność kulturalna ma swoje źródło w szczerym przywiązaniu do pewnych wartości i szczerzej, dobrowolnej trosce o nie, nie zaś w kwestiach politycznych czy finansowych, jak w przypadku państwa. Dla wielu ludzi wiąże się to z różnymi wyrzeczeniami i poświęceniem. W tworzeniu tej kultury biorą też udział ludzie, którzy na co dzień wykonują inne zawody. Są doktorami, inżynierami, robotnikami, nauczycielami, ale zależy im na własnej kulturze.

JB: Jaka jest różnica między kulturą kurdyjską a turecką?

AŞ: Jak już wspomniałem, różnice istnieją między różnymi kulturami, nie tylko kurdyjską i turecką. Jest to związane z określonym położeniem geograficznym i wieloma innymi czynnikami. Różnica jest również założona w odmiennym języku i tym, co on wyraża. Na przykład niektóre obyczaje kurdyjskie, które są przez nas postrzegane jako etyczne, nie są „etyczne” dla Turków czy Arabów. Dla nich nie mają takiego znaczenia. Te wszystkie różnice są właśnie tego typu. To, co jest ważne dla jednych, niekoniecznie jest ważne dla innych. Kurdowie i Turcy mieszkają obok siebie. Z jednej strony istnieje wyraźna granica związana z Kurdystanem przypadającym na Anatolię, ale też dzięki kontaktom oba narody wpływają na siebie. Zwłaszcza duży jest wpływ kultury tureckiej na kurdyjską w miastach takich jak Kayseri czy Antap. Na przykład jest taka roślina, po kurdyjsku *pirpar*, tam mówi się na nią pod wpływem tureckiego *pirprîn*⁴⁰. Również różny jest stosunek w rodzinie, na przykład do nowożeńców⁴¹.

JB: Czy moglibyście podać jakieś przykłady tych różnic etycznych, bo to mnie bardzo interesuje?

Îbrahim Halil Azarkan: Te różnice związane są z wpływem religii na życie. Kultura Kurdów była inna przed przyjęciem islamu i po nim. W przypadku Kurdów wpływ religii jest wciąż głębszy. Na przykład mężczyzna zanim się ożeni, często przez kilka lat nie zdradza, kto jest jego narzeczoną. Nikt o niej nie wie. U Turków tak nie jest. Młodzi razem ze sobą chodzą, na plażę, do kina. U Kurdów jest inaczej. Dlatego w rodzinie kurdyjskiej jest większy dystans między jej członkami. U Turków tego nie ma. Kurdowie przyjęli islam 200 lat wcześniej niż Turcy, ale też islam Turków przybrał od razu wymiar państwowy, polityczny, nie zwrócono uwagi na kwestie etyczne, duchowe, kulturowe. Dlatego Turcy w swoim islamie często szukają korzy-

⁴⁰Według kurdyjskiego słownika nazw roślin *Ferhenga Navên Nebatan A Kurdi* Ahmeta Kasimoğlu i Ehmeda Dirhî, Istanbul 2013 zarówno *pirpar*, jak i *pirpîne* to nazwy używane w języku kurdyjskim na określenie rośliny *Portulaca oleracea* (s. 599-600) zwanej po turecku *semiz otu*, a po polsku „portulaka pospolita lub portulaka warzywna”, wykorzystywanej na Bliskim Wschodzie do celów kulinarnych. Słownik informuje również, że nazwa *pirpîne* używana jest w regionie Dohuku (s. 600), a więc w odmiennym kierunku niż Kayseri czy Antep. Przytoczony przykład wydaje się więc z dwóch powodów nieścisły.

⁴¹W oryginale *bûk û zava*.

ści dla siebie i robią to, co jest wbrew religii. Natomiast Kurdowie wręcz przeciwnie, poświęcają się dla swojej wiary. Oczywiście, teraz też istnieją takie organizacje kurdyjskie, które zauważyły, że w ramach islamu Turcy uzyskują korzyści dla siebie. Dlatego oni chcieliby uwolnić się od wpływu religii, ale jeszcze im się to nie udało.

AŞ: Said Kurdi wskazywał, że prorocy przybywali ze Wschodu, a filozofowie z Zachodu. To, co wciąż podtrzymuje istnienie ludzi na Wschodzie, to jest religia i wiara. Lewicowy Kurd może wierzyć w idee socjalistyczne, a nie w islam, ale podświadomie jest wciąż bardzo związany z islamem i jego praktyką. Ziemia Kurdów jest ziemią, na której od najdawniejszych czasów pojawiali się prorocy (np. Nuh, Ibrahim⁴²). A więc to ci ludzie, którzy „zapraszali” innych do wiary w Boga, w jedyność Boga⁴³ i pomagali wybawiać ludzi od przemocy i zła. Prorocy zawsze pomagali uciemżonym. Dlatego nawet jeśli mamy do czynienia z socjalistą, internacjonalistą, marksistą, ateistą, wszystko jedno, to i tak przepelnia go wiara, która jest związana z tym społeczeństwem, z jego kulturą i historią. Dla Kurdów wiara jest czymś naturalnym, związanym z przyrodą. Dla Turków religia była traktowana w kategoriach politycznych i to widać w praktyce ich życia. Codzienna praktyka to jest to, co te dwie kultury od siebie odróżnia.



Fot. 13. Said Nursi (1877-1960)

⁴²Chodzi o Noego i Abrahama w tradycji judeochrześcijańskiej.

⁴³W oryginale *tawhîd kirine*

JB: Jakie wartości kultury kurdyjskiej i jakie działania na jej rzecz są dziś najważniejsze?

AŞ: W Turcji problemem jest status języka kurdyjskiego, bo w związku z polityką język kurdyjski jest w złej sytuacji, mają nań wpływ media. Co prawda, dzieciom ponadawano imiona kurdyjskie i rewolucyjne⁴⁴, ale te dzieci nie mówią dziś po kurdyjsku. Zwracano dużo uwagi na kwestie polityczne i walkę zbrojną, od której my jesteśmy dalecy. Natomiast na drugi plan zeszły kwestie tak ważne jak język, kultura, system etyczny, zwyczaje. My uważamy to za ważne i na tym się skupiamy. Kwestie języka to z jednej strony kursy języka, nauczanie tego języka od lat najmłodszych, ale także walka o jego użycie w życiu codziennym, w rodzinie, na ulicy, podczas zakupów etc. Kiedy ci bojownicy o wolność i o państwo wywalczą to, co chcą, rozejrzą się wokół i spostrzegą, że nie ma już tego narodu, o który walczyli, bo nie ma jego języka i kultury.

ÎHA: Teraz i tak jest lepiej, ale jeszcze kilkanaście lat temu mówienie po kurdyjsku było postrzegane jako coś prymitywnego, nienowoczesnego, niecywilizowanego. W tym sensie jest lepiej niż 40-50 lat temu. Teraz zresztą jest więcej książek po kurdyjsku. Kiedyś ich nie było i były zakazane. Pamiętam, że te 50 lat temu to mieliśmy tylko jeden *Mewlud*⁴⁵ po kurdyjsku do czytania, innych książek nie było. Teraz jest lepiej, ale i to nie wystarczy. Potrzeba, aby te wszystkie książki specjalistyczne, z których ludzie uczą się zawodów, np. inżynierskie, medyczne, też były po kurdyjsku. Jeśli powstanie system edukacji w języku kurdyjskim, będą potrzebne takie książki. Nasz język jest w istocie bardzo bogaty. Jakiś czas temu spotkaliśmy się z Mehmedem Eminem Bozarlanem⁴⁶, który tworzy słownik języka kurdyjskiego, 5-tomowy słownik. Choć sporo z tego języka zostało utracone, jednakże mimo tych wielu lat prześladowań widać, że język i kultura nie zostały całkiem utracone.

⁴⁴Jest to czytelna aluzja do działań zwolenników partii HDP, w której takie właśnie praktyki mają miejsce.

⁴⁵Utwór rozpowszechniony na Bliskim Wschodzie w wielu językach; opowiada o narodzinach i działalności proroka Muhammada. Autorami *Mewludu* (tur. *Mevlûd*) było wielu klasycznych poetów.

⁴⁶Znany kurdyjski intelektualista mieszkający obecnie w Szwecji, tłumacz, redaktor i komentator wielu klasycznych dzieł kurdyjskich, między innymi pierwszego tureckiego tłumaczenia *Mem û Zîn* Ehmede Chaniego (1968) oraz jego współczesnionej edycji w języku kurdyjskim (2005).

JB: Czy ten wysilek na rzecz języka kurdyjskiego, zwłaszcza w życiu codziennym, można dziś nazwać częścią dżihadu?

AŞ: Mogę powiedzieć w ten sposób: wierzymy, że Bóg stworzył nas i nasz język. Ten nasz język i kultura to nie jest wynik naszej woli, naszego chcenia, to jest dar od Boga, wola Boga. Dlatego ochrona tego języka jest dziś naszym ważnym zadaniem, częścią kultu⁴⁷. W Koranie jest napisane, że kobieta nie może stać się mężczyzną, a mężczyzna kobietą, dlatego że zostali stworzeni jako odmienne istoty. Podobnie możemy powiedzieć o języku. Jeśli teraz porzucę swój język, nie wezmę zań odpowiedzialności⁴⁸, to przeciwstawiam się woli Boga, grzeszę. Tak jak mówił Said Nursi, trzeba zacząć od miłości do swojej natury, duszy, potem jest miłość do rodziny, potem do narodu i dopiero dalej do wszystkich ludzi. Potem zaś do wszystkich istot żywych. Dlatego powinniśmy podjąć w tym porządku odpowiedzialność za siebie i świat dookoła. W związku z tym troska o kulturę, system etyczny, język jest naszym ważnym zadaniem. Jest częścią kultu.



Fot. 14. İbrahim Halil Azarkan i Abdullah Şahin w siedzibie stowarzyszenia w Diyarbakir, lipiec 2015, fot. JB

⁴⁷W oryginale *îbadet*.

⁴⁸W oryginale *xwedî dernakevim*, dosłownie zwrot oznacza „nie wystąpię jako jego właściciel”.

JB: Jakie jeszcze wartości tej kultury powinny podlegać ochronie i promocji dzisiaj?

ÎHA: W kulturze kurdyjskiej dużą rolę odgrywa szczodrość, gościnność. Te dwie wartości są mocno zakorzenione i istotne. Nie dostrzegamy ich tak bardzo w kulturze naszych sąsiadów. U Arabów kiedyś to też było ważne, ale uległo zapomnieniu. Ważna jest miłość do gości, troska o biednych i uciemiężonych. Ale i w naszym społeczeństwie te wartości ulegają zapomnieniu. Nie troszczymy się o nie wystarczająco. Dostrzeżenie tego braku też jest jednak wartością, bo pomaga do nich wrócić i przypomnieć ich wagę, aby nie ulegała zapomnieniu.

AŞ: Troska o kulturę to jest podjęcie odpowiedzialności za człowieczeństwo, ludzkość⁴⁹. Ważna jest też troska o wolność, wolne myśli. Jeśli jedna grupa ludzi podporządkowuje sobie drugą grupę, to musi być rozumiane jako naruszenie godności jednostki. Takie rozumienie znajdujemy też w islamie. Mamy tam pojęcia *kafir*⁵⁰ i *munafiq*. Jeśli muzułmanin zmusza do czegoś *kafira*, to staje się *munafiq*⁵¹. *Munafiq* to ktoś, kto w swoim człowieczeństwie jest hipokrytą⁵². Taki ktoś jest postrzegany jako coś bardzo szkodliwego, jako wróg wobec idei człowieczeństwa. Podobna rzecz dotyczy relacji między narodami. Jak teraz popatrzymy na fakt istnienia w Turcji różnych kurdyjskich mafii i świata przestępczego, to trzeba jednocześnie przypomnieć politykę tego państwa wobec innych nietureckich narodowości. Said Nursi mówił Adnanowi Menderesowi i Celalowi Bayarowi⁵³: „w tym kraju liczba ludności tureckiej wynosi zaledwie 30%. Jeśli chcecie, żeby wszyscy byli Turkami, to uczynicie sobie wrogów z pozostałych 70% mieszkań-

⁴⁹W oryginale *mirovatî* – słowo oznacza zarówno ludzkość, jak i człowieczeństwo jako wartość.

⁵⁰Niemuzułmanin, niewierzący – słowo, które w tradycji muzułmańskiej miało znaczenie pejoratywne.

⁵¹Pochodzące z arabskiego słowo oznacza na gruncie kurdyjskim i tureckim kogoś psującego wzajemne relacje, oszczercę.

⁵²Użyto tu słowa *durûtî* oznaczającego dosłownie kogoś o dwóch twarzach, nieszczerego, hipokrytę.

⁵³Adnan Menderes (1899-1961) – premier Republiki Turcji z ramienia Partii Demokratycznej w latach 1950-1960. Po przewrocie wojskowym w roku 1960 został osądzony i skazany na karę śmierci, potem zrehabilitowany. Celal Bayar (1883-1986) – trzeci prezydent Turcji w latach 1950-1960.

ców. W tym kraju byli przecież Ormianie, Grecy, Kurdowie, Lazowie. Co się stało z Ormianami? Dziś ich już nie ma. Co się stało ze wszystkimi tymi narodami. Ich osobowość⁵⁴ została pogwałcona przez ideę tureckości. A ci ludzie, którzy są odpowiedzialni za dręczenie innych narodów w imię tureckości, sami też nie są Turkami. Ich własna podmiotowość została upodlona, zniszczona. Dlatego sami stali się wrogami człowieczeństwa. Dzięki kulturze, wolności wypowiedzi, rozwojowi wolnej kultury człowiek może dziś rozwijać i realizować swoje człowieczeństwo. Natomiast wszelkiego rodzaju przemoc powoduje utratę człowieczeństwa. Człowiek staje się dla drugiego człowieka wrogiem⁵⁵. Jeśli ja po turecku nie mogę dobrze wyrazić, kim jestem, a muszę to zrobić tylko po turecku, wtedy właśnie rodzi się hipokryzja. To, co stworzone przez Boga, to, co istnieje na świecie, nie jest jednym kolorem, od początku świat był wielobarwny⁵⁶. Każdy człowiek jest inny, nie ma dwóch takich samych ludzi. Każdy człowiek jest odrębnym wszechświatem. Jednobarwność jest nieprawdą, nie ma jednobarwnego świata. Również wrogość jednych wobec drugich jest ślepą uliczką. W naturze świata, od każdego jednego atomu założona jest miłość⁵⁷. To ona powinna być podstawą wszystkich relacji. Wszechświat jest miłością. Obłok, deszcz i ziemia stają się nawzajem kochankami. Ale ludzie „niechący serca”⁵⁸ poprzez swoje działania psują Boski porządek wszechświata. Nam zależy na tym naturalnym porządku, na przywróceniu go. Mając taką możliwość, będziemy mogli rozwinąć kulturę tutaj i zaprezentować jej wartości innym. Żadne zakazy i zabranianie nie są dobre, aby rozwijać człowieczeństwo. Ta droga nie jest odpowiednia. Według Saida Kurdiego przemoc powoduje, że człowiek staje się zwierzęciem, porzuca swoje człowieczeństwo. Różne szkoły w islamie⁵⁹, ich pojawienie się, też jest związane z zakazami, przemocą i niemożliwością swobodnego wyrażania swojego zdania. Ja mam takie

⁵⁴W oryginale *kesayetî*.

⁵⁵Podobna idea wyrażona jest w powieściach Mehmeda Uzuna, np. *Ronî Mîna Evînê, Tarî Mîna Mirinê*, patrz na ten temat: „Mehmed Uzun. Wskrzeszanie utraconego świata”, s. 259-291 [w:] Joanna Bocheńska, *Między ciemnością i światłem. O kurdyjskiej tożsamości i literaturze*, Kraków 2011.

⁵⁶Podobna idea wyrażona jest w jezydzkich tekstach o stworzeniu świata.

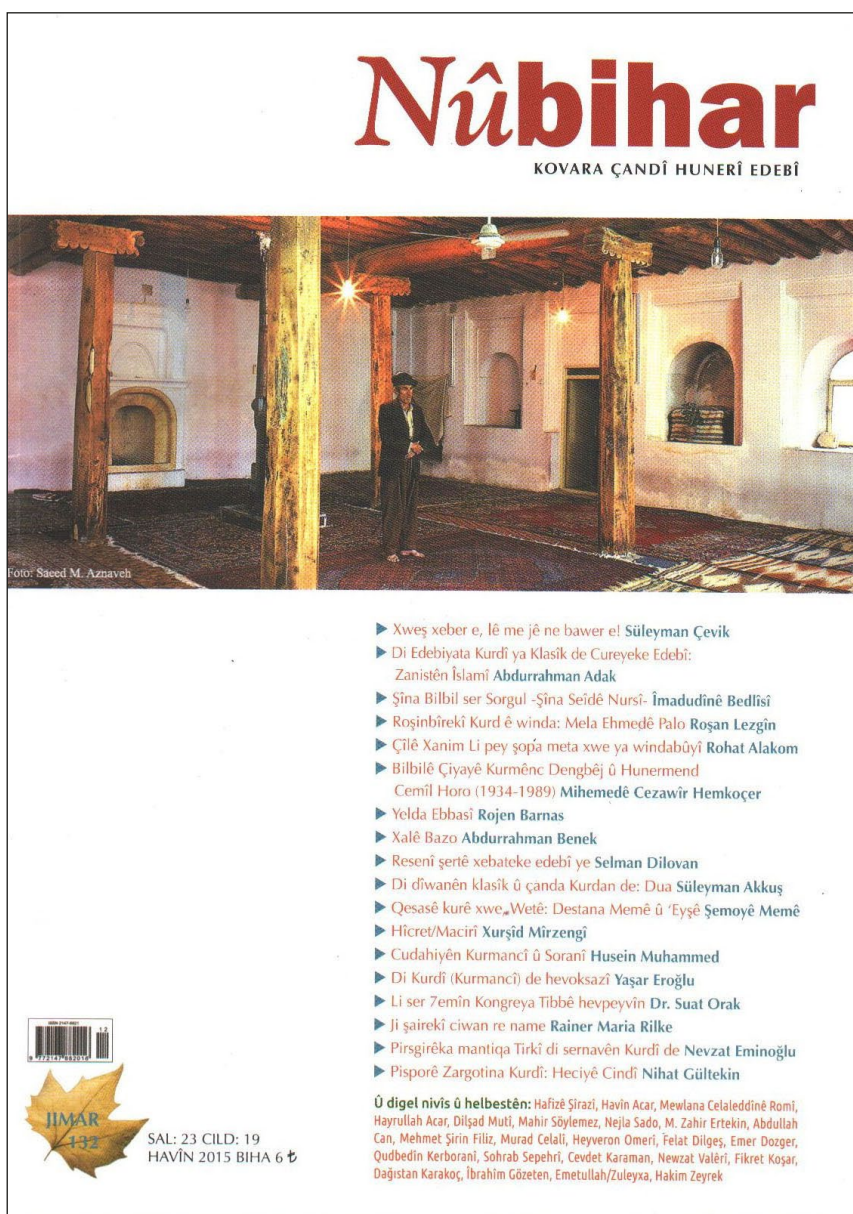
⁵⁷W oryginale *hezkirin* – dosłownie ‘kochanie’.

⁵⁸W oryginale *dilnaxwaz* – tłumaczone dziś jako ‘złego serca’. Dosłownie jednak oznacza to tyle co ‘niechący serca’.

⁵⁹W oryginale *mezheb*.

zdanie, ty masz inne, ale ciągle możemy się porozumieć, dlaczego mam cię na siłę przekonywać. Ta różnorodność jest wartością.

ÎHA: W przyrodzie istnieje system równowagi, współzależności, słońca i księżyca... jeśli zabrać z tego systemu jakiś element, cały system ulegnie zaburzeniu. Z ludźmi, z narodami jest podobnie. Negowanie istnienia jakiegoś narodu narusza cały system. Dlatego zależy nam, żeby wszystkie te odrzucone narody mogły odzyskać swoje prawa, wtedy system zostanie naprawiony. To jest naprawianie tego Boskiego porządku, który został naruszony.



Fot. 15. „Nûbihar” – czasopismo wydawane od 1992 roku.

JB: Trochę już o tym powiedzieliście, ale chciałam wrócić do kwestii, jakie wartości islamu odgrywają dziś szczególną rolę. Interesuje mnie szczególnie problem miłości i jej znaczenie.

AŞ: To miłość leży u początków wszechświata, od zarania każdej najdrobniejszej rzeczy, od konstrukcji atomu. Miłość została dana przez Stwórcę. Miłość możemy spostrzec nawet w trosce kury o pisklęta, które karmi najpierw, przed sobą. Widać, że miłość jest częścią natury. Do ludzi też się to odnosi. Można mówić o etyce dzielenia się⁶⁰. Wspominaliśmy o szczodrości i gościnności. To są też przykłady tej etyki. Skąpstwo nie jest częścią natury ludzkiej, jest jej zepsuciem. To człowiek psuje naturę, poprzez swoją wolę narusza podstawowy porządek. Miłość powinna być też podstawą relacji między ludźmi. Do tego potrzebne jest tzw. pozytywne spojrzenie, dostrzeganie w drugim pozytywnych, a nie tylko negatywnych wartości. Mógłbym na przykład powiedzieć o Sejdzie (mowa o ÎHA), że jest gruby, ma brzydkie siwe włosy etc. Ale przecież widzę też coś innego i na tym się skupiam. Bóg szczerze wyposażył nas w wiele rzeczy, dlatego powinniśmy się nimi dzielić i nie odmawiać innym prawa do korzystania z nich. Ludzie mają swój język, w którym mogą się pięknie wyrażać. Dlaczego ich tego pozbawiać?

ÎHA: Można tu przytoczyć jeden z hadisów, w którym jest mowa o tym, że czegoś dobrego powinniśmy pragnąć zarówno dla siebie, jak dla swoich braci. Jeśli będziemy pragnąć dobra w równym stopniu dla siebie jak dla innych ludzi, wtedy możliwa jest budowa społeczeństwa. Społeczeństwa, które nie tłamsi praw innych. Jeśli pragniesz chleba dla siebie, to pragnij go też dla człowieka obok, to samo odnosi się do świata zwierząt.

AŞ: Jeśli zaś chodzi o miłość między mężczyzną i kobietą, to trzeba podkreślić, że dziś kobieta jest często przedstawiana w brzydki sposób; zarówno na Zachodzie, jak i na Bliskim Wschodzie. Jeśli zaś przyjrzymy się kulturze kurdyjskiej i zawartym w tekstach tej kultury motywach związanych z miłością, to widać, jak bardzo one są piękne, naturalne i w żaden sposób niewulgarne.

Przemoc, która się pojawiła, jest związana z tym, że agowie i książęta stosowali przemoc wobec poddanych. Wobec nich stosowali przemoc sułtanowie i padysza-

⁶⁰W oryginale: *exlaqê hevpariyê*

chow. A ludzie we wsi nie mieli wobec kogo, więc stosowali przemoc wobec swoich najbliższych, zwłaszcza wobec kobiet. Tak działa też ludzka psychika: to, co nas spotyka, odbija się potem w naszych relacjach z innymi.

W polityce kurdyjskiej partii HDP wiele mówi się o prawach kobiet, o stosowanej wobec nich przemocy. Mówi o tym Öcalan. My też się z tym w pełni zgadzamy i mówimy, że wobec kobiet stosowano wiele przemocy i to trzeba zmienić. Ale kiedy mowa o prawach kobiet, powinien istnieć jakiś regulator, aby w tym samym czasie nie naruszać praw mężczyzn.

Albo inny przykład, dotyczący alewitów. Zgadzamy się, że wobec nich stosowano przemoc na wielką skalę i że zasługują oni na prawa i uznanie, ale w tym samym czasie nie trzeba deptać praw muzułmanów sunnitów, którzy – było nie było – stanowią tu większość. Albo w przypadku chrześcijan, Ormian. Oczywiście trzeba o nich mówić i zabiegać o ich prawa, ale niekoniecznie ze szkodą dla muzułmanów. W tym mieście mieszka około miliona mieszkańców i nie ma tu nawet tysiąca chrześcijan. Dlatego jeśli z jednej strony ostro atakuje się muzułmanów, a z drugiej afirmuje chrześcijan, to nie jest to dobra polityka. Ale podkreślam, jesteśmy zdecydowanie przeciwko jakiegokolwiek przemocy. Kwestie religijne to jedna sprawa i islam jest dla nas najważniejszy, ale pod względem prawa żyd i muzułmanin, muzułmanin i chrześcijanin, alewita i sunnita są absolutnie sobie równi. W przypadku kobiet tak samo. Miłość w naturalny sposób istniała w tym społeczeństwie, ale ten system został popsuty. Czy w Europie i na Zachodzie też nie miało to przypadkiem miejsca? Popatrzmy na fotografie, jaką pozycję miały kobiety sto lat temu, a jaką mają dzisiaj. Można nieraz zobaczyć, jak np. w Ameryce kobiety wykonują najtrudniejsze prace. To mężczyzna został stworzony do cięższych prac fizycznych i jeśli muszą je wykonywać kobiety, to nie jest to w porządku.

ÎHA: W tradycji kurdyjskiej, na wsi istniała równość kobiet i mężczyzn, często wykonywali te same prace, razem żyli. W Diyarbakir nie było niewolniczego handlu, jaki istniał na przykład w Stambule.

JB: Jakie wartości, myśli, pomysły nowoczesne i tradycyjne są potrzebne dziś społeczeństwu kurdyjskiemu? Interesuje mnie spotkanie tych wartości, jak je postrzegacie?

AŞ: Wiele wartości, które przybyły z Zachodu rządzącego teraz światem, jest ważnych. Nie mówię tu o praktyce, bo wiem, że ona jest nieraz pełna złych rzeczy, ale o teorii. Takie wartości jak prawa człowieka, demokracja, równość są ważne dla nowoczesnego świata. Nie widzimy zresztą żadnego konfliktu z naszą własną tradycją, w której te wszystkie wartości też istniały. Mogę wskazać na równość, na zakaz szowinizmu i hipokryzji, pragnienie wolności wypowiedzi. W naszej kulturze to wszystko jest. Ale ponieważ przez lata stosowano wobec niej negatywną ideologiczną propagandę, to muzułmanie ztratili swoją wiarę i wpadli w kompleks niższości wobec kultury Zachodu i przez lata żyją w tym kompleksie. My mówimy: nie ma różnicy Zachód czy Wschód. Po obu stronach znajdują się wartości, które mogą przyczynić się do rozwoju człowieczeństwa. Powinniśmy razem wziąć za nie odpowiedzialność. Zachód mówi „równość”, my też mówimy „równość”. Zachód mówi „wolność słowa”, my też mówimy „wolność słowa”. W tym sensie można podeprzeć się tu zarówno Biblią, jak i Koranem i nie ma tu żadnej różnicy. Nie ma różnicy, czy mówi to katolik czy muzułmanin. Prawo jest jedno. Ale w celu korzyści politycznych pewne informacje zostają przekręcone i pokazane w zupełnie innym świetle. To nam się nie podoba i dlatego dalecy jesteśmy od polityki. Skupiamy się na wartościach człowieczeństwa niezależnie od tego, kto ją podkreśla, czy będzie to muzułmanin, kapitalista, ateista czy ktokolwiek inny. Ta prawda jest jedna. Powinniśmy być wszyscy wrogami przemocy i ideologii je niosących. Said Nursi mówi: „Nasze działanie powinno być takie, że na słowo *muhabbet*⁶¹ niech odpowiedzią będzie czynienie *muhabbet*, na słowo *hezkirin*⁶² czynienie *hezkirin*, na *adalet*⁶³ *adalet*, ale na *dijminatî*⁶⁴ i *fikrên dijminatî*⁶⁵, niech odpowiedzią będzie *dijminatî*. Nie chodzi tu o wrogość wobec człowieka, który je wypowiada, tylko wobec jego idei. Możesz nazwać pewne rzeczy na sposób zachodni – jako np. demokrację, możesz nazwać je w sposób tradycyjny – jako islam. I nie ma tu żadnej różnicy. Oczywiście w obu przypadkach powstają pewne błędy w rozumowaniu, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. To się zdarza. Ale nie możemy się do czegoś przekonywać na siłę. Jeśli przyjdę do sklepu i ktoś mi będzie chciał ko-

⁶¹ ‘Miłość’ – słowo pochodzenia arabskiego.

⁶² ‘Kochanie’ – słowo pochodzenia kurdyjskiego.

⁶³ ‘Sprawiedliwość’ – słowo pochodzenia arabskiego

⁶⁴ Kurd. ‘wrogość’.

⁶⁵ Wrogie myśli, idee.

niecznie sprzedać inną książkę, niż tę, którą ja wybrałem, to oczywiście wywoła to mój sprzeciw. Dlatego też nasze stosunki z polityką nie są najlepsze i ze strony polityków nieraz otrzymujemy baty, bo oni chcą, żeby w imię takiej czy innej polityki akceptowane było przez nas wszystko, co oni zaproponują. A to nie jest tak. Chcemy mieć swoje zdanie, krytykować to, co złe, a dowartościowywać to, co dobre. Mentalność polityczna nigdy nie akceptuje krytyki. Republika Turcji i jej reżim niewiele różnią się od reżimów w Syrii, Iraku, Egipcie. Tylko tu szybciej nastąpiły pewne modernizacyjne zmiany, a tam wolniej. Ale generalnie problem tkwi w naśladownictwie Zachodu i odwróceniu się od wartości wschodnich (własnych). Turcja nie stała się Zachodem, lecz wiele swoich wartości utraciła. Polityka na Wschodzie w ogóle nie akceptuje krytyki, oczekuje tylko akceptacji. A my mamy tu swój język, swoje tradycje i różnorodność, więc nie ma powodu, żebyśmy poddawali je naciskom i przemocy. Nie ma potrzeby, żeby kolor zielony nazywać czerwonym albo zmuszać czerwony, aby stał się żółtym. Ten kraj jest bogaty dzięki wszystkim swoim kolorom. Czerwony kojarzony jest z wartościami marksistowskimi, zielony z islamem, żółty z liberalizmem i z każdego z nich coś jest potrzebne. Prawo istnienia ma zarówno życie czerwone, jak i zielone.

JB: Czy według was istnieje coś takiego jak islam kurdyjski?

AŞ: Powiem, że islam kurdyjski to jest właśnie islam Proroka. Islam Kurdów po prostu nie chce stać się instrumentem politycznym do budowy czegoś. Wprawdzie takie próby w przeszłości istniały, jak państwo Selaheddîna Eyûbiego⁶⁶, ale to nie było tylko państwo Kurdów. Islam Kurdów to jest dla nas ten właściwy islam, islam od natury, islam Proroka. To nie jest coś nowego. Islam Arabów, Turków, Persów był właśnie islamem podporządkowanym interesom tych narodów. Własne cechy narzucili islamowi. Te państwa wykorzystywały religię politycznie. Można więc mówić o islamie Turków, Arabów, Persów, ale nie można mówić o islamie Kurdów. To jest islam Koranu i Proroka, islam związany z naturą.

⁶⁶Znany również jako Saladyn (1138-1193) z pochodzenia Kurd, sułtan Egiptu i Syrii, założyciel dynastii Ajubidów, wybitny wódz, dał odpór licznym wyprawom krzyżowym Europejczyków.

JB: Czy zatem w islamie jest miejsce na narodowość kurdyjską? W islamie jest mowa o *ummie*, a nie o narodach. Czy to można dziś pogodzić?

AŞ: Tu nie ma sprzeczności. Powołam się znów na Saida Kurdiego, który zapytany, co jest ważniejsze: religijność czy kwestie narodowe, odpowiedział, że obie są ze sobą nierozzerwalnie związane. Dlatego ja uważam, że tu nie ma sprzeczności. W islamie jest miejsce na różnorodność. Oczywiście dziś ta różnorodność etniczna się rozwinęła i jej postać nowoczesna jest inna niż kiedyś. Ale islam dał prawo istnienia różnym narodom. Dam taki zabawny przykład. Dziś z ziemniaków można przygotować wiele potraw. Islam nie mówi, że to mają być chipsy albo frytki. Islam nie mówi, że jakiś naród ma mieć swoje państwo albo go nie mieć. To jest życie codzienne świata, tak jak jedzenie ziemniaków. Chipsy też przyszły z Zachodu, ale dziś znajdziesz je na wsi kurdyjskiej, są modne. Tak jak idea państwa. Dziś też ubieram inne ubrania niż Prorok Muhammad, dlaczego nie. Islam nie nakazuje mi dziś ubierać strojów arabskich. Ubrania arabskie są tradycją, tradycją jakiegoś narodu. A tradycja kurdyjska jest inna. W islamie nie ma niczego przeciwko państwom narodowym. Państwa narodowe są częścią współczesnego świata, ułatwiają ludziom kontakty. Jeśli ktoś nie ma takiego państwa, to trochę tak, jakby chciał na koniu doganiać ludzi jadących nowymi markami samochodów. Nie da się w ten sposób. Ja też potrzebuję samochodu. Ale nie ma też konieczności, abym był wrogiem innych państw i innych narodów, np. wrogiem państwa tureckiego. Uważam natomiast, że potrzebujemy państwa [kurdyjskiego- JB] po to, by móc się swobodnie wyrażać, i religia nie jest temu przeciwna.

JB Jaką rolę odgrywa dziś islam w aktywizacji społeczeństwa obywatelskiego (które też jest nowoczesnym pojęciem)?

AŞ: Może nie mówmy „islam”, bo jego nakazy są jasne. Powiedzmy: muzułmanie. Kwestia dotyczy potrzeb modernizacji współczesnego społeczeństwa, potrzeb ludzi w określonym czasie. W 1911 roku Said Kurdi wygłosił chutbę⁶⁷ w Damaszku⁶⁸. Mówił tam o chorobach świata islamskiego, muzułmanów. Wskazał że: 1. współczesna polityka utraciła związek ze społeczeństwem, wtargnęło tam kłam-

⁶⁷Kazanie piątkowe.

⁶⁸Woryginalne *Şam* – używana na Bliskim Wschodzie nazwa Damaszku.

stwo, 2. pojawił się brak nadziei, 3. idea wrogości wyprzedziła ideę miłości. Mówił o pięciu chorobach. Jeśli popatrzymy na te choroby z punktu widzenia społecznego, to zobaczymy, że charakteryzują one społeczeństwa podporządkowane, które tracą swoją osobowość, a wraz z nią nadzieję. Pojawia się kłamstwo i hipokryzja. Dzisiaj w świecie islamskim widzimy, że każdy muzułmanin interpretuje religię po swojemu. I każdy może też swobodnie wypowiadać swoje sądy na temat religii. Ale czy one są prawdziwe, czy nie, to już inna sprawa.

Religia, generalnie rzecz biorąc, nie zabrania nowoczesności. Ale oczywiście do momentu, jeśli coś nie neguje podstaw religii, przede wszystkim wiary, idei jednego Boga, raju. Jeśli chodzi o społeczeństwo obywatelskie, to jego postawy są motywowane praktykowaniem religii w życiu codziennym i jego potrzebami. I w tym kontekście każdy udziela odpowiedzi „tak” lub „nie”.

Jeśli chodzi o aktywizację społeczeństwa obywatelskiego, jego instytucji, to nie ma w religii niczego, co by to zakazywało. Ale trzeba pewne rzeczy rozdzielać. Dziś DAÎŞ⁶⁹ występuje w imieniu islamu, ruch *nurcu* występuje w imieniu islamu. Ale to jest interpretacja religii, a nie sama religia. Myśli Saida Kurdiego to też nie jest sama religia, ale jej interpretacja. W islamie są części związane z boskim przekazem i są elementy ludzkiej tradycji, związane z jego interpretacją. Praktyka islamu dzisiaj to jest praktyka muzułmanów. Co z niego rozumieją takie ugrupowania jak DAÎŞ, salafici, *nurcu*, alewici etc. Każdy działa zgodnie ze stopniem rozumienia tej religii. Na przykład *nurcu* są bardziej nowocześni, powstali jako grupa uczniów Saida Kurdiego. Jest tam dziś jednak wiele frakcji i każda pewne rzeczy traktuje po swojemu. My mówimy, że myśli Saida Kurdiego na temat Kurdów i kurdyjskości były takie a takie, a *nurcu* twierdzą, że tego w ogóle nie było. Dali mu do ręki flagę turecką i zgodnie z ich wizją nią wymachuje.

JB: Dotarliśmy do Saida Kurdiego, więc chcę zapytać o jego znaczenie dla społeczeństwa kurdyjskiego, rozumienia islamu, nowoczesności.

AŞ: Po pierwsze, jak już wspomniałem, troska o język i naszą kulturę to jest dla nas część kultu i nasz obowiązek jako muzułmanów. Bo to jest nakaz od Boga. W ugrupowaniu *Nûbihar*, które wywodzi się od uczniów Saida Kurdiego działających już jakieś 40 lat, troska o język i kulturę przyniosła owoce. Dzięki temu

⁶⁹Chodzi o Państwo Islamskie, użyty tu akronim pochodzi z języka arabskiego.

w Turcji wiele się zmieniło. Poza tym trzeba podkreślić, że w czasach wpływu ideologii komunistycznej na Kurdów rola religii została zanegowana. Wskazywano, że religia islamu jest przeciwna kurdyjskości. *Nûbihar* był więc rodzajem regulatora łączącego kurdyjskość z islamem. Wskazywaliśmy, że nie ma potrzeby tworzenia wrogości między wiarą, religią i ideami narodowymi. Podkreślaliśmy rolę kurdyjskości. A innym muzułmanom pokazywaliśmy, że troska o własną kulturę i język jest częścią islamu i mieści się w nauczaniu Saida Kurdiego, które my wypełniamy. Tak więc kurdyjskość nie jest czymś przeciwnym wobec religii. Dlatego też uczniowie Saida Kurdiego zgromadzeni wokół *Nûbihar* odegrali bardzo ważną rolę.

JB: Chciałam jeszcze zapytać o Wasze zdanie na temat książki Şerifa Mardiniego o Saidzie Kurdim⁷⁰. Ta książka w pewnym momencie odegrała w Turcji ważną rolę, ale Mardin daleki jest od dostrzegania wątków kurdyjskich Saida Kurdiego.

AŞ: Nie czytałem tej książki od deski do deski. Ale muszę powiedzieć, że Mardin w czasach, gdy pisał swoją książkę, miał większy kontakt z tymi ugrupowaniami uczniów Saida Kurdiego, którzy nie akceptowali jego „kurdyjskiego” nauczania. Opierał się na tych tekstach Saida Kurdiego, których zawartość została zmieniona. Dlatego nie mógł być świadom pewnych treści. Z wielu tekstów Saida Kurdiego pewnych kwestii społecznych po prostu nie da się odczytać. Ale Mardiniego ogólnie uważa się za wartościowego badacza. Jeśli nie był świadom pewnych rzeczy, nie mógł o nich napisać. Prawdopodobnie część książek z czasów „Starego Saida”, które potem opublikowała MedZehra⁷¹, nie było w obiegu, kiedy swoją książkę pisał Mardin. Te teksty były tylko częścią archiwów.

⁷⁰Chodzi o książkę Şerifa Mardiniego *Religion and Social Change in Modern Turkey, The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, State University of New York Press, 1989, która była jednym z pierwszych wartościowych opracowań wskazujących na rolę Saida Nursiego i ruchu religijnego w Turcji w odniesieniu do przemian społecznych mających miejsce w tym kraju. Książka została przetłumaczona też na turecki i opublikowana w Turcji.

⁷¹Wydawnictwo związane z kurdyjskimi zwolennikami Saida Kurdiego powstałe jeszcze przed *Nûbiharem*.

JB: Jak postrzegacie różnicę między „Starym Saidem” (otwartym na filozofię) i „Nowym Saidem” (afirmującym wiarę). Czy można mówić o takiej różnicy?

AŞ: Said „stary” i „nowy” to są określenia, których używał sam Said Kurdi. Said Stary istniał jeszcze w czasach osmańskich, w państwie, które w swej strukturze było islamskie. Skupiał się wtedy na krytyce tego świata, na prawach ludzi i narodów. Patrzył z perspektywy prawa islamskiego i zastanawiał się, jak powinny wyglądać relacje tych różnych narodów w tym państwie. Krytykował istniejący porządek. Kiedy powstało państwo kemalistowskie, na zasadach anarchistycznych i komunistycznych, Said Kurdi skupił się na kwestiach wiary. Nie było już państwa, które by opierało się na zasadach islamu, dlatego cała uwaga Saida Kurdiego skupiła się na kwestiach wiary. Stary Said był skupiony na polityce, nowy Said wycofał się z polityki. Ale z drugiej strony, kiedy trzeba było, to zabierał głos w sprawie obrony praw ludzi. W swoim dziele *Mektubat* krytykował turecki szowinizm, zabierał głos w sprawie powstania w Dersimie. Przeciwstawiał się zawsze, gdy gwałcone były prawa. Mówił, że nie uznaje władzy kemalistowskiej, ale nie ma wystarczająco silnych środków, aby się temu porządkowi przeciwstawić.

JB: Przejdźmy do innych zagadnień. Jak postrzegacie politykę i politykę kulturalną partii lewicowej HDP, zwłaszcza teraz po wyborach [tj. wyborach 07.06.2015 – JB]?

AŞ: Z jednej strony niektóre praktyki, które miały przynieść zmiany, są zastosowane w nadmiernej skali. Ale to jest normalne zjawisko w takim czasie przemian. Z drugiej strony, w kwestiach kultury sporo jest ignorancji. Oczywiście to są ugrupowania lewicowe i próbują przeszczepić swoje idee na grunt kurdyjski. Ale my mówimy, że nie tak ważne jest narzucanie tych nowych idei, jak troska o własną kulturę wyrosłą na tym terenie. Chodzi o podejmowanie za nią odpowiedzialności. Wiele rzeczy dotyczących tradycyjnej kultury jest przez nich źle rozumianych. Nie zawsze chcą też słuchać osób wierzących, które przecież stanowią dużą część tego społeczeństwa. Dlatego myślę, że lepiej jest w obecnej sytuacji wycofać swą ideologię, a wsłuchać się w głos narodu. Państwo nie ma być po to, żeby do czegoś przekonywać na siłę (jak to się powszechnie działo w państwach na Wschodzie), ale rodzajem dachu, który daje ludziom możliwości kontaktu i rozwoju. Powinno

pełnić funkcję służebną. Kraje rozwinięte traktują państwo właśnie w ten służebny sposób, ale na Bliskim Wschodzie dominują jeszcze państwa najeźdźców narzucające swoją wolę. Z partiami politycznymi też tak było. Dlatego dziś partie kurdyjskie powinny wsłuchać się w głos ludzi, ich kultury i im służyć. Skoro to jest społeczeństwo wierzących ludzi, to na przykład życzy sobie budowy meczetu. Proszę bardzo, zbudujmy dla nich meczet, studnię, drogę.

JB: Chciałam zapytać jeszcze o kwestie edukacji kulturalnej i roli islamu dla tej edukacji.

AŞ: Naszą przewodnią myślą, która się tu przewija, którą przekazujemy społeczeństwu, jest idea ochrony czegoś. Źródłem, z którego czerpiemy, jest nasza wiara, religia i nauka Saida Kurdiego. Dla Saida Kurdiego religia i wiara są podstawą. Życie jest praktykowane na bazie tych dwóch elementów. Dlatego zależy nam na odpowiedzialności za język, kulturę, naród.

Nauczanie Saida Kurdiego jest dla nas ważne, bo jest to według nas właściwa interpretacja islamu w dzisiejszych czasach. Ale można to nauczanie i jego myśli podzielić na trzy części. Pierwsza to kwestia wiary w Boga. Inne dotyczą praktyki życia. Jeśli na przykład powiem, że przyjechałem dziś ze Stambułu, to skłamię. Moja wola odgrywała w tej podróży jakąś rolę, ale ten kto mnie tu przyniósł, to Bóg. Jeśli powiem, że to ja sam, to będzie winą przeciwko Bogu. W tym sensie książki Saida Kurdiego są pomocne, bo pomagają nam rozumieć praktykowanie wiary w życiu codziennym. Pomagają rozumieć, jak mamy kochać świat, nasz język, kulturę. Uczą, jak mamy brać odpowiedzialność za rodzinę oraz naród i że to jest w pewien sposób proces naturalny. W listach pisanych do uczniów (tzw. *Lemalar*) Said Kurdi pomaga dostrzegać znaczenie religii w codzienności. Inna część jego nauczania dotyczy kwestii społecznych i politycznych oraz rozwiązywania trudnych problemów, brania odpowiedzialności za naród kurdyjski, spraw związanych z chrześcijanami czy żydami. Staramy się to jego nauczanie przekazywać dalej naszemu społeczeństwu. Dlatego mogę powiedzieć, że w ten sposób służymy narodowi i swojej wierze. Zależy nam nie tylko na sprawach wiary, ale i świata, na jego rozwoju i na jak można najbardziej wartościowym udziale w nowoczesności.

Na kurdyjski przetłumaczono dziś część dzieł Saida Kurdiego⁷² i ukazały się one w wydawnictwie *Zehra*. Wydawnictwo *Nûbihar* skupione jest mocniej na kwestiach bardziej kulturalnych. W ciągu roku organizowane są seminaria na temat Saida Kurdiego.

JB: Interesują mnie kwestie związane z niektórymi wartościami etycznymi, bo to jest właściwie sedno moich badań. Jak są rozumiane poniższe wartości w islamie i w nauczaniu Saida Kurdiego, takie jak miłość (*evîn*), honor (*şeref*), godność (*rûmet*), wolność (*azadî*). Jakie zajmują miejsce i jak są rozumiane?

AŞ: Zacznę od kwestii wolności (*azadî*). Said Kurdi mówi, że im bardziej człowiek jest wolny wśród ludzi, tym bardziej jest posłuszny Bogu. Wtedy bowiem bardziej poświęca się Bogu i kultowi. Ludzie zniewoleni nie są w stanie być naprawdę wierzący. Im bardziej człowiek jest wierzący, tym bardziej jest wolny.

Jeśli chodzi o honor, to Said Kurdi zwracał uwagę, że otaczanie czią agów i możnych ludzi, to jest poświęcanie swojego życia dla czegoś małego. Kwestia narodu i kwestia religii to szersze kwestie. Jeśli rozwinie się świadomość narodu i świadomość islamu, ludzie będą mogli poświęcać życie dla znacznie ważniejszych celów. *Şeref*, *rûmet*, *haysiyet* są według mnie jednoznaczne; *rûmet* to po arabsku *ezzet*, po turecku *onur*. Jeśli skupiać się na tym w odniesieniu do ludzi, to traci się coś bardzo ważnego dotyczącego wszechświata i na tym czymś powinniśmy się skupić. Ofiarność i poświęcenie człowieka nie może skupiać się na hołdzie wobec możnych (agów), ale powinno otwierać się na coś większego: społeczeństwo, wszechświat.

ÎHA: Kurdowie powinni być zjednoczeni w swoim honorze (*şeref*), wtedy nikt ich nie będzie mógł podzielić.

⁷²Powstawały one po arabsku i po turecku.

4. WYWIAD Z PRZEDSTAWICIELAMI NÛBIHAR, ODDZIAŁU W MARDIN, WYKŁADOWCAMI UNIWERSYTETU ARTUKLU, LIPIEC 2015

Dr Hayrullah Acar

Zülküf Ergün

Dr Abdurrahman Adak

Perwîz Cîhanî – poeta i pisarz kurdyjski pochodzący z Iranu, czasowo wykładowca na Uniwersytecie Artuklu

Tłumaczenie z języka kurdyjskiego dialektu kurmandżi: Joanna Bocheńska



Fot. 16. Instytut Języków Żywych, Uniwersytet Artuklu, Mardin 2013, fot. JB

JB: Czym jest kultura i dlaczego jest dziś ważna dla Kurdów?

Zülküf Ergün: Kultura jest specyfiką życia danego narodu, od jego początków aż do dziś. Jest odzwierciedleniem wyjątkowości narodów, formą ich życia, mową, myślami, aktywnością, które powstały w sposób naturalny. I dlatego też każda kultura reprezentuje dany naród. Kultura kurdyjska w swoim dzisiejszym kształcie

jest zbiorem tych elementów, które przez Kurdów zostały zaakceptowane i które przez nich były tworzone. Ma jakby dwukierunkowy charakter. Ponieważ czasem mamy do czynienia z wpływem innej kultury na Kurdów, a więc zdarza się, że coś reprezentującego inną kulturę zostaje przyjęte pod nasz dach. Moim zdaniem istnieją dwa podstawowe źródła kultury kurdyjskiej – jedna to życie narodu kurdyjskiego, które trwa od dawna, a drugie to religia. I mówiąc „religia”, mam na myśli nie tylko islam, ale również np. jezydyzm, którego wpływ nie jest może tak duży w porównaniu z islamem, ale jednak symbole tej religii są dziś zauważalne w kulturze kurdyjskiej. Stowarzyszenie *Nûbihar* zakłada, że te dwa źródła: religia, w szczególności islam, jak też życie ludzi (zarówno w odniesieniu do geografii, jak i do świata myśli) to dwa podstawowe zręby kultury kurdyjskiej. To tworzy pewną równowagę, zależy nam na jej przedstawieniu. Mniej więcej od lat 40. XX wieku większość naszych organizacji była sprofilowana lewicowo, co wiązało się ze specyfiką polityki w tym regionie. Wielu Kurdów było nastawionych antyimperialistycznie i sprzyjało Sowiетom. Ideologia lewicowa chciała zablokować wpływ religii. Dlaczego? Ponieważ te narody, które otaczają Kurdów i które ich sobie podporządkowywały, też są muzułmańskie i bardzo często islam był wykorzystywany jako narzędzie polityki podboju. Z tego też powodu działacze lewicowi byli islamem rozczarowani i zdystansowali się do niego. W latach 80. kurdyjscy zwolennicy Saida Kurdiego zorientowali się, że tureccy zwolennicy Saida interpretują jego nauczanie nieobiektywnie, nie jako muzułmanie, lecz jako Turcy i nie dostrzegają tych elementów w jego filozofii, które wiązały się z aspektami kurdyjskimi. Dlatego Kurdowie, którzy to dostrzegli, oddzielili się od ruchów tureckich. W wyniku tego oddzielenia zostały założone organizacje *MedZehra* i *Zehra*, powstało też czasopismo „Nûbihar”. Zdecydowano, że w związku z takim tureckim podejściem my też założymy platformę, która by afirmowała naszą kurdyjskość i naszą muzułmańskość. Jesteśmy muzułmanami, ale nie Turkami. Turcy tego nie chcą dostrzegać, nie są obiektywni. Najpierw powstała organizacja, a potem, wraz z zelżeniem państwowej polityki względem języka kurdyjskiego za czasów prezydenta Özala⁷³ (1992), powstało też czasopismo.

⁷³Turgut Özal (1927-1993) – turecki premier, a następnie prezydent. Założyciel Partii Ojczyznianej (Anavatan Partisi/ANAP). Jego matka była Kurdyjką, stąd też brał się przychylny stosunek Özala do Kurdów i próba zmiany polityki państwa tureckiego wobec nich. Po jego śmierci, która

JB: Kiedy zostały założone Zehra i MedZehra?

Hayrullah Acar: Można powiedzieć, że oficjalnie w roku 1990, ale wcześniej już istniało takie nieformalne stowarzyszenie. Ruch zwolenników Saida Kurdiego, po jego śmierci w 1960 zaczął się dywersyfikować. Było to związane z kilkoma czynnikami. Jednym z nich była na przykład kwestia pisma, czy pozostawać przy tradycji pisania w alfabecie arabskim, wiążącym z tradycją (co było istotne), czy dać priorytet pismu i publikacjom w nowej formie⁷⁴. Jednym z problemów była też kwestia narodowa, gdyż tradycja osmańska miała bardzo zły wpływ na Turków. Islam i nauczanie Saida Kurdiego interpretowano pod wpływem idei tureckiej dominacji. Dlatego w latach 80. pojawiły się pierwsze zwiastuny nowej kurdyjskiej grupy. Początkowo były to pojedyncze osoby jak Mela Îzzedin Yildirim albo Mela Sidiq Şeyhanzade. Mela Îzzedin był Kurdem z Ağrı⁷⁵, który był wykształcony w ramach systemu tradycyjnych medres. To były dwie pierwsze osoby, które podjęły próbę afirmacji wartości kurdyjskich⁷⁶ i powrotu to oryginalnego znaczenia tekstów *Risalên Nur* Saida Kurdiego, przeciwstawiając się domieszkom i naciskowi ideologii tureckiej. Inną przyczyną były oskarżenia Kurdów o szowinizm i separatyzm, jakie rozległy się ze strony tureckiej (w zgodzie z ówczesną polityką państwową). Ale trzeba powiedzieć, że to właśnie turecka działalność miała znamiona szowinistycznej, bo z *Risaleyên Nûr* zostały usunięte wszystkie wątki wspominające o Kurdach, Kurdystanie, języku kurdyjskim. Innymi słowy, teksty Saida zostały przez nich w pewien sposób ocenzurowane. Było to spowodowane ich próbą kompromisu z państwem, które w zamian za usunięcie wątków kurdyjskich miało bardziej przychylnie patrzeć na rozpowszechnianie nauczania Saida Kurdiego wśród ludu. Te dwie osoby zdecydowanie sprzeciwiły się takiej polityce i na początku podjęto próbę publikacji oryginalnej wersji *Risaleyên Nûr* na łamach czasopisma „Tenure”. W ten sposób narodził się cały ruch.

według niektórych podejrzeń nie nastąpiła w sposób naturalny, konflikt kurdyjsko-turecki znacznie się zaostrzył.

⁷⁴Chodzi oczywiście o alfabet łaciński wprowadzony oficjalnie w Turcji w 1928 roku, do języka kurdyjskiego dialektu kurmandzi zastosowany po raz pierwszy przez Celadeta Alego Bedirxana w 1932 roku.

⁷⁵Ağrı – niewielkie miasto na północy Kurdystanu północnego/Turcji północno-wschodniej leżące w pobliżu granicy z Iranem.

⁷⁶W oryginale *kurdewarî*.

JB: Jaka jest dziś rola kurdyjskich organizacji kulturalnych?

ZE: Od czasu powstania Republiki Turcji, aż do lat 90, wszystko, co związane z kulturą kurdyjską, było zabronione. Od czasu do czasu, np. w latach 60., pojawiały się jakieś publikacje jako efekt chwilowego zelżenia twardego kursu politycznego, ale to były pojedyncze rzeczy i nie można mówić o powstaniu jakiegoś ruchu intelektualnego. Lata 20.-90. XX wieku były pod tym względem bardzo złe. O kulturze kurdyjskiej, rozwoju literatury można mówić w przypadku rzeczywistości Kurdów w Syrii⁷⁷, w Iraku pod mandatem brytyjskim i od lat 80. w diasporze. W Turcji było to niemożliwe, nie można było mówić ani o kulturze, ani o historii. Propaganda Republiki głosiła, że języka kurdyjskiego nie ma albo że jest to mieszanka wielu języków: perskiego, arabskiego, tureckiego i że nie jest to narzędzie na tyle wartościowe, aby mogła w nim powstawać kultura wysoka. Dlatego kiedy ta polityka z początkiem lat 90. zelżała, powstały różne organizacje kurdyjskie; zarówno lewicowe, jak i *Nûbihar*, których celem było pokazanie, że ta kultura istnieje. Zwróciliśmy się ku własnej klasycy, poetom jak Ehmede Chani, Melaje Dżeziri, Feqije Tejran, aby pokazać, że istniała też literatura pisana. Zaczęliśmy ich teksty publikować i omawiać. Z jednej strony publikowaliśmy, z drugiej organizowaliśmy konferencje i seminaria. Poza tym ruch *nurcu*, który działał w zgodzie z linią polityki państwa, wciskał Kurdom kłamstwo, sugerując, że jak się jest muzułmaninem, to nie można promować różnic etnicznych i dlatego pisanie po kurdyjsku i afirmowanie roli kultury kurdyjskiej odrzucano na rzecz języka tureckiego. Ponieważ w tym czasie powstało też PKK, nas zaczęto określać jako zwolenników PKK, separatystów, niemuzułmanów albo fałszywych muzułmanów. Dlatego się zorganizowaliśmy i zaczęliśmy podkreślać, że kurdyjskość nie jest przeciwko islamowi, że tak jak Turcy możemy mieć swój język i w nim się wyrażać. Wśród młodych wiara w to została zwiększona właśnie dzięki powstaniu czasopisma *Nûbihar*. I to ci ludzie tworzą dziś grupę tysięcy zwolenników *Nûbihar*, którzy w domu ze swoimi dziećmi rozmawiają po kurdyjsku i czytają po kurdyjsku. Wcześniej przecież tych, którzy umieli po kurdyjsku czytać, było bardzo niewiele, garstka związana z działalnością organizacji politycznych. Teraz

⁷⁷Syria do 1946 roku znajdowała się pod mandatem francuskim i na ten okres przypada rozwój kurdyjskiego życia intelektualnego w tym kraju.

to się zmieniło. Poza tym dzięki powstaniu czasopisma „Nûbihar” pokazaliśmy dwie ważne rzeczy. Po pierwsze, że kurdyjskość nie jest sprzeczna z islamem (ten przekaz adresowany był do ludzi religijnych). Po drugie, że islam może nie być sprzeczny z kurdyjskością (ten przekaz adresowany był do organizacji lewicowych i zwolenników PKK, wśród których też przecież byli ludzie wierzący). Być może największym osiągnięciem *Nûbihar* było to, że książki, czasopisma, sympozja, że to wszystko znalazło swój oddźwięk w społeczeństwie. W ostatnich latach powstały też specjalne kursy kultury i języka kurdyjskiego (tzw. *xwendengeh*), np. w Vanie, Bingöl, Agrî (tur. *Ağrı*). Mamy nadzieję rozwinąć tę działalność też w innych miastach, oczywiście w miarę możliwości finansowych. W ten sposób przejawia się funkcja edukacyjna naszej organizacji. Można powiedzieć, że jesteśmy związani z życiem ludzi wokół nas i z wiedzą jednocześnie.

HA: *Nûbihar* pozwolił udowodnić, że religia, islam, nie są przeciwne ideom narodowym. Trzeba pamiętać, że aż do upadku Imperium Osmańskiego wszystkie kurdyjskie ruchy narodowe były bardzo związane z religią. Wszyscy nasi klasycy to też muzułmanie, mułlowie, ludzie religijni. Dopiero później powstały organizacje lewicowe. Pojawienie się ideologii socjalistycznych ze strony Sowietów i głoszenie przez nich wolności dla ludu i narodów miało wpływ na Kurdów, którzy w ramach rzeczywistości muzułmańskiej w Turcji byli izolowani. Oskarżano ich, że są zdrajcami, nieprawdziwymi muzułmanami etc. To też sprawiło, że szybciej otworzyli się na idee socjalistyczne. I od tego czasu każdego, kto upominał się o prawa Kurdów, o język, zaczęto nazywać komunistą. Wraz z pojawieniem się *Nûbiharu* ta propaganda się załamała. Powstały dwa czasopisma „Zehra” i „Nûbihar”. „Zehra” była bardziej związana z zagadnieniami religijnymi, zaś „Nûbihar” otworzyło się na kulturę. Miało to pozytywny wpływ, gdyż pokazało, że religia/islam i kultura kurdyjska nie są sobie przeciwne. I dlatego też czasopismo „Nûbihar” przez wiele różnych kręgów (nawet przez zwolenników PKK) zaczęło być postrzegane w pozytywny sposób.

JB: Jaka jest, według Was, różnica między kulturą kurdyjską i turecką?

HA: Różnice między kulturami poszczególnych narodów to coś naturalnego. Kultura turecka ma swoją specyfikę, od dawien dawna, podobnie jak i kultura kur-

dyjska. Oczywiście, jest też wiele wspólnych elementów, bo też te dwa narody mieszkają obok siebie. Jednym z takich elementów jest na pewno islam. Bliskość w przypadku Turków i Kurdów i stopień integracji jednych z drugimi (w porównaniu z innymi częściami Kurdystanu) był związany z islamem sunnickim⁷⁸. Ale idea narodowa i polityka odrzucenia i przymusowej asymilacji prowadzona przez lata przez państwo tureckie spowodowała, że zaczęły być widoczne różnice.

ZE: Trzeba pamiętać, że w przypadku Turków i Kurdów islam też był przyjmowany w różny sposób i dawał miejsce różnym preferencjom. Turcy są hanafitami, a Kurdowie to szkoła szafi'icka. Islam nie jest jakimś monolitem, czymś jednobarwnym. Jeśli teraz mielibyśmy się zastanowić, dlaczego tak się stało, dlaczego Turcy wybrali szkołę hanaficką, a Kurdowie szafi'icką, to można wskazać, że z punktu widzenia organizacji państwa szkoła hanaficka była lepsza. Zakat był zbierany pod kontrolą państwową, pod wieloma względami ta szkoła sprzyjała polityce centralizacji. Natomiast szkoła szafi'icka jest daleka od polityki centralizacyjnej, nie ma takich cech, które by tę politykę ułatwiały. Na przykład w ramach nauczania tej szkoły człowiek powinien najpierw pomagać ludziom dookoła siebie, a dopiero potem państwu. Jest kilka takich preferencji w obrębie islamu. Said Nursi powiedział nawet, że Turcy dali pierwszeństwo posłuszeństwu wobec państwa i trwając w tym posłuszeństwie, się zestarzeli, ale Kurdowie byli przywiązani do wolności. Nie mieli posłuszeństwa nawet dla siebie nawzajem. Ich miłość wolności⁷⁹ jest na tyle silna, że czasem prowadzi do chaosu. Każdy ma swoją myśl oraz ideę i do niej jest przywiązany. Tego u Turków nie ma. Co powie państwo, to akceptują. Nawet jeśli religia nie jest właściwie interpretowana, także to zaakceptują. Ale Kurdowie tacy nie są i ich rzeczywistość aż po medresę podlega interakcji, dyskusjom i wymianie zdań. Jeśli poczytać o wędrownikach i życiu Beddiuzamana [tj. Saida Kurdiego – JB], widać wyraźnie, jak żywa, pełna dyskusji i sporów była rzeczywistość ówczesnych medres. Jeśli uczniowi nie podobał się nauczyciel, to uczeń wędrował do innej szkoły. Ale szkoły centralne⁸⁰ miały jeden zunifikowany program nauczania. Dlatego trzeba powiedzieć, że świat islam-

⁷⁸Hayrullah używa tu słowa *mezheb*, które jednak odnosi się też do szkół prawnych, a ta jak wiadomo w przypadku Kurdów i Turków jest inna.

⁷⁹W oryginale *evîna/ eşqa azadiyê*.

⁸⁰Chodzi tu prawdopodobnie o instytucje hanafickie lub pod kontrolą państwa osmańskiego.

ski w wydaniu Turków i Kurdów nie był jednakowy. Nie było takiego ucznia czy mułły, żeby studiował tylko w jednym miejscu. Było to przynajmniej pięć miejsc i tylko po takiej wędrówce mułła mógł otrzymać dyplom. A druga sprawa to kwestia preferencji dla wartości mistycznych w przypadku medres kurdyjskich. Zaś w przypadku medres tureckich, tych, które były mistyczne, większość z nich miała szechów [przywódców religijnych – JB], którzy byli Kurdami. Na przykład przywódca tarikatu Nahszbendi Mewlana Halit był Kurdem z Sulejmaniji. W czasach współczesnych, tj. republiki, kultura turecka w całości była finansowana z budżetu państwa, ale kultura kurdyjska żadnej pomocy nie otrzymywała, więc była niezależna i bardziej wielowymiarowa. Odpowiedzialność za rozwój tej kultury przejęły różne organizacje i stąd różnorodność. Ten wielość kultury kurdyjskiej to jest coś, czego brak lub czego jest znacznie mniej w kulturze tureckiej. Podam jeden przykład. Kiedy Said Nursi jest czytany w grupie tureckich wyznawców, panuje absolutna cisza. Nikt nie śmie się odezwać ani niczego skomentować, nawet jeśli nie wszyscy wszystko rozumieją. To jest przykład kultury posłuszeństwa. Ale kiedy ten sam tekst czytany jest na przykład w naszym gronie, to sam czytający stara się go skomentować, a słuchacze ciągle o coś pytają. Dyskusja jest bardzo żywa, ale u Turków głowa jest pochylona i wszystko akceptują.

JB: Jaki rodzaj aktywności i działań jest dziś najbardziej potrzebny kulturze kurdyjskiej? Jakie wartości należy wydobywać?

ZE: W przypadku Kurdów w Turcji jedno z najważniejszych zadań to organizacja miejsc, gdzie można pobierać edukację. Obecnie system edukacji w Turcji jest całkowicie w języku tureckim i ten język zdominował wszystkie profesjonalne dziedziny życia, w których Kurdowie funkcjonują. Sytuacja języka kurdyjskiego nie jest najlepsza. Te lekcje do wyboru w szkołach oficjalnych to jest bardzo niewiele. Dlatego *Nûbihar* kładzie nacisk na organizację kursów w różnych miastach. Chodzi o język, ale też wiedzę o kulturze. Myślę, że tego rodzaju działania podejmują też dziś inne kurdyjskie organizacje. Kolejna kwestia to sprawa przywództwa i współpracy. To jest związane z organizacją jako taką i Kurdowie przez lata trafiali pod wpływ różnych innych organizacji: tureckich, radykalnych arabskich etc. Dziś staramy się pokazać, że Kurdowie o różnych poglądach mogą ze sobą współpracować, że nawet, gdy ludzie się różnią, mogą współpracować. To wydaje

mi się dziś bardzo ważne. Dlatego jako *Nûbihar* jesteśmy otwarci na Kurdów o innych poglądach, np. lewicowych, chcemy ich akceptować. Wszystko jest oparte na wzajemnym szacunku. Uważamy, że Kurdowie zasługują na status⁸¹ i dzięki zarządzaniu własną kulturą mogą się do tego przyczynić. Organizacje powinny chronić i popularyzować własną kulturę. W Turcji nie powinien istnieć centralny system władzy. Władza w Turcji powinna być znacznie bardziej zdecentralizowana, aby Kurdowie mogli być w niej uznani, aby w miastach i regionach, które zamieszkują, mieli prawo decydowania i rządzenia.

HA: W ostatnich latach obserwujemy, że przestrzeń polityczna w Turcji staje się coraz bardziej świadoma „kurdyjskości”. Rośnie na przykład dzięki obecności większej ilości kurdyjskich parlamentarzystów w parlamencie tureckim. To jest coś pozytywnego. Ale z drugiej strony nie zmniejsza się wcale zagrożenie dla kultury kurdyjskiej: języka i wszystkiego, co on reprezentuje. Jeśli język nie ma szans być językiem edukacji i codziennego współczesnego użycia, to staje się czymś ograniczonym i zamkniętym. Dlatego tak ważne jest, by język kurdyjski wchodził do przestrzeni publicznej. Z jednej strony mamy zwiększoną świadomość istnienia Kurdów, z drugiej coraz gorzej wygląda sytuacja ich języka i kultury. To język turecki jest wciąż dominujący w sferze politycznej i intelektualnej działalności Kurdów. I to dla przyszłości jest coś bardzo niebezpiecznego. Dlatego potrzebne są działania, które się temu przeciwstawiają.

ZE: Ciekawe jest też, że tureccy zwolennicy Saida są wciąż przywiązani do sułtana Abdülhamida, którego Said Kurdi bardzo krytykował. Przez 20 lat był w opozycji do jego rządów. Ale tego Turcy nie chcą dostrzegać.

JB: Jakie wartości spośród wartości islamskich mogą być dziś istotne dla Kurdów?

ZE: Bez wątplenia w społeczeństwie kurdyjskim wciąż są żywe muzułmańskie obrzędy związane z pochówkiem. Nawet ludzie niepraktykujący i niezwiązani z islamem na co dzień są związani z tą praktyką. Przykładem może być czytanie

⁸¹ Mianem „status” Kurdowie określają polityczne uznanie jako odrębny naród w ramach państwa tureckiego. Mają na myśli zmianę konstytucji, ale zwykle również uzyskanie większej niezależności jako autonomia, część federacji lub niepodległe państwo.

Mewludu w 40 dni po śmierci. Można zaobserwować, że tak się dzieje wśród partyzantów. Podczas pogrzebu wszyscy odczytują *Fatihę*⁸². Teraz jest miesiąc *Ramazan*⁸³. Jedni przestrzegają postu, inni nie, ale wszystkich jednoczy poczucie, że to jest miesiąc świąteczny. Wczoraj byliśmy z kolegami w *Zaho*⁸⁴ i nie było tam ani jednego miejsca otwartego, żeby coś zjeść. Nie wszyscy z nas przestrzegali postu, poza tym w tradycji islamskiej osoby podróżujące są z niego zwolnione, a mimo tego nie mogliśmy znaleźć żadnego otwartego miejsca. To pokazuje, że kultura islamu wciąż ma duży wpływ na Kurdów i że ją bardzo szanują. Ludzie, którzy nie są praktykujący albo nie są wierzący, szanują też islamskie praktyki, np. nasi koledzy, którzy nie przestrzegają postu, będą raczej unikali jedzenia czegoś w naszym towarzystwie podczas *Ramadanu*. To pokazuje kulturę. Święto *Newrozu* – narodowe święto kurdyjskie – też, jak mi się wydaje, nie zdołało jeszcze osiągnąć tej wagi co święta religijne, jak *Ramadan* czy *Qurban*. Wtedy każdy czyni w domu jakieś przygotowania, odwiedza swoich bliskich, natomiast podczas *Newrozu* mają miejsce spacery oraz mitingi polityczne i tyle. Oczywiście mówię tu przede wszystkim o Kurdach z Turcji, Kurdowie z południa (kurd. *Başûr*) to co innego. W ich przypadku *Newroz* ma znacznie większe znaczenie i wydaje mi się, że tam osiągnął już wagę świąt religijnych. Odbywają się festiwale, zabawy, wiele się dzieje. Poza tym można zwrócić uwagę na język, formę powitań, używają jej nawet Kurdowie jezydzi. Widać więc ponownie wpływ islamu. Słyszałem nawet, jak Kurdowie ateści „przysięgali na Boga”. Nie oznacza to przecież, że są wierzący, ale że ta kultura kształtuje ich codzienność. Bywali i tacy, którzy przysięgali na Proroka. Można mówić także o wpływie mistycyzmu i miejsc z nim związanych. Na przykład w jednej wiosce wszyscy przysięgali „na grób szecha *Chezana*”. To wszystko pokazuje, że kultura islamu ma wciąż duży wpływ na wszystkie aspekty życia Kurdów, od literatury, poprzez sposób życia, a na języku skończywszy. Islam jest przecież kulturą dominującą (90% Kurdów to muzułmanie).

⁸²Fatiha – pierwsza otwierająca sura Koranu, którą często recytuje się w czasie pogrzebu lub nad grobem.

⁸³*Ramazan* albo *Ramadan* – dziewiąty miesiąc według kalendarza muzułmańskiego, podczas którego Prorok Muhammad miał pierwsze objawienie związane z zesłaniem Koranu. Zgodnie z tradycją w trakcie *Ramadanu* obowiązuje ścisły post od świtu aż do zachodu słońca.

⁸⁴*Zaho* – miasteczko w Kurdystanie południowym (irackim), pierwsze znajdujące się po przekroczeniu granicy turecko-irackiej.

HA: Jeśli popatrzymy na wiele ruchów narodowych na świecie, na przykład w Irlandii lub na ruch Basków w Hiszpanii, to zobaczymy, że one wszystkie mają związek z religią. Ale w przypadku Kurdów sprawa jest wyjątkowa, bo w dużym stopniu kurdyjski ruch narodowy był ruchem przeciwko religii. Choć to się teraz zmienia. Antyreligijne nastawienie to była jedna z przeszkód na drodze do uzyskania szerszego i trwałego poparcia wśród Kurdów. Partia Erdoğan⁸⁵ i jej poprzedniczki umiały to wykorzystać przeciwko jedności Kurdów, podkreślając, że oni są socjalistami, bez religii, a większość Kurdów była przywiązana do wartości religijnych. Turcy podkreślali, że Kurdowie i Turcy w religii są braćmi. Ale to się powoli załamało i dobrze, że tak się stało. Na Bliskim Wschodzie żaden ruch polityczny, który nie uczyni islamu swoim centrum lub który po prostu nie dopuści islamu do głosu, nie zdoła odnieść sukcesu. W przypadku ruchu kurdyjskiego ta przepaść została powoli zakopana i teraz, po ostatnich wyborach⁸⁶, dobrze widać, że partia kurdyjska po raz pierwszy pokonała próg wyborczy.

JB: Jakie wartości można wskazać jako ważne w tradycji i nowoczesności? Gdybyście mieli wskazać, to które są potrzebne dzisiaj?

HA: Uważam, że powinna tu istnieć jakaś równowaga pomiędzy tymi dwoma przestrzeniami. Kurdowie nie mogą całkowicie porzucić tradycji dla nowoczesności i nie mogą też całkowicie zamknąć się na nowoczesność, pozostając w swojej tradycji. Trzeba dbać o to, aby istniała jakaś równowaga. Tradycja to jest coś na kształt ciała człowieka otrzymanego od przodków. Nie da się tej tradycji porzucić na rzecz nowoczesności. Jeśli popatrzymy na Japonię i jej sukcesy technologiczne, to widać też wyraźnie ich przywiązanie do tradycyjnej kultury. Jeśli popatrzymy na Wielką Brytanię, której kultura ma wpływ na cały świat, to też można zauważyć, że są przywiązani do swojej tradycji (stroje, pałac królowej i wydarzenia, które się w nim dzieją). I w przypadku Kurdów tradycja też jest ważna. Trzeba dbać o równowagę między tradycją a nowoczesnością.

JB: Zależy mi na przykładach idei, które możemy sobie wybrać z tych dwóch obszarów.

⁸⁵ Chodzi o Partię Sprawiedliwości i Rozwoju; w skrócie AKP.

⁸⁶ Wybory parlamentarne z 7 czerwca 2015 roku.

ZE: Może ujmę to w ten sposób: w przeszłości na tradycję kurdyjską miał wpływ islamski mistycyzm, w którym ani myśl racjonalna, ani wolność myślenia nie miały dużej wartości. Rolę odgrywali szechowie i ich interpretacja religii, którą inni przyjmowali za prawdę. I to, moim zdaniem, nie jest dobre. To, co właśnie udało się Bediuzzamanowi, było pewną racjonalizacją świata religii. Jeśli coś takiego się z religią nie stanie, jeśli nie umożliwi ona rozwoju wolnej myśli, to będzie źródłem zacofania społeczeństwa. Pytanie jest więc takie: jak mamy zachować własną kulturę, ale w takim kształcie, by nie stała się dla nas samych przeszkodą. Bo wtedy społeczeństwo odgradza się od świata zewnętrznego. Widać to na przykład w Korei Północnej, ale widać też na Bliskim Wschodzie, gdzie występują tak radykalne organizacje islamskie, że ja sam się ich boję. Chcą utrzymać prawo sprzed tysiąca lat i nie potrafią nic skrytykować, skomentować czy zmienić. Dlatego myśl Saída jest tu przydatna. Na przykład na pytanie, czy muzułmanin może mieszkać wśród niemuzułmanów, odpowiadał zawsze, że tak. Jest taki koraniczny *ayet*, który mówi że Żydzi, chrześcijanie i muzułmanie „nie są przyjaciółmi”. Ale Said podkreślał, że chodzi tu o „nieprzyjaźń w religii”, gdyż w tym wypadku wyznawcy różnych religii ze sobą rywalizują i nie mogą się zgodzić. Zaś na pewno mogą i powinni być „przyjaciółmi w życiu”, powinni sobie pomagać. Muzułmanin może nauczyć się całkiem sporo od chrześcijanina. Ale ten sam *ayet* w organizacjach radykalnych interpretowany jest w ten sposób, że jest to wskazówka do mordowania chrześcijan i Żydów. Dlatego myśl Saída była szalenie ważna na rzecz racjonalizacji myślenia i rozwoju wolnej myśli, bo islam to nie jest przestrzeń, w której wszystko jest raz na zawsze określone, wręcz przeciwnie. Wiele rzeczy potrzebuje komentarza i wzbogacania. Dlatego cały dorobek myśli zachodniej i nauki jest dla nas bardzo przydatny. Ale trzeba też pamiętać, że nie ma wiedzy bez ideologii, że wiele razy wiedza była i jest wykorzystywana przez politykę. Zachodnia wiedza nie może być pretekstem do rządzenia światem. Takie są moje poglądy i poglądy ludzi związanych z *Nûbihar*. Dzięki nim organizacje radykalne nie zdołały zdobyć tu posłuchu i wyznawców.

HA: Myśl Saída Kurdiego jest też ważna, jeśli chodzi o budowanie pokojowych relacji narodów między sobą i mam nadzieję, że kiedyś to zostanie lepiej dostrzeżone, kiedy na Bliskim Wschodzie będą ku temu warunki. Póki co Said Kurdi jest

postrzegany i kategoryzowany przez większość ludzi tylko jako człowiek związany z religią. A przecież istotne są też jego myśli na temat współistnienia z Zachodem. Nie da się Zachodu przekonywać do siebie za pomocą siły. Potrzebny jest dialog między cywilizacjami. Te treści widać w wielu dialogach Saïda, np. w odpowiedziach na pytanie: „Jak może chrześcijanin rządzić?”. A to związane jest też z ważną wizją służebności państwa wobec obywateli.

JB: Jaka jest rola islamu i wiary dla kultury kurdyjskiej?

ZE: Dla narodów w trudnych sytuacjach wiara jest źródłem moralności. Wielu teoretyków nacjonalizmu podkreśla, że idea narodowa bierze przekonanie o świętości wartości narodowych właśnie z religii. Ponieważ człowiek potrzebuje takich myśli, idei, aby mógł się poświęcać dla innych. Chodzi więc nie o korzyść jednostki, ale o korzyść ogółu. W przypadku Kurdów źródłem takich idei był zawsze islam. Ten, który się poświęca dla innych, staje się „rajskim człowiekiem”⁸⁷, tzn. „idzie do raju”. To jest bardzo ważne. Można te wartości przenieść na naród. W przypadku Kurdów, narodu uciskanego i pozbawionego wielu dobrodziejstw, pojawia się pytanie, jak tu przekonać człowieka, by działał na rzecz tego narodu, w sytuacji polityki podporządkowania prowadzonej ze strony Turków. My jako stowarzyszenie *Nûbihar* postrzegamy nasze działania nie tylko jako powinność wobec narodu, ale także obowiązek związany z religią. Wierzymy w to, że człowiek powinien działać dla dobra ludzkości, ale w szczególności dla dobra swego narodu, swego otoczenia. Dlatego islam jest potrzebny jako motywacja dla działań ludzi. W czasie wojny, kiedy gnębią nas Turcy czy Arabowie, ta potrzeba jest bardziej widoczna. Na co dzień potrzebujemy czegoś dodatkowego. I moim zdaniem dla Europy takim ważnym duchowym źródłem jest wciąż chrześcijaństwo. Może teraz nie widać tego przywiązania, bo stało się ono kulturą, ale jednak istnieje. Religia odgrywała rolę motywatora podczas wojen krzyżowych; nasz Selaheddin (Saladyn) to też postać, której nie jesteśmy w stanie oddzielić dziś od religii. Inny przykład to Malaje Dżeziri (kurd. *Melayê Cezirî*)⁸⁸. Jego twórczość i islam też zlały się w jedno. Dzisiaj nie można zadbać o ochronę praw Kurdów bez islamu,

⁸⁷W oryginale *keseî cenetî*.

⁸⁸Melayê Cezirî (1570-1640?) – kurdyjski poeta klasyczny piszący w dialekcie kurmandzi, związany z Cezirą i tamtejszym ośrodkiem intelektualnym Medresa Sor (Czerwona Szkoła).

w przeciwnym razie sukces radykalnych ugrupowań islamskich będzie większy. Dlatego, jako *Nûbihar*, działamy w ramach islamu, ale nasz punkt widzenia jest daleki od radykalnego. Naszym celem jest pokazywać, co jest właściwe, a co nie. Na przykład trzeba mówić, że zabijanie ludzi w imię islamu jest złem, że chrześcijanie nie są naszymi wrogami i że powinniśmy mieć z nimi jak najlepsze stosunki, choć musimy oddzielać kwestie religijne. To jest co innego i tu się możemy nie zgadzać. Dlatego wydaje mi się, że nawet partie lewicowe potrzebują dziś islamu, aby można było za jego pośrednictwem chronić prawdę i dbać o naród. W ostatnich latach ugrupowania lewicowe też zaczęły to dostrzegać. Widzą, że jest islam, który jest wartościowy, i zaczęły go afirmować. Chodzi też o afirmację racjonalizmu. Gdyby nie myśli Saida Kurdiego i działalność takich organizacji jak nasza, to, proszę mi wierzyć, terytorium Kurdystanu też byłoby poddane wpływowi ugrupowań takich jak ISIS czy arabscy salafici. Takie organizacje tu funkcjonują, ale ich wpływ jest minimalny, gdyż na przykład nie mogą tak po prostu zwykłego Kurda, dajmy na to z Kızıltepe⁸⁹, przekonać do swoich poglądów.

JB: Jak się mają do siebie islam i idee narodowe? Czy da się je pogodzić? Wielu muzułmanów rozdziela te dwie kwestie, podkreślając, że islamu nie da się pogodzić z wartościami narodowymi.

HA: Już o tym trochę wspominaliśmy. Jeśli popatrzymy na Turków, Persów czy Arabów, to nie ma tutaj różnicy. W przypadku Kurdów powstał taki podział i przekonanie, że to się wyklucza. Ale to jest demagogia. Wiara, religia i idee narodowe nie wykluczają się. Jak nawet sam Bediuzzaman Said Kurdi⁹⁰ wskazywał, myśl religijna powinna rozwinąć się w stopniu myśli narodowej. Rozwój idei narodowych powinien działać stymulująco na rozwój idei religijnych. W swoim dziele *Munazzerat* Bediuzzaman zapytuje: „Która idea: narodowa czy religijna powinna być dla nas ważna?”. Wskazuje, że obie są istotne, obie mogą się uzupełniać. Jest taki ciekawy przykład jego wypowiedzi związany z problemem ormiańskim w czasach osmańskich. Wtedy rozwój idei narodowej wśród Ormian budził niepokój i wywoływał problemy wśród Kurdów i władz osmańskich. Pewnego dnia Said Kurdi zapytał swoich słuchaczy:

⁸⁹Niewielkie miasteczko na południe od Mardin, tuż przy granicy z Syrią.

⁹⁰Bediuzzaman – przydomek Saida Kurdiego nadany mu przez jego zwolenników, słowo pochodzi z arabskiego *Badī' al-Zamān* i oznacza ‘niemający podobieństwa w czasie’, ‘wyjątkowy’.

„– No to powiedzcie mi, kto jest bardziej dzielny: wy czy Ormianie?

Rozległy się głosy [Hayrullah zniża głos – JB]:

– No my, czy to w ogóle jest powód aby zadawać pytanie...?

– No to powiedzcie mi, moi drodzy, jak to się dzieje, że kiedy władze złapią ormiańskiego działacza, porąbią go na kawałki i zamęczą, to on nie wyda żadnej tajemnicy: ani swoich poglądów, ani towarzyszy. Ale gdy złapią Kurda, to on, gdy tylko dostanie pałką po głowie, zaraz wszystko wygada.

– Nie, nie wiemy, nauczycielu, jak to wytłumaczyć, ty nam wyjaśnij.

– To dlatego, że w przypadku Ormian idea narodowa jest bardziej rozwinięta. Ormianin wie, że na nim świat się nie kończy, że są też inni, naród, dla których on poświęca swoje życie. To jest dla niego przykład ponadczasowych wartości. Ale dla Kurda, który pod względem idei narodowej nie ma żadnej świadomości, można powiedzieć, że śpi... Dla niego życie kończy się na nim samym albo na jego szechu lub adze i ich honorze. On nie poświęca się dla większej całości. „Po mnie koniec świata”⁹¹. Ale jeśli rozwiniecie ideę narodową, staniecie się narodem”.

Jednakże do dzisiaj czarna propaganda działająca przeciwko Kurdom rozdziela te dwie kwestie i muszę powiedzieć, że wśród kurdyjskich duchownych muzułmańskich niezwiązanych z *Nûbiharem* taki pogląd jest rozpowszechniony. Jeśli ich o to zapytać, to odpowiedzą: „Cóż nam po kurdyjskości, jesteśmy muzułmanami, wszyscy jesteśmy braćmi” etc. Dlaczego? Bo dla nich kurdyjskość jawi się jako coś negatywnego. Ale religijność i kurdyjskość są ze sobą głęboko związane. Jeśli nie jestem w stanie rozwinąć swojej osobowości jako Kurd, to nie będę tym bardziej mógł tego zrobić jako muzułmanin. Rozwój idei narodowej jest więc stopniem na drodze rozwoju idei religijnej. Tak przedstawia to Said Kurdi, nie jest to ze sobą sprzeczne.

JB: Czy według Was istnieje coś takiego jak islam kurdyjski?

HA: Islam jest czymś międzynarodowym, nie można sprowadzić go do czegoś małego. Turcy niestety wpadli w tę pułapkę, podobnie jak Arabowie i Irańczycy. Kształtują ten islam względem siebie. Ale my się nie damy w ten sposób oszukać. Bo jeśli traktować islam jako wartość szerszą, międzynarodową, to Kurdowie też mogą uzyskać w jego ramach własną przestrzeń.

⁹¹ Por. polskie „Po mnie choćby potop”.

JB: Ale czy jest jakaś specyfika islamu w Kurdystanie?

ZE: Jeśli popatrzeć na sprawę z perspektywy politycznej, trzeba powiedzieć, że dziś nie można myśleć o stworzeniu czegoś takiego jak państwo islamskie. W przestrzeni międzynarodowej podstawowym podmiotem są państwa narodowe. Islam nie może dziś określać porządku politycznego, ale jest jeszcze coś takiego jak kwestie charakteru narodowego. Na przykład dlaczego Turcy są hanafitami, a Kurdowie szafi'itami. To jest związane z kulturą, z charakterem (tożsamością) narodów i jest istotne. To jest również związane z interpretacją i komentowaniem islamu i oczywiście w tym sensie trzeba powiedzieć, że ta interpretacja w przypadku Kurdów jest inna. Ale są pewne uniwersalne wartości, jak na przykład sprawiedliwość, które są związane z islamem, i nie ma powodu, żeby Kurdowie je na nowo wymyślali. Wystarczy, aby były realizowane. Jeśli jedność muzułmanów zostanie zaakceptowana pod względem porządku prawnego, to na tym Kurdowie mogą tylko zyskać. Według mnie takie podporządkowane narody jak Turcy, Persowie czy Arabowie w dalszym ciągu nie realizują wartości islamskich. Dlatego wymyślają swoje wersje islamu: irańską, turecką etc. I potem postrzegają te swoje islamy jako tytuł do rządzenia i reprezentowania innych muzułmanów. Ale w istocie to się nie udaje. Oni nie mają uprawnień do takiej reprezentacji. W przypadku Kurdów do tej pory nie mieliśmy szansy stworzyć takiego islamu. Ale bez wątpienia zgodzę się, że rozumienie islamu w przypadku każdego narodu jest inne.



Fot. 17. Prezes stowarzyszenia Nûbihar Mehmet Rauf Çiçek, Diyarbakir, 2012, fot. JB

HA: W przypadku Kurdów, którzy nie mają własnego państwa, nie można mówić, że mogą mieć do zaoferowania swoją wersję islamu. Nie mają bowiem [instytucjonalnych – JB] możliwości dla takiej „narodowej” reprezentacji.

JB: Jaką rolę odgrywa dziś islam na rzecz rozwoju społeczeństwa obywatelskiego?

ZE: Dzisiaj te wszystkie organizacje działające wśród Kurdów i powołujące się na islam powinny być postrzegane przez pryzmat swoich braków i wartości. To w odniesieniu do nich trzeba islamskość oceniać. *Nûbihar* jako organizacja powołuje się na islam. To jest ważne ze względu na dobro wspólne, dobro świata, dla naszego drugiego życia. Tak jak mówiłem, islam dostarcza szczególnego rodzaju motywacji do działań ludzi na rzecz dobra wspólnego. Oprócz *Nûbihar* i *Zehra* pojawia się też coraz więcej mniejszych organizacji, które próbują łączyć kurdyjskość z islamem. To jest o tyle ważne, że ich obecność przeciwdziała pojawianiu się innych organizacji, napływających z zewnątrz, np. salafickich, i ich oddziaływaniu w tym regionie. Uważam że motywacja religijna, islamska dla budowania i aktywizacji społeczeństwa obywatelskiego to wciąż coś ważnego.

HA: Islam jest ważny dla organizacji społeczeństwa obywatelskiego, ponieważ nie licząc polityki państwowej [realizowanej w jego imieniu – JB], to islam był od początku aż do dziś ruchem społecznym. Wystarczy przypomnieć o różnych *tari-katach*⁹². Islam to nie przymusowe rozpowszechnienie religii za pomocą przemocy, ale przede wszystkim spontaniczne i dobrowolne przyjęcie pewnych wartości moralnych przez ludzi. Oczywiście, dzisiaj to jest mało widoczne, bo za sprawą wielu politycznych organizacji islamskich ta religia jest znana ze swojego negatywnego oblicza. To powoduje antypatię wobec islamu. Ale jeśli przypomnieć o pokojowym źródle tej religii, sprawa wygląda inaczej. Dlatego działalność organizacji społecznych i islamu w ich ramach jest dziś znacznie ważniejsza od politycznego wymiaru tej religii. Rozpowszechnienie działalności społecznej może przyczynić się do prosperity naszego „ziemskiego raj”.

⁹²Bractwo muzułmańskie.

JB: Chciałam dopytać jeszcze o znaczenie Saida Kurdiego dla społeczności kurdyjskiej, rozumienia przez nią kultury i swojej tożsamości.

HA: Trzeba powiedzieć o przekonaniach Saida Kurdiego na temat konieczności korzystania zarówno z własnej tradycji, jak i z nowoczesności. Z drugiej strony Said Kurdi odegrał bardzo ważną rolę w odniesieniu do światopoglądu religijnego, islamu społecznego, uświadamiając Kurdom, jak ważną rolę odgrywa ich własna tradycja. Pokazał, że żaden naród nie może istnieć bez korzeni. Jako stowarzyszeniu *Nûbihar* zależy nam, aby poglądy Saida Kurdiego były rozpowszechniane w społeczeństwie kurdyjskim. Szczególną rolę odegrało dzieło Saida Kurdiego *Risaleyên Nûr* stanowiące jego komentarz do kwestii religijnych. Można je uznać za bardzo nowoczesną wersję komentarza do Koranu. U samego Proroka Muhammada, Pokój z Nim, można znaleźć przekonanie, na przykład jest ono obecne w hadisach, że dla rozwoju religii potrzebna jest co parę wieków postać, która idee tej religii odnowi⁹³. Saida Kurdiego można uznać za taką postać. Nie tylko w odniesieniu do narodu kurdyjskiego, ale także do całego świata islamu. Istnieją jednak przeszkody dla uznania jego znaczenia. Nie jest on znany w stopniu, w jakim są znani tacy reformatorzy jak Egipcjanie Sajjid Kutb (1906-1966), Hasan Al-Banna (1906-1949) czy myśliciele świata irańskiego jak Ali Szeriati (1933-1977). Dlatego zależy nam na propagowaniu jego nauki, a wraz z nią na propagowaniu szczególnej wizji islamu jako religii nie radykalnej, ale nastawionej na dialog i współpracę. Chcemy, aby taką religię znali Kurdowie. Na razie myśl Saida Kurdiego nie jest wśród Kurdów dobrze znana, dlatego zależy nam na jej propagowaniu. Jego teksty są wydawane po kurdyjsku przez wydawnictwo *Nûbihar* i rozpowszechniane nie tylko na Północy (kurd. *Bakûr*)⁹⁴, ale także w Kurdystanie południowym czy po persku w Iranie.

JB: Na końcu chciałam zadać pytanie na temat kilku wartości i ich rozumienia oraz znaczenia w islamie, a także w filozofii Saida Kurdiego. Chodzi mi zwłaszcza o cztery wartości takie jak: miłość (*evîn*), honor (*şeref*), godność (*rûmet*), wolność (*azadî*).

⁹³ Jest to ciekawa idea istniejąca też na gruncie jezydzkim pod postacią kolejnych wcieleń Meleka Tawusa i Szecha Adiego.

⁹⁴ Chodzi o Kurdystan turecki.

HA: To jest trudne pytanie, nie da się tego tak ogólnie przedstawić. Zacznę od tego, że w dziele Saïda Kurdiego *Risaleyên Nûr*, które liczy 6000 stron, mowa jest o pewnych wartościach potrzebnych w epoce nowoczesnej. Saïd wskazuje na pewne braki. Jednym z takich najmocniej wyrażonych braków jest zanik wiary wśród ludzi. Druga sprawa określana jest jako przyczyny zacofania świata islamu. Saïd pisze o tym w tekście *Xutbeya Şamê*⁹⁵, nazywając je zaraźliwymi chorobami świata islamu. Jest to przede wszystkim despotyzm. Saïd Nursi wskazuje na wolność jako wartość, do której jest przywiązany wbrew despotyzmowi. Powiedział takie słowa: „Mogę żyć bez chleba, ale nie bez wolności”⁹⁶. W innym miejscu Nursi mówi: „Kurdowie, oddałem swoją wolność, ale nie splamiłem honoru kurdyjskiego”⁹⁷. W ustępach jego tekstów można znaleźć różne tego rodzaju sformułowania w ogólnej formie. Saïd Kurdi wskazuje również, że przyczyną rozpadu świata muzułmańskiego był także despotyzm myśli⁹⁸, który spowodował, że niektóre inne idee muzułmańskie były rugowane, nie można ich było swobodnie wyrażać.

JB: A jak Pan sam rozumie te wartości?

HA: Dla mnie honor i godność związane są dziś z ochroną religii i wartości narodowych. Jeśli ochronię wartościową myśl⁹⁹ w ramach swojej religii, to w pewnym sensie ochronię też swój naród. Jeśli będę się odnosił do siebie i swoich poglądów z sympatią¹⁰⁰, taka sama więź będzie mnie również łączyć z moim narodem. A przecież zależy mi na jego wielostronnym rozwoju.

JB: Wróć jeszcze do rozumienia i roli miłości, zwłaszcza że możemy się tu odnieść do Ehmede Chaniego i jego wielkiego dzieła *Mem û Zîn*, w którym miłość jest przedstawiona w sposób bardzo wielowymiarowy. Jest to przecież nie tylko miłość Mema i Zin, ale także Boga do człowieka, miłość ojczyzny.

⁹⁵ Chodzi o tzw. Kazanie Damasceńskie.

⁹⁶ Podobna idea w podobnej formie wyrażona jest w wierszu kurdyjskiego poety z Sulejmaniji, Şêrko Bêkesa, patrz: „Fitillaria Kurdica. Bulletin of Kurdish Studies”, nr. 6, s. 43.

⁹⁷ W oryginale *Ey Kurdino, min azadiya xwe ji dest da, lê min şeref û namûsa kurditiyê lekedar nekir*.

⁹⁸ W oryginale *îstibdata fiqr*.

⁹⁹ Dosłownie ‘godną myśl’.

¹⁰⁰ Dosłownie ‘jeśli z miłością będę je chronił’.

Jeśli teraz zadaję pytanie o miłość, to chciałam zapytać, czy jawi się ona Panu jako uczucie, czy jako myśl, czy może w obu postaciach?

HA: Według mnie w obu tych postaciach. Ale może przekażę w tym miejscu głos panu Abdurrahmanowi Adakowi, który jest specjalistą od literatury klasycznej. Miłość Mema do Zin interpretuje się czasem jak miłość Mema do ojczyzny.

AA: W klasycznej literaturze kurdyjskiej podstawowe motywy to miłość Boga¹⁰¹ (miłość do Boga i Boga do wszechświata), piękno przyrody, biografie. Są to wątki religijne, psychologiczne, mistyczne.

Wątkiem naczelnym jest miłość ujmowana w kategoriach mistycznych. Ale miłość to miłość. Bez miłości do człowieka nie może być miłości do Boga. Miłość do człowieka jest mostem. Dlatego miłość do człowieka jest ważna i Chani ją wychwala. W *Mem û Zin* mówi, że napisał tę książkę, „aby nie mówiono, że Kurdowie nie czynili miłości celem swego życia”. Chodzi tu jednak o *eşqa mecazi*¹⁰², pomiędzy Bogiem i ludźmi i samymi ludźmi, która nie jest czymś realistycznym.

Wartości takie jak honor, godność wyrażane są w odniesieniu do wartości narodowych od czasów literatury klasycznej. Trzeba wspomnieć nie tylko o Ehmede Chanim (kurd. *Ehmedê Xanî*)¹⁰³, ale także o Chanaj Qubadi (kurd. *Xanay Qubadî*)¹⁰⁴, Hadzi Kadri Koji (kurd. *Hacî Qadirê Koyî*)¹⁰⁵, Szechu Abdurrahmanie Axtepî (kurd. *Şêx Evdîrehmanê Axtepî*)¹⁰⁶. W przypadku literatury współczesnej to zwłaszcza poeta Cigerxwîn [czytaj: Dżigerchwin]¹⁰⁷ wydobywa znaczenie wartości takich jak honor, miłość do ojczyzny i umiłowanie wolności. W jednym ze swoich wierszy mówi: „nie idę do raju, pójdę do piekła, ale wolny”. Wolność jest dla Cigerxwîna wartością naczelną.

¹⁰¹ W oryginale *Evîna Îllahî*.

¹⁰² Dosłownie ‘miłość metaforyczna’.

¹⁰³ Ehmedê Xanî (1652-1707) – najbardziej znany kurdyjski poeta klasyczny, pisał w dialekcie kurmandzi, jest autorem poematu *Mem û Zîn*.

¹⁰⁴ Xanay Qubadî (1700-1759) – kurdyjski poeta klasyczny piszący w dialekcie gorani.

¹⁰⁵ Hacî Qadirî Koyî (1817-1897) – kurdyjski poeta piszący w dialekcie sorani, prekursor nowej publicystycznej tematyki w poezji kurdyjskiej.

¹⁰⁶ Şêx Evdîrehmanê Axtepî (1850-1905) – poeta i duchowny kurdyjski, pisał w dialekcie kurmandzi.

¹⁰⁷ Cigerxwîn (1903-1984) – kurdyjski poeta współczesny, pisał w dialekcie kurmandzi, jego utwory stały się bardzo popularne w Kurdystanie i są często śpiewane przez kurdyjskich bardów.



Fot. 18. Aydin Ūneşî, nauczyciel języka kurdyjskiego, wybitny znawca twórczości Saïda Nursiego w swoim domu w Batmanie, 2015, fot. JB

Perwiz Cihanî: Jeśli chcemy mówić o miłości, trzeba zacząć od folkloru, bo tam ta wartość w odniesieniu do człowieka, do przyrody, przejawia się najsilniej. Z jednej strony mamy pieśni o miłości, z drugiej pieśni o wolności. Mamy więc miłość, wolność, a także godność istnienia ludzkiego¹⁰⁸ i dzielność. Jeśli przejdziemy do literatury pisanej, literatury klasycznej, to trzeba powiedzieć, że każda szkoła poetycka mówiła o miłości. Na przykład dla Melaje Dżeziri miłość była bardzo ważna i czasem, czytając jego wiersze, można mieć duży problem ze zrozumieniem, czy chodzi o miłość ludzką, czy boską. Trzeba wspomnieć jeszcze o jednym klasyku, o Feqije Tejrane (kurd. *Feqiyê Teyran*)¹⁰⁹, w którego twórczości miłość miała ogromne znaczenie. W jednym z wierszy mówi, że jeśli człowiek nie zakocha się w ziemi, nie będzie kochankiem drugiego człowieka, wtedy nie będzie mógł poznać Boga, gdyż nie może być miłości do Boga, bez miłości do drugiego

¹⁰⁸ W oryginale *Şerefa hebûna însaniyetê*.

¹⁰⁹ Feqiyê Teyran – kurdyjski poeta klasyczny, którego twórczość przetrwała w folklorze. Okres jego życia do dziś jest kwestią sporną, jedni podają XIV, inni zaś XVI-XVII wiek.



Fot. 19. Oddział Nûbihar w Batmanie, od lewej: Aburrahman Aslan, Medeni Öğüt, Hulusi Alkan, 2015, fot. JB

człowieka. Taka miłość jest ważnym pomostem. W jednym miejscu Feqije Tejran komentuje koraniczny ajet mówiący o tym, że Bóg stworzył człowieka na swoje podobieństwo, że człowiek jest lustrzanym odbiciem Boga. Kiedy dwoje ludzi połączy miłość, to jest to miłość od Boga, odbicie Bożej łaski, którą odkrywa się w innej twarzy. Feqije Tejran mówi o tym otwarcie. No i oczywiście sam Chani, który mówi o różnych rodzajach miłości, również o miłości patriotycznej. W tym dziele miłość dotyczy także przestrzeni politycznej. Chani był zresztą autorem wielu wierszy o miłości. Mema i Zin łączy miłość ziemską, ale jedność osiągają dopiero w niebie. Inny przykład to Mela Bateji, autor *Mewludu*, ale również wielu wierszy o miłości, w których mówi o niej w otwarty sposób. Dlatego trzeba powiedzieć, że nie da się oddzielić tematu miłości od literatury kurdyjskiej, pojawia się on u każdego poety. W przypadku poezji Cigerxwîna miłość do kobiety miesza się z miłością do ojczyzny. Ukochaną staje się ojczyzna. Piękno swojej ukochanej dostrzega w spersonifikowanym Kurdystanie.

Publikacja jest częścią projektu badawczego przyjętego do finansowania na podstawie decyzji DEC-2012/05/E/HS2/03779 Narodowego Centrum Nauki.