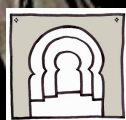


Ewa Machut-Mendecka

Czas hidzabu

Konteksty kultury arabskiej



Warszawa, 2018

Czas hidżabu

Konteksty kultury arabskiej

Katedra Arabistyki i Islamistyki
Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego

Ewa Machut-Mendecka

Czas hidżabu

Konteksty kultury arabskiej



Warszawa, 2018

© Copyright by Katedra Arabistyki i Islamistyki UW, 2018

RECENZENT: Prof. dr hab. Katarzyna Pachniak
PROJEKT OKŁADKI: Tomasz Zaparty
KOREKTA, SKŁAD I ŁAMANIE: Tomasz Zaparty

Żaden z fragmentów tej publikacji nie może być reprodukowany w żaden sposób ani w żadnej formie graficznej, elektronicznej lub mechanicznej, włącznie z reprodukcją fotograficzną, nagraniem, przepisaniem na maszynie, przekazywaniem lub kopiowaniem elektronicznym, bez uprzedniej zgody wyrażonej na piśmie przez wydawcę.

ADRES: Katedra Arabistyki i Islamistyki
Uniwersytetu Warszawskiego
ul. Krakowskie Przedmieście 26/28
00-927 Warszawa
e-mail: arabistyka@uw.edu.pl
www.arabistyka.uw.edu.pl

AUTOR: e-mail: e.machut@uw.edu.pl

Projekt został sfinansowany ze środków BST Katedry Arabistyki i Islamistyki Wydziału Orientalistycznego UW.

ISBN: 978-83-944120-4-3

Spis treści

1. Metodologia Carla Gustava Junga w badaniach nad kulturą arabską.	9
1.1. Archetypy, mity i symbole.	10
1.2. Proces indywiduacji.	15
1.3. Orientacje psychiczne.	21
1.4. Introwersja i ekstrawersja.	25
1.5. Typy postaci.	31
2. Kobieta islamu w świecie archetypów.	35
3. Kobięce maski.	45
3.1. Hidżab.	45
3.2. Poruszyć fasadę.	50
4. Kobiety walczące.	57
5. Walcząc z cieniem.	69
5.1. Oświecony patriarchat.	72
5.2. W walce o przemianę skryptów kulturowych.	79
5.2.1. Edukacja.	79
5.2.2. W kręgu archetypu posiadania – od niewolnictwa do małżeństwa. ...	82
5.2.3. Jednostka a małżeństwo.	83
5.2.4. Nowa kobieta w ujęciu pionierów odrodzenia.	87
5.2.5. W kierunku feminizmu.	89
6. U progu ruchów kobiecych: Huda Szarawi; feminizm reformistyczny i egalitarny.	95

6.1. Beztrioskie dzieciństwo i bunt młodości.	98
6.2. Feministyczne dojrzewanie.	103
6.3. Działalność feministyczna z polityką w tle.	105
6.4. W sferze postulatów.	108
6.4.1. Edukacja.	110
6.4.2. Równouprawnienie i poligamia.	110
6.4.3. Majątek.	111
6.4.4. Rozwody.	112
6.4.5. Posłuszeństwo ponad wszystko.	112
6.4.6. Zaręczyny.	113
6.4.7. Zasłona.	113
6.5. Pionierskie sukcesy.	114
7. Między uczuciem a racjonalizmem: Zajnab al-Ghazali; w kierunku femi- nizmu islamskiego.	117
7.1. Konflikty młodości.	118
7.2. Kompromis męskości i kobiecości.	121
7.3. Intelkt i uczucia.	123
7.4. Emancypantka i organizatorka.	126
7.5. Uwięzienie i pamiętnik <i>Ajjam min hajati</i>	129
8. Islam i seksualność w koncepcjach Fatimy Mernissi; feminizm islamsko- -postępowy.	133
8.1. Marokanki: przedsmak swobód.	134
8.2. Od islamu do feminizmu.	135
8.3. Wielkie, niewidoczne kobiety.	137
8.4. Subkultura haremu.	138
8.5. Zachowania komunikacyjne w haremie.	140
8.6. Wspólnota zależnych kobiet.	142
8.7. Koncepcja seksualności.	149

8.7.1. Koncepcje Al-Ghazalego i Freuda.	150
8.7.2. Unifikacja i antagonizm.	153
8.7.3. Agresja, aktywność, pasywność.	153
8.7.4. Cywilizacja i destrukcja.	155
9. Przełamać tabu; Nawal as-Sadawi: feminizm postępowy.	157
9.1. Nawal as-Sadawi, osobowość, persona.	161
9.2. Amazonka i femme fatale.	162
9.3. Od wewnętrznej wolności do zewnętrznych ograniczeń.	164
9.4. Kobieta bez przeszkód.	165
9.4.1. Równouprawnienie.	165
9.5. Żeńskie obrzezanie.	173
9.6. Tabu krwi. Zabójstwa na tle honoru.	175
9.7. Tabu seksualności.	180
9.8. Tożsamość pod hidżabem.	182
10. Oblicza współczesnej Arabki (na przykładzie egipskim).	185
10.1. Model tradycyjny.	186
10.1.1. Beduinki i kobiety wiejskie.	187
10.1.2. Ewolucja modelu tradycyjnego.	196
10.2. Model wyemancypowany.	197
10.2.1. Arystokratka i artystka w czasach modernizmu.	198
10.2.2. Beneficjentki przemian.	203
10.2.3. Postępowego praw w kontekście świadomości społecznej. ...	208
11. W dążeniu do samorealizacji; literatura kobiet.	211
11.1. Kobiety pół-otwarty świat.	213
11.2. Kobiety wojownicze.	218
11.3. Gwałtowny rozwój i skok w czasie.	220
11.4. W kierunku feminizmu postępowego.	222
11.5. Racjonalizm i eros.	223

12. Archetypowy świat Salwy Bakr.	229
12.1. Świat wokół: Kair i Egipt.	232
12.1.1. Miasto.	232
12.1.2. Bunt wobec świata.	234
12.2. Z inspiracji historią.	238
12.3. Postacie typowe Salwy Bakr.	239
12.3.1. Szary człowiek i jego samotność.	239
12.3.2. Główne typy postaci.	241
12.3.3. Matka i ojciec.	242
12.3.4. Mąż i żona.	248
12.3.5. Postać mężczyzny.	250
12.4 W cieniu tożsamości zbiorowej.	251
Bibliografia.	253

1. Metodologia Carla Gustava Junga w badaniach nad kulturą arabską

Metody Carla Gustava Junga (1875–1961), szwajcarskiego uczonego, psychiatry i psychologa stanowią atrakcyjną propozycję metodologiczną do badań nad kulturą i literaturą, sprzyjają bowiem z jednej strony ujęciom logicznym i racjonalnym, z drugiej barwnym i obrazowym, pozwalającym odchodzić od zawikłanego języka nauki na rzecz swobodniejszej wypowiedzi.

Stosunek Junga do kwestii językowych wynika z jego pism.

„Można go [jeden z badanych aspektów nieświadomości – przypis mój] opisać językiem racjonalnym, naukowym, ale w ten sposób nawet w przybliżeniu nie wyrazi się jego żywej natury. Dlatego świadomie i celowo przedkładam nad to mitologiczny i dramatyzujący sposób widzenia, ponieważ ze względu na swój przedmiot – to znaczy żywe procesy psychiczne – nie tylko jest to forma bardziej ekspresyjna, lecz również dokładniejsza niż abstrakcyjny język naukowy, często kokietujący nas myślą, że któregoś pięknego dnia jego pojęcia pogładowe będzie można zastąpić równaniami algebraicznymi”¹.

– pisze Jung.

Koncepcji Carla Gustawa Junga nie poddaję pod dyskusję, nie staram się określać, czy są słuszne czy nie z psychologicznego punktu widzenia (nie mówiąc o psychiatrii). Zważywszy pomysłowość tego badacza w zakresie metodologii badań nad jednostką i kulturą, korzystam z jego koncepcji jako in-

¹ C.G. Jung, *Aion. Przyczyunki symboliki Jaźni*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1997, s. 23.

spiracji badawczych, konstruując jeden z warsztatów metodologicznych, jakie stosuję w badaniach i pracach. Np. zamiast klasycznych ujęć dzieła literackiego w kategoriach motywu, wątku, bohatera, organizacji czasu i przestrzeni czy środków artystycznego wyrazu, staram się opisywać jego zawartość poprzez inspirowaną myślą jungowską analizę obrazów kultury wyłaniających się z utworów. Kulturę i literaturę przedstawiam zwłaszcza w takich ujęciach Junga jak archetypy, proces indywiduacji, orientacje psychiczne, typy psychologiczne, ekstrawersja i introwersja i typy psychologiczne – tematy, które zarysowuję poniżej wraz z przykładami odniesień do badań kulturowych i literackich w zakresie arabistyki.

1.1. Archetypy, mity i symbole.

Archetypy, mity i symbole są to trzy kluczowe pojęcia myśli jungowskiej, które rysują się jako bliskoznaczne, ale jednak różne w swojej istocie.

„Archetyp to praobraz wartości kulturowych, dziedziczony pokoleniowo wzorzec zachowania, odczuwania i myślenia w sytuacjach typowych dla człowieka. Archetypy wraz z instynktami stanowią naturalny, dziedziczny składnik *nieświadomości zbiorowej*”².

Archetypów jest nieskończona ilość, nikt nie ustalił ich liczby. Są bliskie pojęciom symboli i mitów jako form, które streszczają złożone prawdy. Archetypy są jednak odwieczne, stanowią źródło wciąż nowych prawd, symboli i mitów powstających w kulturze. Inspirują też mity streszczające wielkość epok, na których leżą ziemie arabskie poczynając od starożytności.

Mitologia w kulturze arabskiej ma przede wszystkim swoje źródła w Koranie, dotyczy zwłaszcza czasów i rodziny Proroka Mahometa. Rozpoczyna się więc z nadejściem islamu, gdyż wcześniejsi bogowie, a właściwie pierwotne bóstwa Półwyspu Arabskiego są antytezą mitycznych herosów i myśli deistycznej, ograniczeni do funkcji pogańskich idoli, wyklętych i zniszczonych przez monoteizm islamu. Niemniej w kulturze i literaturze arabskiej rodzi się

² Z.W. Dudek, *Psychologia integralna Junga. Człowiek archetypowy*, Warszawa 1995, s. 105; por. J. Jacobie, *Psychologia C.G. Junga.*, tłum. S. Łypacewicz, Warszawa 2001, s. 61.

potrzeba mitów rodzimych i tęsknota za znaczeniami streszczającymi przeszłość dla przyszłości, zagubionych w meandrach tej pierwszej. Zwłaszcza dramatopisarze arabscy z drugiej połowy XIX i z XX w. wyrażają tę postawę w swoich dramatach, w których sięgają do zamierzchłych okresów historycznych, tak dawnych i odległych, że w pewien sposób wzorcowych i archetypowych, z ich wydarzeniami zachowanymi nie tylko w kronikach, ale i w nieświadomości kolektywnej. Zważywszy młody wiek mitologii muzułmańskiej, zamiast do niej, z jej sceptycyzmem wobec wyobrażeń deistycznych poza religią islamu, odwołują się do wielkich herosów i postaci pradawnych kultur rozwijających się ongiś na Bliskim Wschodzie i w Afryce Północnej. Prekursor dramaturgii arabskiej, a zwłaszcza jej nurtu neoklasycznego Ahmad Szauki (1868–1932) napisał m.in. dramat *Masra Kliubatra* (Męka Kleopatry) o egipskiej królowej, w którym stara się dochować wierności tradycji historycznej, a młodszy, niemal legendarny Taufik al-Hakim (1898–1987; obaj pochodzą z Egiptu) jest autorem sztuki *Izis* (Izyda) – o staroegipskiej bogini. Twórcy ci sięgają nie tylko po wyobrażenia archetypowe, tak jak rozumie je Jung, ale ich utwory ilustrują koncepcje znawcy tematyki mitów, E. Mieletyńskiego:

„Mity mają też często charakter bajki, legendy czy lokalnego podania i opowiadają nie tylko o bogach, ale i o bohaterach, w tym również takich, którzy mają jakieś historyczne prototypy”³.

Ponieważ powstała w VII w. kultura muzułmańska, w porównaniu ze starożytnością jest młoda, można uznać, że z jej najstarszego, klasycznego okresu (VII – XIX w.) wyłaniają się prawzory zachowań na przyszłość. Spośród pisarzy arabskich, w dalszym ciągu dramatopisarze podnoszą do rangi mitów opowieści o postaciach wywodzących się z początków arabskiego klasycyzmu: Antary i Abli (1 poł. – pocz. VII w.) Kajsa i Lajli, Kajsa i Lubny, Dżamila i Busajny (ostatnie trzy pary z VII w.)⁴. Są to pary idealnych, platońskich, beduińskich kochanków, pretendujących do małżeństwa, których rozdzielił zły los, wcielający się we wrogie ich uczuciom postacie surowych oj-

³ E. Mieletyński, *Poetyka mitu*, tłum. J. Dancygier, Warszawa 1981, s. 213.

⁴ Daty życia tych postaci za: J. Danecki (wybór, oprac.), *Poezja arabska. Wiek VI – XIII*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1997, s. 125, 226, 229, 234.

ców. Wątki tych par rozwijano przez wieki w niekończących się opowieściach, wykraczających poza świat arabski, sięgających np. Turcji, w swoich utworach podchwytywali je pisarze. W jednej z najpopularniejszych legend Kajs Ibn al-Mulawwah (zm. ok. 600), wielki poeta, zakochany bez pamięci w swojej siostrze stryjecznej, Lajli, którą miał poślubić (szykowało się popularne w tych czasach małżeństwo endogamiczne), opiewał ją tak gorąco w poezji, że oburzony ojciec dziewczyny zerwał narzeczeństwo. Zakochany młodzieniec pisał tym bardziej płomienne wiersze dla ukochanej i z rozpaczycy włóczył się po pustynnych szlakach, gdzie zmarł. Do historii przeszedł pod przydomkiem *Madżnun Lajla* (Oszalały z Rozpaczycy przez Lajlę), a jego historia przeobraziła się w mit, który wyraża w świecie arabskim nieszczęśliwą, czystą miłość kochanków bez winy, podobnie jak historia Romea i Julii ma wymiar mitu dla reszty świata. Wątek Kajsa rozwinął m.in. wspomniany prekursor neoklasycyzmu w dramaturgii Ahmad Szauki, a w tytule swojej sztuki posłużył się przydomkiem beduińskiego poety *Madżnun Lajla*. Znany poeta i dramaturg, Salah Abd as-Sabur (1931–1981, Egipcjanin) wierszem wolnym w swoim dramacie rozgrywającym się współcześnie sięgnął po motyw miłości Kajsa i Lajli. Tytułowi nadał nieco inną wersję językową niż Szauki: *Lajla wa-al-Madżnun* (Lajla i Madżnun).

Antara z kolei był czarnoskórym synem wodza plemiennego i etiopskiej niewolnicy, uważanym za niewolnika, dzięki swojej waleczności odzyskał wolność i mógł poślubić ukochaną Ablę. Pisali dramaty o nim m.in. Ahmad Szauki *Antar Ibn Szaddad* (Antara Syn Szaddada) i Abu Chalil al-Kabbani (1893–1902) *Riwajat Antar Ibn Szaddad* (Opowieść o Antarze, Synu Szaddada). Po dziś dzień oba wątki: Kajsa-Madżnuna i Antary są żywe, poświęca się im dramaty, filmy, seriale telewizyjne, imiona ich bohaterów padają w rozmowach.

Ze względu na młodość kultury muzułmańskiej, te i inne opowieści z okresu klasycyzmu, posługując się terminologią Eliadego, noszą piętno „mitów początku”⁵, zwłaszcza, że kultura islamu w znacznym stopniu odcina się od wcześniejszych kultur położonych na jej obszarach. W dawnych opowieściach ludowych czy eposach rycerskich, jak i poświęconych im dziewiętnastowiecznych i dwudziestowiecznych utworach literackich, historie

⁵ M. Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 16–17.

szczególnie godne zapamiętania przyjmują postać mitów streszczających wielkość, monumentalizm, tragizm i heroizm dawnych wieków jako przykład dla przyszłych pokoleń. Zapewne tak chętnie wykorzystują je dramatopisarze, ponieważ, zgodnie z myślą Junga, wyobrażenia archetypowe, jakimi są mity wymagają zwłaszcza form obrazowych, i to one w końcu wyłaniają się z pełnych patosu ujęć dramatycznych (Ahmad Szauki), uproszczeń o znamionach ludowości (Al-Kabbani) czy symboliki i poetyki niejasności (Salah Abd as-Sabur).

Obserwując wyłanianie się archetypów i mitów z warstw kultury ludowej nie sposób pominąć wątków Szeherazady i Sindbada z *Księgi tysiąca i jednej nocy*, postaci wciąż popularnych i używających swoich imion coraz to nowym przedsięwzięciom. Wątki te gloryfikują mądrość szukającą wszelkich dostępnych środków, nawet niezbyt moralnych, jak spryt, przebiegłość, oszustwo, ale i męstwo, wytrwałość, szlachetność sposobów potrzebnych, aby wyjść cało z opresji i wędrować od przygody do przygody. Dzięki postaciom *Księgi tysiąca i jednej nocy* rozwija się wielki mit ludowej mądrości, który jako archetypowy nigdy nie pozwala się do końca eksplikować. Stąd tajemniczość Szeherazady i romantyzm Sindbada. Ze swoją mądrością *Księga tysiąca i jednej nocy* symbolizuje arabską myśl i kulturę wieków średnich, oddając ducha rozkwitającej cywilizacji arabskiej z jej przepychem, rozintelektualizowaniem i rozmachem.

Inaczej niż uważa Eliade (wierny koncepcji wspomnianego „mitu początku”), ale zgodnie z Mieletyńskim, można uznać fakt powstawania i rozwoju coraz to nowych form mitologii, co sankcjonuje myśl Junga: jeśli archetypy mogą się aktywizować i oddziaływać kiedykolwiek, to przybywa i mitów i ujęć mitologicznych.

„Istnieje wieloznaczność w opisach mitu, choć powtarza się w nich związek z pojęciem nieświadomości zbiorowej. Ta hipotetyczna struktura ludzkiej psyche zawiera, według Junga, ponadkulturowe wzorce (m.in. zachowań) archetypy, które albo są mitami, albo na podstawie innych fragmentów, produkują mity (mity są produktami archetypów)”⁶.

⁶ A. Pankalla, *Psychologia mitu. Kultury tradycyjne a współczesność*, Warszawa 2000, s. 56–57.

W tym sensie za jeden z wielkich współczesnych mitów obszarów, na których leży świat arabski, uważam dzisiejszy mit katarskiej telewizji Al-Dżaziry. Ma on również charakter archetypowy, ponieważ wyraża normy współczesnych zachowań w świecie arabskim, który jako zmodernizowany i odmieniony formował się dopiero w XX w., i być może to wtedy i po dzień dzisiejszy kształtują się jego prawzory zachowań, odmienne od tych powstałych w klasycyzmie. Mit ten odzwierciedla niepokoje naszych czasów, zwłaszcza dążenie do wiedzy i globalizacji, co zaczyna być też ważnym tematem literackim⁷.

Zgodnie z koncepcją Junga i jego szkoły symbol formuje się w nieświadomości i wyraża zwłaszcza w formie obrazów⁸, jest bliski pojęciu mitu, choć bardziej od niego odznacza się wieloznacznością, która jednak poddaje się typologii.

„Poszczególnym aspektem aktywności funkcji symbolicznej odpowiadają więc określone własności symbolu: terapeutycznemu – zdolność kompensacji, kierującemu – zdolność inspiracji, integracyjnemu – transcendencji. Przeżywane symbole mogą skierować człowieka na różne pola aktywności. Aspekt kompensacyjny zatrzymuje człowieka w przestrzeni terapeutycznej, aspekt inspirujący skłania w stronę sztuki, transcendentny w sferę filozofii i religii”⁹.

Analizie w tych terminach, obok dziesiątków postaci i zjawisk kultury arabskiej, poddaje się wspomniana postać Sindbada, który jest bohaterem nie tylko mitycznym, ale i symbolicznym, uosabiając wyżej podane znaczenia symbolu. Radzi sobie bowiem jako mędrzec łącząc racjonalizm zawodu kupieckiego z pasją przygód, wynikającą z nieświadomych pragnień. Jako symbol inspiruje pobudzając wyobraźnię: Sindbad jest chwackim i dzielnym podróżnikiem, a jego przygody mają wymiar wręcz malarski i zmysłowy. Średniowieczny żeglarz może być źródłem terapii, coraz częściej uważa się dzisiaj

⁷ Por. Abd ar-Rahman Munif, *Miasta soli. Zagubieni*, tłum M. Kubarek, Sopot 2010.

⁸ Por. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga*, op. cit., s. 132 i nast.

⁹ Zob. Z.W. Dudek, *Funkcja symboliczna*, „ALBO albo. Problemy Psychologii i Kultury”, 1994, nr 1–2, s. 79–85.

że baśnie mają znaczenie terapeutyczne, łagodząc stresy i wewnętrzne problemy¹⁰. Sindbad wyraża też kompensacyjny aspekt symbolu. Jego barwne przygody kompensują biedę, niedostatki i szare życie wielu czytelników opowieści oraz ich słuchaczy w wiekach średnich, wywodzących się często spośród warstw niezamożnych czy wręcz biedoty. Sindbad kojarzy się z transcendencją w aspekcie zawartej w jego postaci tajemnicy, przechowywanej w umysłach ludzkich przez wieki. Jeśli transcendencja oznacza m.in. zdolność do wykraczania poza ludzkie doświadczenie, to bohater *Księgi tysiąca i jednej nocy* spełnia ten warunek i jest herosem.

1.2. Proces indywiduacji

Jung wprowadza barwny opis procesu indywiduacji, jaką przechodzi jednostka w swoim dążeniu do rozwoju, który obejmuje kilka specyficznych etapów i co więcej, za szkołą Jungowską¹¹ ich znaczenia pozwalają się rozszerzyć na całą kulturę:

„W każdej kulturze podstawowymi wartościami archetypowymi, określonymi symbolicznie, są – według Junga – archetypy Cienia, Animy u mężczyzn, Animusa u kobiet, Starego Mędrca, Wielkiej Matki i archetyp Jaźni. Wyrażają one podstawowe wymiary życia psychicznego, społecznego i duchowego życia człowieka. Oto ich skrótowa charakterystyka.

Cień – archetyp niedoskonałości, względności i przeciwieństw w doświadczeniu psychicznym, względności dobra i zła postrzeganego z perspektywy jednostkowej, symbol ciemnej, ukrytej mocy, grzechu, śmierci, szatana.

Anima – symbol pierwiastka żeńskiego u mężczyzny (cechy fizyczne i psychiczne), obraz idealnej kobiety, jasnego dopełnienia duszy, przewodniczki przez labirynt nieświadomości.

¹⁰ Por. J. Wais, *Baśń we współczesnym świecie*, „ALBO albo. Problemy Psychologii i Kultury”, 2004, nr 2 s. 23–28.

¹¹ Mam tu na myśli zwłaszcza koncepcje Z.W. Dudka, np. Z.W. Dudek, *Syndrom matki pochłaniającej*, „ALBO albo. Problemy Psychologii i Kultury”, 2003, nr 8, s. 19–34.

Animus – symbol pierwiastka męskiego u kobiety, obraz idealnego mężczyzny, przewodnika przez Ciebie i nieświadomość, męski symbol dopełniający żeńską orientację świadomości kobiety.

Stary Mędrzec – symbol ducha, archetyp wartości kulturowych, ponadczasowej prawdy i mądrości, archetyp ojca duchowego.

Wielka Matka – symbol życia, archetyp natury, duchowej matki, dawczyni i opiekunki, władczyni praw rodzenia i umierania.

Jaźń – archetyp doskonałości i pełni, synteza wewnętrznych przeciwieństw, jądro duszy skupiające siły świadome i nieświadome, obraz Boga w nieświadomości¹².

Według Junga nie można więc przejść indywiduacji, wyjść z cienia czyli nieszczęścia lub tragicznej sytuacji bez oswojenia pojęć męskości i kobiecości. Literatura arabska jest, przynajmniej do końca XX w. znacznie zmaskulinizowana. Twórcy to przede wszystkim mężczyźni, na plan pierwszy zarówno w klasycznym, jak i współczesnym okresie tej twórczości wysuwają się postaci bohaterów, a nie bohaterki, stąd szczególnie ważny wydaje się pojmowany po jungowsku kobiecy obraz męskiej duszy zwany „animą”.

Jak pisze C.G. Jung:

„Czynnikiem formującym projekcje jest anima lub nieświadomość reprezentowana przez animę. Jeśli już anima się przejawia, występuje w marzeniach sennych, wizjach i fantazjach jako personifikacja, oznajmiając tym samym, że czynnik, który legł u jej podstaw, posiada wszelkie spektakularne cechy natury kobiecej. Nie jest ona wymysłem świadomości – to spontaniczny wytwór nieświadomości, nie jest to też postać zastępująca matkę, wszystko wskazuje bowiem na to, że owe numinalne właściwości, które sprawiają, że *imago* macierzyńska jest tak sugestywna i niebezpieczna, pochodzą ze

¹² Dudek, *Psychologia integralna*, op. cit., s. 112.

zbiorowego archetypu animy, który stale na nowo wciela się w każde dziecko płci męskiej”¹³.

W opowiadaniu *Ahadis* (Rozmowy)¹⁴ Izz ad-Dina al-Madaniego (ur. 1938, Tunezja) główny bohater, którego introwertyczny charakter podkreśla imię Samit – Milczący, przeżywa swoje dzieciństwo w wielkim cieniu, jako odrzucony przez matkę, rówieśników i całe otoczenie, dorasta i żyje nie spotykając kobiet na swojej drodze czy nie darząc ich zainteresowaniem. Etap kobiecości, po jungowsku pojętej animy, zostaje w jego życiu pominięty. Samit niejako przeskakuje go wkraczając na kolejny etap swojego rozwoju, na którym, niezgodnie z przytoczonymi regułami indywidualizacji, pragnie korzystać m.in. z dobrodziejstw dojrzałego macierzyństwa. Na tym etapie matka obdarza go gorącymi uczuciami, dawniej odrzucając, teraz darzy przesadną miłością. Wydaje się jednak, że Samit osiąga etap wiedzy i intuicyjnej mądrości kojarzący się Jungowi z postacią Starego Mędrca, gdy popada w mistyczne nastroje, rozwija własne życie duchowe, w którym poszukuje sensu istnienia. Umiera w wieku lat czterdziestu, co sugeruje, że nie osiągnął pełnego rozwoju, a więc i po jungowsku pojętej indywidualizacji. Indywidualizacja się nie udała, ponieważ z punktu widzenia jej reguł, zabrakło w niej etapu osvajania się z kobiecością, i związanej z tym aktywizacji archetypu.

Myśl jungowska prowadzi od jednostki do kultury. Przykładem dążenia do indywidualizacji pojmowanej w kategoriach kulturowych jest w świecie arabskim wieloetapowy proces zawierania związku małżeńskiego. Proces ten obejmuje przyrzeczenie małżeńskie, zaręczyny, podpisanie kontraktu ślubnego, wesele, przenosiny panny młodej do domu pana młodego, noc poślubną. Patrząc w kategoriach jungowskich narzeczoną i narzeczonego w trakcie tego procesu powoli osvajają się z archetypami męskości i kobiecości. Niemniej ten etap bywa w kulturze pomijany.

„Obie postacie, Starego Mędrca i Wielkiej Matki, mogą występować w nieskończenie rozmaitych formach; ich dobre i złe, jasne i ciemne aspekty są dobrze znane wśród ludów prymitywnych i w mitologiach; występują jako czarodzieje, prorocy, magicy,

¹³ C.G. Jung, op. cit., s. 23–24.

¹⁴ Izz ad-Din al-Madani, *Ahadis* w: eadem *Churafat*, Tunis 1968, s. 41–80.

przewodnicy zmarłych, wodzowie albo jako bogini urodzaju, Sybilla, kapłanka, matka kościoła, Sophia itd. Obie postacie działają fascynująco, a człowiek który się z nimi zetknie, bez oporu wpada w rodzaj samochwalstwa i megalomanii, jeśli nie potrafi ich doprowadzić do świadomości i rozróżnić, i dzięki temu uniknąć niebezpieczeństwa utożsamienia się z ich zwodniczym obrazem. Przykładem może być Nietzsche, który całkowicie utożsamia się z postacią Zaratusztry. Jung nazywa te archetypowe postacie nieświadomości „osobowościami manicznymi”¹⁵.

W kulturze arabskiej nie brak postaci charyzmatycznych, dzięki swojej sile witalnej i energii psychicznej zapewniających sobie władzę, dominację czy wpływy. Główną z nich jest sam Prorok Mahomet, po nim jego towarzysze, kalifowie itd. Tego typu postacią spotykaną na co dzień, budząca szacunek, posłuch czy zainteresowanie jest *szajch*, co po arabsku znaczy „stary”, „starszy człowiek”. Słowo to wskazuje następnie na autorytet, wynikający z wieku, doświadczenia i wiedzy. *Szajchem* nie można się urodzić, lecz trzeba stać z biegiem czasu, co można rozumieć w kategoriach po jungowsku pojętej indywidualności, gdy pokona się wcześniejsze etapy cienia i animy. Stary Mędrzec oznacza przejście od pewnej cielesności do duchowości, a przemiana wymaga bodźców. Mężczyźni poszukujący wiedzy i duchowej mądrości udają się na włóczęgę i podróżują, tak jak tytułowy bohater sztuki Ahmada at-Tajjiba as-Siddikiego (1937–2003, Maroko) *Sidi Abd ar-Rahmana Madżdżub* (Nasz pan Abd ar-Rahman Szalony), marokański, średniowieczny mędrzec, słynny ze swoich anegdot i opowieści, pełnych paraboli i mądrości. Przejściu w stadium Starego Mędrca sprzyjają inicjacje, z których jedną jest opanowanie całego Koranu na pamięć. Nawet jeśli znawca Księgi jest bardzo młodym człowiekiem, ma prawo oczekiwać, że otoczenie będzie określać go mianem *szajcha*. Wędrowiec powracający z pielgrzymki do Mekki nazywany jest nie tylko *szajchem*, ale również *hadżdżem* czyli pielgrzymem. *Szajchowie* jako wodzowie plemion oraz czarodzieje w kulturze arabskiej, to na ogół postacie jasne, choć surowe, które wspomagają ludzi radą na pograniczu racjonalizmu i metafizyki. Tuareski wódz Adda, przewijający się w prozie Ibrahima al-Koniego (ur. 1948) poświęconej wędrownikom plemion tuareskich po Saharze, jest trudnym do prze-

¹⁵ Jacobi, *Psychologia C. Junga*, op. cit., s. 170.

cenienia autorytetem dla koczowników, prowadząc ich przez dziesiątki lat po pustynnych szlakach do wody i pastwisk dla bydła. Spokojny i pełen namysłu rozważnie posługuje się swoją wiedzą i jest tym bardziej godny podziwu, że w pierwotnym świecie magii i czarów, trzyma się surowo prawd podsuwanych przez rozum. Na etapie Starego Mędrca niezliczeni czarownicy w społecznościach poskramiają arabskie dżinny. Wierzą w nie plemienni Arabowie i po dzień dzisiejszy niektórzy mieszkańcy miast. W tym kontekście dżinny są animacją cienia, z którego na etap Starego Mędrca wydobywa się *szajch* albo czarownik zdolny uporać ze złem. Bogaty w pierwiastek duchowy połączył ongiś świętość z magią. Toteż do popularnych amuletów w świecie muzułmańskim należy tzw. ręka Fatimy (VII w.), córki Mahometa, żony Alego (późniejszego czwartego kalifa islamu, protoplasty szyizmu), matka męczennika Al-Husajna. W barwie niebieskiej, pięcioma rozłożonymi palcami ma chronić posiadacza przed nieszczęściem, a zwłaszcza złym okiem.

Zgodnie z jungowską tezą o sile Starego Mędrca archetyp ten przyjmując konkretną postać potrafi mieć swoim urokiem i obietnicami. W tym kontekście szczególnie groźny wydaje się *Szajch z At-Tajjibuna* (Dobrzy ludzie) Mubaraka Rabi (ur. 1935, Maroko), który swoimi kazaniem, opowieściami o przygodach z pielgrzymki do Mekki oraz prywatnymi rozmowami przyciąga do siebie adeptów, wpajając im ekstremizm i konserwatyzm, w tym wrogość wobec emancypacji kobiet. W powieści *Szumus ghadżar* (Słońca Cyganów) Hajdara Hajdara (ur. 1936) łączy fanatyzm religijny z suficką obrzędowością.

Archetyp Wielkiej Matki działa fascynująco na świat arabski już u zarania jego dziejów, kiedy islam wyniósł macierzyństwo wysoko na szczyty hierarchii wartości. Prorok Mahomet uznał, że matka jest człowiekowi o wiele bliższa niż ojciec, a zgodnie z tradycją po dzień dzisiejszy utrzymuje ona bliskie serdeczne więzi ze swoimi dorosłymi dziećmi.

Symbolem macierzyństwa jest wspomniana Fatima Az-Zahira, Fatima Świetlista, która przeżyła zwiastowane jej męczeństwo syna Al-Husajna.

Zgodnie z tradycją matka stoi wysoko na piedestale w życiu rodziny. Tradycyjnie to ona, kieruje domem synów, którzy wprowadzają do niego kolejne nowo poślubione żony i wszyscy żyją we wspólnym gospodarstwie

zawiadywanym przez matkę, wyznaczającą synowym prace i rytm dnia. Wciąż dorośli synowie całują swoje matki w rękę z wielką atencją, np. w powieści Alij Mamduh (ur. 1944) *Habbat naftalin* (Kulka naftaliny), czy w serialach telewizyjnych, jak egipski *Dawaran Szubra* (Wirujące życie Szubry, reż. Chalid Hadżar, Dubaj styczeń 2013).

Jak się wydaje, kobiecość w świecie arabskim, poza jej aspektem seksualnym, tak bardzo niepokojącym, że ukrywanym za zasłonami na twarzach i ścianami haremów, ma wymiar macierzyństwa. Jak pisze Ole Vedfelt, uczeń Junga, w swojej pracy *Kobiecość w mężczyźnie*:

„Kobiecość opisuje się zazwyczaj jako „nacechowaną erosem”, tzn. szczególnie zainteresowaną osobami i stosunkami między osobami, natomiast męskość jest „nacechowana logosem”, z zainteresowaniem skierowanym na przedmioty i rzeczy. Do idealnych cech kobiecych zalicza się bliskość, zróżnicowane życie uczuciowe, oddanie, współczucie, troskliwość i receptywność, a także bierność, zależność, bezbronność, podatność na zranienie, bojaźliwość. Do tradycyjnych cech męskich należą: obiektywność, agresywność, siła, władza, wytrzymałość, indywidualizm, intelekt i uduchowienie. Cechy te mogą przejawiać się bądź pozytywnie, bądź negatywnie”¹⁶.

O ile trudno powiedzieć, na ile kobiety arabskie w miarę upływu lat maskulinizują się pod względem biologicznym, o tyle seniorki chętnie sięgają po funkcje męskie, zwłaszcza zastępując nieobecnych mężczyzn.

Starsze kobiety w świecie arabskim, jak matki i babki, np. w powieści *Zahrat as-Sandal* (Kwiat drzewa sandałowego) Walida Ichlasiego (ur. 1935), mają w sobie coś męskiego, „nacechowane logosem”, co pozwala im górować nad otoczeniem i przyjmować postawy androgyniczne. Niemniej, świat ten obfituje w uczucia pretendujące do miana kobiecych, wśród nich takich jak: oddanie, współczucie, troskliwość. Ta uczuciowość jest przydatna przy nieustannym poszukiwaniu akceptacji wśród swoich, co zdaniem Sanii Hamady¹⁷ należy do najważniejszych cech arabskich społeczności. Stąd należy być

¹⁶ O. Vedfelt, *Kobiecość w mężczyźnie*, Warszawa 2008, s. 27.

¹⁷ S. Hamady, *Temperament and Character of the Arabs*, New York, s. 28.

uczynnym, pomocnym, troskliwym, współczującym i spełniać wzajemnie swoje oczekiwania.

Cechy, które O. Veldfet (potwierdzają je m.in. G. Hofstede, G.J. Hofstede¹⁸) kwalifikuje jako kobiece, wykazują też arabscy mężczyźni, zdolni do okazywania czułości, wręcz macierzyńskich uczuć. Zabiegają o akceptację otoczenia, m.in. dzięki słynnej arabskiej gościnności.

W społecznościach plemiennych mężczyzna nie tylko wojował, ale i karcił, zapraszał na posiłek, ponieważ gdy żył na pustyni, wiedział, że bez jego jada i wody ktoś zginie. W jego sercu odzywały się czułe nuty, umysł poddawał chłodnej kalkulacji. Wiedział, że gdy odmówi pomocy i jemu nikt nie poda ręki. Wyłaniała się postawa macierzyńska, sprzyjająca androgyniczności wojowników. I dzisiaj mężczyźni wyrażają swoją kobiecość witając się i żegnając przy pomocy lekkich pocałunków w policzek, czasem słabszych niż te, jakimi raczą się zwyczajowo kobiety.

1.3. Orientacje psychiczne

Jung wyróżnia cztery orientacje albo funkcje psychiczne: myślenie, uczucie, intuicję i percepcję, obecne w strukturze świadomości¹⁹.

„**Myślenie** – odpowiada ono na pytanie: co to jest? Co to znaczy? Pozwala zdefiniować obiektywny, tj. przedmiotowy i instrumentalny sens zjawiska, wydarzenia, przedmiotu, idei, a także osoby. Dzięki myśleniu jednostka zdobywa obiektywną orientację w rzeczywistości przedmiotowej i pozaprzeciwnotowej. (...)

Uczucie odpowiada ono na pytanie: czym to jest dla mnie? Jakie to jest dla mnie? Udziela orientacji w rzeczywistości od strony subiektywnej. Pozwala uporządkować świat według specyficznego znaczenia zjawisk, osób i przeżyć dla samego podmiotu, dla osoby. (...)

¹⁸ G. Hofstede, G.J. Hofstede, *Kultury i organizacje*, Warszawa 2000, s. 157.

¹⁹ Por. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga*, op. cit., s. 24–25.

Percepcja – udziela ona informacji w nawiązaniu do pytania: jakie to jest? Co to jest? Percepcja opiera się o funkcję spostrzeżenia za pomocą poszczególnych zmysłów, które rejestrują zdarzenia, zjawiska i sprawy bez możliwości ich oceny. (...)

Intuicja – ukierunkowuje świadomość na zjawiska domniemane oraz ich możliwe pochodzenia i przemianę. Intuicja usiłuje pochwycić prawdopodobne źródło, przyczynę lub stan poprzedzający oraz następstwa, skutki, zakończenie²⁰.

Koncepcja orientacji psychicznych ułatwia analizę zjawisk. Przykładem postaci Mustafy Sa'ida ze znanej powieści *Sezon migracji na północ* At-Tajjiba Saliha (1929–2009). Protagonista, syn nieżyjącego plantatora i wyzwolonej niewolnicy, od dziecka był skończonym intelektualistą, nieczułym i zmechanizowanym.

„Ponieważ nie byłem skłonny do uśmiechania się, pani Robinson zwykła mawiać: ‘Jest pan zupełnie pozbawiony poczucia humoru. Czy mógłby pan czasem zapomnieć o swoim intelekcie?’”²¹.

– Mustafa w powieści Saliha wspomina rozmowy ze swoją angielską gospodynią.

„Pomyślałem o życiu w Kairze; nie zaszło tam nic, co nie mieściłoby się w rachubach. Wzbogaciłem swoją wiedzę, przydarzyło mi się parę banalnych historii. Koleżanka zakochała się we mnie, a następnie mnie znienawidziła. Powiedziała, że nie jestem człowiekiem, ale bezduszną maszyną?”²².

Niemniej intuicja napawa go trwogą:

„Byłem pewny, że od dawna znam zielone, bezkresne wody tego giganta; znam je tak dobrze, jakby ich cząstka pulsowała w moim wnętrzu. Przez cały rejs nie opuszczało mnie uczucie, że będąc sam, jestem wszędzie i nigdzie. Za plecami i przed sobą mam wieczność albo nicość, a powierzchnia morza, kiedy

²⁰ Dudek, *Psychologia integralna Junga*, op. cit., s. 55–57.

²¹ At-Tajjib Salih, *Sezon migracji na północ*, tłum J. Stępiński, Sopot 2010, s. 30.

²² *Ibidem*, s. 31.

się uspokoi, to jeszcze jeden miraż, który się wciąż przeobraża, jak maska na twarzy mojej matki”²³.

Intuicja podpowiadała Mustafie w czasie pierwszej podróży morzem do Anglii, że dla Sudańczyka niekoniecznie życzliwy świat Zachodu może być otchłanią, której nie sprostą jego sprawny intelekt. I to właśnie intuicja nie zawiodła. W Londynie Mustafa, dotąd powściągliwy, pod wpływem swobody obyczajowej, poddał się bez reszty instynktom i namiętnościom. Uwielbiany przez kobiety nie kochał ich, doprowadzał do samobójstwa, sam zabił swoją wulgarną, angielską i szaloną żonę, na prośbę jej samej, w czasie sceny erotycznej. Z punktu widzenia wspomnianych orientacji psychicznych Mustafa sprawnie posługiwał się intelektem, intuicją i percepcją, brak uczuć doprowadził go do tragedii.

Z punktu widzenia kultury, teoria Junga wydaje się szczególnie przydatna do eksplikacji sufizmu²⁴, wyrażającego się przede wszystkim w przemianach psychiki sufiego i jego głębokich, wewnętrznych przeżyciach, uzewnętrznianych w formie obrzędów i rytuałów. Jak wynika z opisów²⁵, intuicja²⁶ prowadzi mistyka drogą mistycznej wędrówki do zjednoczenia z Bogiem i absolutem. Zarazem sufi kieruje się uczuciem, gorąco dąży do poznania, miłością obdarza swojego mistrza – przewodnika duchowego, która jest pierwszym etapem miłości do Boga. Bez tego zapędu, wręcz namiętności, nie mógłby praktykować, popadać w trans, odczuwać zespolenia z absolutem. Sufi odrzuca intelekt, aktywizuje zaś percepcję sięgając po formy zmysłowe, skąd inicjuje obrzędy, niektóre znacznie rozbudowując. Główny, znany jako *sama* (słuchanie) czy *zikr* (wspominanie, litania), w swojej modelowej wersji łączy formy werbalne i niewerbalne, recytacje Koranu oraz poezji mistycznej z muzyką (piszczałki, flety, bębny), a także formami ruchu jak wirowanie, obroty czy taniec. Tak wykonywany *zikr* oddziałuje na zmysły sufich, prowadząc do pożądanego ożywienia funkcji percepcyjnej. W ten sposób mistycy aktywizują

²³ *Ibidem*, s. 31.

²⁴ Zob. analizę funkcji jungowskich w sufizmie: E. Machut-Mendecka, *Archetypy islamu*, Warszawa 2003, s. 62–74.

²⁵ I.M. Filsztinskij, *Sufizm w kontekście muzułmańskiej kultury*, Moskwa 1989, s. 223; A.U. Ursan, *Az-Zawahir al-masrahijja inda al-Arab*, Trypolis 1983, I, s. 267, 315–316.

²⁶ Trimminghatm, *Sufijskie ordeny w islamie*, Moskwa 1989, s. 115, 125.

już trzy funkcje psychiczne. To bardzo wiele, ponieważ zdaniem Junga w przeciętnym umyśle ludzkim rozwija się jedna główna, druga może mieć znaczenie pomocnicze; rozwój trzech funkcji oznacza umysł niezwykły i nieprzeciętny. Sufi odrzucają racjonalizm i kierują się poznaniem pozarozumowym, w związku z czym bywają nawet nazywani gnostykami islamu. Niemniej, funkcji myślenia nie da się do końca wyłączyć, może poza momentami najwyższej ekstazy. W związku z tym w umysłach mistyków aktywizują się cztery orientacje psychiczne, skąd wynika, że sufi osiągający skutecznie swoje cele jest człowiekiem doskonałym. To pojęcie nie jest obce myśli arabskiej i muzułmańskiej. Jung studiował wschodnie mistycyzmy, interesował się Wschodem, ale nie wspomina, czy zetknął się z koncepcją człowieka doskonałego, występującą w arabskich dziełach klasycznych, np. wielkiego filozofa i mistyka, Ibn al-Arabiego²⁷.

W wielkich wydarzeniach i rytuałach świata islamu trudno przecenić znaczenie emocji. W czasie dorocznych żałobnych świąt *Aszury* i spektakli *taziji* upamiętniających śmierć Al-Husajna pod Karbalą w 680 r. emocje dochodzą do zenitu, znajdują też swój fizyczny wyraz w czasie rytuałów. Szyici skandują imię świętego i innych wielkich postaci islamu, płaczą, szlochają, mniej lub bardziej dotkliwie biczują się i ranią ciało. Tego typu emocje wyłaniają się z podobnych, tanecznych, a zarazem wojowniczych ruchów współcześnie demonstrujących tłumów oraz w walkach na Bliskim Wschodzie. Bez szczególnego zapалу, przypominającego ten, który stanowi kulminację niektórych rytuałów religijnych, nie rozegrałaby się zapewne arabska wiosna 2011 r., i późniejsze wydarzenia. Nie brak rozwiązań racjonalnych. Na kanwie rewolucji w Tunezji, Egipcie i Libii powstają nowe formy organizacyjne, wśród nich dziesiątki mniej lub bardziej ważnych partii politycznych, rokujących nadzieje i bez znaczenia. W czasie demonstracji i buntów dochodzą do głosu instynkty i zmysły, uczestnicy kierują się też potrzebą chwili i intuicją.

²⁷ Por. J. Wronecka, *Wstęp* w: Ibn Arabi, *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*, Warszawa 1990, s. XIII.

1.4. Introwersja i ekstrawersja.

Pojęcia funkcji psychicznych wiążą się ściśle z wymiarami ekstrawersji i introwersji, podstawowych kategorii w metodologii jungowskiej²⁸:

„Ze względu na wrodzone cechy osobowości wynikające z ukierunkowania energii psychicznej do siebie, do wewnątrz (introwersja) lub ku przedmiotowi, na zewnątrz (ekstrawersja), odmiennie kształtuje się rozwój tych osób. Ekstrawertycy bardziej dbają o życie społeczne, uznanie, kontakty, pracę, natomiast introwertycy preferują życie osobiste, wąski krąg znajomych, a nawet rezygnują z nich na rzecz własnych subiektywnych upodobań, celów i zainteresowań”²⁹.

Spośród tych dwóch wymiarów ekstrawersja ukierunkowana jest na kontakty z otaczającym światem, introwersja – do wewnątrz, oba wydają się przydatne w typologii jednostki, ale również do badań nad kulturą, i w tych kategoriach wyzwalają postawę polemiczną. Kontynuatorzy Junga w Polsce, Czesław Nosal i Zenon Waldemar Dudek, wyróżniają kultury typu E³⁰, czyli ekstrawertyczne i kultury typu I – introwertyczne. Według drugiego z badaczy do E należą uprzemysłowione kultury zachodnie, do I wschodnie, co wydaje się dyskusyjnym stwierdzeniem.

„Zwrócił on [Jung – uwaga moja] między innymi uwagę na ekstrawertywną orientację cywilizacji Zachodu, której znaczącymi cechami są ekspansywność, otwartość, komunikacja, dominacja życia publicznego nad prywatnym, oraz introwertywną orientację cywilizacji Wschodu, którą cechuje (na przykładzie kultur Indii, Chin, czy Japonii) kontrola ekspresji

²⁸ C.G. Jung, *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1997, s. 373, 416–417.

²⁹ Dudek, *Psychologia integralna Junga*, op. cit., s. 54.

³⁰ C.S. Nosal, *Jungowski sens ekstrawersji – introwersji jako podstawowego wymiaru człowieka*, „ALBO albo. Problemy Psychologii i Kultury”, 2004, nr 1, s. 9–15; W.Z. Dudek, *Psychologiczne i kulturowe aspekty ekstrawersji i introwersji*, „ALBO albo. Problemy Psychologii i Kultury”, 2004, nr 1, s. 16–30.

relatywne zamknięcie się na wpływy zewnętrzne, praktykowane przez tradycję koncentracji umysłu (zen, joga, wschodnie sztuki walki) itp.”³¹.

Jung interesował się kulturą Indii, Chin i Japonii, ale pojęcie Wschodu jest szersze, a pojmowanie go w kategoriach introwersji oznacza tęsknotę za dostrzeganą w nim tajemnicą, słabo dostępną mieszkańcom Zachodu, być może zakładaną z powodu różnic kulturowych.

Jak pisze Sania Hamady:

„Ostry temperament i samokontrola to dwie kontrastujące ze sobą cechy wewnętrzne arabskiej osobowości. (...)

Arab okazuje innym uczucia, ale są momenty, gdy staje się introwertyczny i znosi sytuację w milczeniu. Jest gadatliwy i skłonny do plotek, ale obdarzony zaufaniem staje się skrajnie dyskretny. (...)

Chociaż Arab jest ukierunkowaną na zewnątrz osobą, która nieustannie odnosi się do innych wokół, to strzeże jak skarbu wewnętrznego ja, którego sekretów nie komunikuje łatwo innym. Arab jest częściowo introwertyczny. (...)

Ekstrawertyczny pozostaje wobec otaczających go zjawisk, entuzjazmuje się aktualnymi wydarzeniami, reaguje żywo na otoczenie. Na dłuższy dystans jest marzycielem i w tym kontekście pozostaje raczej niezależny od zewnętrznego świata”³².

Jak stąd wynika, w kulturze arabskiej przeplatają się postawy ekstrawersji i introwersji. To świat na ogół rozemocjonowany, jego mieszkańcy posługują się żywą gestykulacją i wymowną mimiką, życie miast toczy się wartko, przybiera na sile zwłaszcza w dużych skupiskach ludzkich, na tradycyjnych rynkach i bazarach. Niemniej, emocjonalizm nie jest tożsamy z ekstrawersją, świat zewnętrzny można równie głęboko przeżywać w milczeniu i w czterech ścianach domów. Mam tu na myśli pisarzy arabskich, których twórczość dowodzi postaw zdecydowanie ekstrawertycznych wobec otaczającej rzeczywistości. Badania nad literaturą arabską nie potwierdzają więc

³¹ Dudek, *Psychologia integralna Junga*, op. cit., s. 25.

³² S. Hamady, *Temperament and Character of the Arabs*, op. cit., s. 54–57.

zakładanej postawy introwertycznej Wschodu. Pisarze arabscy od XIX w. są najgłębiej zaangażowani w wydarzenia, w miejscowych kawiarniach literaci, dziennikarze, artyści dyskutują nad aktualnościami swojego kraju i regionu po świt, i są ekspertami w sprawach politycznych, nie gorszymi niż sami politycy. Proza i dramat tego obszaru, a także częściowo poezja, z dużą dozą emocji traktują problemy arabskie, twórcy nimi się przede wszystkim inspirowali. Pisarze, w tym wielu poetów, sięgają po swoje wizje i obrazy do zewnętrznej rzeczywistości, utożsamiają się z nią, łączą sprawy publiczne i osobiste w jedną całość.

Tendencję tę przejawiali już prekursorzy literatury okresu odrodzenia (XIX/XX w.), i późniejsi twórcy, czując się częścią zachodzących przemian. Uczony renesansowy (islam, historia, literatura) Taha Husajn (1889–1973) w swoje powieści *Dni* i zbiorze opowiadań *Al-Mu'azzabuna fi al-ard* (Udręczenie przez swoją ziemię), Muhammad (1892–1921) i Mahmud (1894–1973) Tajmurowie, Jusuf Idris (1927–1991) z Egiptu, Hanna Mina (ur. 1924) i Ghada as-Samman (ur. 1942) z Syrii, Fu'ad Takarli (1927–2008) z Iraku byli wielkimi ekstrawertykami literatury. Oni, i wielu innych twórców kierowali swoją energię psychiczną na zewnątrz, chłonąc obrazy życia i przemian, aby projektować je na swoje książki, z takim zapałem, że można mówić o utworach pseudo-dokumentalnych. Nowe koncepcje literackie w dramacie, poezji i prozie kształtowały się zwłaszcza pod wpływem przemian i wydarzeń (przegrana wojna arabsko-izraelska 1967 r., tzw. „czerwcową”).

Rozwinęła się bogata dramaturgia, dramaturdzy chętnie ujmowali współczesne problemy przez pryzmat historii i abstrakcji. W dramacie *Saurat az-Zandż* (Rewolucja Zandrów) Mu'in Basisu (1926–1984, Palestyna) łączy przeszłość i teraźniejszość koncentrując się na rewolucji ludowo-politycznej z XIV w. wywołanej przez Zandrów, czarnoskórych niewolników pracujących w irackich kopalniach soli. Sztuka stanowi krytykę przemocy od arabskiego średniowiecza po dzień dzisiejszy.

W swojej twórczości jeden z najwybitniejszych dramaturgów arabskich, Sad Allah Wannus (1941–1997; Syria), sięga po fakty czy anegdoty z okresu klasycznej kultury arabskiej albo odrzuca uwarunkowania czasowe i prze-

strzenne swoich fabuł, tworząc dramat ostry i brutalny, nazywany politycznym.³³ Nie bez powodu autor w sztuce *Ras al-mamluk Dżabir* (Głowa niewolnika Dżabira) każe tytułowemu niewolnikowi przenieść na ogolonej głowie list z prośbą o pomoc dla oblężonego miasta i, jako niewygodnemu świadkowi wydarzeń, umrzeć po wykonaniu zadania; sztuka, podobnie jak wiele innych dramatów arabskich krytykuje wszelkie formy totalitarnych rządów, nie wyłączając współczesnych. W *Al-Makha az-zudżadzi* (Szkłana kawiarnia) tradycyjny narrator arabski rozwija swoją historię, a na tym tle słychać co jakiś czas odgłosy wystrzałów, po czym ktoś pada na ziemię zabity. Sad Allah Wannus, podobnie jak syryjski prozaik i dramaturg Walid Ichlasi (ur. 1931), Jusuf Idris (1997–1991), Mahmud Dijab (Egipt) czy Izz ad-Din al-Madani (ur. 1938, Tunezja), jest bezkompromisowy w swoich utworach. Twórczość tych pisarzy dowodzi, że historia rzeczywiście kołem się toczy, wciąż przywracając dawne formy despotycznych rządów i ucisku.

Poeci arabscy wtórują dramatopisarzom. Tak jak oni, poetka marokańska Malika al-Asimi (ur. 1946), łączy historię wyrażającą się w nazwach Babilonu i Kananu ze współczesnością:

„Świat rusza do walki,
 bucha ogień,
 iskry zasypują Bejrut, płomień spala Babilon,
 dym spowija Kanan
 Ziemię Zabu i pustynię Maroka”³⁴.

Zgodnie z popularnym toposem poezji, liryczne ja wyrażające się w 1 osobie liczby pojedynczej (arab. *ana*) jest obywatelem świata arabskiego wszystkich epok, przemierza różne etapy historii i powraca do współczesności. Jego cała energia ukierunkowuje się na zewnątrz, dowodząc tym bardziej postawy ekstrawersji. Twórcy są erudytami, pomnażając niezmordowanie swoją wiedzę o świecie w różnych jego przejawach, w jednym wierszu podejmują te-

³³ Muhammad Dakrub, *Kalima..., kitaba tantalik min al-mumarasa wa al-hiwar wa-al-ufk al-maftuh*, w: S. Wannus, *Al-Amal al-kamila*, Damaszek 1996, t.3, s.10.

³⁴ Malika al-Asimi, *Zalzala ala karn as-saur* w: *Szaj ... lahu asma*, Casablanca 2006, s. 17, w: E. Machut-Mendecka, *Kultura arabska, mity, literatura polityka*, Warszawa 2012, s. 243.

maty antyczne, chrześcijańskie, arabskie czy współczesne europejskie, wyrażają nieprzystawalne do siebie obszary tematyczne. Koncentrują się na szczegółach, które dla introwertyków nie byłyby tak ważne. W poezji rozwija się nurt intelektualny i erudycyjny³⁵. Przewijają się postacie historyczne: obok męczennika Al-Husajna, jego największy przeciwnik Mu'awijja Ibn Abi Sufjan, pierwszy kalif z dynastii Umajjadów (661–750), który stał się przyczyną jego śmierci, także – Zijad, który zadał Al-Husajnowi śmiertelny cios. Postacie te przywodzi w *Al-Idana rakam 4* (Oskarżenie nr 4), z II poł. XX w., oddany sprawom arabskim ekstrawertyk, słynny Libijczyk, Ali Fazzani (1937–2000). Pisze wiersz zadziwiająco aktualny w XX wieku.

„Nie powiedziałem słowa
gdy ruszyliście ulicami zdrady
wypiłem łyk słabości i zniewagi
milcząc poszedłem za oszustem
w mej poezji skryłem oskarżenie

Nie powiedziałem słowa
gdy mordował mnie
mój zabójca
w dalekich miastach
Ścigany w teatrze i opowiadaniu
w szynku i gazecie
mam wolność, chleb i buty
legalne i wyklęte [...]

³⁵ E. Machut-Mendecka, *Libia w: J. Bielawski, J. Kozłowska, E. Machut-Mendecka, K. Skarżyńska-Bocheńska, Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 w. Literatura arabskiego Maghrebu*, Warszawa 1989, s. 286.

Nie powiedziałem słowa
Mu'awijo
Więc pij i baw się z nałożnicą
nad głową Al-Husajna
w naczyniu skuloną

Nie powiedziałem słowa
Mu'awijo
Lecz słowo to wryłem
u zbiegu ulic
w mym przyszłym oskarżeniu
krwią poplamionym

Nie powiedziałem słowa
Lecz w Libii, w jej milczeniu
poruszył się olbrzym, Zijadzie
na klepiskach popiołu,
a naród w Damaszku, Bagdadzie,
Oranie czeka na wybuch uporu

Nie powiedziałem słowa...³⁶.

Im bardziej literatura wydaje się oddalać od rzeczywistości, tym dobitniej wyraża jej problemy, a pisarze pozostają nieprzejednanymi ekstrawertykami.

³⁶ Ali al-Fazani, *All-Idana raqam 4*, w: *Ibidem*, s. 292–293.

Zaproponowany przez szkołę Jungowską i zmodyfikowany tu podział zjawisk kulturowych na E oraz I wydaje się godną uwagi propozycją metodologiczną.

1.5. Typy postaci

Z typologii funkcji psychicznych wynika jungowska koncepcja typów psychologicznych, przydatna do charakterystyki postaci ludzkiej w kulturze i literaturze arabskiej. Poszczególne typy wynikają z łączenia wspomnianych funkcji z wymiarami ekstrawersji i introwersji. Każdą orientację łączy się z każdym wymiarem, powstaje tu więc okazałych rozmiarów typologia obejmująca kilkadziesiąt pozycji, opisanych starannie w kategoriach definicji, obejmujących cechy poszczególnych typów. Dlatego każdy jest miarą, jaką można przykładać do analizowanych postaci. Jako przykład wspomnę tu jeden z wyodrębnionych typów tej klasyfikacji, wynikający ze skrzyżowania funkcji myślenia i ekstrawersji. Ekstrawertyk kieruje się prawami zewnętrznego świata, z rozwiniętej funkcji myślenia wynika poczucie bezbłędnej logiki i przekonania o słuszności własnych racji, co prowadzi do daleko posuniętego racjonalizmu. Przykładem ekstrawertycznego typu myślowego jest ojciec rodziny, który w pierwszym rzędzie stara się zapewnić jej odpowiednie miejsce społeczne i dostęp do wszelkich możliwych dóbr, w skrajnych przypadkach, będzie uciekał się do tyranii³⁷. Utożsamia się wówczas ze swoim zadaniem, niepomny konieczności wynikających z innych orientacji psychicznych. W kulturze arabskiej podobna postać ma znaczenie fundamentalne, choć nie musi być aż tak bezwzględna. Zgodnie z islamem mężczyzna zakładający rodzinę powinien zapewnić jej wszelki możliwy dobrobyt. Takim ojcem, w znacznym stopniu identyfikującym się ze swoją funkcją, jest kupiec Abd al-Dżawad z *Opowieściach starego Kairu* Nadżiba Mahfuza. Postać modelowa, kieruje się racjonalizmem, nastawiony na pomnażanie dobrobytu, nie pozwala sobie na serdeczność wobec żony i dzieci, w zamian za co cieszą się w najwyższym stopniu dostatnim życiem. Doskonałość jest jednak trudna do utrzymania, protagonista ma drugie oblicze, wymyka się racjonalizmowi i poddaje zmy-

³⁷ Jung, *Typy psychologiczne*, op. cit., s. 388.

słom, prowadząc poza domem pełne uciech życie. Jeśli uczucie wypiera funkcję myślenia, ojciec staje się czuły i pełen poświęceń, jak w opowiadaniu *Sakaja ja matar* (Padaj deszczu, padaj) Izz ad-Dina al-Madaniego, nie ganiąc swojej błędzącej córki, ale pomagając jej ze wszystkich sił³⁸. Bezwzględny racjonalistami są zwłaszcza biznesmeni – ulubiony temat współczesnych arabskich seriali telewizyjnych – np. egipski *Al-Mansurijja* (reż. Jasir Zijad, Egipt), gdzie syn i brat doprowadzą do bankructwa rodzinne przedsiębiorstwo, ciesząc się od pokoleń dobrą sławą³⁹.

Kobiety arabskie, jak wynika z poświęconych im obrazów, to cały konglomerat wzorców: jak wspomniałam niektóre rysują się jako męskie i androgyniczne. Matki, czy babki kierują domami dzieci. One też, bardzo stanowcze w swoich walkach o utrzymanie wielkich, wielopokoleniowych rodzin z ich majątkiem, wydają się żeńską egzemplifikacją ekstrawertycznego typu myślowego wyłaniającego się z opisanego klasyfikacji. Kobiety to zarazem oddane, ale i energiczne żony, reprezentujące, w zależności od bliższej charakterystyki, różne typy tej klasyfikacji.

W obrazach kobiet arabskich znajduje swoje potwierdzenie m.in. ekstrawertyczny typ doznaniowy z powyższej klasyfikacji:

„Żaden inny typ psychologiczny nie dorównuje ekstrawertycznemu typowi doznaniowemu pod względem realizmu. (...)

Na niższym szczeblu rozwoju typ ten to człowiek hołdujący na macalnej rzeczywistości, nie przejawiający skłonności do refleksji i dążenia do dominacji. Stale powoduje nim chęć doznawania przedmiotu, sycenia się wrażeniami, a jeśli to tylko możliwe – używania ich”⁴⁰.

Dziewczęta z filmów, seriali i powieści arabskich są często uosobieniem wdzięku i niewinnej kokieterii, a prym wiedzie szesnastoletnia Salma w powieści *Al-Uhdud* (Wąwóz) Abd ar-Rahmana Munifa (1933–2004), która

³⁸ Izz ad-Din al-Madani, *Sakaja ja matar*, w: eadem, *Churafat*, op. cit., s. 184 i nast.

³⁹ Przykłady innych seriali egipskich (gatunku popularnego w całym świecie arabskim, w których występują zachłanni biznesmeni to: jak *Sara*, reż. Sz. Adil; *Szarh fi dżudar al-umr* – Pęknięte życie, reż. Ilham D., Egipt 2008, *Nur... Mariam*, reż. I. asz-Szawadi, Tunis 2011.

⁴⁰ Jung, *Typy psychologiczne*, op. cit., s. 405, 406.

wypiełgnowana przez matkę i dziecinna, nie cierpi z powodu małżeństwa aranżowanego ze starym sułtanem, wielokrotnym rozwodnikiem, dziewczyna cieszy się suknią ślubną i strojami przywiezionymi z Paryża, olśniewając urodą otoczenie i przyszłego męża. Z kolei zmysłowa dziewczyna *Umm Dalila: tahj-jat – maut* opowiadania Jahji Tahira Abd Allaha (1942–1981), zgodnie z treścią przytoczonego cytatu, jest realistką, która działając według siebie wiadomego planu, wbrew woli ojca, poślubia starego bogacza dręcząc go i zachwycając.

Szczególnie złożone są postacie arabskiej literatury egzemplifikujące ekstrawertyczny typ i intuicyjny.

Jak pisze Jung:

„Intucja jako funkcja nieświadomego postrzegania w postawie ekstrawertycznej całkowicie zwraca się do przedmiotów zewnętrznych. Ponieważ intucja zasadniczo stanowi proces nieświadomy, to trudno ująć jej istotę na płaszczyźnie świadomości. (...)

Jak doznanie w postawie ekstrawertycznej próbuje osiągnąć maksymalną faktyczność, bo tylko w ten sposób budzi się pozór pełnego życia, tak intucja dąży do uchwycenia większych możliwości, ponieważ ogląd możliwości w największym stopniu zaspokaja przeczucie. Intucja dąży do odkrycia możliwości w tym, co obiektywnie dane (...)”⁴¹.

Postaci o cechach ekstrawertycznego typu intuicyjnego tworzy w swoich powieściach egipski prozaik Dżamal al-Ghitani (ur. 1945), zwłaszcza w *Hatif al-maghib* (Zew nieznanego), w której średniowieczny wędrowiec Ahmad, wyrusza w podróż pod wpływem wewnętrznego głosu. W czasie wędrówki z Egiptu do Maroka zaciera się różnica między obiektywnymi wrażeniami a wytworami wyobraźni. Niezwykle kształty i królestwa i coraz to nowe formy rzeczywistości, ku którym zwraca się jako ekstrawertyk, wynikają w jakimś stopniu z intuicyjnych, nieświadomych prób rozwijania własnych możliwości poznawczych. Jako zepchnięta na margines, zdolność logicznego

⁴¹ *Ibidem*, s. 408, 409.

myślenia i wnioskowania nie podpowie mu, że zmierza do oceanu, miejsca uważanego w średniowieczu za kres ziemi, który ma być też kresem wędrowca.

Myśl Junga wydaje się przydatna do badań nad kulturą i literaturą w różnych aspektach, zarówno przy zastosowaniu wybranych koncepcji i teorii do interpretowania zjawisk w kategoriach jego rozbudowanej myśli psychologicznej, albo też jako wybór metod badawczych czy wręcz terminów przydatnych do opisywania uzyskiwanych wyników.

2. Kobieta islamu w świecie archetypów

Kobieta arabska czy muzułmańska może być piękna, mądra, opływać w dostatki i cieszyć się życiową swobodą, kiedy indziej nie ma tyle szczęścia i popada w mniejszą lub większą zależność od mężczyzn, podobnie jak kobieta zachodnia. Sporządzając jej model na podstawie dawnych kronik i prac historycznych, powstały w klasycznej kulturze islamu, warto spojrzeć na nią również przez pryzmat motywów wyłaniających się z Jungowskiej koncepcji funkcji psychicznych czyli myślenia, uczucia, intuicji i percepcji. Obrazy Arabek od czasów najdawniejszych i w arabskim klasycyzmie (VII – XIX/XX w.) dowodzą, że są to motywy konkurencyjne.

Jeszcze przed islamem na Półwyspie Arabskim powstają dwa modele kobiety.

Z jednej strony jest niewidoczna, ukryta we wnętrzach namiotów i domów, z drugiej zmysłowa i atrakcyjna, publicznie demonstruje swój urok. Ta druga, już w czasach *dżahiliji* (okresie niewiedzy i ciemności przed islamem) rozbudzała wśród ówczesnych mężczyzn zmysł percepcji, zachęcając do poszukiwania rozrywki i wytchnienia w czasach, kiedy było o nie trudno w kulturze blisko natury. *Kajna*⁴², jedyna w swoim rodzaju artystka, śpiewaczka, zazwyczaj niewolnica kupowana na targu, umiała życie swoim śpiewem i tańcem. *Kajny* występowały w domach, winiarniach, rodzajach ówczesnych barów rozłożonych przy pustynnych szlakach, gdzie w rytm tańca pięknych kobiet goście popijali i bawili się. Dzięki swojej sztuce i urodzie artystki zyskiwały swobodę, o jakiej, co paradoksalne, mogłaby pomarzyć kobieta wolna w świetle prawa, jako stateczna małżonka, ukryta przed światem w haremie.

⁴² Por. *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1978, IV, s. 820–821.

Utalentowane niewolnice zdolne były decydować o sobie, co ilustruje m.in. *Księga tysiąca i jednej nocy* zarysowując scenę kupna – sprzedaży w arabskim mieście:

„(...) Zumurrud, dowiedziawszy się, że Ali nic nie posiada, rzekła do niego: ‘Weź mnie za rękę, jak gdybyś chciał mnie lepiej obejrzeć, i pociągnij w tę uliczkę’. A kiedy tak zrobił, wyjęła z kieszeni kieszę z tysiącem denarów i powiedziała: ‘Odważ z tego dziewięćset denarów jako cenę za mnie, a sto pozostaw. Będą nam potrzebne’ ”⁴³.

Artystki dzięki swoim talentom (rozwijanym w czasie wytrwałej pracy) wychodziły z po jungowsku pojętego cienia, duchoty zamkniętych przestrzeni i wkraczały w labirynty zewnętrznego świata, od dziecka uczone jak w nim się poruszać.

„Śpiewaczki wychowywano właśnie tak, by z ich urody i talentów uczynić towar, którym potrafiły sprytnie obracać”
– pisze⁴⁴ Wiebke Walther.

Choć islam surowo występował przeciwko tradycjom *dżahiliji*, *kajjiny* przetrwały, adaptowały się w domach bogatych mieszczan, które przyjmowały postać haremów liczących mniej lub więcej kobiet, ożywiających zmysły. Potrzeby zmysłowe i estetyczne mężczyzn zaspokajały nie tylko niewolnice, kwitła wyrafinowana kultura, obok tańca i muzyki, poezja i wiedza należały do jej fundamentów. Toteż jeden z największych kalifów islamu, współtwórca cywilizacji muzułmańskiej, bohater przynajmniej pięćdziesięciu baśni *Księgi tysiąca i jednej nocy*, Harun ar-Raszid (763–809) pozwolił, aby jego siostra Ulajja została wielką pieśniarką. Estetyka wysuwała się na plan pierwszy, a umysły wrzały w czasie tzw. *madżlisów* (termin słabo poddający się tłumaczeniom), jedynych w swoim rodzaju posiedzeń w pałacach władców – książąt czy kalifów, nocnych spotkań, w czasie których odbywano wspaniałe uczty, wino płynęło strumieniami, rozchodziły się piękne zapachy. Zmysły nasycone

⁴³ *Opowieść o Alim Szar i niewolnicy Zumurrud*, tłum. K. Skarzyńska-Bocheńska, w: Wł. Kubiak (red.), *Księga tysiąca i jednej nocy*, 1977, s. 176.

⁴⁴ W. Walther, *Kobieta w islamie*, tłum. J. Szymańska, Warszawa 1982, w. 113.

śpiewem, tańcem, smakiem potraw i napojów konkurowały z intelektem, któremu służyły nie tylko recytacje poezji ale i zażarte dyskusje naukowe na wszelkie tematy, poczynając od bardzo cenionej wówczas gramatyki po filozofię, nie mówiąc o literaturze.

Islam jako religia rozwijał się z dala od zgiełku wystawnego życia, był mu niechętny, jeśli nie wrogi. Mahomet nie tolerował muzyki i śpiewu, początkowo też poezji, która kojarzyła się z natchnioną mową dawnych wieszczków i kapłanów – *kahinów*, szepczących swoje pogańskie zaklęcia. Prorok rozwinął funkcję percepcyjną, zwracającą umysł w kierunku zmysłowości, której źródłem nie była jednak żadna tancerka, czy śpiewaczka, ale kobieta uczciwa, pełna najlepszych zamiarów i uczuć.

„Zapewne był niezwykle wrażliwy na wdzięki niewieście i wyznawał, że kocha kobiety nade wszystko. Kobiety towarzyszyły także Jezusowi, ale różnica polega na tym, że Mahomet kochał je zmysłowo, cieleśnie. Chrześcijański rygor moralny nie mógł tego zaakceptować. (...)

Osądzano go ‘fałszywego proroka, opętanego przez demona pożądania’, według kryteriów chrześcijaństwa – często nazbyt purytańskiego i skłonnego do jansenistycznej surowości. Tymczasem udowodniono, że Mahomet zachowywał się jak prawdziwy Beduin, dla którego celibat i czystość cielesna nie miały żadnej szczególnej wartości duchowej”⁴⁵.

Islam nie odrzucał orientacji, którą Jung nazwał później percepcyjną zwracając się ku estetyce i zmysłowości, ustępującej jednak wobec innych potrzeb psychicznych. I nawet jeśli Mahomet był tak zainteresowany kobietami, jak wynika z powyższego cytatu, w swoich wyborach kierował się rozumem, zasadami racjonalistycznego myślenia i szari’atem – prawem wynikającym z Koranu.

„O Proroku! My uznaliśmy za dozwolone dla ciebie żony, którym dałeś wiana, i niewolnice, które Bóg ci darował jako zdobycz”⁴⁶.

⁴⁵ M. Delcambre, *Mahomet. Głos Allaha*, tłum. J. Łukaszewicz, Wrocław, 2004.

⁴⁶ *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986, 33:50.

Przez kilkanaście lat pozostając w związku monogamicznym, po śmierci swojej pierwszej żony został, zgodnie z obyczajami tamtych czasów, poligami-
stą. Wiadomo dokładnie z jakich plemion i środowisk wywodziły się małżonki
Proroka Mahometa, nazywane „matkami wiernych” (*ummuhāt al-muminin*),
ale ich liczba nie jest do końca znana, mogło być ich dziesięć⁴⁷, dwanaście⁴⁸
albo nawet więcej.

„Żeńcie się zatem z kobietami, które są dla was przyjemne –
z dwoma, trzema lub czterema. Lecz jeśli się obawiacie, że nie
będziecie sprawiedliwi, to żeńcie się tylko z jedną albo
z tymi, którymi zawładnęły wasze prawice. To jest dla was od-
powiedniejsze, abyście nie postępowali niesprawiedliwie”⁴⁹.

Mahomet przestrzegał tej zasady wobec swoich żon, dając przykład po-
koleniom bogobożnych muzułmanów:

„Mahomet mieszkał u swoich żon, sprawiedliwie dzieląc mię-
dzy nie dnie i noce. Każda z kobiet miała nieduży domek,
sąsiadujący z meczetem”⁵⁰.

Małżonki Mahometa – „matki wiernych” kojarzą się z doskonałością,
nosiły znamiona świętości, ale jako plemienne kobiety były skłonne postępo-
wać jak dawniej przed ślubem z Bożym Posłańcem i rozmawiały z ludźmi
zgrupowanymi wokół domu Proroka⁵¹, powinny więc unikać zbyt bezpośred-
nich kontaktów, w związku z czym zwraca się do nich sam Koran, zachęcając
do troski o ich doskonałość:

„O Proroku! Powiedz swoim żonom i swoim córkom, i kobie-
tom wierzących, aby się szczelnie zakrywały swoimi okryciami.
To jest najodpowiedniejszy sposób, aby były poznawane, a nie
były obrażane”⁵².

⁴⁷ Walther, *Kobieta w islamie*, op. cit., s.39.

⁴⁸ Delcambre, *Mahomet. Głos Allah*, op. cit., s. 100.

⁴⁹ *Koran*, op. cit. 4:3.

⁵⁰ Delcambre, *Mahomet. Głos Allaha*, op. cit., s. 102.

⁵¹ W.M. Watt, *Muhammad. Prophet and statesman*, Oxford, 1961, s.84.

⁵² *Koran*, op. cit., 33:59.

Żony Mahometa odznaczały się też charakterem, podlegały emocjom, ale cechowała je również mądrość, a do historii przeszedł bunt, jaki wywołały w jego haremie, gdy uznały, że małżonek jest niesprawiedliwy, nie traktując wszystkich kobiet jednakowo.

Wśród żon Mahometa trudno przecenić znaczenie Chadidzy i A'iszy. Nie wiadomo, czy o małżeństwie z Chadidżą Bint al-Chuwajlid decydowały zmysły i uczucia, jednak był to związek, który ze względu na jego skutki, zasadniczo zaważył na losie Mahometa. Zanim poślubiła przyszłego Proroka, była bogatą wdową mekkańską po kilku małżeństwach, zajmowała się handlem i sama prowadziła swoje interesy, należała do przedsiębiorczych kobiet, jakich nie brakowało na przełomie *dżahiliji* i islamu. Głównie dzięki pochodzeniu i majątkom wyniesionym z domu rodzinnego czy odziedziczonych po mężach, poległych w wojnach plemiennych oraz swoim silnym charakterom były to postacie androgyniczne, wraz z artystkami i niewidocznymi żonami stanowiły jeden z typów kobiecych tego okresu.

Chadidża⁵³.

Chadidża zatrudniła do pracy swojego kuzyna, pasterza kóz i wielbłądów, niezamożnego Mahometa z Banu Haszim, uboższego klanu potężnego plemienia Kurajszytów, władającego Mekką. Kuzyn ten pomnożył jej majątek, a Chadidża oświadczyła mu się przez pośredników. Była starsza od męża, jak się powszechnie uważa, miała około czterdziestu lat, podczas gdy on około dwudziestu pięciu. W czasie małżeństwa Chadidża zachowała chyba swoją androgyniczną postawę, o czym świadczy choćby fakt, że Mahomet do jej śmierci, prawdopodobnie w wieku 65 lat, nie poślubił innej kobiety.

To małżeństwo pozwoliło przyszłemu Prorokowi, wolnemu od trosk materialnych, słuchać intuicji jako tej funkcji umysłu, która zachęcała go do kontaktu z metafizycznym światem i kulturowanych od dawna przeżyć duchowych. W 610 r. doprowadziły go do odosobnienia na położonej w pobliżu Mekki Górze Al-Hira, gdzie, zgodnie z nauką muzułmańską, spotkał się z nieziemską istotą ogromnych rozmiarów, aniołem Dżibrilem, który przekazał mu misję islamu i nakazał głosić tę wiarę. Jeśli Chadidża kojarzy się z pewnym

⁵³ *Umm al-muminin, Chadidża al-kubra, Encyclopaedia of Islam*, op. cit., t. IV s. 898–909.

materializmem wynikającym z jej kupieckiej profesji, to wielkie wydarzenie kazało jej zawierzyć intuicji, wsłuchiwała się w codzienne modlitwy Mahometa i przyjęła islam, aby otworzyć późniejszy poczet „matek wiernych”. Jak się powszechnie uważa, była pierwszym wyznawcą tej wiary na świecie. Towarzyszyła Mahometowi w najtrudniejszym okresie życia, gdy był wyśmiewany i prześladowany przez swoich pobratymców i większość mieszkańców Mekki, w związku z czym wyemigrował w 622 r. do Medyny (już po śmierci żony), przełomowy moment, od którego datuje się erę muzułmańską, wtedy też Prorok zaczął konsolidować swoją wspólnotę.

Inaczej niż Chadidża, większość małżonek była młodsza od Mahometa, toteż funkcje „matek wiernych”, wiązały się z elementem ofiary, gdyż były skazane na odosobnienie i dystans od świata, wymagany również po śmierci Proroka:

„A kiedy prosicie je o jakiś przedmiot, to proście je spoza zasłony. To jest przyzwoitsze dla waszych serc i dla ich serc. Nie należy obrażać Posłańca Boga i nie wolno poślubiać jego byłych żon. Zaprawdę, to byłoby wobec Boga okropne!”⁵⁴.

Koran od wieków jest przedmiotem dociekliwych studiów i badań ze strony uczonych muzułmańskich i to co może brzmieć enigmatycznie i niejasno, zwłaszcza w tłumaczeniu – a nie ma przekładów tego dzieła oddających w pełni jego treść i stylistykę – jest precyzyjnie wyjaśniane drogą studiów i komentarzy. W cytowanym wersecie zakaz poślubiania „byłych żon” Proroka oznacza, zgodnie z powszechnie przyjętą opinią, że wdowy po nim, często bardzo młode, nie mogły już wychodzić za mąż⁵⁵. Wiara wywiedziona z intuicji pasterza trzód była ważniejsza niż praktyczne i zdroworozsądkowe plemienne zwyczaje, zgodnie z którymi córki, w tym rozwódki i wdowy, należało bezwzględnie wydawać za mąż.

Żony Proroka miały być niczym kapłanki składające ofiarę na rzecz nagrody w niebie i perspektyw rozwoju wspólnoty. Toteż Sauda Bint Zama, Hafsa Bint Umar, Zajnab Bint Chuzajma, Hind Bint Abi Umajja, Zajnab Bint

⁵⁴ *Koran*, op. cit., s. 33:53.

⁵⁵ Watt, *Muhammad. Prophet and statesman*, op. cit., s. 85.

Dżahsz, Dżuwajrijja Bint al-Haris, Ramla Bint Abi Sufjan, Safijja Bint Hujajj czy Majmuna Bint al-Haris przeszły do historii obok Chadidży i A'iszy i choć nie dorównywały im sławą, należały do pierwszych wielkich kobiet islamu.

Zanim do tego doszło, A'isza Bint Abi Bakr została żoną Proroka, małżeństwo było wynikiem strategii, a nie potrzeb uczuciowych czy zmysłowych. Na arenie islamu przypadł jej niezwykle los, chociaż wyszła za męża jako nieletnia dziewczynka, a jej związek przypominał dziesiątki innych w *dżahiliji* i w świecie islamu. A'isza była córką jednego z najdzielniejszych wojowników Mahometa, serdecznego przyjaciela Proroka, Abu Bakra as-Siddikiego (późniejszego pierwszego kalifa wspólnoty wiernych). Do domu Mahometa przybyła jako mała dziewczynka ze swoimi zabawkami, nie sposób ustalić jej dokładnego wieku, najniższy, jaki podają źródła to sześć lat⁵⁶, do współżycia między małżonkami doszło, gdy dziewczynka dojrzała. Po zawarciu małżeństwa, gdy dorastała, Prorok obdarzył ją gorącym uczuciem, była jedną z jego najukochańszych żon. Mahomet kierował się zapewne tym uczuciem, gdy uwolnił A'iszę od oskarżenia o zdradę, choć nie bez znaczenia był jego humanitaryzm, skłaniający go do odżegnywania się od krwawych zwyczajów *dżahilijii*, w której pomówienie kobiety o niewierność kosztowało ją życie. A'iszę wziął w obronę sam Prorok, o jej niewinności przesądziło objawienie koraniczne. Mahomet tak kochał swoją młodziutką żonę, że czując zbliżającą się śmierć poprosił, aby pochowano go pod podłogą jej komnaty, co zaakceptowały pozostałe małżonki i tam też spoczął. A'isza miała wówczas osiemnaście lat.

Kobieta ta była również symbolem mądrości i wiedzy, zarówno tej intuicyjnej, jak i racjonalnej, stąd stała się autorytetem w kwestiach wiary, jej dogmatów i sposobów praktykowania, gdyż wieloletnia małżonka Proroka potrafiła trafnie interpretować wydarzenia z jego życia. Opowieści zbierane przez wielu współczesnych Mahometa noszą nazwę hadisów, w całości *sunna* (tradycja), i po Koranie są głównym źródłem islamu.

A'isza była więc wedle tradycji tak bardzo świątłym umysłem, że uczeni zwracali się do niej o pomoc w swojej pracy nad kompilowaniem *sunny*, co było zadaniem niełatwym, gdyż po świecie krążyło wiele opowieści o Proroku i należało je zweryfikować, a wiele wykluczyć.

⁵⁶ *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Londyn, 1960, t. I, s. 307.

Wreszcie A'isza próbowała swoich sił w polityce i w świecie rządzonym przez mężczyzn stawała się kolejną postacią androgyniczną. Do historii przeszła tzw. „bitwa wielbłądzia” (656 r.), którą przegrała w starciu z kuzynem Proroka, czwartym kalifem, Alim, protoplastą szyizmu, po czym wycofała się z życia publicznego.

Małżeństwo z A'iszą pozwala nie wątpić w siłę uczuć Mahometa. Choć tak do niej przywiązany, kochał też inne kobiety, co skłaniało go do małżeństw. Zapałał m.in. miłością do Zajnab i jak pisze A.M. Delcambre: *Prorok zakochał się*⁵⁷.

Bardziej niż z partnerką seksualną sfera uczuć w życiu Proroka wiąże się z postacią matki, której sam prawie nie znał i która umarła, gdy był dzieckiem, sieroce dzieciństwo znalazło swój oddźwięk w myśli Mahometa, a także w Koranie⁵⁸. Matka (por. Machut-Mendecka, 1998) oznaczała nie tyle istotę z krwi i kości, ale model kobiety, która miała stać się najbliższą sercom wszystkich muzułmanów, a więc uosobieniem Wielkiej Matki, jednego z archetypów na drodze do po Jungowsku pojętej indywiduacji.

Indywiduacja obejmuje przecież kolejne archetypy: Cienia, Animy (symbolu kobiecości) w przypadku mężczyzn, Animusa (symbolu męskości) u kobiet, Wielkiej Matki, Starego Mędrca (symbolu ducha i mądrości) i Jaźni, symbolicznego obrazu harmonii i odrodzenia.

Jak się wydaje Mahomet poszedł prostą drogą tak rozumianej indywiduacji. Wyszedł bowiem z Cienia, jakim była jego beduińska przeszłość i zawód pasterza trzód, a dzięki swoim małżeństwom uporał się z Animą, po czym zwrócił ku Wielkiej Matce podnosząc do najwyższych granic rangę macierzyństwa w islamie. W późniejszych wiekach islamu droga ta stała się bardziej pokrętna, o małżeństwach nie decydowały uczucia, ale względy społeczne i materialne, przede wszystkim rodzinne, rozpowszechnił się zwyczaj, zgodnie z którym małżonkowie w ogóle nie znali się przed ślubem. Kobiecość pozostawała nieoswojona, z archetypem Animy spotykano się chętnie poza głównymi szlakami islamu w haremach i na *madżlisach*.

⁵⁷ Mahomet. *Głos Allaha*, op. cit., s. 97.

⁵⁸ *Koran*, op. cit., 2:4, 6; 4:10.

Do najśłynniejszych *hadisów* należy ten, który podnosi do niebotycznych rozmiarów rangę matki, pozostawiając daleko w tyle postać ojca, co zaskakujące w patriarchalnym świecie, w którym mężczyźni żelazną ręką rządzą rodziną, a ta opowieść z życia Proroka świadczy, że jego myśl wydobywała się z ram patriarchy.

„Powiedz mi, Wysłanniku Boga, kto jest dla mnie najbliższym człowiekiem?
— Twoja matka.
— A po niej?
— Twoja matka.
— A po niej?
— Twoja matka.
— A po niej?
— Twoja matka.
— A po niej?
— Twoja matka.
— A po niej?
— Twój ojciec”⁵⁹.

Postać matki zachowuje swoją wysoką pozycję rodzinną i społeczną w ciągu wieków islamu i współcześnie, wszędzie tam, gdzie tradycja nie kruszeje pod naporem nowoczesnych trendów napływających z Zachodu, zachęcających do partnerstwa rodziców i dzieci. W kulturze arabsko-muzułmańskiej kobieta zdołała się obronić przed ich zgubnym wpływem zachowując swoją dojrzałą kobiecość i pozostając intuicyjnie w polu oddziaływania archetypu macierzyństwa i jego konotacji z pojęciem świętości.

W wiekach średnich matki bywały na tyle ostoją dla swoich synów-władców, że wpływały na losy państw i regionów. Należała do nich m.in. Chaj-zuran, której imię znaczy Pęd Bambusa, o wielkim wpływie na swojego syna, słynnego Haruna ar-Raszida⁶⁰, wspomnianego potężnego kalifa i kto wie, czy bez jej czulej, ale i zdecydowanej dłoni (mieszała się nawet w sposób drastyczny do polityki) rozkwitłaby cywilizacja muzułmańska wieków średnich. W Turcji Osmańskiej za plecami sułtanów stały również matki:

⁵⁹ Mahomet, *Mądrości Proroka*, op. cit., s. 97.

⁶⁰ Walther, *Kobieta w islamie*, op. cit., s. 79.

„I tak Sułtanka Matki – Nur Banu (zm. 1587), weneckanka z rodu Bafio za Murada III, Salija (zm. 1609) za Mehmeda III, Mah Pajkar Kösem (zm. 1651) za Murada IV i Ibrahima I, oraz Barchan Chadidża (zm. 1683) za Mehmeda IV uczestniczyły w znacznym stopniu w polityce swoich synów”⁶¹.

Blisko czasów współczesnych, matka, jak dochodzą słuchy⁶², zachowywała wysoką pozycję w plemionach arabskich, pełniąc władzę po swoim synu i nieuchronnie na niego wpływając. Związek ich obojga jako bliski i niepodważalny kształtował się już od chwili narodzin, ponieważ muzułmańscy chłopcy pierwsze lata życia spędzali w żeńskiej części domu, czyli haremie, urastającym w pałacach władców do wielkich rozmiarów przybytków. Chłopcy ci mogliby też być skłonni do postaw typu *puer aeternus*, wynikających z nadmiernych kontaktów syna z matką. Po dziś dzień mężczyźni arabscy i muzułmańscy pozostają podatni na jej wpływy do końca życia, synowie okazują też matkom szacunek i troskę. W jednym z egipskich seriali telewizyjnych – *Al-Hakika wa as-sarab* (Prawda i złuda)⁶³ można usłyszeć, że syn, wzięty w okat, sumituje się ze swojego braku czasu dla matki, argumentując, że dzwoni do niej sześć, siedem razy dziennie.

Archetypowa kobieta islamu bardziej niż kapryśna Anima, zyskuje pozycję i uznanie jako Wielka Matka, promując macierzyństwo we wszystkich jego wymiarach i stąd też dba o ciągłość rodu, zachęcając synów do małżeństwa i potomstwa, a zgodnie z konserwatywną tradycją wybierając im żony, zwyczaj, który nie zaniknął w XXI w., choć w bardziej nowoczesnych środowiskach wydaje się anachroniczny.

⁶¹ *Ibidem*, s. 83.

⁶² M. At-Tahawi. *Namiot Fatimy*, tłum. I. Szybilska-Fiedorowicz, Sopot 2009, s. 73 i nast.

⁶³ Reż. M. Abu Umajra, Kair 2003.

3. KobiECE maski

Czy kompleks psychiczny zwany personą broni skutecznie Arabki przed zewnętrznym światem i pozwala, aby go lepiej poznawały? Kobiety są go ciekawe, słabo go znają i stąd nastawione są wobec niego ekstrawertycznie. Czy zewnętrzny świat jest zagrożeniem dla Arabki, czy broni jej przed nim nieugięta persona, która reguluje przede wszystkim stosunki podmiot-przedmiot, skłaniając do czujności wobec niebezpieczeństw, jakie niesie otoczenie? Stąd wynika niepewna ekstrawersja tych kobiet, skłaniająca je do wyglądania poza własną fasadę i warto przypomnieć koncepcję Junga:

„Osoby z ekstrawertycznym typem osobowości mają tendencję do kierowania energii psychicznej na zewnątrz, na przedmioty w otoczeniu, ludzi i zdarzenia. Poszukują relacji z obiektem zewnętrznym – bezpośrednio lub kompensacyjnie przez wyobraźnię”⁶⁴.

3.1. Hidżab

Zakrywanie głów i twarzy przez kobiety arabskie budzi od czasów odrodzenia najżywsze emocje. Ścierają się zwolennicy i przeciwnicy tej tradycji, wytaczając cały arsenał argumentów i kontrargumentów. Dyskusję powoduje stosunek szari'atu do kobiecych zasłon, ich rodzaje i formy.

Termin *hidżab* jest wieloznaczny. W podstawowym znaczeniu to rodzaj osłony, zasłony, która może być wykonana z tkaniny, drewna czy innego materiału. Ten sam wyraz ma też znaczenie przenośne i symboliczne, oznaczając

⁶⁴ Z.W. Dudek, *Psychologia integralna*, op. cit., s.196.

formę ochronną. Hidżabem może być drewniana przegroda. W Egipcie rzeczownikiem tym określa się amulet. Wreszcie stanowi on nazwę chusty kobiecej bądź całego stroju muzułmańskiego dość szczelnie zasłaniającego ciało.

W opinii jednego z pionierów odrodzenia, legendarnego reformatora Kasima Amina (1863–1898), słynna chusta jest z jednej strony orężem broniącym kobiety, a z drugiej strony znamię postępu, czym odpowiada po jungowsku rozumianym funkcjom fasady. Jednakże autor ten, mimo swoich reformatorskich poglądów, co zaskakujące, obawia się, że może zostać uznany za wroga hidżabu:

„Być może czytelnik sądzi, że domagam się, aby kobieta natychmiast zdjęła hidżab. A ja nie przestaję go bronić. Uważam, że zgodnie z zasadami dobrego wychowania kobieta powinna nosić hidżab. Należy go utrzymać i stosować zgodnie z nakazami prawa szari’atu. Natomiast ludzie w naszym kraju odrzucają znaczenia hidżabu wynikające z prawa. (...)

Stwierdzam też, że mieszkańcy Zachodu pozwalają, aby kobiety odślaniały się nadmiernie, wzbudzając pragnienia mężczyzn w sprzeczności z naturą i wymogami życia. My zaś niesłusznie żądaliśmy, aby kobieta żyła w pełnym ukryciu, nie pokazując się męskim oczom. Przez to stała się narzędziem i rzeczą bez jakichkolwiek zalet umysłowych i naturalnej, przyrodzonej człowiekowi kreatywności. Między tymi dwiema skrajnościami znajduje się złoty środek – hidżab, stosowany jak nakazuje szari’at.

Czy nie jest prawdą, że hidżab w tych czasach jest inny niż 20 lat temu? Czy nie widać, że kobiety z większości rodzin same wychodzą z domu i załatwiają swoje sprawy, stykają się osobiście z mężczyznami? Chcą przecież zażywać odpoczynku przy ładnej pogodzie i na świeżym powietrzu. Towarzyszą swoim mężom w podróżach. Widzimy, że te zmiany nastąpiły w warunkach najbardziej przeciwnych wychodzeniu kobiet z domu. Porównajmy obecną sytuację do tego, co działo się jeszcze niedawno. Kiedy żona wychodziła z domu męża i gdy groziło, że zobaczy ją ktoś obcy, a miała podróżować, podróż odbywała się

na wszelki wypadek nocą, żeby ustrzec kobietę przed wzrokiem ludzkim. W tamtych czasach matka, siostra lub córka nie siadała z mężczyzną do jednego stołu. Wystarczy spojrzeć, a widać, że takie zwyczaje zanikają. (...)

Bez wątpienia, rozważając sposoby zasłaniania się kobiet, dostrzega się mądrość szari'atu, który pozwala kobiecie odsłaniać twarz i ręce – nie chcemy niczego więcej”⁶⁵.

Broniąc hidżabu Amin przypomina też, że jego odpowiedniki występują w różnych tradycjach i kulturach świata:

„Greczynki zasłaniały twarze krawędzią chusty, nosiły je chrześcijanki”⁶⁶.

Natomiast Muhammad Abduh, (1849–1905), imam i uczony, zwolennik kontaktów świata arabskiego z Europą, którego postać leży u podłoża modernizmu w Egipcie, broni odkrytych głów kobiecych. Uczony ten zawsze wnikliwie studiował Koran i szari'at, aby wyciągnąć ze świętych tekstów jedynie słuszne wnioski. Delikatną kwestię hidżabu wielki imam poddawał pod dyskusję, zdając sobie sprawę, jakie wywołuje emocje. Chusty odrzucał, powołując się na wiarę:

„Gdyby w prawie muzułmańskim był choć jeden tekst nakazujący noszenie hidżabu, tak jak rozumieją go dzisiaj niektórzy muzułmanie, trzeba by przestać zajmować się tą sprawą. Jeśliby postawić choć jedną literę niezgodną z tekstami prawa, nawet pozornie niesłusznymi, to nie wolno sprzeciwiać się Bożym rozkazom i należy podporządkować im bez dyskusji. Ale my nie znajdujemy w szari'acie tekstu zobowiązującego do hidżabu w sposób, o jakim się dzisiaj mówi. Hidżab bowiem wynika ze zwyczaju przyjętego w kontaktach z kilkoma innymi narodami. Zaczęto stosować go przesadnie, widząc w nim ubiór religijny.

⁶⁵ K. Amin, *Tahrir al-mar'a*, www.kotobarabia.com s. 70, 71, 80.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 72.

Jest to jeden ze szkodliwych zwyczajów, wprowadzony w życie w imię religii⁶⁷.

Tylko pozornie mogłoby się wydawać, że na tle drastycznych problemów kobiet ich ubiór i wygląd to dla społeczeństwa modernizmu sprawy błahe. A jednak jest to temat wciąż gorący i coraz to inaczej rozumiany: równie zaciekle kobiety walczą o prawo do odsłaniania głów, jak ich zakrywania.

Każdy z postulatów jest wysuwany z równym przejęciem i każdemu społeczeństwo nie szczędzi poparcia. Pierwsze emancypantki nosiły jeszcze na twarzach białe zasłony, kawałkiem czarnego materiału zakrywając głowę. Kobiety z miast zakrywały zazwyczaj podbródek i część nosa, pokazując światu i niebiosom przepastne oczy, często podkreślane specjalnym czernidłem (*kuhlem*), upiększającym i mającym właściwości lecznicze.

Panuje przekonanie, że chłopki, aby móc pracować, nie zasłaniały się, podczas gdy zasłona była koniecznością dla mieszczek i arystokratek. W powieści Ahdaf Soueif *Mapa miłości* egipskie arystokratki za wiedzą mężczyźni obserwują z *haremu*, co dzieje się w *salemliku* – męskiej części domu, przysłuchując się obradom najwyższej rangi nad walką Egiptu o wolność i samostanowienie oraz sposobami uwolnienia się od kolonializmu, w początkach XX w., same debatują nad przestarzałością zasłony i hidżabu⁶⁸.

„— Nie nosić zasłony? Jeszcze czego? Nigdy w życiu! — obraża się Mabruka.

— Zasłona (...) to wymysł turecki, a nie arabski ani egipski. Czy kobiety na wsi noszą zasłony?

— One mają swoje zwyczaje, my swoje. Żadna szanująca się kobieta nie powinna wychodzić z domu bez zasłony.

— Tak czy owak autorowi nie chodzi przecież o zakaz noszenia zasłony. Chodzi o zniesienie przymusu. O to, żeby kobiety miały wybór”⁶⁹.

⁶⁷ M. Abduh, *Al-Amal al-kamila*, Bejrut, Kair 1993, s. 105.

⁶⁸ A. Soueif, *Mapa miłości*, tłum. J. Kozak, Warszawa 2006, s. 402.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 402.

Egipcjankom i wielu kobietom udało się tym rekwizytom przeciwstawić, większość kobiet z Półwyspu Arabskiego nosi czarne stroje, chusty lub zasłony na twarzach. To dwa światy, w których zróżnicowaniu niebagatelną rolę odgrywa persona, czyli patrząc w kategoriach jungowskich maska albo fasada. W każdym przypadku strój ma szczególnie rygorystycznie chronić wewnętrzne stany umysłu określane mianem ego.

Fasada zachęcała więc Arabki przełomu XIX i XX w. do obrony przed obcym, zewnętrznym światem pod postacią chusty – hidżabu, zasłony na twarzy – *nikabu*, czy fałdzistej *abaji* bądź przepastnego czadoru, w których ginęły kształty kobiecego ciała. Z drugiej strony świat poza chustą fascynował. Przez stulecia i na przełomie XIX/XX wieku, w okresach separacji płci, wyglądało to tak, jakby kobiety spoglądały na zewnątrz przez dziurkę od klucza. Arystokratki w okresie między dwiema wojnami światowymi – epokowymi również w krajach arabskich, powiązanych z mocarstwami ze względu na kolonializm – porzuciły zasłony i stylizowały swój wygląd na zachodni. Jak wynika choćby z filmów egipskich ilustrujących ten okres, często nosiły obcisłe bluzki i spódniczki do kolan. Nie ukrywano pod chustą ani modnej fryzury, ani pod nikabem starannego makijażu, były zbędne, skoro kobiety z klas wyższych nie poczuwały się już do tradycyjnej separacji płci.

Zakrywanie głów i twarzy przez kobiety arabskie budzi od czasów odrodzenia najżywsze emocje. Ścierają się zwolennicy i przeciwnicy tej tradycji, wytaczając cały arsenał argumentów i kontrargumentów. Dyskusje powoduje stosunek szari'atu do kobiecych zasłon, ich rodzaje i formy. Persona chroni męskość i kobiecość przed wzajemnymi kontaktami i powiązaniem. Hidżab zniknął z kairskich ulic w latach 60. i 70. minionego wieku, w okresie wzrastającego modernizmu Egipcjanki ubierały się na modłę zachodnią. Sprzyjały temu rozwiązania polityczne zmierzające do laicyzacji.

Persona pozwala godzić ego z naturą i kulturą oraz wyznaczać kulturowo-religijne podstawy „ja” indywidualnego⁷⁰.

„Hermetyczne stosunki małych grup [np. gangów], sekt religijnych, tajnych stowarzyszeń, społeczności totalitarnych

⁷⁰ Dudek, *Psychologia integralna*, op. cit., s. 90.

zawężają repertuar cech i zachowań pozostających do wyboru jednostce, w efekcie krystalizują pewien typ zbiorowej postawy, która kształtuje wiele trwałych zachowań przeciętnej jednostki”⁷¹.

Wydaje się, że taką jednostką na pograniczu średniowiecza i odrodzenia arabskiego jest Arabka z zasłoniętą twarzą, której podobieństwo do kuzynki czy sąsiadki gwarantuje wspólny typ postawy. Mimo różnic indywidualnych zachowują się podobnie. W początkach odrodzenia każda Egipcjanka spędzała większość czasu w domu, raz była chłopką czy Beduinką, kiedy indziej mieszczką i arystokratką, niemniej na ogół poddawała się głównym normom obyczajowym wynikającym z tradycji muzułmańskiej i plemiennej.

Racjonalizm, funkcja myślenia (z pozostałych trzech orientacji umysłu – intuicji, uczucia i percepcji) jest podstawą działania fasady, jak się wydaje na ziemiach arabskich wytłumioną i kruchą, ograniczoną w swoich zdolnościach do działań obronnych, co zapewne wnikało z maskulinizacji myśli i nauki w arabskich wiekach średnich, w których było niewiele uczonych kobiet.

3.2. Poruszyć fasadę

W zwartym bloku czarno ubranych kobiet na przełomie XIX i XX w. rysują się załamania, i nic dziwnego, że wpływa to na rozwój osoby z jej strumieniem słabszej lub silniejszej energii.

„Termin ‘persona’ wywodzi się od łacińskiego wyrazu oznaczającego maskę, rolę, charakter. W wielu współczesnych językach stał się on rdzeniem pojęcia oznaczającego osobę, osobowość (ang. *person, personality*). W psychologii Jungowskiej persona (Jacobi, 1993) odnosi się zarówno do strukturalnego, jak i do funkcjonalnego aspektu doświadczenia i wyrażania psychiki i może oznaczać:

– **fasadę** – zewnętrzną część osobowości służącą kontaktom z otoczeniem;

⁷¹ *Ibidem*, s. 90.

- **maskę** – motyw lub formę zachowania, które chronią wewnątrz jednostki przed piętnem i naciskiem otoczenia za pomocą gotowych, łatwych do zastosowania „barw ochronnych”;
 - **świadomość zbiorową** – wyraz wzorów nabytych i treści wspólnych grupie kulturowo-społecznej (subkultura), które powszechnie uczestniczą w życiu jednostki, są jawnie używane przez ego;
 - **archetyp** – kulturowy i społecznie dziedziczony wzór zachowań używanych w sytuacjach publicznych lub zbiorowych, służących komunikacji lub ochronie „ja”.
- Persona pełni trzy podstawowe funkcje w rozwoju osobowości. Są to obrona, komunikacja i asymilacja”⁷².

Rysy na *fasadach* Egipcjanek w początkach XX w. pełniły zwłaszcza funkcję obronną i komunikacyjną, prowadząc ekstrawertyczki do obrony wobec otoczenia i inspirując z nim kontakty. *Fasady* w swojej najbardziej zewnętrznej formie – zasłony, zaczęły powolutku wyłamywać się spod presji schematów, poddając się gwałtownie zewnętrznym wpływom. Można dziś domniemywać, skąd ta gwałtowność wynika – jakby Arabowie nagle możliwie jak najwięcej i najbardziej owocnie pragnęli zaczerpnąć od sąsiadów. Czy to, że przeżyli wieki „upadku i letargu”, od XIII do XIX/XX w. stulecia, skłaniało ich do pewnej wzmożonej aktywności, emocjonalizmu, pośpiechu i pędu? Czy próbowali jak najszybciej wśród tych jakości się odnaleźć, próbując wypracować swoje *maski – barwy ochronne*?

Patai, zarysowując kontrasty w mentalności arabskiej zauważa, że:

„(...) dla zachodniego umysłu, najdziwniejszym i najbardziej emocjonującym z tych kontrastów jest niewątpliwie kontrast między samokontrolą a niekontrolowanymi wybuchami emocji albo opozycją stosunkowej apatii i gwałtownego ożywienia. To jest całkowicie obce zachodniemu sposobowi myślenia, zgodnie z którym oczekuje się, że każda jednostka będzie raczej poru-

⁷² *Ibidem*, s. 228.

szła się w jednym kierunku, zamiast przerzucać się od jednego ekstremum do drugiego”⁷³.

Tego samego dotyczą codzienne postawy arabskiego typu psychologicznego, wyrażającego jego świadomość zbiorową:

„Jedną z najbardziej rzucających się w oczy opozycji jest kontrast między otwartością a zamknięciem, widoczny zarówno na poziomie indywidualnym jak i grupowym. Arabska otwartość widoczna jest na każdym kroku. Arabowie żywo gestykują, rozmawiają podnosząc często głos. Wylewnie okazują serdeczność. Kierują się emocjami i demonstrowują je spontanicznie w codziennym życiu”⁷⁴.

Nie można założyć, że postawy tego typu – zarówno jeśli wynikają z natury, jak i kultury, są obce Arabkom. Żywotne i ekspresywne naruszają więc *fasadę*, choć dotąd chroniła je i ułatwiała komunikację. W Egipcie bardziej śmiało kobiety w pierwszej połowie XX w. zmieniają fasony zasłon, z wyjątkiem eleganckich arystokratek, wiele z nich sięga po siatkę splecionych oczek sporej wielkości, którą pod wpływem emocji albo zajmującej rozmowy łatwo odrzucić. Te zasłony więcej odkrywają niż zasłaniają, bardziej wycięte i ozdobniejsze niż europejskie woalki, przydają twarzom kobiet tajemniczości. Napawają się nimi zwłaszcza dziewczyny z ludu czy klasa miejskich artystek z ludowych klubów, wynajmowanych na tańce w czasie wesel, przy akompaniamencie niewielkich zespołów muzycznych. Na słynnym obrazie wielkiego egipskiego rzeźbiarza i artysty Mahmuda Muchtara (1891–1934) występują trzy piękności w zwiewnych sukniach i siatkowych zasłonach, postaci szczególnie intrygujące.

Fasada korzystając z tego typu zasłon broniła ego, służyła nowym możliwościom komunikacyjnym i asymilacji z otoczeniem. Siateczki ekscytowały wyobraźnię zwracając myśl w kierunku Zachodu. Arabki, o silnych *fasadach* zdolnych do asymilacji, ruszyły w kierunku tego wzoru wraz z dopływem no-

⁷³ E. Machut-Mendecka, *Współcześni Arabowie. Próba analizy psychologicznej*, A. Borowiak, P. Szarota (red.), *Tolerancja i wielokulturowość Wyzwania XXI wieku*, Warszawa 2004, s. 100.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 100.

woczesnej wiedzy i nauki, przefiltrowanej przez umysły mężczyzn, podobnie, jak ich koleżanki z życzliwych dla kobiet krajów zachodnich.

Przełom XIX i XX w. oznaczał schyłek baśni arabskiej, także typu *Księgi tysiąca i jednej nocy* oraz wielodniowych eposów opowiadanych przez narratorów, a także karykaturalnych postaci teatru cieni rzucanych na ekran. Cała ta kultura nie miała źródeł w racjonalizmie, tak w tym momencie gloryfikowanym, lecz w emocjach i intuicji, stąd bliżej jej było do nieświadomych funkcji umysłu. Do końca XIX w. szukała parabolicznych prawd, symbolicznego pouczenia nie wprost, archetypowej mądrości.

„Wraz ze zdobywaną wiedzą, sięgającą do symboli kulturowych i ich indywidualnym doświadczeniem, ego poszerza możliwość dysponowania energią archetypową, energią nieświadomości zbiorowej”⁷⁵.

Ta faza jednak kończyła się czy też została przytłumiona pod wpływem triumfów myślenia i sukcesów racjonalizmu.

Do przełomu XIX/XX w. w persona Arabki, podnosząc czy tłumiąc jej pozycję, pełniła funkcję łatwych, bo utrwalonych zwyczajem barw ochronnych.

W okresie przełomu psychika, bombardowana nowościami, potrzebowała więcej ochrony i uwagi. Arabowie przyspieszali kroku, wciąż starając się osiągnąć jak najwięcej. Przebudowywali personę korzystając z możliwości, jaką dawała im jej funkcja asymilacyjna. Sprzyjała wypracowaniu nowej świadomości zbiorowej – subkultury, w której myśl zachodnia odegrała swoją rolę. Motywy te wyłaniały się powoli ze współczesnej arabskiej fikcji literackiej, powieści, opowiadania, gatunków, jakich wcześniej nie znano, oraz rozwijały gwałtownie w ramach nowopowstałego (1927) filmu egipskiego. Film to nie były tylko odsłonięte twarze, ale fryzury i stroje na modłę europejską, w których zabrakło miejsca na „arabizmy”. Z wciąż wzrastającego dorobku filmowego Egiptu wyłaniają się syntezy starych i nowych czasów, opierając się na personach i fasadach i poszukujących wciąż nowych rozwiązań. Tytułem

⁷⁵ Dudek, *Psychologia integralna*, op. cit., s. 94.

przykładu, *Arusat al-maulid* (Lalka z odpustu)⁷⁶, kojarzy się z wątkami *Księgi tysiąca i jednej nocy*, jest tu nawet typowy dla *Księgi* wątek przerażającego zabójstwa i błazeńskiej kradzieży, ale obraz jest usytuowany już w nowych, współczesnych czasach. Kupujący odcina kochające się lalki: męską i żeńską, zrobione i sprzedawane na bazarze przez starego rzemieślnika i zabiera dziewczynę. Ona jednak nocą ucieka, przyjmując ludzką postać i tańcząc w zaimprovizowanej rewii. Wszystko kończy się dobrze, lalki schodzą się i razem uciekają. Tahijja Karioka, jedna z najśłynniejszych egipskich wczesnych tancerek i aktorek, nosi suknie w stylu Szeherazady i zachodnich aktorek rewiowych równocześnie, uczesana na Elizabeth Taylor albo Bettie Davies. Oddzielenie tych stylów byłoby zadaniem ponad siły dla największego projektanta mody.

W pierwszej połowie XX w. aktorki i aktorzy z Egiptu lawinowo asymilują się ze wzorcami zachodnimi, jedynie dialekt egipski, jakim się posługują czy pewne elementy otoczenia przypominają o arabskości, choć też nieco przysłoniętej, ponieważ od odrodzenia mieszkania chętnie mebluje się masywnymi „ludwikami”. Wątki filmów również wymykają się realiom: np. w *Allamuni al-hubb* (Nauczcie mnie miłości)⁷⁷ zakochani w sobie nauczyciel muzyki i jego uczennica wprawdzie są zawstydzeni swoim uczuciem, co nie przeszkadza, że interesują się też seksualnością. Fasada służy bezwzględnie rozkwitającej kulturze popularnej. Z obrazów filmowych wyłaniają się bajkowe domy – pałace nad basenami, własność bogatych przedsiębiorców, półnagie ciała mają za nic purytanizm tradycji. Fasada pozwoliła na pospieszną asymilację ze światowym kinem uciech, co wzbudza kontrowersje, ponieważ adaptowane są też filmy noblisty Nadżiba Mahfuza, w których nie brak odważnych scen z udziałem egipskich piękności, alkoholu i narkotyków. W przypadku tego wielkiego nazwiska gubimy się między sztuką, rozrywką a poučeniem. Nie ma już nawet dziurawej zasłony na twarzach Egipcjanek, jej w ogóle nie ma, persona pozwala na wolność. Na drugim krańcu kultury, na Półwyspie Arabskim fasada zachowuje swoje funkcje obronne, jednorodną tożsamość podobnych do siebie, dumnych kobiet. Pierwszy z tych modeli przypisałabym funkcji asymilacyjnej fasady, drugi – funkcji obronnej. Pospieszny rozwój przełomu XIX i XX w.

⁷⁶ Reż. Abbas Kamil, Kair 1954.

⁷⁷ Reż. Atif Salim, Kair 1957,

i kolejnych dekad kojarzy się z dążeniem do asymilacji w warstwie zewnętrznej oraz z poszukiwaniem motywu przebudowy świadomości zbiorowej. Czujna fasada nie powstrzymała kobiety odrodzenia przed potrzebą poszukiwania symboli. Pionierka emancypacji, Huda Szarawi (1879–1947) wtopiła się w proces asymilacji, zrzuciła zasłonę na kairskim dworcu. Huda Szarawi, reprezentantka „modelu asymilacji”, zrobiła dobry początek, przyjęła się w nim mowa odsłoniętej kobiecej twarzy jako sposób komunikacji, który wszedł do powszechnego społecznego obiegu.

Huda Szarawi i kilka jej towarzyszek przewycięzały też model „asymilacji fasady”, powoli odsłaniając sfery treści psychicznych. Źródłem tego działania są pamiętniki oraz artykuły, które pozwalają wychwycić intuicyjne i racjonalne postawy prowadzące do wewnętrznej przemiany kobiet. Równocześnie kobiety włączają się w budowę nowej estetyki literackiej, opartej nie tylko na dokumentach, ale przeżywaniu i uczuciach, wyobraźni i fantazjach.

4. Kobiety walczące

Obie, Dżamila (*Piękna*) i Sana (*Światło*) na pierwszy rzut oka wydają się podobne, noszą równie pociągające imiona i w razie potrzeby sięgają po broń.

Pierwsza z nich to Algierka, bojowniczką i bohaterką walk narodowo-wyzwoleńczych lat 1954–1962, antyfrancuskiej partyzantki, w której brała udział w gronie swoich kolegów mężczyzn, zwanych w tamtych czasach fedainami. Więzionej i skazanej przez Francuzów na śmierć broniły nie tylko Algieria i Francja, ale mówiąc z pewną emfazą – cały świat. Uratowała się po odzyskaniu przez jej kraj niepodległości, zaliczona do najślawniejszych kobiet tamtego okresu. Przecież tak niewiele innych kobiet przeciwstawiało się otwarcie wrogim siłom okupacyjnym, ale i własnej tradycji, zgodnie z którą bronić i walczyć jest sprawą mężczyzn. Uznana jednak została wielką bojowniczką i narodową bohaterką, której oddaje się hołd, a pamiątkę czynów – wciąż świętuje. Ze względu na swoje cele jest inna niż współczesne bojowniczki, sięgające po broń w często nieoczekiwanych momentach, wspólna płęć i postawa determinacji zachęcają jednak do porównań. Wiele z tych kobiet agencje zachodnie nazywają terrorystkami, co podnosi znaczenie aktów terroru jako skutecznych w rękach słabej płci. Między innymi, zwłaszcza książka *Women suicide bombers* V.G. Rajan stanowi wnikliwą analizę kobiet zabijanych dzisiaj z niewyobrażalnych przyczyny i ginących w samobójczych atakach, których siła rażenia upodobnia się coraz bardziej do tej, jaką posługują się mężczyźni.

V.G. Julie Rajan pisze:

„Zachodnie artykuły o atakach bombowych kobiet najczęściej skupiają się na pytaniach o motywy tych działań. Sugeruje się, że kobieca rozbudzona aktywność, której przejawem są postawy w prowadzonych walkach, stanowi formę aktu politycznego. Padają pytania: czy ona wiedziała co robi? Czy była tego świadoma? Czy kierują nią motywy osobiste?. Czy ona rzeczywiście chce zrobić coś dla swojego ruchu o charakterze narodowo-wyzwoleńczym, etnicznym, czy innym?: Czy mogłaby tego żałować? Kobiety przeważnie w swoich nagraniach video albo do przyjaciół i rodzin podają polityczną motywację. O strategię można by zapytać po wybuchu w maju 2008 r., dokonanym przez męża i żonę w czasie orszaku weselnego w Balad Ruz w Iraku (...)

Kobieta wysadziła się pierwsza, a potem tego samego czynu dokonał jej mąż”⁷⁸.

Nasuwa się komentarz, że para działała w proteście o charakterze narodowo-politycznym albo też z powodu tradycji, której być może nie dochowała wierności, co stanowi jedno z poważnych przestępstw w tamtym regionie. Czy dziewczyna pragnęła wyróżnić się jako jedna z bojowniczek poświęcających życie dla „sprawy” – trudno powiedzieć, gdyż w książce Rajan większość bohatererek pozostaje anonimowa.

Jest to jeden z przypadków ilustrujących niejasność postawy kobiety. Wciąż inaczej niż walcząca na froncie algierskiej wojny domowej Dżamila Bu Hajrad, w której obronie, gdy otrzymała wyrok śmierci, przyszła nieprzebrana ilość depesz i listów.

W jej czasach pojęcia i światopoglądy były jasne, bojowników nazywano powstańcami lub partyzantami, oddawano cześć i uznawano ich bezprzykładne bohaterstwo dla kraju. I dzisiaj z tym punktem widzenia praktycznie trzeba się zgodzić. Takim bohaterom stawia się pomniki.

⁷⁸ Rajan V.G., *Women Suicide Bombers, Narratives of violence*, Aberystwyth 2012, s. 28.

Jedno z wyjaśnień samobójstwa, jakie wprowadza Emile Durkheim, można odnieść do bohaterek wojennych:

„Samobójstwo altruistyczne wynika z bardzo wysokiego stopnia integracji z jednym ze społecznych kontekstów. Durkheim daje przykład poświęcenia dla wiary, samobójcy w atakach bombowych stanowią współczesną wersję tego zjawiska. Za własny niepodważalny cel stawiają sobie samo-ofiarowanie. Należy jednak zauważyć, że Durkheim używa pojęcia altruizmu w różnych kontekstach”⁷⁹.

Postawa Dżamili z algierskiego ruchu oporu w latach 1954–1962 r. wspomagała inne kobiety, znane z imienia, m.in. Zajnę Masajkę (Sukarna Masajka), która zapewne wiedzona prawem przyzwoitości nakazującym pozostawać pod męską opieką ruszyła wraz z bratem na francuski uniwersytet Montpellier, aby dzięki zdobywanej wiedzy ułatwić sobie walkę.

I jej kolejne losy skończyły się w 1959 r. zamachem samobójczym.

Był to zamach bojowniczkii, znanej z imienia, która, jak inne okryła się chwałą. Lista Algierek, poległych w tej wojnie jest dłuższa. M.in. Marim Bu Attura wysadziła się dynamitem w 1960 r., podobnego aktu dokonała Husajna Ibn Bu Ali.

Tego typu kobiety zachowały nazwisko i honor, i z tego punktu widzenia spogląda na nie społeczność międzynarodowa.

W miarę rozwoju wydarzeń i przemian politycznych na Bliskim Wschodzie, ich oceny zaczynają się wikłać. Nie wiadomo, dlaczego narzeczona iracka wysadziła się w orszaku ślubnym, można suponować tu postawę altruistyczną, ale nie tylko. Łatwiej oceniać rywalki działające na polu politycznym i patriotycznym, wśród nich przynajmniej dwie Kuwejtki: Sanę al-Ghudri i Wafę Amir, które występowały z apelami narodowowyzwoleńczymi, głosząc gotowość złożenia ofiary z własnej krwi. Było to w czasie ataku irackiego przywódcy Saddama Husajna na Kuwejt, aneksja małego kraju nad Zatoką doprowadziła go do ruiny, a środowisko międzynarodowe do burzy bez

⁷⁹ *Suicide as a Social Phenomenon* <http://ssteveroseblog.com/2015/02/03/uicide-as-a-social-phenomenon>, [3.02.2015].

precedensu w wieku XX. Kraje zachodnie i świat arabski podzieliły się między zwolenników Husajna, a obrońców suwerennego, niezawisłego od 1961 r. Kuwejtu. Nic dziwnego, że kuwejckie bojowniczkę przystępowały do walki pełne przekonania, jak gdzie indziej, o słuszności swojej sprawy. Oczywiście Irakijki – zagrożone w razie niesubordynacji torturami i więzieniami, miały mniej szans, aby dowieść swojego patriotyzmu. One raczej reagowały wstydem i rozpaczą.

Trudno przecenić znaczenie walk o niepodległość, wolność, honor, ale i zaciekłość w połączeniu z poczuciem zemsty, jako motywów samobójstw nasilających się od lat 70 XX w. Istotny jest motyw osobisty radykalnych działań. Bojownicy palestyńscy, ale i inni mieszkańcy świata islamu, to często ludzie w najwyższym stopniu zrozpaczeni po stracie bliskich, często większości rodzin.

Postawom samobójczym sprzyja głęboka identyfikacja ludności arabskiej i muzułmańskiej z życiem politycznym i z wydarzeniami, których przebieg i konsekwencje są tam dokładnie znane. Wiedza polityczna w tym rejonie jest ogromna, polityka budzi najżywsze emocje.

Ucieczka od wstydu i hańby do samobójstwa kojarzy się z przywiązaniem do tradycji i uznaniem siły konserwatyzmu w męskich rękach: ojców, mężów, braci.

Historia trzech kobiet – samobójczyń znalezionych w irackim mieście Najnawa, jest ilustracją koncepcji „zabójstwa honorowego”, którego egzemplifikacje można spotkać w najbardziej konserwatywnych częściach regionu. Stronami w walkach są kobiety i mężczyźni, ale często przewija się w wśród nich postać odpowiadająca archetypowi Wielkiej Matki jako matki „pochłaniającej”, stojącej bezwzględnie na straży porządku rodzinnego i społecznego. Jest ona też strażniczką niepisanego prawa obowiązującego w jej stronach. Stąd i do motywów jej córek należy też samobójstwo, wynikające z bardzo niewielkiego stopnia społecznej integracji, które zdaniem Durkheima daje tu przykład wielkiej społecznej przemiany, takiej jak rewolucja albo ekonomiczny chaos na rynku⁸⁰.

⁸⁰ *Ibidem.*

Przykładem osiągnięcia skrajnie negatywnego stanu borderline jest samobójstwo wspomnianych kobiet, znalezionych w ostatnich latach przez policję w irackiej Nasirijji.

Borderline, pojęcie ukute przez zachodnich specjalistów, wkroczyło tym bardziej na Bliski Wschód – w stanie nieustającego stresu.

„W swojej skrajnej formie prowadzi do trudności w regulowaniu emocji, ubożego obrazu siebie i zaburzeń w stosunkach osobistych. Ludzie dążą do sytuacji zaniechania w warunkach realnych i wymaginowanych”⁸¹.

Jeśli w takim kraju, jak Stany Zjednoczone (1.6% dorosłej populacji⁸²) stan borderline rzuca się w oczy i przynosi konsekwencje społeczne, cóż dopiero w Iraku nękanym wojnami, niskim poziomem życia i tradycyjną obyczajowością.

Zgodnie z Jungowską psychologią głębi stan borderline jest przykładem jednego z „typowych zaburzeń, z którymi zmagają się współczesna psychologia i psychiatria”⁸³.

„Osobowość *borderline* – ten typ zaburzeń cechują niekontrolowane wybuchy agresji i afektów, tendencja do uzależniania się (od ludzi i substancji), niestabilne związki emocjonalne, spłycone relacje o charakterze seksualnym i poczucie życiowej pustki, tęsknota za czymś nieokreślonym – można ją porównać do tęsknoty za matką, której się nie ma (sieroctwo) lub która nie potrafi kochać (macocha)”⁸⁴.

Samobójstwa kobiet znalezionych przez policję są przykładem tragedii, z jaką można tam się nieoczekiwanie spotkać, zagadki kryminalnej, wyłaniającej się z dynamiki społecznego życia:

Jak pisze korespondent tureckiej gazety:

⁸¹ [https://www.nami.org/Learn-More/Mental-Health-Conditions/Borderline-Te dane Personality-Disorder](https://www.nami.org/Learn-More/Mental-Health-Conditions/Borderline-Te-dane-Personality-Disorder),

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Z.W. Dudek, *Syndrom matki pochłaniającej*, op. cit., s. 30.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 31.

„Niedaleko miasta Wahidat an-Nasr, pięćdziesiąt pięć kilometrów od irackiej Nasirijji, w ośrodku Zi Kar, władze natrafiły na typowe przypadki kobiet, które dokonały na sobie aktów samobójczych. Stwierdzono, że jedna z nich podpaliła się po kłótni z mężem, a jej zwęglone ciało znaleziono dwa tygodnie później. Dwudziestosiedmiolatka umarła po dwunastu dniach, od chwili kiedy została zabita, w jednym z pokoi własnego domu, dwoma wystrzałami z kałasznikowa. To ona, jak wynika z relacji kobiet dokonała na sobie aktu samobójczego przy drzwiach zapartych od wewnątrz. Ciało czterdziestosiedmio-latki znaleziono porzucone na brzegu rzeki”⁸⁵.

Irakijki i kobiety z Kuwejtu popełniły samobójstwa m.in. z przyczyn politycznych i patriotycznych, głęboko pragnąc wykazania się postawą obywatelską wobec swojego kraju i regionu. W objęcia śmierci popychała je też tradycja:

Jak pisze Ewa Górecka:

„Większość kultur współczesnego świata wciąż nosi znamiona patriarchy. Kobiety nieustannie walczą o należne im prawa, a także o niezależność i wyzwolenie spod dominacji mężczyzn. W przeważającej większości krajów na świecie najważniejsze urzędy państwowe sprawują mężczyźni. I mimo, że kobiety są równie zdolne do tego, by piastować stanowisko głowy państwa, wiele społeczeństw przywykłych do tego, że podlega władzy męskiego przywódcy, nie jest w stanie wyobrazić sobie, iż jego miejsce mogłaby zająć kobieta. Prezesami i dyrektorami potężnych firm, fabryk i różnego rodzaju instytucji państwowych są zwykle mężczyźni. To oni dominują w rządach i parlamentach. Mimo że ta sytuacja zmienia się na korzyść kobiet, tylko nieliczne są w stanie przebić się i zająć takie same stanowiska, jak niejednokrotnie dużo gorzej wykształceni i mniej zdolni od nich mężczyźni, których przewaga polega wyłącznie na tym, że są płci męskiej. Dużą rolę w utrzymaniu

⁸⁵ <http://frame.noonptm.com/modules.php?name=News&file=article&sid=3622>

patriarchatu odgrywają religie: judaizm, chrześcijaństwo, islam, czy buddyzm. Mówią one o podległości kobiety względem mężczyzny, przyznając temu ostatniemu nieograniczoną władzę nad otoczeniem. W większości gospodarstw domowych to wciąż mężczyźni postrzegani są jako głowy rodziny, do których należy utrzymanie kobiet i dzieci, a tym samym, jak ci, którym należy się prawo do sprawowania nad członkami rodzin władzy. Tradycyjną rolę kobiety w społeczeństwach patriarchalnych jest macierzyństwo. W systemie patriarchalnym kobieta najchętniej widziana jest jako pozostająca w domu, opiekująca się dziećmi i wspierająca męża. Potrzeba samorealizacji kobiety na innych polach nie jest dostrzegana i brana pod uwagę. Społeczeństwa o ustroju patriarchalnym cechuje też znacznie wyższy poziom przemocy, której ofiarami padają najczęściej najsłabsze jednostki – kobiety i dzieci⁸⁶.

Oba typy zabójstw: w wyniku zemsty rodowej i rzekomej troski o honor, nie występują przecież w świecie arabskim nagminnie i mają charakter wyspowy, kulturowane przez najbardziej konserwatywne społeczności, choć liczba pięciu tysięcy tego typu zabójstw rocznie, którą podaje wspomniana autorka, jest niebagatelna⁸⁷.

Both Bloom i Valerie Zawilski, profesorowie w Contemporary Studies King's University College, podają podobny przykład czeczeńskich kobiet prowadzących ataki bombowe. Bloom pisze:

„Jest oczywiste, że kobiety te były przedtem zgwałcone (albo mogły być i zwyczajnie zabiły się, aby uniknąć przyniesienia wstydu rodzinie)⁸⁸”.

Rozwiązania społeczne czy tradycyjne argumenty były źródłem najbardziej makabrycznych czynów, do jakich należą prowokowane i wymuszone samobójstwa. Być może czyny te zgadzają się z kolejną definicją Durkheima:

⁸⁶ E. Górecka, *Znaczenie honoru kobiety w opinii współczesnego społeczeństwa jordańskiego*, Łódź 2012, s. 129.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 128–129.

⁸⁸ Rajan, *Women suicide bombers*, op. cit., s. 173.

„Samobójstwa na podłożu egoistycznym są wynikiem bardzo niskiego stopnia integracji społecznej. Durkheim uznał, że ten rodzaj samobójstwa był popularny wśród najbardziej wykształconej ludności w jego czasach. Ludność ta skłaniała się często do społecznej dezintegracji, ponieważ zdolność do najdalej posuniętej krytyki prowadzi do najmniej krytycznie rozumianej tradycji promującej popularne wierzenia i praktyki. Dzisiaj jednak w niektórych kontekstach doświadczenia ponadpodstawowej edukacji mogą być źródłem interakcji dla wielu ludzi”⁸⁹.

Samobójstwa dotyczące osób wykształconych porządkują życie rodzin na zasadach egoistycznej wygody i wszystkiego, co za sobą ta postawa pociąga. Sięgają po nie zarówno samobójczynie na niskim poziomie umysłowym, jak i te wykształcone, dla których nauka i wiedza mają bezsporna wartość:

Rajan dowodzi z jednej strony:

„Ubogie kobiety są bardziej narażone, aby stać się ofiarami grup partyzanckich niż niezamożni, niewykształceni mężczyźni”⁹⁰.

Z drugiej strony:

„Efraim Benmelech i Claude Berrebi uważają, że wykształcenie jest podstawą samobójstwa pięciu palestyńskich kobiet, które zabiły się w zamachach bombowych. Analiza ta wynika z debaty, jaka odbyła się w Izraelskiej Agencji Bezpieczeństwa, śledzącej działania Palestyńczyków – samobójców w latach 2000–2005”⁹¹.

Obok wspomnianych przyczyn politycznych, patriotycznych, społecznych i obyczajowych samobójstw można mówić o motywie ubóstwa, z powodu którego rodziny, aby zdobyć środki na utrzymanie, poświęcają swoje córki i synów jako przyszłych samobójców. Zyski finansowe zostają przy tym opromienione chwałą, rodziny otrzymują wysokie miejsca w panującym, honorowym systemie wartości.

⁸⁹ *Suicide as a Social Phenomenon*, op. cit.

⁹⁰ Rajan, *Women suicide bombers*, op. cit., s. 183.

⁹¹ *Ibidem*, s. 183.

Wydaje się, że wiara odgrywa wysokie miejsce w motywacji samobójstw, ale dziewczyna, która przeszła do legendy jako pierwsza arabska samobójczyni, nie brała udziału w regularnej wojnie, ani też nie dokonała zamachu samobójczego z przyczyn religijnych.

To Sana Muhajdili (ur. 1968), Arabka z greko-katolickiej rodziny, która jako niemuzułmanka nie mogła działać w imię islamu, ale raczej z przyczyn patriotycznych, politycznych i co nie do pogardzenia – osobistych. Dziewczyna miała szesnaście lat, kiedy w czasie izraelskiej okupacji południowego Libanu wysadziła się w Peugeocie pełnym ładunków wybuchowych, który uderzył w izraelski konwój w libańskim Jezzynie. Dwóch Izraelczyków zostało zabitych, a dwunastu rannych. Sana żyła podobnie, jak inne dziewczęta arabskie pochodzące z wielodzietnych rodzin, miała czterech braci i siostrę. Jak one, starała się sekundować partyzantce, czy brać w niej udział. Należała do Al-Hizb as-Suri al-Kaumi al-Idžtima'i (Syryjskiej Partii Narodowo-Społecznej), afiliowanej przy Libańskim Narodowym Ruchu Oporu. Pracowała w sklepie z video, gdzie nagrała swoją ostatnią wolę. Zwano ją Oblubienicą Południa. Zostawiła list do matki⁹², dowodząc swojej radości, spełnienia marzeń, szczęścia, że dane jej było zostać męczennicą. W liście tym prosi matkę, żeby się nie smuciła, przyjmowała życie z zadowoleniem i uśmiechem. Przeszła do historii jako kobieta silna i pełna najwyższych emocji, swoim zachowaniem kojarząc się z postawą borderline.

Bohaterem „niereligijnym”, wręcz przeciwnie, jest młody Palestyńczyk – socjalista w powieści syryjskiego autora Hajdara Hajdara *Szumus al-Ghadżar* (Słońca Cyganów), oddany sprawie palestyńskiej do tego stopnia, że widząc jej porażkę, wysadza się w powietrze na dalekim Cyprze. Jego postawa może mieć swój pierwowzór w rzeczywistości, ale też być natchnieniem dla podobnie co bohater ten myślących mężczyzn i kobiet.

Trudno znaleźć przykład równie szlachetnej bojowniczką, jak Dżamila Bu Hajrad, zwłaszcza że koncepcja regularnej wojny, gdzie są zwycięzcy i przegrani, wydaje się odchodzić w przeszłość. Dżamila Bu Hajrad, Mariam Bu Artur czy Zijana Masajka przeszły do historii, jako że ruch, w którym brały udział, był również stroną w walce o zwarty i spójny charakterze, w której,

⁹² Ch. Reuter *Zamachowcy-samobójcy*, tłum. R. Wojnarowski, Warszawa, 2003, s. 91.

jak się spodziewano, któraś ze stron musi zwyciężyć. Tamte samobójstwa miały altruistyczny, niemal sakralny i obrzędowy charakter, nawiązywały do pradawnej idei bohaterstwa, silnego argumentu dla walczących.

Do późniejszych samobójstw, poczynając przecież od lat 70., dochodzi w warunkach zaskoczenia i nieubłaganej postawy borderline. Tanatos jako archetyp śmierci opanowuje psychikę samobójców, chaos otaczający napastników sprzyja ich zamiarom. Ofiary, nawet jeśli uznać je za bezwzględnych przeciwników, są całkowicie bezbronne, nie wiadomo skąd padnie cios. Dżamila Bu Hajrad, jak wynika z jej postępowania, zachowała równowagę umysłową, Sana al-Muhajdili, kierując się emocjami, nie potrafiła opanować kierunku borderline, w jakim zmierzała jej psychika i poddawała archetypowi Cienia.

Obok Sany legendą w środowisku arabskich poległych jest Palestynka, Wafa Idris, pierwsza palestyńska kobieta samobójczyni. Jak dowodzi Reuter, cechował ją altruizm i zdolność do największego poświęcenia – ofiary z życia⁹³. Wykładnią jej postawy altruistycznej miała m.in. być praca sanitariuszki Czerwonego Krzyża. Ale Wafa miała też własne problemy, z jakimi spotykają się dziesiątki kobiet w jej wieku niezależnie od wojen i walk: była rozwiedziona (z inicjatywy męża), jedyne dziecko zmarło po urodzeniu, a zważywszy, jak bardzo Arabowie pragną dzieci, fakt, że nic nie zapowiadało dalszego potomstwa i stabilizacji rodzinnej, był wielkim dramatem. Trudno byłoby więc rozwikłać, na ile motywacje dramatycznego czynu: patriotyczna, społeczna, osobista i altruistyczna, zachodzą na siebie doprowadzając do eksplozji pod postacią samobójczego, bombowego ataku. Niewykluczone, że doprowadziły i Wafę do stanu borderline, w którym sięgnęła po zamach, zrzuciła dwudziestodwu funtową bombę w centrum Jerozolimy, zabijając starego sprzedawcę i raniąc sto osób (2002 r.). Obok Sany pojawiły się inne samobójczynie. Asz-Szahid Daariin Abu A'isza popełniła samobójstwo przy murze w pobliżu Ramalli (2002 r.), Zajna Abu Isa Salim (osiemnaście lat) owinęła się pasem detonacyjnym w pobliżu miejsca postoju podróżujących Izraelczyków.

⁹³ *Ibidem*, s. 1999.

Palestynki-samobójczynie, ginące z wyboru w zamach bombowych, są znane z imienia i, niezależnie od wszystkiego, przeszły do legendy powstającej tu i teraz na obszarach arabskich i muzułmańskich.

Jak wspomniałam, kobiety biorą udział również w atakach bombowych, które nie mają charakteru samobójczego. Pierwszą z nich była w 1978 r. Dalal al-Maghribi, która przyłączyła się do grupy dwunastu mężczyzn wspieranych przez Al-Fatah, jaka wylądowała na plaży w pobliżu Hajfy w Izraelu. Grupa zamierzała porwać pełen pasażerów autobus, zmierzający do Tel Awiwu, przez cały czas z autobusu trwał ostrzał w kierunku napastników⁹⁴.

Od czasu walk narodowowyzwoleńczych tego typu, co wojna algiersko-francuska świat arabski bardzo się zmienił, dominują różne koncepcje walki, w których bierze udział coraz więcej kobiet i w której rozwinęła się w sposób nieubłagany koncepcja samobójczyni.

Świadectwem poszukiwań feministycznych jest syryjski ruch *Estayqizat* – Przebudzonych, rozwijany w Internecie, kobiet śmiało mówiących o swojej seksualności oraz związanych z nią oczekiwaniami, które pragną nazywać rzecz po imieniu, entuzjastki swobody wypowiedzi, tej samej towarzyszącej falam feminizmu⁹⁵.

Jako racjonalistka kobieta jest bojowniczką o wyzwolenie swojego kraju. Na drugim biegunie kobieta walcząca poddaje się emocjom aż po stany graniczne, w których pozwala rządzić sobą archetypowi Cienia i przyjmować trudną do opanowania postawę borderline, prowadzącą do aktów samobójczych, wszelkiej przemocy, jak i skandalizowania przy pomocy seksualności.

⁹⁴ Rajan, *Women suicide bombers*, op. cit., 223.

⁹⁵ <http://www.al-AI-Monitorr-monitor.com/pulse/originals/2015/03/syria-women-estayqizat-movement-sexuality.html>

5. Walcząc z cieniem

Na arabskiej ulicy nie brak kobiet o zasłoniętych twarzach, w chustach i abajach, lecz także tych o odsłoniętych głowach, eleganckich jak z zachodniego żurnala, mężczyzn w galabijach i tych w garniturach wymachujących aktówkami pełnymi dokumentów. Wyłaniają się z różnorodnej, barwnej kultury, tworzą społeczeństwo, obyczaje, gospodarkę, stale w toku dynamicznych przemian, wciąż przyspieszających w wieku XIX i XX.

Przemiany kobiety arabskiej pozwalają uchwycić się szczególnie wyraźnie w kategoriach po jungowsku pojętej indywidualności odnoszącej się zarówno do jednostek, jak i całej kultury. Wspomniane archetypy wyznaczające etapy tej drogi: Cień, Anima, Animus, Wielka Matka, Stary Mędrzec, Jaźń, pełniąc zarazem funkcję metafor umożliwiają nie tylko opis stanów ludzkiej psychiki, ale również typologię zjawisk kulturowych.

W tym okresie pierwszym z archetypów, który zaciążył nad całym rozwojem kultury arabskiej jako szczególnie, jest wspomniany uprzednio symbol „niedoskonałości” czy „zła”, ponieważ z nim kojarzą się wymownie wieki „letargu i zastoju” (mniej więcej od XIII do XIX), jakie nastąpiły po okresie bujnego klasycyzmu, obfitującego w bezcenne dzieła i kulturę, którą chlubią się Arabowie. Metaforą tego okresu jest głęboki, zabójczy cień, w jakim pogrążył się wówczas region. Symbioza feudalizmu i patriarchy z jej przytłaczającym konserwatyzmem ustąpiła później niż w sąsiedniej Europie, jakie są więc jej skutki dla kobiety arabskiej na pograniczu nowych i starych czasów? Już od wieków jest przecież jedną z tych, do których mogą odnosić się słowa Simone de Beauvoir:

„Uprawa ojcowskiej spuścizny i oddawanie czci ceniom ojca stanowi dla spadkobiercy jeden i ten sam obowiązek, zapewnia on przodkom przedłużenie życia na ziemi i w świecie podziemnym. Mężczyzna nie zgodzi się więc na podział między siebie i kobietę dobytku i dzieci. Roszczeń swoich nie uda mu się jednak narzucić całkowicie na zawsze. Wtedy wszakże, gdy patriarchat rośnie w potęgę, mężczyzna pozbawia kobietę wszystkich praw dotyczących posiadania i przekazywania dóbr. Odebranie jej tych praw wydaje się nawet logiczne. Skoro uznano, że dzieci nie są już własnością kobiety, to tym samym zerwana została więź dzieci ze społecznością, z której pochodzi kobieta. Odtąd przy zawieraniu małżeństwa kobieta nie będzie już pożyczana przez jeden klan drugiemu klanowi: zostanie całkowicie wyłączona z grupy, w której się urodziła, i włączona do grupy męża”⁹⁶.

Kulturowy Cień rozciągał się nad okresem *dżahiliji* (ciemności, niewiedzy przed islamem, zwłaszcza wiekach VI i VII), kiedy kobieta nie miała żadnych praw osobistych oraz stanowiła formę własności. Islam starał się Cień ten rozproszyć. Choć napisano tak wiele na temat relacji muzułmańskich mężczyzn i kobiet, wypada wspomnieć, że Koran przyznał im równe prawa atakując wcześniejszy patriarchat. Jednak zwyczajowe praktyki i utarte przekonania nie zniknęły, kobiecy los w średniowieczu arabskim może z powodzeniem ilustrować powyższą tezę Simone de Beauvoir. Arabki i muzułmanki były izolowane od świata, zwłaszcza przy pomocy haremów i zasłon na twarzach. Cień się utrzymywał. Ponieważ XIX w. oznacza przemiany i rozwój, warto porównać losy kobiet w kulturowo odmiennych krajach rozwijających się dynamicznie: Anglii i Francji z jednej strony, Egipcie z drugiej:

„Na początku XIX wieku kobiety wyzyskiwano jeszcze bezwstydniej niż robotników mężczyzn. Praca chałupnicza tworzyła to, co Anglicy nazwali *sweating system*; chałupniczka,

⁹⁶ S. de Beauvoir. (2014), *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska i M. Leśniewska, Warszawa 2014, s.112.

pracująca właściwie bez przerwy, nie mogła jednak zaspokoić najniezbędniejszych potrzeb. Jules Simon w *Robotnicy*, a nawet konserwatysta Leroy-Beaulieu w publikacji *Le travail de femme au XIXe* (Praca kobiet w XIX wieku), ogłoszonej w 1873, obnażają haniebne nadużycia: ten ostatni stwierdza, że ponad dwieście tysięcy francuskich robotnic nie zarabia nawet pięćdziesięciu centymów dziennie”
– pisze Simone de Beauvoir⁹⁷.

Wątpliwe, czy przeciętna Angielka lub Francuzka były wówczas szczęśliwe na gruncie publicznym, choć kobieta egipska znajdowała się w gorszym położeniu, niemal tam nie docierając. Jej los według Amiry Chawasik, badaczki arabskiej, wyglądał katastrofalnie:

„W początkach XIX w. kobieta egipska tonęła w niewiedzy i zacofaniu, poddana despotycznej męskiej władzy. Zgodnie z panującymi zwyczajami przypominała jeńca, który żyje na najniższym poziomie społecznym albo niewolnicę stworzoną dla innych i ich szczęścia. (...)

Spółeczeństwo to był mężczyzna, życie stanowiło jego własność, od niego zależały prawa, zwyczaje, struktury, to on szedł słuszną drogą albo popełniał błędy. Mężczyzna panował niepodzielnie, podejmował decyzje, odpowiadał za ich skutki. Takie miejsce wyznaczyło kobiecie społeczeństwo w początkach XIX w.”⁹⁸.

Zjadłe spory o swobody kobiet toczą się w świecie arabskim w wieku XIX i w XX, padają ostre argumenty, działają emocje, przykładem są dwa odmiennie stanowiska z 1946 r.

„Różnice między mężczyzną a kobietą są odwieczne, wynikają z głębokiej mądrości natury, stanowiącej o podziałach wszelkich działań i prac. Każdy może z łatwością działać w dziedzinie, do jakiej został stworzony. Nikt inny nie zastąpi kobiety, skąd wynika jej pozycja. Mężczyzna zajmuje swoje

⁹⁷ *Ibidem*, s. 158.

⁹⁸ Amira Chawasik, *Marakat al-mara al-misrija li al-churudż min asr al-harim*, Kair 2004, s.13.

miejsce i nie może go dzielić z kimś, kto nie ma tych, co on możliwości i zdolności”⁹⁹.

Z kolei Itidal Mumtaz, jedna z feministek egipskich pisze:

„Odwieczne zróżnicowanie mężczyzn i kobiet jest fikcją. Nigdy w dziejach kobieta nie znaczyła mniej od mężczyzny. Gdy w zamierzchłej historii człowiek odkrył własność prywatną, zaczął czerpać z przyrody, która była tak obfita, że starczyło jej i dla kobiety i mężczyzny”¹⁰⁰.

5.1. Oświecony patriarchat

Na przełomie XIX i XX w. świat arabski, najpierw Egipt i Liban, a potem inne kraje regionu zaczęły wychodzić ze swojej kilkunastowiecznej izolacji, nawiązywać kontakty ze światem, ograniczające się dotąd głównie do Turcji Osmańskiej, hegemonu obszaru. Turcja jednak chyliła się ku upadkowi, Arabowie chętnie nawiązywali stosunki z Europą. Sąsiadów wiele różniło. Kontynent europejski rozwijał się dynamicznie i racjonalnie, podczas gdy kolos arabski wynurzał się dopiero z piasków pustyni, przesycony wiarą i ludowością sięgał po naukę.

Arabowie szukali w Europie wiedzy, dziesiątki pionierów odrodzenia arabskiego podróżowało na kontynent europejski przywożąc stamtąd koncepcje, pomysły i urządzenia. Nie wszyscy uznawali rangę potencjału europejskiego w odrodzeniu, samodzielności swojego kraju bronił prezydent Egiptu, Dżamal Abd an-Nasir (1918–1970), twórca nowego ładu na Bliskim Wschodzie w latach 70:

„To nie kampania francuska w Egipcie w początkach XIX wieku doprowadziła Egipt do przebudzenia, jak próbują tego dowieść niektórzy historycy. Kiedy Francuzi przybyli do Egip-

⁹⁹ Abd al-Qadir Dubar, 1946. *Al-Mara wa al-amal. Fatat al-ghad*, w: *Ibidem*, s. 119.

¹⁰⁰ Itidal Mumtaz (2004). *Wazifat al-mara lajsat fi al-bajt*, w: Amira Chawasik, op. cit., s. 123.

tu, Al-Azhar pełen był nowych nurtów, które wylewały się poza jego mury, rozprzestrzeniając na cały kraj”¹⁰¹.

Być może i wielki prezydent miał rację i ci, którzy jeździli kształcić się do Europy, w każdym przypadku metaforą zdobywania wiedzy był wspomniany, wyodrębniony przez Junaga archetyp Starego Mędrca – uosobione mądrości, ducha i nauki. Jak wynika z opisanego konceptu rozwoju jednostki, którą wolno odnieść do całej kultury – jest on poprzedzony etapem Animy – kobiecości, seksualności, partnerki mężczyzny. Oznaczałoby to, że najpierw należy wydobyć kobietę z cienia, potem rozwijać kraje na taką skalę, jak to miało miejsce w odrodzeniu. Taką zresztą wizję roztaczał twórca nowoczesnego Egiptu, Muhammad Ali (1769–1949) – najpierw gubernator turecki, potem prawie niezależny władca tego kraju, założyciel dynastii królewskiej, który opowiadał się za emancypacją, prawami kobiet i stanowczymi zmianami w ich życiu:

„Po raz pierwszy w jego nowoczesnej historii Egipt rozwinął swoją cywilizację za sprawą Muhammada Alego, który nie widział przyszłości kraju tylko poprzez rozbudowę instytucji władzy, edukację i mnożenie stypendiów zagranicznych, ale uznawał prawo dziewcząt do nauki. Zwrócił uwagę na kobietę jako żywą istotę, która ma prawo się kształcić”¹⁰².

Czy można założyć, że z edukacją poszło łatwiej niż z umiejscowieniem kobiety w przestrzeni publicznej, zarezerwowanej dotąd dla mężczyzn? Po wiekach stagnacji gubernator przeprowadził przecież zdecydowane reformy, główny nacisk kładąc jednak na reformę oświaty. Obok szkół koranicznych, gdzie uczono Koranu na pamięć, wprowadzono trzystopniowe szkoły świeckie, wzorowane na zachodnich. Gigantyczna reforma została zaplanowana na skalę całego kraju – od kosmopolitycznego Kairu po prowincje nadmorskie i zadrzemane wioski południa, słynącego z gorącego klimatu i konserwatywnych obyczajów. Początkowo z pasją uczyli się mężczyźni, a kobiety pozostawały w domach, z poświęceniem pielęgnując, jak i wcześniej, życie rodzinne. Nie brały udziału w tzw. misjach naukowych, czyli stażach odbywanych przez

¹⁰¹ Dżamal Abd an-Nasir za: A. Faradž, *Sulajmnan al-Halabi*, Kair b.r.w., s. 21.

¹⁰² Chawasik, op. cit., s. 13–14.

Egipcjan, zwłaszcza młodych, w krajach europejskich, które to pobyty organizował światły władca, sięgający pełną garścią do doświadczeń europejskich.

Na przełomie wieków XIX i XX świat arabski przeżywał czasy burzliwych przemian. Po wiekach zastoju i letargu odżywała kultura regionu, a jej odrodzenie (*nahda*) inspirowało modernizm przeciwstawiający się tradycji w różnych dziedzinach życia: politycznej, społecznej, obyczajowej. Na plan pierwszy zachodzących procesów obok edukacji wysuwała się kobieta – temat żywiłowych debat, w których toku coraz więcej miejsca przyznawano jej w przestrzeni publicznej.

Od tego czasu starano się, aby kobiety były mądre, sama kobiecość stała na drugim miejscu.

Mężczyźni, jak chce Koran, byli opiekuńczy, od XIX wieku reformatorzy i pisarze stawali się Starymi Mędrkami, dążyli do emancypacji i przyklaskiwali kobietom wstępującym na podium, aby wygłosić przemówienie lub wykład, były wśród nich autorki płomiennych artykułów w nowopowstającej prasie.

Do historii i legendy przeszły wielkie nazwiska egipskie: Muhammad Abduh, postępowy imam-reformator, Rifa'at at-Tahtawi, którzy wraz z Muhammadem Alim tworzyli nowoczesne szkolnictwo.

Odrodzeniu kultury poświęcali się reformatorzy, historycy i literaci. Jednym z głównych autorów renesansu był Rifa'at at-Tahtawi (1873–1901), któremu Muhammad Ali powierzył kierownictwo jednej ze swoich „misji naukowych”. Po pięcioletnim pobycie w Paryżu ten absolwent Al-Azharu wrócił do Egiptu pełen entuzjazmu dla skrajnie na owe czasy nowoczesnej kultury francuskiej, zapalony do organizowania form nowej edukacji, wzorowanej na zachodniej, zwłaszcza Madrasat al-Asun – Szkoły Języków, którą pokierował, dumny, że dostarcza wiedzy językowej Egipcjanom i jest dla nich oknem na świat. Między innymi dzięki temu Rifa'at at-Tahtawi zasłużył sobie na wdzięczność swoich rodaków, którzy pamiętają, że zachęcał również do emancypacji społecznej. Edukacja i nowa kobieta zajmowały niepoślednie miejsce w jego myśli. W hołdzie dla niego XX-wieczny, znany dramaturg Numan Aszur (1918–1987) napisał sztukę pt. *Rifa'at at-Tahtawi au baszir at-takad-*

dum (Rifa'at at-Tahtawi, czyli zwiastun postępu, Kair 1974), dowodzącą, z jakim zapałem i z jaką wiarą reformator działał na rzecz swoich idei; świadczy o tym m.in. następujący fragment:

„Człowiek z miasteczka: Mówią, że ich kobiety skłaniają się do odsłaniania twarzy.

Ktoś inny: I skłaniają się do bezceństw.

Rifa'at: Kochani bracia, w odsłanianiu twarzy jako takim nie ma nic zdrożnego. Płynie stąd tylko dobro. Zepsucie wynika z wychowania, które jest albo dobre, albo złe (...).

Salih Madżdi: Jest książka na ten temat: Bej Rifa'at napisał ją własną ręką. Miej cierpliwość (zwraca się do Alego Abu as-Su'da). Szajchu Ali, czy masz kopię *Al-Murszid al-amin li talim al-banat wa al-banin* (Wiarygodny przewodnik w nauce dziewcząt i chłopców)?

Ali Abu as-Su'ud: Ta książka jest bez sensu.

Salih Madżdi: Ma tak wielki sens, jak tylko może być. Masz, szajchu, kopię (po tym, gdy zobaczył, że jego rozmówca wrócił i usiadł przy biurku).

Szajch Farghali: Oto kopia (wyciąga ją z szuflady biurka i podaje mu).

Goniec: Przyniosłem kawę.

Ali Abu Su'ud: Postaw ją na biurku.

Salih Madżdi (przeglądając kopię): Aha, jest. Rzeczywiście pisze na ten temat.

Ali Abu as-Su'ud: Jak mógł coś takiego napisać!

Salih Madżdi: Słuchaj i bądź cicho, Abu as-Su'ud (czyta).

Mówiąc krótko, uważam, że dziewczyna ma takie samo prawo do nauki jak chłopiec, i to z wielu powodów. Można je streścić następująco: Po pierwsze, nauka ma wielki wpływ na szczęście małżeńskie i dobre kontakty małżonków. Dzięki edukacji dziewczyny małżonkowie mogą się do siebie dopasować i panuje między nimi harmonia. Żona unika rzeczy niemądrych i błahych, których trudno uniknąć w małżeństwie z kobietą nieoświeconą».

Szajch Farghali: To prawda, na Boga, to prawda. Wiem o tym dobrze.

Pan Bajumi: Nie tylko ty, szajchu Ali, my wszyscy. Ten człowiek...

Abu as-Su'ud: Za pozwoleniem. Proszę nie przerywać. Czytaj dalej.

Salih Madżdi: Po drugie, wychowanie dziewczyny i jej wiedza bardzo wpływają na charaktery dzieci. Po trzecie, dzięki wiedzy dziewczyna może mieć pracę, przyzwyczaj się zachowywać i zadbać o cnotę. Jeśli bezrobocie jest problemem dla mężczyzn, tym bardziej dla kobiet».

Pan Bajumi: Niech Bóg cię chroni, Rifa'acie. Mówisz wielkie rzeczy i z niczym nie można ich porównać.

Salih Madżdi: Po czwarte, jak dowodzi doświadczenie wielu krajów, pożytek z edukacji dziewcząt jest większy niż szkoda, jaka mogłaby stąd wyniknąć. A poza tym nie ma w tym w ogóle żadnej szkody. Dlatego lepiej – czy wręcz należy – nie czynić różnicy między nauką chłopców i dziewcząt. Zgodnie z dobrymi zasadami oraz nowoczesnymi sposobami myślenia kobiety i mężczyźni powinni być traktowani jednakowo¹⁰³.

Sygnalem postępu było dążenie do emancypacji, a zwłaszcza zmian na korzyść kobiety i jej osobowości. Trend ten zapoczątkowały dwie kolejne charmatyczne postacie. Pierwszą był Muhammad Abduh, teolog, mąż stanu, humanista. Jako mufti wydawał fatwy – rozporządzenia religijno-prawne na aktualne tematy – w których wyczuwało się ducha postępu. Imam tradycyjnego Al-Azharu Abduh miał wiele zasług. Na polecenie władcy zreformował macierzystą uczelnię, wprowadzając do niej wydziały świeckie. Wydał też fatwę pozwalającą Egipcjanom pożyczać pieniądze na procent; był to ważny krok, ponieważ bankowości muzułmańskiej zagraża z definicji posiadanie o lichwę, surowo zakazaną przez islam. Abduh promował też emancypację, w tym udział kobiet w życiu publicznym, którego nowoczesne formy sam dobrze poznał, po-

¹⁰³ N. Aszur, *Rifa'at At-Tahtawi aw baszir at-takaddum*, tłumaczenie fragmentu: E. Machut-Mendecka, Kair 1974, s. 61, 158–159.

dobnie jak At-Tahtawi, zwłaszcza z pobytu we Francji. Był mistrzem dla pokoleń humanistów.

Obaj reformatorzy, podobnie jak At-Tahtawi pisząc o sytuacji kobiet i przemianach możliwych w ich życiu, za podstawę przyjmowali Koran i hadisy Proroka. Promocja edukacji i nauki kobiet zajęła w ich pracach wiele miejsca, ale nie była tematem jedynym. Szli drogą At-Tahtawiego, który jak się wydaje, otworzył arabską puszkę Pandory w kwestii emancypacji. Przynależność do grona uczniów Abduha była dla wszystkich przedmiotem dumy. Należał do nich egipski prawnik – druga ze wspomnianych charyzmatycznych postaci, przywódca ruchu narodowego na Uniwersytecie Kairskim, legendarny pionier feminizmu w Egipcie, Kasim Amin. Zasłynął ze swoich książek, których tytuły same w sobie są deklaracją – *Tahrir al-mara* (Wyzwolenie kobiety) i *Al-Mara al-džadida* (Nowa kobieta), i Kasim Muhammad, autor książki *Tahrir al-mara* (Wyzwolenie kobiety).

Opublikowana w 1899 r. przeszła do legendy, w stulecie jej wydania odbyły się w Kairze wielkie uroczystości.

„Ukazała się książka Kasima Amina *Tahrir al-mara*, uświadamiając umysłom, że warunkiem powszechnego odrodzenia jest oświata i wyzwolenie kobiet. Książka ta stała się kamieniem węgielnym odrodzenia, ale wywołała burzę w kraju, opinia publiczna była jej przeciwna, na autora posypały się gromy. Kasim Amin, odważny w swoich sądach, został potępiony i cierpiał, ale niechęć do *Tahrir al-mara* nie mogła zmienić faktu, że to on miał rację. Ileż to razy słyszałam, jak same kobiety oburzały się na Kasima Amina odrzucając jego myśl, która przemawiała przecież na ich korzyść. Kobiety te czuły, że książka wydobywa na światło dzienne całą prawdę o nich, uświadamiały sobie, że nic nie umieją, brak im kwalifikacji, cierpiały z powodu zranionej dumy. Przypominały niewolnice, które po otrzymaniu dokumentu wyzwolenia, płaczą za dawnym życiem w niewoli”¹⁰⁴.

¹⁰⁴ H. Szarawi, *Muzakkirat Huda Szarawi*, Kair 2012, s. 69.

Był jednym z pierwszych w odrodzeniu, którzy patrzyli na kobietę w kontekście struktury społecznej:

„Kobieta jako chłopka potrafi dokładnie to, co mężczyzna z warstwy chłopskiej. Oboje umieją to samo, żadne z nich nie jest lepsze. Natomiast warto zauważyć, że kobieta z klas wyższych albo średnich pozostaje daleko w tyle za mężczyzną. Wynika to stąd, że mężczyźni z tych warstw rozwinęli się umysłowo i zdobyli wiedzę. Kobiety nie mogą za nimi nadążyć, więcej stanęły w pół drogi. Ta różnica jest główną przyczyną problemów zarówno mężczyzny, jak i kobiety”¹⁰⁵.

Obaj reformatorzy interesowali też się żywo kobiecym hidżabem, analizując ten w kontekście kobiecej osoby – maski.

Warto spojrzeć na „nową” kobietę arabską zarówno z perspektywy islamu, miejscowych uwarunkowań, jak i w kontekście ogólniejszej koncepcji męskości i kobiecości.

Jak pisze L. Chylewska-Baarakat:

„(...) we wszystkich znanych kulturach z rolą mężczyzny kojarzą się takie pojęcia, jak aktywność, siła, agresywność i kompetencja, kobiety zaś zawsze przypisuje się do obszaru bierno-matczynego”¹⁰⁶.

W świecie arabskim z przełomu wieków XIX i XX nadszedł więc czas wyzwania się kobiet z własnej kobiecości, przechodzenia od postawy „bierno-matczynej” do manifestacji siły, kompetencji i aktywności, jak i czas wkraczania w sferę życia publicznego. Islam uznaje przecież kobiety i mężczyzn za równych sobie, jakkolwiek mężczyźni mają obowiązek opiekować się kobietami.

Mężczyznom w czasach znacznej separacji od płci przeciwnej, obcej im w dzieciństwie i młodości, również nie było łatwo, kobiecość musieli mozolnie oswajać i formować swoją trudną do zrozumienia Animę.

¹⁰⁵ K. Amin, *Tahrir al-mar'a*, Kair b.d., b.m., s. 35, www.kotobarabia.com

¹⁰⁶ L. Chylewska-Baarakat, *Przemoc i agresja w kontekście ról i stereotypów płci*, w: A. Huleska, A. Jasielska, M. Ziarko (red.), Poznań 1996, s. 85–86.

5.2. W walce o przemianę skryptów kulturowych

5.2.1. Edukacja

At-Tahtawi dopiero zapowiadał edukację kobiet. Dwaj kolejni mistrzowie renesansu promowali ją szeroko, a o książkach Kasima Amina było głośno w całym świecie arabskim. Wzbudzały dyskusje i kontrowersje, ale pociągały też logiczną argumentację wykładaną z prawdziwą pasją. Autor pragnął dać kobietom prawa w najważniejszych dziedzinach życia od pierwszych chwil dorastania.

„Ileż to razy słyszałam, jak same kobiety oburzały się na Kasima Amina odrzucając jego myśl, która przemawiała przecież na ich korzyść. Kobiety te czuły, że książka wydobywa na światło dzienne całą prawdę o nich, uświadamiały sobie, że nic nie umieją, brak im kwalifikacji, cierpiały z powodu zranionej dumy. Przypominały niewolnice, które po otrzymaniu dokumentu wyzwolenia, płaczą za dawnym życiem w niewoli”¹⁰⁷.

Dziś edukacja dla arabskich kobiet jest jak powietrze; od najmłodszych lat podlegają one obowiązkowi szkolnemu, a także zapęniają uniwersytety. W epoce poprzedzającej odrodzenie wolne muzułmanki kształciły się w haremach i jeszcze w początkach nowej epoki Egipcjanki z dobrych rodzin odbywały lekcje w domach. Ogół kobiet nie miał jednak dostępu do oświaty, a przekonanie, że za całą wiedzę wystarczy im znajomość prac domowych, wydawało się nie do przełamania. Przeciw temu zaprotestował z całą siłą egipski reformator:

„Każdy, kto kieruje wychowaniem kobiety, powinien wyrabiać w niej od najmłodszych lat bezcenne dążenie do wiedzy, niezbędnej, aby rozwijała swoją osobowość na zasadach humanizmu. Wiedza ta znajduje swoje wyraźne odbicie w życiu

¹⁰⁷ Szarawi, *Muzakkirat Huda Szarawi*, op. cit., s. 69.

rodzinnym, umacnia system pokrewieństwa, sprzyja też lepszemu funkcjonowaniu *ummy*. (...)

W każdym kraju przynajmniej połowa mieszkańców to kobiety. Gdy pozostają w niewiedzy, kraj traci połowę dochodów. A przecież Egipcjanka, podobnie jak kobieta Zachodu, może zajmować się nauką, humanistyką, sztuką, handlem i przemysłem. Na przeszkodzie stoi jej jednak niewiedza i braki w wychowaniu. (...)

Obecnie kobieta egipska jest konsumentką żyjącą z pracy innych¹⁰⁸.

W początkach odrodzenia każda Egipcjanka spędzała większość czasu w domu. Czy była chłopką, czy Beduiną, mieszczką czy arystokratką, na ogół zawsze poddawała się głównym normom obyczajowym wynikającym z tradycji muzułmańskiej i plemiennej.

Do Egiptu dotarł nie tylko druk, ale i nowe sposoby myślenia. Kraj coraz bardziej sięgał po wzory europejskie, początkowo napływające z Francji, a następnie z Wielkiej Brytanii. Kobiety wciąż dość tradycyjnie postrzegali w tym okresie nawet luminarze odrodzenia, znający świat zachodni, jak słynny koptyjski pisarz Salama Musa (1887–1958), co opisuje w swoich wspomnieniach, będących cennym dokumentem epoki:

„W 1908 roku przyjechałem do Francji i znalazłem się w Paryżu. Młodość, wolny czas i Paryż! Miałem 19 lat. Ale nie! Paryż nie był dla mnie pełnym światła miastem, do którego pielgrzymują wybrańcy, aby zaspokoić swoje pożądanie i marzyć o niepojętych rzeczach, nieznanym samym paryżanom. Pod względem uciech seksualnych zaliczyłem bowiem Paryż do najbardziej ascetycznych miast europejskich. W tym okresie pragnąłem rozwijać umysł – interesowałem się nie tyle erotyką, ile pomnażaniem wiedzy. Byłem bezgranicznie zdumiony, kiedy znalazłem się w społeczeństwie krańcowo odmiennym od mojego, w którym wychowałem się w Egipcie. Byłem nie tylko poruszony, ale przeżyłem szok, który wiele mnie nauczył. (...).

¹⁰⁸ Amin, *Tahrir a-mar'a*, op. cit. s. 25–26.

Przed 1908 rokiem szanowałem zwyczaj zasłaniania się kobiet. Nie dziwiło mnie, że małe uczennice przychodzą do szkoły podstawowej w białych burkach na twarzach. Nie widziałem w tym nic złego. Uważałem rozdział płci za coś naturalnego. Rodzina egipska żyje w zupełnym ukryciu i całkowicie ukryte są nasze kobiety. Nie przypominam sobie, żebym przez całe moje życie w Egipcie przed wyjazdem do Francji rozmawiał z panią albo usiadł obok mężatki czy podniósł wzrok na którąkolwiek Egipcjanke. Kiedy znalazłem się w społeczeństwie paryskim i pożyłem trochę wśród paryżan, poznałem Francuzkę z jej wolnością, swobodą, szczerością. Poczulem wówczas, że otwierają się przede mną nowe horyzonty, których nie zdołali mi pokazać wcześniej Jakub Sarruf czy Farah Antun.

Nie poruszali oni bowiem tego tematu. Nie podejmowali kwestii wolności kobiety. Mieli wyraźny powód: obaj byli chrześcijanami i nie chcieli oczywiście, żeby im wyrzucać krytykę przekonań i zwyczajów muzułmańskich. Nie znałem Kasima Amina albo ściślej rzecz biorąc, traktowałem go bez entuzjazmu i nie wiem, z jakiego powodu nie interesowałem się wówczas zupełnie jego postacią. Dlatego kiedy musiałem porozmawiać z którąś paryżanką, byłem nie tylko niepewny, ale przeżywałem wstrząs. Jąkałem się i poruszałem jak odrętwiały. Potrzebowałem wielu lat, żeby przezwyciężyć to nieszczęsne uczucie, które zakorzeniło się we mnie w ciągu dziewiętnastu lat, w których żyłem w Egipcie ze świadomością separacji płci. Widać ten wewnętrzny paraliż zdławił we mnie burzę miłości i nie przeżyłem jej w okresie, w którym powinna się rozszaleć. Problem polega na tym, że miłość jest sztuką, która w tamtych czasach była nam w Egipcie obca. Jakkolwiek próba z mojej strony, żeby poznać bliżej panią, kończyła się wielkim rozczarowaniem, pogrążając zarazem mój umysł i serce w nieutulonym żalu. Dzisiaj są również w Egipcie ludzie, którzy z nienawiścią i oburzeniem patrzą na mężczyzn i kobiety przebywających w tym samym miejscu. Kiedy jednak porównuję siebie i swoją

opłakaną sytuację z 1909 roku, gdy sprawy seksualne i uczucia były mi zupełnie obce, z naszą dzisiejszą młodzieżą, jej rozrywkami i możliwościami, muszę przyznać, że jest szczęśliwa. Doznaje radości w okolicznościach, w których ja cierpiałem tak bardzo, że zasługiwałem na litość”¹⁰⁹.

5.2.2. W kręgu archetypu posiadania – od niewolnictwa do małżeństwa

Archetyp posiadania od najdawniejszych czasów objął kobiety i mężczyzn:

„Niewolnika zaś nie chroni żadne tabu; jest to tylko ujarzmiony człowiek, nie inny lecz gorszy, zanim zaktualizuje się dyalektyka stosunku pana i niewolnika, miną wieki; w łonie jednak zorganizowanego, patriarchalnego społeczeństwa niewolnik jest tylko jucznym zwierzęciem o ludzkim odbiciu; pan ma nad nim nieograniczoną władzę, Rośnie duma mężczyzny, która zwraca się przeciw kobiecie. Wszystko, co zdobywa, zdobywa przeciw niej; im bardziej wzrasta jego potęga, tym kobieta upada niżej”¹¹⁰.

Ten surowy sąd wyraża się m.in. w bezwzględnych ujęciach relacji płci, też w pokolonialnej w literaturze.

Dosłowne niewolnictwo to treść fabuły pierwszej powieści Zjednoczonych Emiratów Arabskich, napisanej przez Majsun Sakr pt. *Rajhana*. Pisarka, o pionierskiej roli, rozpoczyna literacką historię emirackiej tożsamości od czasów, kiedy mieszkańcy odrębnych jeszcze wysp dzielili się na władców i niewolników.

¹⁰⁹ S. Musa, *Tarbijat Salama Musa*, Kair, Bejrut, 1958 s. 63–65.

¹¹⁰ de Beauvoir, *Druga płeć*, op. cit., s. 108.

5.2.3. Jednostka a małżeństwo

Kobiety, którym szlaki przecierali pionierzy emancypacji w Egipcie, od dzisiejszych Egipcjanek czynnych zawodowo dzielą dziesięciolecia czy nawet cały wiek. Mimo to małżeństwo dla jednych i drugich, a bardziej jeszcze dla ich rodzin, pozostaje najważniejszą sprawą życia. Zawieranie związku małżeńskiego w Egipcie i innych krajach arabskich to proces podzielony na etapy (zaręczyny, podpisanie kontraktu ślubnego, wesele, noc poślubna), co podkreśla rangę tej kluczowej inicjacji w dorosłe życie.

Nie tylko w świecie arabskim od dawien dawna młodym pomagano się pobrać. Jedną z najbrutalniejszych form tej „pomocy” jest aranżowany związek małżeński, którego strony nie poznały się, a nawet nie widziały przed ślubem, co oburza pionierów odrodzenia. Twierdzą oni, że:

„Małżonkowie, którzy podpisali kontrakt ślubny, będą okazywać sobie serdeczność, jeśli już wcześniej darzyli się sympatią. Ważne dla ich wzajemnych relacji jest to, że zdołali się poznać i polubić. Taka jest natura małżeństwa i jeśli odrzucimy jej wymogi, będzie ono nieprawdziwe i niezgodne z szari’atem; zaliczam też do niego związek zawarty, zanim przyszli małżonkowie mogli się zobaczyć. (...)

Jak mężczyzna i kobieta, będąc przy zdrowych zmysłach, mogą zawrzeć umowę małżeńską, skoro się nie znają? Umowa ta przecież każe im żyć razem i zwiąże ich na dobre. Wiem, że nikt nie kupi barana czy osła, zanim go dobrze obejrzy i stwierdzi, czy nie ma on jakiejś wady. A tu myślący człowiek wstępuje w związek małżeński w tak nieodpowiedzialny, nierozumny sposób, że w głowie się nie mieści. (...)

Może powiesz, że kobieta widuje narzeczonego z okna, a mężczyzna zna narzeczoną z opisu matki czy siostry i wie, że ma włosy czarne jak węgiel, jasne policzki, wąskie usta, wyważony umysł itd. (...)

Człowiek dalekowzroczny jednak pragnie osobiście poznać tę żywą istotę, którą ma poślubić, i wiedzieć, jak ona myśli, mówi, działa”¹¹¹.

Abduh i Amin upominają się też o równe prawa mężczyzn i kobiet, usankcjonowane przez Koran i wynikające z nauk islamu. Abduh pisze:

„Nasz święty szari’at dał kobietom w małżeństwie prawa nie mniejsze niż te, które posiada mężczyzna”¹¹².

Teolog ten i reformator, choć swoją wiedzę i wnioski nieustannie weryfikuje na podstawie Koranu – ze świadomością, że Święta Księga zezwala muzułmaninowi na cztery jednoczesne małżeństwa – z przekonaniem krytykuje poligamię. Jest tak wielkim autorytetem, że na jego poglądy będą powoływać się przez pokolenia przeciwnicy wielożeństwa, jego opinię warto zatem przytoczyć:

„Poligamia należy do starych zwyczajów rozpowszechnionych w początkach islamu, kiedy kobietę traktowano w szczególny sposób; była ona kimś pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem. Można się też spotkać z opinią, że rozwój danego społeczeństwa zależy od miejsca, jakie zajmują w nim kobiety. Społeczeństwo ma się dobrze, jeśli kobiety zajmują niską pozycję, a ubożeje i rozpada się, jeśli one stoją wysoko. Na Boga, przecież poligamia wiąże się z daną, konkretną osobą! Jednostki rezygnują z niej w braku możliwości. W społeczeństwach dopuszczających poligamię widać mężczyzn na wysokim poziomie umysłowym, doceniających znaczenie żony w rodzinie i wśród dzieci. Uznają jej prawo do pozycji, na którą zasługuje zgodnie z szari’atem i naturą. Skłaniają się więc do pozostania w jednym związku. (...)

Myślę, że nikt nie zaprzeczy, iż poligamia dziś jest o wiele mniej popularna niż przed dwudziestu, trzydziestu laty. (...)

Gdy zniesiono niewolnictwo, co godne uznania, poligamia zaczęła słabnąć. Ustał dopływ niewolnic do domów władców

¹¹¹ M. Abduh, *Al-Amal al-kamila*, op. cit., s. 71; K. Amin, *Tahrir al-mara*, op. Cit., s. 149.

¹¹² Abduh, *Al-Amal al-kamila*, op. cit., s. 73.

i dygnitarzy. Do upadku poligamii przyczynił się rozwój umysłowy mężczyzn i ich kultury osobistej. Kulturalny mężczyzna nie chce być dla kobiety despotą i trzyma emocje na wodzy. Oczywiście poligamia to dla kobiety wielka obraza, ponieważ żadna nie godzi się dzielić mężem z inną, tak jak żaden mężczyzna nie zechce z nikim konkurować o uczucia swojej żony”¹¹³.

„Dzieci z tego samego ojca i różnych matek żyją wśród waśni i sporów, niezdolne rozwinąć naturalnych braterskich uczuć. Mężczyzna może poślubić inną kobietę tylko w sytuacji absolutnej konieczności, gdy żona zapada na długą chorobę i nie jest w stanie wypełniać obowiązków małżeńskich. Nawet w tym przypadku jestem przeciwny poligamii, ponieważ taka żona w niczym nie zawiniła. Mężczyzna na poziomie znosi choroby małżonki, tak jak ona powinna ścierpieć wszystkie jego problemy. W jednej sytuacji mężczyzna może poślubić inną kobietę, zachowując małżeństwo z pierwszą, jeśli ona zechce, albo rozwodząc się z nią. Jest to sytuacja, w której kobieta jest bezpłodna lub nie może mieć dzieci, ponieważ dla wielu mężczyzn brak potomstwa jest zbyt bolesny. Kiedy indziej poligamia to tylko wybieg, dopuszczony prawem i stosowany dla zaspokojenia nieokiełznanej żądz, dowodzący zepsucia moralnego i rozbuchania zmysłów”¹¹⁴.

Abduh ucieka się do jeszcze jednego, koronnego argumentu na niekorzyść poligamii, zaczerpniętego z Koranu, jako jasnej wskazówki dla męskich wyborów:

„Szari’at Mahometa zezwolił mężczyźnie na związek z czterema kobietami, ale jeśli mężczyzna zdaje sobie sprawę, że nie potrafi być dla wszystkich jednakowo sprawiedliwy, powinien związać się tylko z jedną. Bóg najwyższy rzekł: ‘Jeśli się obawiacie, że nie będziecie sprawiedliwi, to żęńcie się tylko

¹¹³ K. Amin, *Tahrir al-mar’a*, op. cit., s. 160.

¹¹⁴ Abduh, *Al-Amal al-kamila*, op. cit., s. 83–85.

z jedną'. Jeśli mężczyzna nie zdoła zapewnić każdej z żon jej praw, narusza porządek domu i życia rodzinnego"¹¹⁵.

Zgodnie z intencją Koranu, przytoczoną przez Abduha, muzułmanin niezdolny do równego traktowania żon powinien powstrzymać się od poligamii, gdyż w innym razie narusza zasady islamu.

Rozwód na ziemiach islamu byłby sprawą dyskusyjną, gdyby nie dziesiątki obwarowań prawnych, którymi kwestię tę obłożyli prawnicy muzułmańscy. Przecież jego formuła jest bardzo prosta: mężczyzna rozwiązuje związek (podobnie jak przed islamem), wypowiadając tradycyjną formułę, która ongiś, w zależności od regionu, przyjmowała różne formy, np. „ja ciebie nie chcę”, a dzisiaj brzmi z reguły *anti talik* – „jesteś rozwiedziona”. Dwa razy wypowiedziana oznacza, że mężczyzna może z rozwodu się wycofać; za trzecim razem następuje tzw. rozwód ostateczny. W dzisiejszych egipskich filmach czy serialach telewizyjnych emocje budzi moment, w którym mężczyzna ogłasza żonie, że jest rozwiedziona, i widz czeka w napięciu, czy formuła rozwodowa padnie tylko dwa razy i małżeństwo będzie miało szansę przetrwać, czy też wypowiedziana po raz trzeci, spowoduje nieodwołalne rozstanie.

Amin występuje przeciwko samowoli rozwodzących się mężczyzn, naruszających szari'at:

„Należy zwrócić uwagę, że wszystkie przepisy rozwodowe wynikają z naszego świętego szari'atu i zgodnie z nim należy je stosować. Szari'at przestrzega przed rozwodem, a dopuszcza go tylko w razie konieczności. Dowodzi tego wiele wersetów Koranu oraz hadisów Proroka. (...)

Dzisiaj mężczyźni bawią się formułkami rozwodowymi, a cnota kobiet staje się zabawką w ich rękach, którą traktują bez szacunku. Robią to, co im się podoba, nie przestrzegają szari'atu ani nie szanują swoich małżeństw"¹¹⁶.

Dzisiaj, w świetle radykalnych trendów feministycznych, można by powiedzieć, że pionierzy emancypacji stoją na stanowisku patriarchalnym,

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 72; *Koran*, op. cit., 4:129.

¹¹⁶ K. Amin, *Tahrir al-mar'a*, op. cit., s. 173, 185.

ponieważ nie zajmują się rozwodem przeprowadzanym z inicjatywy kobiet. Nie warto ich za to krytykować. Kultura arabska jako przedłużenie linii judeo-chrześcijańskiej jest patriarchalna w aspekcie religijnym, prawnym i obyczajowym, a reformatorzy egipscy dopiero rozpoczynali walkę o emancypację. Dzisiaj kobieta arabska, aby się rozwieść, kieruje pozew do sądu, częściej jednak używa metod „psychologicznych”, odwołując się do dumy, cierpliwości i emocji niechcianego męża. Powtarza mu tak długo *tallakni* – „rozwiódź się ze mną”, aż dopnie swego.

Islam domaga się od muzułmanina małżeństwa, a prawo zwyczajowe wypracowało swoje sposoby, aby doprowadzać dorastających synów i córki przed oblicze mazuna (urzędnika muzułmańskiego), w którego obecności podpisują kontrakt ślubny, trzymając się za ręce pod chustą i słuchając Al-Fatihy, pierwszej sury Koranu, przypieczętowującej ich związek. W Egipcie i innych krajach arabskich znany jest też prawie już nieaktualny skrypt kulturowy, zgodnie z którym w związki małżeńskie wstępują nieletni.

5.2.4. Nowa kobieta w ujęciu pionierów odrodzenia

Kobieta jako temat wchodzi do literatury i jeśli w epoce klasycyzmu była widziana głównie przez pryzmat mężczyzny jako jego towarzyszką i partnerką, bez której nie może się obejść, podporządkowana prawom patriarchy, o tyle twórcy arabscy od przełomu XIX i XX w. odchodzą od postaw androcentrycznych i piszą o kobiecie z punktu widzenia jej potrzeb i rozwoju osobowości.

W Iraku pierwsi wielcy poeci odradzającej się literatury, Dżamil Sidki az-Zahawi (1863–1936) i Maruf ar-Rusafi (1875–1945), żądali lepszego życia dla kobiet; w Libanie tego samego domagał się wielki myśliciel i pisarz Butrus al-Bustani (1856–1933).

„Dżamil Sidki az-Zahawi w swoich publikacjach uparcie bronił kobiety, jej wolności dowodząc, że jest równa mężczyźnie. Jeden z jego artykułów *Difa an al-Mara* (Obrona kobiety), opublikowany w 1910 r. przysporzył mu wielu kłopotów, z jego powodu został usunięty z pracy w jednej ze szkół bag-

dadzkich. Bezkompromisowi pisarze zorganizowali przeciwko niemu wielką kampanię oskarżając go o herezję. Jego kasydy nawołujące do wyzwolenia kobiety były wielkim ciosem dla reakcjonistów i konserwatystów”¹¹⁷.

Drugi z wybitnych poetów irackich nowej epoki, Maruf ar-Rusafi oburzył z kolei opinię publiczną wierszem *Hawan al-mar'a* (Uniżona kobieta).

”Któż jest niższy wobec mężczyzn od kobiety
Jakże wzburza mnie jej słabość i pokora
Słaba, jej argumentem wobec wroga jest płacz
a bronią jej przed atakiem – łzy
Jest rozkoszą spragnionych, lecz oby
była rzeczą, której nie wolno sprzedawać!
Sprzedaje ją jej serce, choć się broni
i gubi ją mąż, gdy ją opuszcza
Jakże okrutni są dla niej
Pierwsze ją obnaża, a drugie na głód skazuje”¹¹⁸.

Również Dżubran Chalil Dżubran (1883–1931), wybitny poeta symboliczny i mistyk, choć z racji swojego wzniosłego stosunku do świata, wydawał się oderwany od życia, popadał w nastroje feministyczne i bronił kobiet marginalizowanych przez patriariat.

„Pierwszym poważniejszym osiągnięciem literackim Chalila Dżubrana była jego powieść *Połamane skrzydła* (*Al-Adżniha al-mutakassira*, arabskie wydanie 1912), w której przedstawił tragiczne położenie kobiety syryjskiej”¹¹⁹.

W powieści, obok uczuć Libańczyk okazuje zmysł krytyczny:

„Czy twój mąż wie o naszych spotkaniach i boisz się jego gniewu i zemsty?” – zapytałem.

¹¹⁷ Mufid Maszszud, *Muktatafat min szir Dżamil Sidki Az-Zahawi*, <http://www.jamaliya.com/ShowPage.php?id=10567> [26.01.2014]

¹¹⁸ J. Bielawski, K. Skarzyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *Nowa i współczesna literatura arabska XIX i XX wieku. Literatura arabskiego Wschodu*, Warszawa 1978, s. 313; fragment wiersza tłumaczyła K. Skarzyńska-Bocheńska.

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 219.

‘Mój mąż nie interesuje się mną i nie wie, jak spędzam dni. Jest zajęty tymi nieszczęsnymi dziewczynami, które z biedy muszą iść na targ niewolników, gdzie skropiwszy się wonnościami i uczerniwszy oczy, sprzedają swoje ciała za chleb ulepiony z krwi i łez’ – odpowiedziała (...)

Zasłoniła twarz ręką, westchnęła, po czym rzekła cicho:

Metropolita wie już, że raz w miesiącu wychodzę z grobu, w którym mnie zamknął. (...) Wczoraj, kiedy dowiedziałam się, że chce zabronić mi opuszczać go i pozbawić mnie jedynej przyjemności, jakiej zakosztowałam od czasu zamążpójścia, stanęłam przy oknie w moim pokoju i patrzyłam na morze. Rozmyślałam o dalekich, zamorskich krajach, do których chciałabym dotrzeć, o wolności duchowej i osobistej. Wyobraziłam sobie, jak żyję u twojego boku, otoczona miłością. Takie marzenia rozświełają serca zniewolonych kobiet buntując je przeciw tradycji nakazującej im żyć w cieniu prawdy, w tym też momencie poczułam się mała i bezsilna”¹²⁰.

Stroną w walce o miejsce kobiet w przestrzeni publicznej były egipskie emancypantki.

5.2.5. W kierunku feminizmu

„Co na pewno nie łączy wszystkich feminizmów, to ich programy, cele czy metody działania. Nie łączy też ich jedna, wspólna hierarchia wartości ani wspólna teoria społeczna, ani nawet wspólna wizja świata. Cóż zatem pozostaje? *Syndrom ideowy feminizmu* obejmuje następujące minimum przekonań:

- (1) Kobietom jako kobietom, na podstawie samej różnicy płci w stosunku do mężczyzn, dzieje się w społeczeństwie *krzywda*;
- (2) ten krzywdzący dla kobiet stan rzeczy *można* – w każdym razie obecnie już *można* – zmienić;

¹²⁰ Kh. Gubran, *Polamane skrzydła*, tłum. M. Kubarek, Warszawa, 2012, s. 120, 121, 125.

- (3) ten stan rzeczy *należy* zmienić;
- (4) w tym celu kobiety muszą same podjąć stosowne działania, nie podporządkowując żadnym innym celom głoszonym przez inne ruchy i instytucje społeczne. (...) ¹²¹
- Feminimów jest wiele, różnią się między sobą, i to nieraz głęboko. Co je wszystkie łączy? Czy wspólnota pochodzenia, wywodzenie się z wcześniejszego pnia, a potem kolejno z siebie? Czy wspólne przekonania czy formy działania?
- Pora wrócić do pytania o *istotne cechy* feminizmu. Czy można wyjść poza sprawozdawcze wyliczenie tego, co za feminizm uchodziło bądź uchodzi? Jak ustalić wspólny mianownik w taki sposób, aby z jednej strony nie wykluczyć z zakresu tego pojęcia zwyczajowo do niego przynależnych ruchów i koncepcji, z drugiej strony nie rozszerzyć zanedo granic, gubiąc w ten sposób wyczuwalną specyfikę omawianego zjawiska. Oczywiście, każda tak próba musi mieć w sobie nieco arbitralności, chcemy jednak pozostać możliwie blisko stanu faktycznego (...)” ¹²².

Skoro ruch kobiet na Zachodzie odniósł sukcesy i stale się rozwija, to powstaje pytanie, czy ruch taki występuje w świecie arabskim, z jednej strony w kontekście hidżabu, z drugiej przemian kulturalnych, społecznych i politycznych na Bliskim Wschodzie i Afryce Północnej? Z pewnością feminizm na tym obszarze jest nie tylko faktem, ale skrzy się całą energią dążących do wyzwolenia czy poprawy swoich losów kobiet. Obfituje w tak wiele zjawisk, koncepcji, sposobów działania, że jego opis mógłby wypełnić sporych rozmiarów encyklopedię. Mieści się też w granicach nakreślonych wyżej przez K. Ślęczkę, obejmuje je całkowicie *syndrom ideowy*, opisany przez tego badacza.

Wiele napisano i cały czas pisze się o arabskim feminizmie, ale w tym miejscu powołałam się na ponad czterystastronicowe źródło: *Arab Feminisms. Gender and Equality in the Middle East* pod redakcją Jeana Saida Makdisiego,

¹²¹ K. Ślęczka, *Feminizm*, Katowice 1999, s. 12.

¹²² *Ibidem*, s. 473.

Nohy Bayoumi i Rafifa Ridy Sidawiego¹²³ jako zbiór artykułów głównie arabskich autorów.

Autorzy na wstępie podkreślają:

„Pytanie, które nas szczególnie interesowało na początku konferencji: czy istnieje prawdziwy arabski ruch feministyczny? Odpowiedź będzie jasna dla czytelników tej książki. Nie ma jednej wszechobejmującej formy feminizmu arabskiego, tak jak nie ma tego typu formy nigdzie na świecie – różne jego przejawy, rodzaje i stopnie rozwoju prezentujemy w niniejszym tomie. W każdym z tych rodzajów możemy znaleźć jego własny zestaw pytań i problemów, które staramy się możliwie precyzyjnie i żywo przedstawić. Troski i problemy arabskich kobiet w różnych regionach, politycznych systemach, decydujących o ich pracy i życiu, historii zróżnicowanych kultur, w jakich żyją, pozwalają się ująć w terminach naukowych, jak i oczywiście przedstawić na forum publicznym w kategoriach aktywnego ruchu kobiecego”¹²⁴.

Korzystając z pewnych odniesień do ruchu kobiecego na Zachodzie wyśuwam tu propozycję klasyfikacji feminizmu arabskiego z uwzględnieniem jego głównych tendencji czy trendów. Ruch ten w krajach arabskich zasługuje na podziały według kierunków działań, jak i spójnych koncepcji, rozwijających się kolejno i zależnych od siebie, ale wzajemnie zróżnicowanych. Zastosowanie popularnych i podstawowych do opisu zachodnich ruchów feministycznych określeń – liberalny i radykalny¹²⁵ – do feminizmu na Wschodzie, wydaje się uproszczeniem zaciemniającym oryginalne formy tego ostatniego, jakkolwiek warto pokusić się o porównania i odniesienia. Feminizm arabski dzieli się inaczej niż analogiczny ruch w Europie czy w Stanach Zjednoczonych, choć między jednym a drugim występuje wiele zbieżnych cech. Moim celem nie jest jednak komparatystyka ani też wyczerpujące, encyklopedyczne omówienie ru-

¹²³ *Arab Feminisms. Gender and Equality in the Middle East*, Jean Said Makdisi, Noha Bayoumi i Rafif Rida Sidawi (red.), Beirut, Londyn, 2014.

¹²⁴ J.S. Makdisi, N.Bayoumi, R.R. Sidawi, *Introduction, Ibidem*, s. xii.

¹²⁵ Ślęczka, *Feminizm*, op. cit., s. 268–370.

chów feministycznych w krajach arabskich, ale pewna ich szkicowa klasyfikacja, z uwzględnieniem kluczowych postaci kobiecych wstrząsających swoim światem od początków XX w.

Feminizm arabski kielkował najwcześniej w Egipcie, a jego pionierki przeszły do historii i legendy, zwłaszcza Safijja Zaghlul (1876–1946), Huda Sarawi (1879–1947), Malak Hifni Nasif (1886–1918), Nabawijja Musa (1886–1951), Sajza an-Nabrawi (1897–1985) czy Amina as-Sa'id (1914–1995).

W języku arabskim termin feminizm pochodzi od wyrazu *nisa* – „kobiety” i brzmi *niswija*, choć występuje też opisowe określenie *musawa al-dżinsajn* – „równość płci”, sugerując że podstawą koncepcji feministycznych jest równouprawnienie¹²⁶.

Termin ten jednak nie pozwala odnieść się do całokształtu ruchów kobiecych w regionie z bogactwem ich postulatów sprowadzając je do jednego, choć kluczowego, ale ograniczającego znaczenia.

W feminizmie arabskim rysuje się kilka głównych nurtów, przynajmniej trzy: reformistyczny czy inaczej egalitarny (korzystam w tym momencie z terminologii dotyczącej feminizmu zachodniego¹²⁷), islamski i postępowy. Pierwszy z nurtów inicjuje legendarna już Huda Szarawi, prekursorką feminizmu islamskiego, choć wielu badaczy ma zastrzeżenia, jest Zajnab al-Ghazali (1917–2005), prawami postępu, obalając tabu, kieruje się nieustraszoną lekarka i pisarka, Nawal Sadawi (1931–2017) – wszystkie trzy pochodzą z Egiptu. Do historii ruchów feministycznych przechodzi też Fatima Mernissi (1940–2015), która łączy nieubłagane feminizm islamski z postępowym.

Nazwy wyodrębnionych rodzajów feminizmu nie są kalkami (z wyjątkiem pierwszego, choć jakość egipskiego ruchu jest inna niż na Zachodzie), ale określeniami zmierzającymi do opisu poszczególnych tendencji, dowodzących różnic między nimi.

Pierwszy z rodzajów feminizmu optuje, jak się wydaje, na rzecz oczywistości pojmowanych w kategoriach uniwersalnych, w uznaniu praw kobiet jako

¹²⁶ *What's Arabic for 'feminism'?* w: „Albawaba. Loop”. <https://www.albawaba.com/loop/whats-arabic-feminism-813390>, [6.03.2016]

¹²⁷ Ślęczka, *Feminizm*, op. cit., s. 340.

praw człowieka. Feministki w swoich metodach posługują się raczej kategorią edukacji i perswazją, rzadko sięgają do demonstracji czy innych bardziej radykalnych środków. Ruch ten nieszczególnie sięga do wiary, ale jej też nie atakuje, religijny punkt widzenia staje się punktem wyjścia feminizmu islamskiego. Fizyczne sprawy płci są to sprawy małżeńskie, feministki ich nie poruszają, ciałem i seksualnością zajmie się dopiero islam postępowy.

Według feminizmu islamskiego islam zapewnia kobiecie wszelkie szczęście i zadowolenie. Stosując się do zasad wiary, kobieta nie musi walczyć, mężczyzna jej pomaga. Z czasem jednak feministki islamskie uznają, że kobieta ma o co walczyć i powinna czynić to z Koranem w rękę, dowodząc swoich praw wynikających z islamu.

Termin feminizm islamski budzi wiele kontrowersji i stoi pod znakiem zapytania:

„Niektórzy z naszych autorów uważają, że termin ten jest nie do przyjęcia ze względu na mglistą definicję zjawiska feminizmu islamskiego oraz jego niearabskie pochodzenie. Trudno się zgodzić, że stanowi opozycję wobec feminizmu świeckiego, za czym wielu badaczy się opowiada. Inni uważają termin ten za zgodny z ich wizją feminizmu, pozostaje nie tylko w zgodzie z wiarą, ale przeciwnie, przybliża obraz religii i kultury. Feminizm ten sprawia, że kobiety mają prawdziwie ludzkie oblicze, cieszą się dobrobytem, sprzyja bardziej kobietom niż to się przywykło uważać. W każdym przypadku trudno przecenić historię i treść islamskiego feminizmu dla regionu jako opozycyjnego trendu wobec świeckiego feminizmu”¹²⁸.

Przedmiotem sporów jest też uznanie Zajnab al-Ghazali za prekursorkę i pionierkę islamskiego feminizmu, zagadnieniu temu poświęcam dalej swoją uwagę. Feminizm postępowy przełamuje przede wszystkim tabu, do jakiego należy w krajach arabskich temat seksualności i ciała. Porusza sprawy drastyczne, takie jak walka z żeńskim obrzezaniem, tak zwanymi zabójstwami honorowymi z powodu braku dziewictwa czy rzekomego braku dziewictwa,

¹²⁸ J.S. Makdisi, N. Bayoumi, R.R. Sidawi, *Introduction*, op. cit., s. xii xi – xxxvi.

prawo kobiety do zadowolenia seksualnego. Feminizm islamsko-postępowy kładzie nacisk na rozpatrywanie problematyki kobiety arabskiej w krajach islamu.

6. U progu ruchów kobiecych: Huda Szarawi; feminizm reformistyczny i egalitarystyczny

„Uważana za jedną z trzydziestu najbardziej wpływowych kobiet egipskich, z ulicą nazwaną jej imieniem”¹²⁹ Huda Szarawi była egipską arystokratką w czasach monarchii (do 1953 r.), walk z kolonializmem i wzrastającego modernizmu w Egipcie, który w początkach XX w. ogarnął cały świat arabski. Do historii przeszła głównie dzięki wybitnej osobowości i niespożytej energii, której zawdzięczała niezliczone funkcje – wszystkie na pograniczu ruchu kobiecego i reform społecznych.

„Koncepcje intelektualne i kulturowe Szarawi w powiązaniu z jej reformizmem społecznym spowodowały rozkwit promowanej przez nią myśli feministycznej. Szarawi może być utożsamiana z libertyńską heterodoksją, jest intelektualnym i kulturalnym liderem przełamywania barier stawianych emancypacji, podczas gdy większość kobiet poddawała się restrykcyjnym prawom patriarchy. (...)

Wierzyła, że kobieta uzyska prawa, w tym równouprawnienie, tylko wówczas, gdy reformy obejmą edukację i kulturę. Pisała jak wizjonerska, feministyczna myślicielka, moralistka i reformatorka. Posługiwała się obfitą retoryką, ale kontrolowała swoje wypowiedzi, co nie obniżało ich wartości, starała się jed-

¹²⁹ Rossano J., *Egyptian Feiminist Huda Sharaawi*,
<https://womenslens.blogspot.com/2010/12/egyptian-feminist-huda-shaarawi-1879.html>
[9.12.2017]

nak trzymać jak najdalej od fallocentrycznego dyskursu. Po jej autorytet sięgano w kwestii nauczania dziewcząt i kobiet, w sprawach politycznych dała się poznać jako zręczny analityk, była autorką interesującego pamiętnika”¹³⁰.

Jak można bliżej ująć jej myśl w czasach, kiedy funkcjonowały jeszcze haremy, a kobieta miała niewiele do powiedzenia? Myśl Hudy kojarzy się szczególnie z dwoma rodzajami feminizmu znanymi na Zachodzie: reformistycznym i egalitarnym¹³¹. Walka o reformy i równouprawnienie jest podstawą całej działalności feministki, choć gorąca patriotka, jak większość humanistów tego okresu, zajmowała się również polityką, której celem była walka z kolonializmem i o niepodległość.

Huda Sarawi jest wszechstronna:

„Wybitna arabska kobieta wśród rewolucyjnego tumultu, w niespokojnych czasach, przywiązana do nowatorskich koncepcji rozwijanych od XIX wieku, nie tylko realizowała liberalne ideały w dążeniu do edukacji kobiet i ich równouprawnienia w Egipcie i na innych obszarach Bliskiego Wschodu, ale też protestowała przeciwko ograniczeniom kobiecych swobód w latach 20. XX wieku. Dyskutowano o: władzy politycznej, imperializmie, wolności, ustroju klasowym, małżeństwie, wychowaniu dzieci, poligamii, rozwodzie, prostytucji, żeby wspomnieć tylko kilka tematów”¹³².

Postać feministki wyłania się zwłaszcza z *Muzakkirat Huda Szarawi* (Wspomnień Hudy Szarawi), w których osobiste, powściągliwe wyznania spletały się z bogatym opisem wydarzeń i własnej działalności feministycznej. Szarawi pisze w eleganckim języku arabskim, po okresie klasycznej, wyszukanej składni, przyjmował on współczesny charakter i kojarzył się z nowopowstającym stylem dziennikarskim (prasa była jeszcze w powijakach). Pamiętnik jest realistyczny, wspomnienia rozwijają się chronologicznie, w po-

¹³⁰ R.B. Quawas, *A Sea Captain in her Own Right: Navigating The Feminist Thought of Huda Shaarawi*, „Journal of International Women’s Studies”, Volume 8, Issue 1, Article 17, s. 219.

¹³¹ Zob. Ślęczka, *Feminizmi*, op. cit., s. 269.

¹³² Quawas, *A Sea captain in Her Own rights*, 219.

rządu przyczynowo-skutkowym, autorka z dystansem traktuje przeszłość, pisze jako kobieta dojrzała, ma za sobą porażki i sukcesy. *Muzakkirat* to sfabularyzowany dokument, autorka trzyma na wodzy uczucia, jeśli pisze o traumatycznych przeżyciach, to wyłaniają się z raczej lakonicznej relacji wydarzeń.

Wspomnienia odpowiadają blisko koncepcji autobiografii, tak jak postrzega ją współczesna krytyka literacka;

„Autobiografia wyróżnia się charakterem retrospektywnym, stosunek do przeszłości jest zbliżony do epickiego dystansu czasowego. Uwzględnia dzieje jednostki w rozwoju, co odróżnia ją od autoportretu, zmierzającego raczej do przedstawienia charakteru jako esencji osobowości”¹³³.

Niemniej:

„Szarawi, jak wynika z jej wspomnień, jest bardzo żywą postacią występującą w licznych rolach życiowych: dziecka, córki, towarzyszką, przyjaciółką, siostrą, krytyką społecznego, feministki, reformatorki kultury, żony, racjonalistki i romantyczki. Zmagą się z całą złożonością kobiecego losu, co wynika z jej artykułów i przemówień cytowanych w pamiętniku, czytelnik obserwuje przemianę pełnego energii, uczuciowego dziecka w silną i zdecydowaną kobietę. Pamiętnik jest interesującym dokumentem autobiograficznym, zawiera celne komentarze, pokazuje rozwój myśli feministycznej autorki, która zmierza do nadania feminizmowi określonego kształtu”¹³⁴.

Muzakkirat Huda Szarawi to dzieje jednostki w rozwoju i na różnych jego etapach:

1. dzieciństwa z bagażem wychowania, edukacji i zamążpójścia,
2. feministycznego dojrzewania,
3. działalności feministycznej z polityką w tle.

¹³³ M. Czermińska, *O autobiografii i autobiograficzności w: Autobiografia*, (red. M. Czermińska Gdańsk 2009, s. 13.

¹³⁴ Quawas, *A Sea captain in her Own right*, op. cit., s. 221.

6.1. Beztroskie dzieciństwo i bunt młodości

Huda Szarawi należała do wielokulturowej rodziny i wychowała się w tradycyjnym, domu i, jak wielu innych mieszkańców Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej, ma złożone, ale znakomite pochodzenie. Rodzina jest skoli-gacona z Turkami, spadkobiercami potęgi Imperium Osmańskiego, oraz z Czerkiesami, którzy stanowili linię dynastii Mameluków. To dawało Hudzie pozycję arystokratki, odziedziczoną po rodzicach i przodkach. Była przywiązana do swojej niebieskookiej babki z Kaukazu, była to uroda turecka, co podnosiło rangę społeczną jej właścicielki. Wobec matki odczuwała raczej dystans:

„Bardzo kochałam babkę, chociaż mogłam porozumiewać się z nią tylko na migi, ponieważ żadna z nas nie znała języka drugiego. To nie przeszkadzało nam lubić się, uczyła mnie słów czerkieskich i piosenek, które do dzisiaj trochę pamiętam. (...) W istocie rzeczy, nie ośmielałam się nigdy zapytać matki o pochodzenie i dlaczego przyjechała do Egiptu. Wuj jednak, brat matki, opowiadał mi za to o wojnie 1860 r. z carską Rosją, skąd wywodził się jeden z dziadków. Czerkiesi bronili Półwyspu z najwyższym zapamiętaniem”¹³⁵.

W wyniku wielu wydarzeń i powikłanych losów rodzina Hudy dostała się w końcu do Kairu. Przyszła feministka jest przywiązana do historii swojej rodziny i opisuje ją na wielu stronach pamiętnika, czuje się jednak Egipcjanką.

Odrodzenie arabskie sprzyja podziałom społecznym, w społeczeństwie egipskim rozwijają się struktury klasowe, wcześniej mgliste, niejasne i trudne do uporządkowania, nieporównywalne z tymi na Zachodzie. Tradycyjny dom Hudy nosi jeszcze nazwę haremu, ale jej ojciec Muhammad Sultan (zm. 1884), pasza i właściciel latyfundiów, był wysoko postawionym arystokratą, rozmiłowanym w kulturze i literaturze arabskiej, uczestnikiem wieczorów literackich, sam pisał poezje, miał powiązania z Europą, umiera w Austrii nie dokończym-

¹³⁵ Szarawi, *Muzakkirat Huda Szarawi*, op. cit., s. 25, 26.

szy podróży do Szwajcarii, gdzie wybierał się na leczenie¹³⁶. Czy młoda dziewczyna tamtych czasów może mieć ściślejszy związek z tradycją i modernizującą się strukturą społeczną? Pasza pod wieloma względami był mężczyzną tradycyjnym, zgodnie z panującymi zwyczajami zawarł małżeństwo poligamiczne, miał dwie żony, które mieszkały razem, ale rodzina żyła przykładowo i zgodnie¹³⁷.

Dom Hudy to wciąż jeszcze harem, kobietom nie wolno go opuszczać, ale dziewczynce nie bardzo doskwiera haremowe życie, nie przeszkadza jej poligamia ojca, bo przecież pierwszą żoną paszy (nie będącą matką Hudy) dzieci nazywają *Mama al-Kabira* (Starsza Mama)¹³⁸, a w domu panują zgodne i harmonijne stosunki.

„Czułam się dobrze w obecności starszej mamy, rozmawiałam z nią szczerze, pocieszała mnie w trudnych chwilach pomagając się wyzbyć dręczących myśli. Czasem prosiłam moją matkę rodzoną, aby pozwoliła mi spędzić ze starszą mamą kilka wieczorów (...)”¹³⁹.

Poligamia jednak nie była oczywistością, i choć zezwala na nią islam, wiele kobiet w czasach Hudy nie mogło znieść kolejnych małżeństw swoich mężów, mimo że rozwód oznaczał życiową katastrofę:

„Fatinat była oburzona, gdy jej mąż wziął sobie drugą żonę. Moja matka zaprosiła ją do nas i przyjęła bardzo serdecznie, jak innych gości.

— Jesteś w swoim domu, możesz mieszkać do chwili, aż wszystko się ułoży. Spróbujemy coś poradzić.

Matka napisała do męża Fatinat wyrzucając mu jego postępowanie, a on po dłuższym czasie przyjechał i wyraził chęć pojednania. Żona jednak nie chciała o niczym słyszeć, przysięgła, że nie wróci do domu i zażądała rozwodu, wobec jej uporu nie miał wyjścia i rozwiązał małżeństwo. Nie wierzyliśmy wła-

¹³⁶ *Ibidem*, s. 7–8.

¹³⁷ *Ibidem*, s. 24.

¹³⁸ *Ibidem*, s. 26.

¹³⁹ *Ibidem*, s. 28.

sny m oczom, kiedy Fatinat zaczęła wyjmować ze skrzyń ubrania męża i wyrzucać je przez okno na dziedziniec”¹⁴⁰.

Na pograniczu tradycji i wpływów zachodnich okresu odrodzenia w edukacji przyszłej feministki panuje pewien zamęt. Huda nie odbiegała od norm obyczajowych swoich czasów, jak inne dzieci, musiała zgłębiać Koran. Nauka odbywała się głównie w *kuttabach*, do których uczęszczały dzieci z konserwatywnych rodzin, co było w odrodzeniu oczywistością, ale dziewczynki z dobrych domów pobierały lekcje w haremie. Sukcesem była znajomość całej świętej księgi, od pierwszej sury do ostatniej. Takim sukcesem mgła poszczycić się Huda: w wieku dziewięciu lat opanowała Koran na pamięć, ale nie wydawało się jej, że zna dobrze język arabski, sięgała po książki, a nawet je kupowała. Był to jednak dopiero początek jej nauki. Postawa ojca wpłynęła na edukację córki, która niewinnie wkraczała w epokę odrodzenia, gdy pozwolono jej uczyć się francuskiego i gry na pianinie, dzieląc los panienek z dobrych domów. W czasach, kiedy nie było jeszcze egipskich nauczycielek, Hudę uczyła Włoszka, co przydawało nauce nowoczesności. Odrodzenie promowało wykształcenie, było jedną z głównych cech tej epoki, można było spotkać wykształcone Egipcjanki i cudzoziemki.

Przyszła feministka, mimo że arystokratka i humanistka – od najmłodszych lat sięgała po książki – doświadczyła jednak tej samej formy zniewolenia, co inne kobiety. Padła ofiarą przymusu matrymonialnego, o którego istnieniu jako dziecko nie miała pojęcia – i który nie licował z otaczającym ją zbytkiem i troską rodziny o jej wygody¹⁴¹. Huda, przy całej swojej klasowości, musiała dzielić zwyczaj innymi Arabkami, nawet z większością.

W wieku trzynastu lat jest za młoda na małżeństwo i gwałtownie protestuję, ale małżeństwa nieletnich są na porządku dziennym – jest to przyszły przedmiot ataków feministycznych.

„Miałam trzynaście lat, kiedy mojej matce oświadczył się o mnie jeden z dostojników pałacowych, było to w końcu panowania chedywa Taufika. Matka odrzuciła oświadczenia. O wszystkim dowiedziałam się potem przypadkiem. Leżałam

¹⁴⁰ *Ibidem*, s. 41.

¹⁴¹ *Ibidem*, s. 33, 34.

w szpitalu, a matka czuwała przy moim łóżku. Gdy się zdrzemnąłam, usłyszałam jej rozmowę z ciotką:

— Ten człowiek dostanie ją czy chcesz, czy nie, ponieważ oświadczy się o nią chedywowi. Wtedy będziesz musiała dać zgodę — powiedziała ciotka.

— Czy moja córka nie ma już konkurenta? — odpowiedziała matka.

— Przecież jest kuzyn, wydam Hudę za niego.

— Nie waż się tego zrobić!. To dziewczynka, a on ma starsze od niej dzieci.

— Ale to jej brat stryjeczny i człowiek bardzo wpływowy. (...)

Kiedy weszłam do domu, nauczycielka tureckiego narzuciła mi biały welon na głowę i wsunęła Koran pod pachę. Zdziwiłam się, nie rozumiałam. Następnie zeszli się pan Sa'id, potem bej¹⁴² Fahmi i mąż ciotki, bej Sad ad-Din. Poszli za mną do mojego pokoju, odwróciłam się do nich plecami i patrzyłam w okno. Nagle usłyszałam beja Fahmiego:

— Twój brat stryjeczny, bej Ali asz-Szarawi żeni się z tobą. Który z nas ma cię reprezentować?

W tym momencie zrozumiałam, dlaczego w domu panuje takie podniecenie, którego dotąd nie umiałam sobie wytłumaczyć i zaczęłam płakać odwracając twarz. Trwało to już dłuższą chwilę i w końcu podszedł do mnie pan Sa'id i wyszeptał mi do ucha:

— Czy chcesz rozgniewać duszę twojego ojca w zaświatach i zabić chorą matkę? Leży w swoim pokoju zwijając się z bólu i płacząc, może nie przetrzymać ciosu.

Trafił w mój słaby punkt.

— Róbcie, co chcecie — powiedziałam i pobiegłam do pokoju matki. Zawadziłam głową o gwóźdź w drzwiach, zraniłam się i popłynęła krew. Był to przejmujący widok, odpowiedni do sytuacji, moja przyjaciółka popłakała się, inni mieli też łzy w oczach. Potem przez jakiś czas mieszkaliśmy w Hilwanie,

¹⁴² *Aga* i *bek* tytuły tureckiego pochodzenia używane do arystokratów arabskich.

gdzie doskwierał mi nieznośny smutek, wciąż płakałam na myśl, że mam wyjść za kuzyna. Małżeństwo to przerażało mnie tym bardziej, że Ali był opiekunem rodziny, rodzajem ojca i starszego brata, bałam się go i szanowałam. Miał trzy córki, które mieszkały razem z nim i z ich matką. (...)

Nie interesowałam się przygotowaniem do ślubu. Jednak matka pokazała mi, jak wygląda skrzydło domu, w którym miałam zamieszkać i muszę przyznać, że jego przepych sprawił mi i trochę przyjemności, zachwyciły klejnoty i kobierce. Zapomniałam na chwilę o tym, co mnie czeka”¹⁴³.

Po śmierci paszy Sultana Muhammada poligamia w jego haremie wydaje się anachronizmem, narzeczony Hudy, Ali Szarawi na żądanie przyszłej teściowej musi podpisać zobowiązanie do zachowania monogamii. Gdy w tajemnicy poślubia inną kobietą, teściowa doprowadza do kilkuletniej separacji córki, po czym drogą mediacji małżeństwo się schodzi. Nikt nie życzyłby Hudzie rozwodu, stawia on bowiem kobietę w niezręcznej i niekorzystnej sytuacji, choć nie przeszkadza w ponownym zamążpójściu, ale jako kandydatka na żonę jest już gorzej widziana. Dzieje Hudy, jako *jednostki w jej rozwoju*, mogą być tu historią jednej z tysięcy zbyt młodych dziewcząt wychodzących za mąż. Doświadczenia seksualne młodych dziewcząt, nieświadomych tego, co je czeka, budzą powszechny protest feministek, Simone de Beauvoir o doświadczeniach tego typu pisze:

„(...) nie potrafi ona dokładnie dojrzeć zarysów ciężącego nad nią dwuznacznego przekleństwa. Informacje, które otrzymuje, są niekonsekwentne, książki – pełne sprzeczności: nawet opisy kliniczne nie rozprasają gęstego mroku. Powstają setki pytań: Czy akt płciowy jest bolesny czy też rozkoszny? Jak długo trwa? Pięć minut, czy też całą noc?”¹⁴⁴.

W swojej autobiografii Huda jest jak najdalsza od tematyki seksualnej, jeszcze nie pora na feminizm postępowy, ale związek trzynastoletniej z dwukrotnie starszym od niej mężczyzną mówi sam za siebie. Rozsądek panuje jednak

¹⁴³ Szarawi, *Muzakkirat Huda Szarawi*, op. cit., s. 48–51.

¹⁴⁴ de Beauvoir, *Druga pleć*, op. cit., s. 354.

nad uczuciami, pisarka jest rzeczowa i oszczędna w słowach, choć nie uskarża się na małżeństwo, po ślubie dzieli los wielu swoich rówieśniczek, którym mężowie ograniczali wolność. Ali asz-Szarawi staje się nieufny, nie pozwala żonie wchodzić z domu, wypytuje o rozmowy przyjaciółkami. Jednakże wpływowa rodzina przyszłej feministki wymusza na nim swobodę dla Hudy.

6.2 Feministyczne dojrzewanie

Huda Szarawi zaczyna myśleć na sposób feministyczny już we własnym domu, boleje nad uprzywilejowaną pozycją brata, ze swoją bujną osobowością, ale jeszcze u progu rozwoju, nie pojmuje tajników obowiązującej tradycji.

„Pamiętam, że pewnego dnia poprosiłam starszą mamę, żeby mi wytłumaczyła, dlaczego brat jest lepiej traktowany.

— Czy nie czujesz, że jest różnica między nim a tobą? — powiedziała ze swoim ciepłym uśmiechem.

— Tak, ale ja jestem starsza i powinnam być pierwsza, należy mi się więcej praw — odparłam.

— Tak, ale ty jesteś dziewczynką, a on chłopcem, jedyną dziewczynką, a on jedynym chłopcem w domu. Dlatego będzie głową rodziny, podczas gdy ty wyjedziesz za mąż i zamieszkas z mężem przyjmując jego nazwisko. On zaś zachowa nazwisko ojca i zostanie panem domu¹⁴⁵.

Dzięki tej szczerzej i mądrej odpowiedzi odzyskałam równowagę, nie zabołały mnie te słowa, uspokoiłam się i poczułam ulgę. Bardziej jeszcze pokochałam brata, dzięki któremu przetrwa nazwisko mojego ukochanego ojca i który zajmie jego miejsce w rodzinie”¹⁴⁶.

W dzieciństwie i wczesnej młodości Huda uznawała więc wyższość mężczyzn, ale dokuczały jej kobiece ograniczenia, już wtedy zapowiadała się

¹⁴⁵ Arabki po ślubie na ogół jednak zachowują nazwiska rodowe, pod wpływem kontaktów z zachodem arystokratki zmieniały ten zwyczaj.

¹⁴⁶ Szarawi, *Muzakkirat Huda Szarawi*, op. cit., s. 29.

na silną kobietę, rodzaj androgyna. I w swoim dziecięcym świecie prowadziła jednak nadal pewną walkę kobiecości z męskością.

„Bardzo lubiłam lekcje z panem Sajjidem (...) pewnego dnia przyniósł podręcznik do gramatyki i powiedział: — To podręcznik do gramatyki, o który prosiłaś, ale nie ucz się jej, przecież nie zostaniesz adwokatką. I wybuchnął gromkim śmiechem. Cios był dotkliwy, popadłam w rozpacz. Potem ogarnęła mnie nuda, już nie lubiłam lekcji i znienawidziłam swoją kobiecość, ponieważ przeszkadzała mi w nauce i uprawianiu sportu, a bardzo go lubiłam. Kobiecość ograniczała też moją wolność, którą kochałam bezgranicznie”¹⁴⁷.

Harem Hudy odwiedzają jednak wykształcone Egipcjanki i swobodniejsze od nich cudzoziemki, podziwia je za intelekt, swobodę ruchów, choć nie wyrzekają się swojej kobiecości, zajmują pozycję równą mężczyznom. Podziwia zwłaszcza jedną z poetek:

„Bardzo podziwiałam tę kobietę, nie brakowało jej na męskich zebraniach, gdzie swobodnie dyskutowała o literaturze i problemach społecznych. W porównaniu z nią każda kobieta była zacofana i przestraszona, jeśli przemówił do niej mężczyzna, nawet gdy miała na twarzy zasłonę, na czoło występowały jej kropelki potu. Pomyślałam, że kobieta, jeśli dorówna mężczyźnie, a nawet go przewyższy, będzie nadal szanowana. Jeszcze bardziej podziwiałam tę poetkę i chciałam być taka, jak ona, mimo jej brzydoty”¹⁴⁸.

Huda czuła się nie gorsza niż kobiety odwiedzające jej dom, uwierzyła we własne siły, stawała się postacią zindywidualizowaną i rozpoznawalną, dzieliła postępowe ideały z wybitnymi reformatorami jej czasów, jak Muhammad Abduh, Kasim Amin czy Malak Hifni Nasif – dzięki nim rozwijał się ruch emancypacji w Egipcie, a koncepcje feministyczne zdobywały szanse na zaistnienie¹⁴⁹. Huda słuchała wykładów cudzoziemek, zwłaszcza że poruszały

¹⁴⁷ *Ibidem*, s. 29.

¹⁴⁸ *Ibidem*, s. 32.

¹⁴⁹ Por. Quawas, *A Sea captain in Her Own right*, op. cit., s. 222.

kwestie obyczajowe, chodziła też na wystawy zagranicznych malarzy, rozwijała swoją osobowość wyróżniając się w elitarnym środowisku. Feminizm Hudy kształtował się wraz z rozwojem wydarzeń historycznych, w miarę dojrzewania stawała się coraz gorętszą patriotką i nieprzejednaną feministką, kobiety z jej sfery rozwijały świadomość narodową i skupiały się pod hasłem patriotyzmu. Egipt, w przeciwieństwie do krajów zachodnich, w których rozkwitał feminizm, był krajem zniewolonym i zależnym, oczywiście nie było ważniejszego postulatu niż walka o niepodległość.

6.3. Działalność feministyczna z polityką w tle

„Kobieta weszła w życie publiczne od strony polityki”¹⁵⁰ – oznajmia Huda w swoich wspomnieniach i tą drogą idą egipskie emancypantki. Na los przyszłej feministki i innych kobiet z jej sfery, domagających się swobód osobistych, wydarzenia polityczne wpłynęły w sposób szczególny. W 1895 r. wybuchła wojna Turcji z Grecją, i Egipcjanie, jako poddani Imperium Osmańskiego, musieli wziąć w niej udział. Egipcjanki w czasie walk i ruchów rewolucyjnych wspierały mężczyzn na tyle, na ile pozwalały dobre obyczaje. Powstały dwa komitety na rzecz pomocy walczącym Turkom: męski i kobiecy. Huda Szarawi uzyskała zgodę męża na udział w pracach tego drugiego, machina feminizmu ruszyła i już nie stanęła.

Pod wpływem wydarzeń przyspieszył procesowi emancypacji. Kobiety z klas wyższych poparły powstanie 1919 r., jeden z największych zrywów narodowo-wyzwoleńczych w tym kraju okresu odrodzenia, a ponieważ cieszyły się poważaniem, ich zachęty do udziału w strajku generalnym nie trafiały w próżnię. 20 marca 1919 r., jak wspomina Huda Szarawi, Egipcjanki po raz pierwszy wzięły udział w krwawo tłumionych demonstracjach¹⁵¹.

„Jak napisałam, pierwszy raz wystąpiłyśmy z protestem tego pamiętnego dnia, kiedy wszystkie kobiety egipskie wyszły na

¹⁵⁰ Szarawi, *Muzakkirat Huda Szarawi*, op. cit., s. 240.

¹⁵¹ *Ibidem*, s. 125.

ulice demonstrując przeciwko przemocy i despotycznym rządowi kolonialnym”¹⁵².

Stawała się bohaterką wielkich wydarzeń i dnia codziennego, trudno przecenić wpływ Hudy na odrodzenie, wraz z innymi postaciami kształtowała nową myśl regionu:

„Wczesnym feministkom egipskim nie są obce koncepcje feministek światowych, ale nie domagały się, jak one, tak usilnie praw wyborczych. Już jako kobieta dojrzała Huda powie: „Dla kobiet równouprawnienie jest ważniejsze od prawa wyborczego”¹⁵³.

Huda interesowała się literaturą i nic dziwnego, ponieważ literatura odgrywała kluczową rolę w arabskim klasycyzmie (VII – XIX/XX w.) i stała wysoko w okresie odrodzenia. Twórczość literacka, podobnie jak w poprzednich wiekach, była ulubionym zajęciem warstw wyższych i średnich, politycy pisali wiersze, pisarze zajmowali się polityką. Toteż i emancypantki interesowały się literaturą, czytały przeważnie dobrze po francusku, przybywało też tłumaczeń z języków zachodnich na arabski, feministki sięgały po pióro. Kobiety z kręgu Hudy działały jako nieformalna grupa o zainteresowaniach literackich i artystycznych, i chociaż próba założenia towarzystwa literackiego nie powiodła się¹⁵⁴, była jednak o tyle ważna, że zwróciła uwagę kobiet na humanistykę i kulturę. Poszukiwanie form działania miały jednak swoje konsekwencje: Huda niemal nie śmie nazwać otaczających ją Egipcjanek klubem, ale czymże innym jest to śmiałe zgromadzenie kobiet? Od zorganizowanej działalności dzieli je tylko krok¹⁵⁵.

W 1923 r. następuje przełom, feministki egipskie zostają zaproszone na konferencję Światowego Związku Kobiet, Huda asz-Szarawi zakłada Al-Ittihad an-Nisa’ i al-Misri (Egipski Związek Kobiet), który staje się częścią tego światowego i jest pierwszą tego typu organizacją w Egipcie; liderka zostaje jego

¹⁵² *Ibidem*, s. 122.

¹⁵³ *Ibidem*, s. 262.

¹⁵⁴ *Ibidem*, s. 66.

¹⁵⁵ *Ibidem*, s. 88.

długoletnią przewodniczącą¹⁵⁶. Kontakty międzynarodowe to feministyczne szlify Al-Ittihadu. Od tego czasu feministki wyjeżdżają na kolejne konferencje, Huda odwiedza też Stany Zjednoczone, przygląda się ruchom kobiecym na Zachodzie, gdzie nie opadła jeszcze pierwsza fala feminizmu. Dwa główne postulaty, żądanie edukacji dla kobiet i równouprawnienie, Al-Ittihad dzieli z feminizmem światowym. Warto wspomnieć postulaty Amerykanek:

„(...) prawo do równego wykształcenia, do zachowania prawa do własnego majątku także po zamążpójściu, do pracy bez pytania o zgodę męża, równe prawo w rozstrzyganiu o sprawach życia rodzinnego, np. o miejscu zamieszkania, równe prawa i głos w sprawach wychowywania i losu dzieci. Wszystko, co dziś wydaje się oczywiste. A wtedy było żądaniem tak bezwstydnym, że aż śmiesznym”¹⁵⁷.

Czy Hudę i zebrane wokół niej feministki egipskie można posądzić również o bezwstyd i śmieszność? Być może w konserwatywnym i patriarchalnym świecie były czymś kuriozalnym, ale Egipt dążył do szeroko pojętej westernizacji, co torowało im drogę.

Huda Szarawi i kobiety z jej kręgu zajmowały się polityką, Egipt był wciąż skolonizowany, po uzyskaniu formalnej niepodległości w 1922 roku niewiele się zmieniło, nadal do rewolucji 1952 roku krajem bezwzględnie rządzą Anglicy.

W czasach, kiedy jeszcze dobrze nie przewietrzono haremów, była to działalność prawdziwie awangardowa, przecież w powstaniu 1919 r. na ulice wyszły rzesze kobiet o wciąż zasłoniętych twarzach i głowach!

Huda Szarawi była wybitną humanistką i edukatorem. Zachęcała tradycyjnie wychowane kobiety, którym nie udało się, inaczej niż jej, wyrwać z głęboko patriarchalnych uwarunkowań, do walki o prawa, organizowała dla nich wykłady w swoich wystąpieniach publicznych i artykułach walczyła o oświatę, kiedy po I wojnie światowej westernizacja-wzrosła, pomagała Egipcjankom opuszczać haremy.

¹⁵⁶ *Ibidem*, s. 69.

¹⁵⁷ Por. Ślęczka, *Feminizm*, op. cit., s. 59.

Huda Szarawi, w przeciwieństwie do późniejszych opozycjonistek, pozostaje w zgodzie z przyjętą powszechnie ideologią oraz linią polityczną kraju, popiera zwłaszcza przywódców walk narodowo-wyzwoleńczych. Idąc ręką w rękę z antykolonialnymi politykami, nie dąży do obalenia struktur państwowych, lecz walczy w ich ramach o prawa kobiet. Wczesne feministki w Egipcie sięgają po myśl zachodnią, ale nie atakują wiary, starając się o przychyłność establishmentu religijnego, szanują obyczaje, obcy im jest wszelki seksualizm.

Huda rozwijała feminizm pierwszej fali w Egipcie, choć była świadoma dorobku feminizmu światowego, szła swoją drogą, jedyną możliwą w jej okupowanym kraju. Aristokratka, szanowana przez przywódców, politykowała, ona i kobiety z jej kręgu posługiwały się hasłami edukacji, choć uczestniczyły w powstaniu, nie sięgały po siłę i jeśli demonstrowały, to niezbyt często i w celach politycznych, Huda słała petycje, listy, raporty do parlamentu, premierów i ministrów, ale jej postulaty były często ignorowane czy traktowane zdawkowo. Czy politycy uważali wówczas sprawy państwowe za ważniejsze, czy też decydował wielowiekowy patriarchy?

6.4. W sferze postulatów

Poprawki, jakie Huda zaproponowała do Konstytucji z 1923 r., jako *Al-Kism an-Nisawi* (Część Kobieca), to przemyślany program feministyczny:

„Jest oczywiste, że kobiety które stanowią połowę narodu, służą swoją pracą wszystkim. Jak wynika z historii różnych państw, czego dzisiaj nie trzeba udowadniać w dużej mierze od kobiet zależy wysoki poziom kraju. Reformy będą służyć nie tylko nam, kobietom, ale wszystkim, zagadnienia edukacji i obywatelstwa są kluczowe w ruchu reformatorskim. Islam ustanawia równość płci w różnych aspektach, do których należy bez wątpienia dostęp do edukacji. Nalegamy na rząd, parlament, prasę i reformatorów, aby uznali wyłożone tu racje za punkt wyjścia dla reform i domagamy się nie tylko edukacji, ale wszelkich praw dla pozbawionej ich kobiety. To żądanie nie jest żadną

bidą (innowacją, herezją), wynika bowiem z religii i prawa. Nasze żądania obejmują:

1. Równy dostęp obu płci do edukacji. Należy zachęcać dziewczęta do studiowania na uczelniach i składania egzaminów (pani Curie, odkrywca radu, jest tu doniosłym przykładem). Kobiety mają prawo do zarobkowania dla dobra kraju.
2. Wzrost liczby szkół średnich dla dziewcząt, najpierw w miastach wojewódzkich, później powiatowych itd.
3. Rozdział administracji szkolnictwa dla dziewcząt i chłopców (...)
4. Kobiety stopniowo zastąpią mężczyzn kierujących żeńskimi szkołami, aż w końcu przejmą nad nimi pełną kontrolę. To one bardziej znają potrzeby uczennic i lepiej potrafią nad dziewczętami czuwać.
5. Zmiana prawa wyborczego na rzecz udziału kobiet w wyborach, nawet jeśli nie w tych nadchodzących; warunkiem tego udziału będzie wykształcenie czy wpłata określonych sum. Jest niesprawiedliwe, że większość stanowiona przez mężczyzn pozbawia kobiety praw wynikających z zasady równości płci. To wbrew logice „że kobiety – połowa społeczeństwa, podporządkowują się męskim decyzjom bez prawa głosu.
6. Zmiana prawa małżeńskiego. Wynikające stąd przepisy powinny być bardziej zgodne z wymogami wiary oraz sprzyjać wzmocnieniu więzów małżeńskich.
 - a) Ustawowo zostanie zakazana poligamia, dopuszczalna tylko w przypadku konieczności, wynikającej z bezpłodności lub choroby żony niezdolnej wykonywać obowiązków małżeńskich. Przypadki te potwierdzi lekarz sądowy.
 - b) Mąż może rozwieść się z żoną tylko w obecności sędziego. Zanim sędzia wyda werdykt, powinien rozważyć swoje stanowisko w obecności przedstawicieli obu zwaśnionych stron.

- c) Współpraca międzynarodowa na rzecz kobiet. Skoro, mąż, czego domaga się prawo, utrzymuje żonę, środki na jej utrzymanie będą egzekwowane nawet zagranicą¹⁵⁸.

W *Muzakkirat Huda* dorzuca pewien wachlarz dalszych postulatów, przed *Al-Ittihad an-Nisa`i al-Misri* stawia konkretne zadania, jej program wydaje się tym bardziej złożony i ambitny:

1. „Kobieta podnosi swój poziom kulturalny i stan wiedzy, co pozwoli jej być równą mężczyźnie w oczach prawa i na płaszczyźnie społecznej.
2. Studentki mogą decydować o kierunku swoich studiów.
3. Kobieta i mężczyzna mają prawo poznać się przed ślubem.
4. Zmianie ulegają niektóre przepisy oparte na prawie koranicznym, które w stosowanej interpretacji są krzywdzące dla kobiet, jak poligamia i rozwód bez uzasadnienia.
5. Wiek, od którego dziewczęta mogą wychodzić za mąż wynosi szesnaście lat.
6. Promuje się poprawę stanu zdrowia w kraju.
7. Promuje się wzrost kultury, w tym codziennej.
8. Wszelkie irracjonalne wierzenia i zwyczaje będą zwalczane.
9. *Al-Ittihad an-Nisa`i al-Misri* popularyzuje swój program za pomocą prasy¹⁵⁹.

Warto skomentować kilka z postulatów Hudy Szarawi:

6.4.1. Edukacja

Feministki egipskie, tak jak Amerykanki żądały dostępu kobiet do edukacji i oświaty, jak one chciały, aby dziewczynki chodziły do szkół, a potem studiowały na uczelniach wyższych. Czemuż miałyby służyć odrodzenie arabskie bez takiego postulatu?

¹⁵⁸ Szarawi, *Muzakkirat Huda Szarawit*, op. cit., s. 230–232.

¹⁵⁹ *Ibidem*, s. 173–174.

6.4.2. Równouprawnienie i poligamia

Równouprawnienie ma szansę, jest postulatem islamu, ale feministki domagają się, aby zasadę tę potwierdziły przepisy państwowe – w tych religijnych pozostaje wiele niedomówień. W związku z małżeństwem, Amerykanki wydają się mieć mniej kłopotów niż Arabki, przynajmniej od strony prawnej. Domagają się zniesienia poligamii, ale pozostawiają poligamistom pewną furtkę: mąż może poślubić drugą kobietę, jeśli pierwsza żona jest bezpłodna albo niezdolna do wypełniania obowiązków małżeńskich.

Huda w *Muzakkirat* cytuje Koran, podaje jego wersety, przypominając głośną zasadę, zgodnie z którą wszystkie żony mają być równo i jednakowo traktowane, dowodzi, że w miarę dostępu do wiedzy i oświaty małżeństwa poligamiczne będą zanikać¹⁶⁰, co okazało się nieprawdą, choć poligamia maleje. Postulat ten był szczególnie bliski sercu Hudy, gdyż przecież tylko o włos uniknęła losu drugiej żony.

6.4.3. Majątek

I – znów różnica między feminizmem zachodnim i arabskim, każdy z nich musi inaczej pojmować sprawy majątkowe, jakkolwiek i do Egipcjanek można odnieść postulat Magdaleny Środy w komentarzu do *Drugiej płci* Simone de Beauvoir:

„Kobiety powinny się wyzwolić jako grupa: uzyskać prawa obywatelskie, a przede wszystkim niezależność ekonomiczną”¹⁶¹.

Huda, zobligowana szari’atem, w sprawach majątkowych jest konserwatywna i wystarcza jej, że zgodnie z prawem islamu kobieta dziedziczy połowę tego, co mężczyzna, a on całkowicie łoży na dom i nie żąda pomocy od żony, nawet zamożnej (może to nastąpić za obopólną zgodą). Majątek, wniesiony do małżeństwa, pozostaje całkowicie własnością kobiety¹⁶² i w oczach Hudy to jej wystarcza.

¹⁶⁰ *Ibidem*, s. 171.

¹⁶¹ M. Środa, *Widmo krąży po Europie ...*, w: S. de Beauvoir, op. cit., s. 13.

¹⁶² Szarawi, *Muzakkirat Huda Szarawi*, op. cit., s. 25.

6.4.4. Rozwody

Rozwód arabski też nie przypomina tego zachodniego. Mąż według prawa sięgającego czasów przedmuzułmańskich (islam z pewnymi modyfikacjami je zaakceptował) może natychmiast rozwieść się z żoną wygłaszając zwyczajową formułkę. Jest to zводniczo proste, bo zaraz dochodzą do głosu skomplikowane przepisy, mężczyzna w ciągu trzech miesięcy może przywrócić związek albo rozwieść się na stałe, powinien alimentować rozwiedzioną żonę. Choć wiele przepisów przemawia na korzyść kobiety, niemniej groźba jednostronnego „męskiego” rozwodu wisi nad jej głową, jak miecz Damoklesa. Zgodnie z islamem dzieci należą do ojca, dziedziczą po nim wiarę, majątek oraz nazwisko, ale *Al-Ittihad an-Nisa`i al-Misri* i tu wysunął zastrzeżenia, które wpłynęły znacząco na los egipskich rodzin. Feministki wypracowały kompromis, spotykany później w całym świecie arabskim i żądały, aby pozostawiać chłopców z matkami do siódmego roku życia, dziewczynki – do dziewiątego. Ten postulat, który stopniowo wchodził w życie, łagodził konsekwencje rozwodu.

6.4.5. Posłuszeństwo ponad wszystko

Zgodnie z tradycją bezwzględne posłuszeństwo żony mężowi było warunkiem uznania jej za moralną, a gdy opuszczała dom bez zgody męża, groził jej paragraf pod nazwą *bajt at-ta`a* albo *dar at-ta`a*, pozwalający doprowadzić kobietę do domu siłą, w tym przy pomocy policji. Potępił go głośny film egipski „Uridu hallan”¹⁶³ (Potrzebne rozwiązanie): wyemancypowana i wykształcona kobieta w konflikcie z mężem, nowoczesnym dyplomatą, odchodzi z domu i ukrywa się, aby nie paść ofiarą policji. Film miał szeroki oddźwięk w opinii społecznej. Zasada *bajt-at-ta`a*, szczególnie w oczach Hudy brutalna, została zarzucona na długo po jej śmierci.

¹⁶³ Reż. Sa`id Marczuk, Kair 1975.

6.4.6. Zaręczyny.

Trudno przecenić znaczenie postulatów, jakie Huda wysunęła w związku z zaręczynami – krok, raczej nieodwołalny, bezwzględna zapowiedź małżeństwa, zdaniem feministki zanim swatany mężczyzna się oświadczy powinien wiedzieć wszystko, a przynajmniej jak najwięcej, o swojej przyszłej żonie¹⁶⁴. Feministki wprowadzają ten postulat, świadome, że narzeczeni mogą nie znać się, a nawet nie widzieć przed ślubem. Swatkami są matki, krewne, starsze i doświadczone kobiety wybierające mężczyznom żony według własnych gustów, oczywiście małżeństwo może bardzo rozczarować po ślubie.

6.4.7. Zasłona

Huda Szarawi jako jedna z pierwszych Arabek podejmuje bój o hidżab, który teraz trwa już drugi wiek. Na konferencjach zagranicznych styka się z Europejkami i Amerykankami i wspomina, jakie zdziwienie wzbudziły zasłony na twarzach Egipcjanek¹⁶⁵. Jest rok 1923, ten sam, w którym feministki udały się do Rzymu na zaproszenie koleżanek z Europy, powód dla którego powstał *Al-Ittihad an-Nisa'i al-Misri*, i kiedy wracają z Włoch, na egipskim dworcu kolejowym Huda zdejmuje zasłonę z twarzy na oczach zebranych tłumów, gest symptomatyczny i symboliczny...

„Huda Szarawi spotkała się z ostrą krytyką konserwatywnego społeczeństwa, niemniej uparcie dążyła do celu i dzięki temu egipcjscy ojcowie zaczęli pozwalać córkom zdejmować hidżaby”¹⁶⁶.

¹⁶⁴ *Ibidem*, s. 273.

¹⁶⁵ *Ibidem* s. 69.

¹⁶⁶ Thoraya Kasami, *Huda Szarawi wa-aszwak hurijja*, [https://meemmagazine.net/2017/11/29/%D9%87%D8%AF%D9%89-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B9%D8%B1%D8%A7%D9%88%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%A7%D9%84%D8%AF-%D9%81%D9%8A-%D9%85%D9%86%D8%A7%D8%B1%D8%A9-%D8%B1%D8%A7%D8%A6/\[29.11.2017\]](https://meemmagazine.net/2017/11/29/%D9%87%D8%AF%D9%89-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B9%D8%B1%D8%A7%D9%88%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%A7%D9%84%D8%AF-%D9%81%D9%8A-%D9%85%D9%86%D8%A7%D8%B1%D8%A9-%D8%B1%D8%A7%D8%A6/[29.11.2017]).

Sama szła na kompromis, bo choć wystąpiła przeciwko zasłonom i odsłoniła twarz, nie odkryła głowy, nosiła chustę zawiązaną do tyłu, inaczej niż czyni to większość Arabek, co nadawało jej nowoczesny, a może nawet europejski wygląd.

W miarę rozwoju ruchu feministycznego hidżab coraz mniej izolował kobiety od świata, nie stał się jednak przeżytkiem, powraca w latach 80. XX w., zwłaszcza jako symbol muzułmańskiej tożsamości.

6.5. Pionierskie sukcesy

Feministki postulowały reformy, ale nie za wiele osiągnęły, nie zdołały przeforsować monogamii, prawo rozwodowe zachowało w zarysie swój kształt wynikający z islamu, a jednak dzięki nim, z całym ich zaangażowaniem, kobieta zyskuje pozycję na forum publicznym i wychodzi z cienia. Arystokratki i Egipcjanki z warstw wyższych zakładają czasopisma, budują szkoły, przytułki, instytucje naukowe, organizują wykłady i można powiedzieć, że działalność ta, nowe formy organizacyjne, instytucjonalne i kulturowe są sukcesem wczesnego feminizmu w Egipcie. Z programu społecznego feministek wyłonił się też projekt szkoły dla kobiet z ludu¹⁶⁷. *Al-Ittihad an-Nisa`i al-Misri* domagał się szeroko pojętej oświaty i dla kobiet i dla całego społeczeństwa¹⁶⁸. Działają na tym polu głównie kobiety ze sfer wyższych, ale ich akcje charytatywne wspomagają warstwy uboższe. To oczywiście nie bardzo pozwala na poprawę losu w tych warstwach, ale warto przypomnieć, że Szarawi nie jest radykalistką, nie myśli o rewolucji, ale o prawach kobiet i reformach społecznych.

„Kobieta stanęła obok mężczyzny, przyłączyła się do jego walk politycznych dzięki temu, że zaczęła pracować w administracji, pisać do gazet i zakładać czasopisma. Ze swoich prywatnych pieniędzy finansowała szkoły rzemiosł dla młodzieży i przytułki dla chorych z niezamożnych rodzin, zakładała stowarzyszenia naukowe. Kobieta egipska, która ma tyle praw w państwie, musi dążyć do równouprawnienia jedynie na polu

¹⁶⁷ Szarawi, *Muzakkirat Huda Szarawi*, op. cit., s. 201.

¹⁶⁸ *Ibidem*, s. 276.

edukacji oraz jako żona walcząc o zmianę tych przepisów dotyczących małżeństwa i rozwodu, które rozmiągają się z duchem szari'atu¹⁶⁹.

Huda potrafi też krytycznym okiem spojrzeć na kobietę, dowodzi, że nie stało na przeszkodzie jej aktywności, ponieważ zgodnie z regułą szari'atu to, co nie jest zabronione, jest dozwolone, świat przed kobietą egipską stał otworem, a jednak była bierna, stroniła od aktywności¹⁷⁰. Przypomina to opinię na temat kobiet zachodnich, które mniej więcej w latach 20. XX w. uzyskały prawa i swobody. Były równe mężczyznom, nie musiały się czuć obywatelkami drugiej kategorii, a jednak, jak pisze Kazimierz Ślęczka, odczuwały „lęk przed wolnością”.

„Nie wykorzystywały bowiem ze swoich możliwości, inteligencji i zdolności na rzecz różnych ambitnych projektów”¹⁷¹.

Huda była bogatą, renesansową osobowością, feministką promującą reformizm i egalitaryzm, dała się poznać jako patriotka i aktywistka, liderka przemian politycznych i społecznych. Myślała też o innych Arabkach poza granicami Egiptu, dla których powstał w Kairze *Al-Ittihad an-Nisa'i al-Arabi* (Arabski Związek Kobiet), była jedną z sześciu jego założycielek¹⁷².

„W Kairze jest tylko ulica, obok szkoła, kawałek ziemi, opuszczone muzeum, które upamiętniają Hudę Szarawi. Swój wielki pałac w sercu *Majdan at-Tahrir* (Plac Wyzwolenia) podarowała państwu z przeznaczeniem na Muzeum Sztuki Nowoczesnej. I rzeczywiście muzeum powstało. Po latach jednak pałac poszedł w ruinę, została goła ziemia (...)

Mieszkanie należące do córki, w którym Huda przebywała jakiś czas, stało się klubem odwiedzanym przez inteligencję. W miej-

¹⁶⁹ *Ibidem*, s. 173.

¹⁷⁰ *Ibidem*, s.173.

¹⁷¹ Ślęczka, *Feminizm*, op. cit., s. 62.

¹⁷² M. Omran, *Huda Szarawi, nasirat al-mara*, <http://hayatouki.com/portraits/content/1868141->, [6.03.2014]

scu jej pałacu powstało stowarzyszenie, którego celem jest budowa szkół dla sierot¹⁷³.

Choć autor tych słów występuje dalej¹⁷⁴ w obronie spuścizny wielkiej feministki, to przecież ta szkoła dla sierot na terenie jej dawnej posiadłości symbolizuje tak bardzo działalność legendarnej feministki i przypomina jej postać.

Jak wynika z *Muzakkirat Huda Szarawi*, dzieje ich autorki jako *jednostki w rozwoju* to historia kobiety o wrażliwej i bogatej osobowości, kobiety, która w miarę upływu lat zatracą się w działalności społecznej. Jak na Arabkę przystało, jest oddana rodzinie, otoczona przyjaciółkami, przeżywa problemy kobiet z różnych warstw społecznych, konsekwentnie rozwija swoją kobiecą tożsamość.

„Hudzie Szarawi przyznaje się palmę pierwszeństwa wśród pionerek ruchu politycznego, społecznego i reformatorskiego w świecie arabskim. Uczestniczyła w licznych konferencjach międzynarodowych, organizowanych w najdalszych stronach. W ciągu trzydziestu lat swojej działalności była pomysłodawcą i uczestnikiem wielu projektów i wspaniałych, twórczych prac, których echa nie przeminą¹⁷⁵.

¹⁷³ Muhammad Sza'ir, *Huda Szarawi ud ala bid*, Al-Achbar, 13.12.2011. https://www.al-akhbar.com/Literature_Arts/98988 [13.12.2011].

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ Namat Madzdi, <http://www.alraimedia.com/Home/Details?Id=d8fad458-b852-458e-8c4b-32496b8fa328> [22.08.2009].

7. Między uczuciem a racjonalizmem: Zaj nab al-Ghazali; w kierunku feminizmu islamskiego

Po dziś dzień trwa spór czy, Zaj nab al-Ghazali (1917–2005), jedna z pionerek ruchu kobiecego w Egipcie, uczona i *daja* (kaznodziejka), członkini słynnej organizacji fundamentalistycznej Bracia Muzułmanie, jest feministką, i czy feministką islamską, zwłaszcza że to postać bardzo znana, żyła w burzliwych czasach i do dzisiaj cieszy się uznaniem¹⁷⁶.

Czy warto kwestię tę rozważać, skoro:

„Ona sama, jak wiele islamskich aktywistek, odrzucała termin ‘feminizm’, ponieważ nasuwał skojarzenia z zachodnim imperializmem, seksualnością i promiskuityzmem”¹⁷⁷.

Niemniej wielu sympatyków Zaj nab al-Ghazali, zafascynowanych tą postacią, nazywa ją wprost feministką i prekursorką feminizmu islamskiego, który współcześnie rozkwita w całym świecie muzułmańskim, różny od pozostałych ruchów feministycznych.

Z drugiej strony, w swoim monograficznym ujęciu feminizmu islamskiego, np. Hoda El-Saadi pomija jej osobę milczeniem, pisze o późniejszych

¹⁷⁶ A. Majcher, *Feministka Zaj nab al-Ghazali* Zay nab al-Ghazali w: *Kobiety Bliskiego Wschodu*, M.M. Dziekan, I. Kończak (red.), Łódź 2005, s. 25 (całość s. 25–40), por. P. Lewis, *Pioneer of Islamist Feminism*, https://zaynabal-ghazali.weebly.com;Zainab_al-Ghazali:_Pioneer_of_Islamist_Feminism [8.10.2011] s. 1.

¹⁷⁷ M. Cooke, *Multiple critique: Islamic Feminist Rhetorical Strategies*, <http://org.uib.no/smi/seminars/newsletter/Pensum/Cooke,%20Miriam.pdf> (Islam fenimis december 2013), [1.12.2013] Lewis, op. cit., s. 5.

aktywistkach, które nie zyskały tak wielkiej sławy co egipska *daja*¹⁷⁸. Próby typologii tej postaci zapewne będą długo nękać badaczy, m.in. w związku z egipskimi wydarzeniami XX wieku, w których aktywistka brała żywy udział. Być może rację mają ci, którzy uważają, że jest i nie jest feministką. Zajnab al-Ghazali:

„Liderka Stowarzyszenia Kobiet Muzułmańskich, kobieta będąca partnerką Braci Muzułmanów, swoją egzegezą Koranu (1994) dowodzi, że płęć pozostaje dla niej sprawą obojętną, natomiast z więziennych wspomnień tej kobiety wynika, że jest islamską feministką”¹⁷⁹.

7.1. Konflikty młodości

Zajnab al-Ghazali, która fascynuje jako kobieta, stanowcza i nieprzejednana, ale pełna sprzeczności, w patriarchalnym społeczeństwie jest niepospolitą osobowością, walczy przez całe życie o swoją tożsamość. Ponieważ wiele na temat tej *daii* napisano, warto spojrzeć na nią przez pryzmat jej niepokojącej osobowości, gdy próbuje godzić sprawy być może nie do pogodzenia. Aktywistkę trudno na przykład byłoby opisywać w kategoriach Freuda, ponieważ pasowałaby i nie pasowała do jego koncepcji, tak jak on przyznaje mężczyznom wyższość nad kobietami, ale uduchowienia Zajnab nie sposób byłoby pogodzić z biologizmem Freuda. Natomiast analizie tej postaci służy metodologia Carla Gustawa Junga i jego szkoły, która pozwala zmierzyć się z bardziej złożonym mitem muzułmańskiej kaznodziejki. W świetle tych koncepcji rozjaśni się może obraz sprzeczności nękających aktywistkę zapewne przez całe życie. W ramach przyjętej metodologii warto też postawić pytanie, jak radziła sobie z „piramidą potrzeb” ustaloną przez Masłowa, która – przypomnijmy – obejmuje obok potrzeb biologicznych, bezpieczeństwo, a w końcu więzi i relacje z innymi (potrzeby afiliacyjne, kontaktu, społeczne)¹⁸⁰.

¹⁷⁸ Hoda El-Saadi, pomija jej osobę milczeniem: H. El-Saadi, *Islamic Feminism in Egypt: Between Acceptance and Rejection*, s. 305–232 w: J.S. Makdisi, N. Bayoumi, R.R. Sidawi, *Arab Feminisms*, op. cit., s. 205–232.

¹⁷⁹ M. Cooke, *Multiple critique*, op. cit.

¹⁸⁰ Dudek, *Syndrom matki pochłaniającej*, op. cit., s. 21.

Z tymi pierwszymi, z wyjątkiem okresu niedostatku po śmierci męża, nie było większych problemów, wśród przyjaciół, towarzyszy i rodziny nigdy nie była wyobcowana, natomiast niebezpieczeństwa groziły Al-Ghazali przez całe życie. Niemniej, już porządek zaspokajania potrzeb, jeśli odnieść go do „piramidy Masłowa” był zaburzony, a rozwoju jej osobowości w świetle metodologii Jungowskiej nie można uznać za całkowicie składny.

Jakkolwiek Al-Ghazali w swoim pamiętniku *Ajjam mi hajati* (Dni z mojego życia) inaczej niż nestorki feminizmu, Huda Szrawi, Nawal as-Sadawi i Fatima Mernissi, nie opisuje dzieciństwa – być może późniejsze dramatyczne wydarzenia przyćmiły obrazy młodych lat – wydaje się ono szczęśliwe. W świetle Jungowskiej teorii archetypów, prawzorów zachowań, przetrwałych w nieświadomości kolektywnej, archetyp ojca miał tu zasadniczy wpływ, i jak pisze Pia Skogeman w kontekście studiów nad problemami kobiecości:

„Najważniejszy jest oczywiście archetyp ojca, który odgrywa fundamentalną rolę¹⁸¹.

Muhammad al-Dżubajli, absolwent Al-Azharu, kupiec bawełny, ale przede wszystkim kaznodzieja, cały swój wolny czas poświęcał na działalność kaznodziejską. (...)

chętniej widział swoją córkę jako przywódczynię muzułmańską i spadkobierczynię tradycji wybitnych kobiet w służbie Bogu”¹⁸².

Będąc konkretną, mocną postacią, w cieniu której wyrosła¹⁸³, przelewał w nią swoją charyzmę, wierząc, że będzie silną kobietą i liderką.

Cień ojca leżał u podłoża rozwoju jej osobowości, przywiązana do ojca akceptowała z zapałem jego wolę, choć mogła dostrzegać wynikające stąd sprzeczności. Cień to motyw Jungowski, według przyjętej metodologii trzeba się z nim uporać, wyjść z jego kręgu, co pozwala kontynuować drogę indywidualności i rozwoju. Postać feministki zasługuje, aby ją ująć zgodnie z koncepcją Junga.

¹⁸¹ P. Skogemann, *Kobiecość w rozwoju. Psychologia współczesnej kobiety*, Warszawa 1995. 31.

¹⁸² Majcher, op. cit., *Feministka Zajnab al-Ghazali*, op. cit., s. 5, 6.

¹⁸³ Lewis, *Zainab al-Ghazali: pioneer of Islamist Feminism*, https://michiganjournalhistory.files.wordpress.com/.../lewis_paulin. [8.10.2011]. s. 1.

„To, co przykre i niepożądane, tworzy obraz Cienia indywidualnego (nieświadomości indywidualnej), staje się autonomicznym kompleksem psychicznym”¹⁸⁴.

Nie oznacza to, że można mieć pretensję do Muhammada al-Dżubajliego, cenionego kaznodziei i dobrego ojca kilkanaściorga dzieci, które starannie wychował i wykształcił.

Niemniej, byłoby nawet dziwne, gdyby poczucie przymusu, wynikające może nie tylko z ojcowskiej postawy, ale i z panujących obyczajów, nie kładło się cieniem na jej psychice. Zajnab przyszła na świat jako czwarte dziecko w typowej rodzinie egipskiej, wielodzietnej i wielopokoleniowej, której większość pod wpływem odrodzenia osiągnęła pozycję w kraju i wysokie stanowiska. Z pewnością w dużym stopniu zasługą ojca było, że jej siedmiu braci i osiem siostr zyskało wysoki status społeczny, dokonując wyborów wydawałoby się czasem zaskakujących. Jeden z braci był na przykład w młodości sufim, który jak wielu innych sufich poświęcał się nie tylko medytacjom i wielbieniu Boga, ale aktywnie pomagał biednym. Gdy okazało się, że brak na to środków, porzucił sufizm i został komunistą, aby z tej pozycji walczyć z nędzą. Inny z braci był dziennikarzem *Al-Ahram*, gazety egipskiej w owym czasie nie mającej sobie równych w całym świecie arabskim. Jedna z siostr opowiadała się za socjalizmem muzułmańskim, który bardzo dokuczył Zajnab¹⁸⁵.

Przyszła aktywistka o silnej osobowości uniknęła chaosu, zagrażającego jej pod wpływem tak różnorodnych wzorów wokół – ojciec pozostawał wyrocznią, Ale cień wokół, mówiąc obrazowym językiem Jungowskim pogłębiał się, potrzeba bezpieczeństwa, o jakiej mówi Maslow, budując swoją „piramidę potrzeb” nie została zaspokojona.

¹⁸⁴ Z.W. Dudek, *Kobiecość i męskość jako kompleksy psychiczne i wyobrażenia archetypowe*, w: B. Bartosz (red.), *Wymiary kobiecości. Od psychobiologii do natury*, Warszawa 2011, s. 92.

¹⁸⁵ Zajnab al-Ghazali *ad-daja al-ustura allati tahaddat ra'is Abd an-Nasir*, „Dżawahir asz-Szuruk”, <https://jawahir.echoroukonline.com/articles/583.html> [13.12.2017]

7.2. Kompromis męskości i kobiecości

Zgodnie z metodologią jungowską, mężczyzna powinien ukształtować swój obraz kobiecości (anima), a kobieta – obraz męczyzny (animus), po wszelkich walkach wewnętrznych z tym związanych, akceptacja płci przeciwnej, warunkuje dalszy, pomyślny rozwój osobowości. Etap ten przesycony jest seksualnością. Pokonując go, jednostce łatwo już będzie rozwijać walory ducha i serca (według Junga etap Starego Mędrca), także postawy altruistyczne i opiekuńcze wobec świata (etap Wielkiej Matki w tej samej psychologii).

Zajnab al-Ghazali wydawała się jednak skracać tę drogę indywidualizacji, chciała pomieścić na jednej płaszczyźnie i pogodzić potrzebę partnerstwa seksualnego z rozwojem duchowym i intelektualnym. Jedną z nielicznych kobiet biorących udział w ówczesnym życiu publicznym, stawała się typem androgyna, stąd postrzegana jest jako feministka. Właśnie z powodu groźby utraty cech kobiecych przez aktywistki, krytykowany jest feminizm:

„Ruch feministyczny zmierza w istocie rzeczy nie tylko do równouprawnienia kobiet, ale także izoluje je od świata mężczyzny. Izolacja może wzmacniać poczucie kobiecości, ale także je osłabiać przez oczekiwanie, aby traktowano kobiety jak mężczyzn. Ta tendencja jest antyrozwojowa, gdyż spycha kobiety z naturalnego procesu przemian psychicznych i odbiera im ważny aspekt atrybutów żeńskich, które zastępuje męskość”¹⁸⁶.

Partnerstwo seksualne oznaczało w tamtych czasach małżeństwo, w swojej tradycyjnej formie przystawało córce kazańdzii jako kobiecie z początków XX w. Ojcu, który wydawał ją za mąż marzyło się zarazem, aby poszła w jego ślady drogą fundamentalistycznego islamu. Wybrała obydwie drogi równocześnie, ich nieprzystawalna kombinacja była dla niej Cieniem, z którym próbowała uporać się przez lata, jako zamężna kobieta i emancypantka – dwie skrajności. Seksualność i potrzeby duchowe od dorosłości walczyły w życiu Al-Ghazali o lepsze. Wstąpiła w związek małżeński, równocześnie

¹⁸⁶ Z.W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga. Od psychologii głębi do psychologii integralnej*, Warszawa 2006, op. cit., s. 267.

chciała głosić islam, co wymagało od niej ogromnej wiedzy i czyniło *a priori* intelektualistkę. Fazy partnerstwa seksualnego i intelektu przebiegały równoległe. Wiązała się jednak bardziej z archetypem ducha, którego obrazem jest w psychologii Jungowskiej Stary Mędrzec, przejawiający się w różnych formach kultur, przekazach religijnych, snach, ale też działaniach intelektualnych¹⁸⁷. Czy jednak mogła być dobrą żoną i idealną *dają*?

Zajnab przeżywała kłopoty w związku ze swoim małżeństwem, już u jego początków leżał dość osobliwy jak na tamte czasy warunek, niepodobny do tych w kontraktach ślubnych, które dotyczyły głównie spraw majątkowych. Salim Muhammad Salim obiecał jej przed ślubem pozwolić swobodnie głosić islam, co wymagało licznych kontaktów z mężczyznami, ze swojej natury, w kraju tak tradycyjnym, niemoralnych.

Był to warunek, który wymagał od mężczyzny pewnej heroicznosci w czasach, kiedy wiele arabskich kobiet niemal nie opuszczało domów, wychodząc musiały mieć zgodę męża lub jego matki. Salim Muhammad Salim zaakceptował misję przyszłej żony, później nie ingerował w jej aktywne życie publiczne, aż do chwili, w której, ku rozgoryczeniu Al-Ghazali, zarzucił jej zbyt częsty kontakt z którymś spośród bojowników.

„Powiedziałam do męża:

—‘Dzięki Bogu, w okresie, kiedy Bracia Muzułmanie przeżywali kryzys w 1948 roku, poprzedzający męczeńską śmierć Al-Banny, zawarliśmy umowę. W tym czasie miałam zamiar nie wychodzić za mąż, małżeństwo było nie dla mnie. Całkowicie poświęciłam się misji islamu. Nie odważyłabym się wciągnąć cię do walki, postawiłam ci jednak warunek: nie będziesz zabraniał mi dżihadu na ścieżce Boga, gdy przyłączę się do mudżahidinów. Prosiłam, żebyś o nic mnie nie pytał, między nami miało panować pełne zaufanie. (...)

Miałam wtedy osiemnaście lat. (...)

Dzisiaj proszę cię, żebyś dotrzymał obietnicy, choć wiem, że powinnam być ci posłuszna, nad nami jest Bóg, stawiamy się na jego wezwanie bez względu na wszystko’.

¹⁸⁷ Por. Dudek, *Psychologia integralna Junga*, op. cit., s. 192.

Byliśmy coraz bardziej aktywni, dzień i noc młodzież przelewała się przez nasz dom. Mój mąż, dobry muzułmanin wstawał w środku nocy, otwierał drzwi pukającym, prowadził ich do gabinetu i prosił, aby przygotowano im herbatę i coś do jedzenia”¹⁸⁸.

W czasach, kiedy poligamia była oczywistością, popularna w całym świecie arabskim, została trzecią żoną swojego męża, nie żądając, aby rozwiódł się z dwiema poprzednimi i zachęcając go do sprawiedliwości wobec wszystkich jego kobiet, którymi sama opiekowała się po jego śmierci.

Miała osiemnaście lat, gdy wyszła za mąż i tyleż samo, gdy poświęciła się misji islamu¹⁸⁹, nie walczyła zbrojnie, ważniejszy niż tzw. „mały” dżihad z bronią w rękę, jest ten „wielki” polegający na walce ze złem we własnej duszy i krzewieniu wiary, co uznała za swoje powołanie.

7.3. Intelpekt i uczucia

Zajnab al-Ghazali, porównywana z Szeherezadą, podobnie jak narratorka *Księgi tysiąca i jednej nocy* odznaczała się wiedzą i inteligencją, znała poezję, zasługiwała na miano erudytki¹⁹⁰. Dowodzone, że baśniowa księżniczka w wersji współczesnej zapanuje nad patriarchalnym męskim społeczeństwem¹⁹¹, ale nie mogła być nią jednak Zajnab, która jako pobożna muzułmanka uznawała supremację mężczyzn i szła z nimi ręką w rękę.

Dochodziły do głosu sprzeczności: nie zachwycały jej obowiązki domowe, na mężczyzn patrzyła przez pryzmat ich siły i zdolności do walki. Pamiętnik Al-Ghazali *Ajjam min hajati* jest wolny od wszelkiej seksualności,

¹⁸⁸ Z. al-Ghazali, *Ajjam min hajati*, Kair, 1999, s. 41.

¹⁸⁹ I.O. Uthman, *A Rereading of the Egyptian Zaynab al-Ghazzali, the muslim brotherhood and Islamic feminst movement in conteporary society*, „International Journal of Sociology and Anthropology” t. 3, nr 11, November 2011, s. 407–415. Available online at <http://www.academicjournals.org/IJSA>, s. 409.

¹⁹⁰ *Ibidem*, s. 409.

¹⁹¹ *Ibidem*, s. 410.

zwierza się w nim z życia w kręgu Braci Muzułmanów, oddana bezgranicznie ich ideałom, to w nich widzi swoich mężczyzn.

Była nie tylko racjonalistką, ale i mistyczką.

Intelektualistka i uczona, z całym zaangażowaniem przeżywała sny i doświadczała wizji, kierując się nimi w swoich wyborach, także tych o znacznych konsekwencjach w jej życiu. W snach spotykała ojca, teologa Braci Sajjida al-Kutba (straconego później w 1966), i samego Proroka Mahometa, była sufim popadającym w stany mistyczne, poddawała się wpływom mistycyzmu muzułmańskiego¹⁹². Sufizm, po okresie średniowieczna, w XX wieku w Egipcie zachował swoją popularność, wciąż działają bractwa sufickie, wśród nich kobiety. Zajnab żyjąc w atmosferze duchowości wynikającej z jej przywiązania do islamu i do Braci, przesiąka tym nurtem i podobnie jak sufi, zapatrzeni w swoich mistrzów prowadzących ich do Boga, *daja* ma swojego Przewodnika Duchowego, którym jest słynny założyciel i przywódca Braci Muzułmanów, Hasan al-Banna (1906–1949).

Zajnab uznaje też kult świętości¹⁹³, jaki rozwinął się w islamie i którym darzy się szczególnie charyzmatyczne postacie, zdolne do udzielania błogosławieństwa innym. Za błogosławionych *daja* uważa też mistrzów w szeregach Braci.

W najcięższych chwilach, w więzieniu rozmawia z Prorokiem Mahometem, wizja którą opisze w *Ajjam min hajati*:

„Wśród zatrwających wydarzeń miałam sen: stałam na jakimś dziedzińcu i powiedziano mi, że to jest sąd, przed którym będę sądzona, po czy nagle ściany ustąpiły, a plac stał się tak wielki, jak cała ziemia, nad nim niebo – namiot równy jej rozmiarom. Światło rozświetla całą ziemię, płynąc z przestrzeni pomiędzy nią a niebem. Przede mną stanął Wysłannik Boży zwrócony w kierunku *kibli* i powiedział:
— Posłuchaj, Zajnab, głosu prawdy.

¹⁹² Lewis, *Zainab al-Ghazali*, op. cit., s. 18.

¹⁹³ *Ibidem*, s. 18, 19.

A jego słowa słyhać było w obłokach i na całej ziemi. Powiedział:

— Odbędą się tu fałszywe sądy, padną wyroki skazujące, na waszych barkach spoczywa wiara i wy torujecie drogę: ‘O wy, którzy wierzycie! Bądźcie cierpliwi i współzawodniczcie w cierpliwości! Bądźcie wytrwali i bójcie się Boga! Być może, będziecie szczęśliwi!’ ”¹⁹⁴.

Liberalna arystokratka, legendarna Huda Szarawi, zapoczątkowała feminizm jako ruch, który można nazwać egalitarnym lub reformistycznym, ponieważ zmierzał do równouprawnienia i reform na rzecz kobiet i gdy powołała do życia *Al-Ittihad* (Związek Kobiet Egipskich), osiemnastoletnia Zajnab al-Ghazali, jeszcze nie w pełni fundamentalistka, wstąpiła do niego. Wydawało się, że *Al-Ittihad* ma jak najlepsze perspektywy rozwoju i sukcesów. Dla Zajnab jest jednak nazbyt świecki, choć trudno mówić o jakiegokolwiek laicyzacji w muzułmańskim kraju jak Egipt. Zamiast „świecki”, choć termin ten jest używany¹⁹⁵, można tu użyć słowa „nowoczesny”, gdyż feministki z kręgu Hudy nie szermowały hasłami islamu, wyjeżdżały za granicę, a jednym z ich postulatów było zdjęcie z kobiecych głów hidżabów. Profil *Al-Ittihadu* nie mógł więc odpowiadać Zajnab, religijnej aktywistce i kaznodziejce, można sobie wyobrazić, jaki zamęt wywoływał w jej umyśle. Zachód oznaczał obcy, męski świat, liberalizm kłócił się z konserwatyzmem, kobiety potrzebowały jednak więcej swobód, należało uznać, że sprzyja im islam. Czy miała wytrwać przy boku Hudy Szarawi? Mistycyzm ułatwił jej decyzję. O wycofaniu się z *Al-Ittihad* zdecydowały sny i znaki, poczytywane za nadprzyrodzone.

Przed planowanym wyjazdem z ramienia *Al-Ittihadu* do Francji ukazał się Zajnab al-Ghazali we śnie ojciec, któremu na jawie była tak bardzo posłuszna, i który z zaświatów zakazał jej tej podróży. Kiedy uratuje się z pożaru, jaki wybuchł w jej mieszkaniu, poczyta to za wskazówkę – pozbawioną racjonalnych przesłanek - aby wycofać się z *Al-Ittihad* i odsunąć program Hudy.

Często kierowała się natchnieniem, a jej ekspresywne kazania, które przyciągały po trzy tysiące odbiorców (w dni świąteczne liczba ta dochodziła

¹⁹⁴ *Koran*, op. cit., 3:139, Al-Ghazali, *Ajjam min hajati*, op. cit., s. 200–201.

¹⁹⁵ Uthman, *A Rereading of the Egyptian Zaynab al-Ghazzali*, op. cit., s. 408.

do 5 tysięcy), świadczyły o wielkim zaangażowaniu w promowane ideały. Pisała w znanych czasopismach religijnych *Ad-Dawa* (Wezwanie) i *Liwa al-islam* (Sztandar islamu), które odznaczały się skrajnym fundamentalizmem.

7.4. Emancypantka i organizatorka

Jako konserwatystka głęboko związana z tradycją muzułmańską, nie zaakceptowała feminizmu, wydawał się jej zapewne zbyt nowoczesny, ale przede wszystkim, nie przekonywała ją logika tego światowego ruchu. Była zbędna w świetle wiary, która chroniła pobożne kobiety, dostarczając wszystkiego, o co walczyły dla nich „świeckie” feministki. Ich aktywność wydawała się nawet niebezpieczna:

„Argumentowała, że koncentracja na „kwestii kobiecej” odzwiecziała kolonialną mentalność i zachodnie wartości”¹⁹⁶.

Feminizm nie miał racji bytu, gdyż islam zaspokajał wszelkie duchowe i materialne potrzeby muzułmanki, w jego cieniu była bezpieczna i szczęśliwa. Al-Ghazali nie uznała konfliktu męskości i kobiecości, a bogobojny mężczyzna miał ze swojej natury pomagać kobiecie, skrajnie podporządkowany nakazom wiary. Rysował się wyidealizowany obraz muzułmanina i muzułmanki i w tej teorii nie ma miejsca na walkę płci, być może dlatego wielu nie nazywa Al-Ghazali feministką. Z drugiej strony, jej postać legła u podłoża feminizmu islamskiego, przecież w powiązaniu z islamem zwróciła uwagę muzułmanek na ich potrzeby. W zależności od punktu widzenia, kobiety walczące z Koranem w rękę można uznać za jej następczynię lub niezależne feministki poszukujące własnej drogi.

Myśl o oświeceniu kobiet nurtowała Zajnab, kaznodziejkę i altruistkę zapatrzoną w potężne i skuteczne struktury ugrupowania Braci Muzułmanów, kuszyła zorganizowana działalność na rzecz kobiet. Nie włączyła się w działalność *Al-Ittihadu*, był dla niej zbyt nowoczesny, ale skupiła wokół siebie kobiety myślące podobnie jak ona, które jako żeński odpowiednik Braci Muzułmanów, nazywały się Siostrami Muzułmankami.

¹⁹⁶ Zaynab al-Ghazali, pionier, <https://zaynabal-ghazali.weebly.com/>

Hasan al-Banna założył swoje ugrupowanie 1928 r., a Al-Ghazali bardzo zaprzyjaźniła się z tym liderem, później rozpaczała, gdy został zamordowany w zamachu. Zgodziła się włączyć do ugrupowania Braci Muzułmanów dopiero 1949 r., na krótko przed śmiercią ich przywódcy¹⁹⁷. Wraz z Braćmi wstąpiła na drogę polityki, zaangażowała się w nią jak żadna inna aktywistka, bo przecież Bracia chcieli przywrócić wielkie państwo islamu na wzór tego z czasów Pro-roka, co wymagało działań politycznych. Toteż władze egipskie, najpierw kolonialne i monarchistyczne, a po rewolucji 1952 r. republikańskie, ostro zwalczały Braci Muzułmanów. Zwłaszcza Naser, przywódca rewolucji, był nieprzejednanym wrogiem tej organizacji. Świat zna Zajnab al-Ghazali zarówno jako natchnioną kaznodziejkę, jak i sprawną organizatorkę. W 1936 r. założyła *Dżami' ijjat as-Sajjidat al-Muslima* (Stowarzyszenie Kobiet Muzułmańskich) o profilu tyleż muzułmańskim, co kobiecym:

„Stowarzyszenie miało skupić się przede wszystkim na propagowaniu wśród kobiet religijnego (nie tylko – w sensie moralnego) wykształcenia, znajomości Koranu i sunny oraz wprowadzaniu kobiety w nowe role społeczne – bycia świadomymi muzułmankami, obywatelkami, osobami odpowiedzialnymi za religijne wychowanie dzieci i dom”¹⁹⁸.

Bracia Muzułmanie dawali Zajnab opiekę, choć jej bezpieczeństwo stało pod znakiem zapytania, wręcz przeciwnie, związek z tą organizacją okazał się dla *daii* niebezpieczny.

W swoich wystąpieniach, publikacjach i artykułach opisywała kobiecość w kategoriach tradycyjnych, zachęcała kobiety do godnego sprawowania ról matek i żon, podczas gdy ona sama powadziła życie publiczne korzystając z szeroko pojętej swobody. Podtrzymywała ton Braci Muzułmanów dowodzących ciężkiej doli kobiet egipskich, zdominowanych przez mężczyzn, maltretowanych, opresjonowanych i pozbawionych dostępu do nauki¹⁹⁹. Według Braci i samej Zajnab, przytłoczone przez mężczyzn wyzwały się spod

¹⁹⁷ Majcher, *Feministka Zajnab al-Ghazali*, op. cit., s. 31.

¹⁹⁸ *Ibidem*, s. 28.

¹⁹⁹ R.L. Euben, M.Q. Zaman (red.), *Zaynab al-Ghazali*, w: *Princeton Rereadings in Islamist thought: Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*, 2009, 275.

męskiej dominacji i uwalniały od ich bezwzględności. Zdaniem Sajjida Kutba muzułmańska koncepcja małżeństwa, cała filozofia rodziny, seksualność, poli-gamia czy reguły dotyczące spadku, choć kobiety dziedziczą połowę tego, co mężczyźni, zapewniają kobietom pomyślność i zadowolenie²⁰⁰. Bracia uznawali prawo kobiet do zarabiania na życie, bezpłatnej edukacji aż po najwyższe laury oraz, co wydaje się dość nowoczesne jak na konserwatystów, do planowania rodziny. Mogły brać udział w życiu politycznym, jeśli znalazły na to czas, którego nie musiały poświęcać na obowiązki domowe²⁰¹. Padały pytania o hidżab, tak bardzo kontrowersyjną część kobiecej garderoby, ale zdaniem fundamentalistów był on powodem do dumy, ponieważ wskazywał na udział płci w prowadzonym dżihadzie²⁰². Zajnab przesiąknięta tymi ideami jako nieugięta konserwatystka odwoływała się do początków islamu i ubolewała w swoich tekstach nad wielką różnicą między kobietą w czasach Proroka, a tą współczesną, zdeterminowaną przez uwarunkowania socjokulturowe²⁰³.

Może też niechętnie nazywano Zajnab feministką islamską, dlatego że nie odwoływała się do zagadnień kobiet w kategoriach uniwersalnych, choć dążyła do poprawy ich losu jako coraz lepszych muzułmanek i stąd może trudno porównywać tę *daję* z feministkami. Huda Szarawi doprowadziła kobiety do odsłaniania twarzy, Fatima Mernissi zachęcała je do opuszczania domów, Nawal as-Sadawi przełamywała szczególnie uporczywe tabu seksualności. Według Zajnab kobieca wolność leżała w religii. Jednak słynne feministki arabskie, jak ona, musiały do pewnego stopnia zanegować swoją kobiecość, gdyż działając publicznie stawały się androgynami, inaczej w świecie tak zdominowanym przez mężczyzn jak arabski nie dałyby sobie rady. Służyły jednak przede wszystkim sprawie kobiet, podczas gdy Al-Ghazali w pierwszym rzędzie była misjonarką wiary. Kobiecość nie przysłużyła się też tej aktywistce w walkach politycznych, nie pobbrażano jej ze względu na płć i traktowano jak mężczyznę. Naser, wywodzący się z mało wówczas znanej organizacji Hajat ad-Dubbat al-Ahrar (Organizacji Wolnych Oficerów), później prezydent, był pierwszym politykiem w świecie arabskim, który wprowadził w swoim kraju

²⁰⁰ Uthman, *A Rereading of the Egyptian Zaynab al-Ghazzali*, op. cit., s. 412.

²⁰¹ L. Ahmed, *Women and Gender in Islam*. 1992, s. 197–202. ISBN 0-300-04942-0, s. 197–202.

²⁰² Uthman, *Rereading of the Egyptian Zaynab al-Ghazzali*, op. cit., s. 42.

²⁰³ *Ibidem*, s. 412.

socjalizm muzułmański i tą drogą Egipt szedł po rewolucji 1952 r. do lat 70. Zreformował kraj na wielką skalę, wprowadził reformę rolną, nacjonalizację przemysłu i system monopartyjny. Egipcjanie, jak wszyscy inni muzułmanie, żyli islamem, modlili się i praktykowali w myśl swojej wiary, islam był jak powietrze, ale w socjalistycznym państwie nie mógł odgrywać roli politycznej.

7.5. Uwięzienie i pamiętnik *Ajjam min hajati*

Głównym ugrupowaniem opozycyjnym, które Naser zwalczał niemal obsesyjnie, byli Bracia Muzułmanie i wywodząca się z ich szeregów Zajnab al-Ghazali. Na fali kolejnych aresztowań została skazana na dwadzieścia pięć lat ciężkich robót. Rysuje się taki oto obraz: jest rok 1966, kobieta w średnim wieku, osadzona w więzieniu wojskowym (a później w więzieniu dla kobiet Al-Kanatir), czeka na codzienne męczarnie, które są jej rutyną, recytując wersety Koranu²⁰⁴. Dzięki swojej wiedzy i postawie androgyna (kobiety w tych czasach rzadko sięgały po pióro) poza recytacją Koranu, jej sposobem na przetrwanie jest pamiętnik *Ajjam min hajati*. Zapiski więzienne wstrząsają czytelnikiem, w szczególnie dramatycznych momentach autorka zwraca się do niego bezpośrednio²⁰⁵, wierząc, że jest oddanym muzułmaninem, wrażliwym na obrazy kaźni.

W pamiętniku rysują się trzy główne tematy. Pierwszy – to więzienna codzienność, tortury fizyczne i psychiczne, indagacje, często zbywane dumnym milczeniem. Drugim tematem jest fundamentalizm i organizacja Braci Muzułmanów. W jej pamiętniku pada wiele słów uznania dla tej organizacji oraz misyjnych postaw jej działaczy, z którymi wyraża pełną solidarność. Trzecią sprawą jest misja islamu, cały pamiętnik wyraża chwałę wiary, potęgę i miłosierdzie Boga, przewijają się wersety z Koranu.

Wspomina krótko niektórych członków rodziny – ani słowa o matce. Natomiast, czego można by oczekiwać od ewentualnej feministki, nie pisze o problemach kobiet jako grupie społecznej, wszelki genderyzm nie istnieje.

²⁰⁴ http://michiganjournalhistory.files.wordpress.com/2014/02/lewis_pauline.pdf

²⁰⁵ Al-Ghazali, *Ajjam min hajati*, op. cit., s. 196, 200.

Pamiętnik dowodzi, że w więzieniu nie straciła nic ze swojej natchnionej postawy, z głębi serca dowodzi czystych intencji fundamentalistów zaliczając się do ich grona:

”Szukamy prawdy, torujemy drogę, nie dążymy do władzy, wznosimy sztandar ze słowami ‘Nie ma Boga po za bogiem’, które są istotą naszej wiary.

‘Bóg jest wszechwiedzący, mądry! Zaprawdę, Bóg kupił u wiernych ich dusze i majątki, w zamian za co otrzymają Ogród’ (K 9:11)”²⁰⁶.

W więzieniu ani na krok nie zeszła z wybranej drogi, swoje niezłomne postawy potwierdza Koranem:

„Usiadłam przy biurku i napisałam: W Imię Boga Miłosiernego, Litościwego modłę się, błogosławiąc Go, za Mahometa, jego rodzinę i towarzyszy, chwałę Boga Najwyższego i dziękuję mu, choć nie mogę oddać w pełni Jego wielkości i potęgi, gdyż nie ogarniam ich umysłem. Nie będzie w tym żadnej mojej zasługi, jeśli znajdę się na drodze, którą Bóg wybrał dla swoich niewolników. To droga Koranu i sunny, droga prawdy, wynikająca z Jego słów:

„O ludzie! Przyszło do was napomnienie od waszego Pana; i uleczenie tego, co jest w piersiach, i droga prosta, i miłosierdzie dla wierzących, X: 57’ ”.

oraz

‘O ludzie! Czciecie waszego Pana, który was stworzył, jak i tych, którzy byli przed wami’.

Ajjam” (K 2:21)”²⁰⁷.

Miała osobowość tytana: gdy dostała prawie wyrok śmierci – lata ciężkich robót, pochwaliła Boga:

„Bóg jest wielki. Dzięki Bogu, idę drogą Boga i drogą misji prawdy, misji islamu:

²⁰⁶ Al-Ghazali, *Ajjam min hajati*, op. cit., s. 166.

²⁰⁷ Al-Ghazali, *Ajjam min hajati*, op. cit., s. 78.

„I nie słabnijcie, i nie smućcie się; wy będziecie górą, jeśli jesteście wierzącymi!” (K 3: 129)²⁰⁸.

Odbyła część wyroku w czasach Nasera i wyszła na wolność w 1971 r., gdy po jego nagłej śmierci (atak serca) doszedł do władzy późniejszy prezydent Anwar as-Sadat (1918–1981). Świat zmienił się diametralnie, upadł socjalizm muzułmański, Egipt stawał się prawicowy i liberalny. Bracia Muzułmanie mogli odetchnąć i dalej rozwijać fundamentalizm, który stawał się światem islamu potężnym nurtem. Zajnab działała na pograniczu obu epok – Nasera i as-Sadata, i gdy po pięciu latach więzienia wyszła na wolność, nadal gorliwie głosiła islam oraz dowodziła posłannictwa kobiet jako żon i matek.

Po 1971 r. dla aktywistek los był łaskawszy, mogły działać swobodniej niż kiedykolwiek, rozwijały się ruchy kobiece. Nawet jeśli Zajnab al-Ghazali nie identyfikowała się z feminizmem islamskim, utorowała mu drogę, aż ogarnęła całą rzeszę muzułmanek.

²⁰⁸ Al-Ghazali, *Ajjam min hajati*, op. cit., s. 210.

8. Islam i seksualność w koncepcjach Fatimy Mernissi; feminizm islamsko-postępowy

Emancypantki arabskie od pierwszej połowy XX wieku wciąż domagały się praw dla kobiet i z takim zapamiętaniem o nie walczyły, że zasłużyły na miano feministek. Ich poglądy na tyle były zróżnicowane, że dawały początek różnym nurtom i trendom. Marokańska pisarka i socjolog, Fatima Mernissi idzie własną drogą – łączy feminizm islamski i postępowy, czerpiąc stąd argumenty na rzecz walki z panującym androcentryzmem.

Wychowała się w jednym z tradycyjnych marokańskich haremów, chodziła do nowoczesnych szkół, w Rabacie studiowała politologię, na Sorbonie pozyskała doktorat, interesowała się literaturą i socjologią – z obu tych dziedzin prowadziła wykłady uniwersyteckie. Islam od jego zarania był pasją Mernissi i szeroką platformą jej koncepcji feministycznych, m.in. *Beyond the veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* (1987), *Le harem politique – Le Prophète et les femmes* (1987), *Sultanes oubliées – Femmes chefs d'Etat en Islam* (1990) oraz wspomnień *The Harem Within* (1994), retitled *Dreams of Trespass – Tales of a Harem* (1995).

Co skłoniło pisarkę do badań socjologicznych nad światem muzułmańskim i z punktu widzenia feminizmu? Dzieciństwo i młodość w haremie wywarły tu swoje piętno, do życzenia pozostawiały stosunki współczesne w Maroku. Była autorką prac o islamie i walkach kobiet o prawa.

8.1. Marokanki: przedsmak swobód

Jak dowodzi Mernissi, wyzwolone od 1956 r. spod kolonializmu francuskiego Marokanki miały dopiero przedsmak swobód, jakich mogły oczekiwać w modernizującym się kraju. Demokratyzacja i przemiany społeczno-polityczne nie dawały im wystarczającego oparcia, co badaczka obserwowała nie bez poczucia buntu i goryczy. Dla feministek walka o prawa była trudnym zadaniem, skoro przepisy marokańskiego Kodeksu Cywilnego z lat 1957 i 1958 łączyły formy patriarchyta muzułmańskiego z napoleońskim²⁰⁹. Pisarka miała tu na myśli Kodeks Napoleoński, który obok szari'atu jest dzisiaj jednym ze źródeł ustawodawstwa postkolonialnego w krajach arabskich. Trudno pogodzić się z tym, że kobieta w Maroku była wciąż zagrożona reifikacją, co znalazło odbicie w nowopowstającym po 1956 r. prawie państwowym. Np. przepisy zniechęcały ją do samodzielności, nie powinna była utrzymywać się sama, a byt zapewniał jej mąż. Jak się wydaje, wynikało to stąd, że kobiety powinny być pasywne, ich rozwój własny stawał pod znakiem zapytania. Zgodnie z prawem państwowym ogłoszonym po 1956 r., kobiety miały okazywać skrajne posłuszeństwo teściowej, a także najwyższy szacunek ojcu i bliskim krewnym męża. Przyszła feministka buntowała się przeciwko zwyczajowi całowania rano i wieczorem teściowej w rękę, zwłaszcza, że pominięcie tego rytuału wywoływało trzęsienie ziemi w rodzinie²¹⁰. Postępowym kobietom dokuczwały wspólne posiłki, między którymi nie wolno było sięgać po jedzenie, należało czekać na porę obiadu czy kolacji. Zgodnie z Kodeksem Cywilnym, Marokanki miały jednak bezwzględne prawo do swojej własności, której nikt nie powinien próbować ich pozbawić – stanowisko wynikające z islamu, ale mimo to, zdaniem Mernissi, toczące się procesy sądowe świadczyły, że mężowie wciąż rościli sobie prawa do dochodów żon.

W swoich pracach i wystąpieniach badaczka walczyła o nowoczesne sposoby myślenia, zmianę struktur społecznych, prawa jednostki, a zwłaszcza równouprawnienie kobiet i mężczyzn, za wszelką cenę pragnęła podnieść po-

²⁰⁹ F. Mernissi, *Beyond the veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Bloomington and Indianapolis 1987, s. 143.

²¹⁰ *Ibidem*, s.129.

zycję kobiet na tle panującego androcentryzmu. W niniejszym rozdziale staram się dowieść, że Mernissi umiejętnie i przekonująco broniła swoich racji, posługując się własnym doświadczeniem, wynikami prowadzonych badań, pracami w zakresie islamu, jak i w współczesnej psychologii.

8.2. Od islamu do feminizmu

Mernissi zajmowała się islamem i historią, ale była nieufna wobec *turasu* (arabskiego dziedzictwa kulturowo-historycznego), do którego sięga z pewną euforią współczesny świat arabski.

„Kto zwraca się ku przeszłości, znika w jej cieniu, to samobójczy krok. Pisarze marokańscy, jak Muhammad Abd al-Dżabiri i Abd al-Kabir al-Chatibi odnieśli sukces, ponieważ nie poddali się szaleństwu przeszłości, jakie ogarnęło świat arabski po 1967 r.”²¹¹.

Choć Mernissi doceniała wagę *turasu*, uważała go za hamulec postępu.

„Al-Dżabiri w związku ze swoimi badaniami nad umysłem arabskim dowodzi że *turas*, rzecz najwyższej wagi, którą odziedzyczyliśmy po przodkach, jest rodzajem cenzury nałożonej na dzień bieżący”²¹².

Islam otaczał Mernissi, podobnie jak jej rówieśnice, od najmłodszych lat, zasad wiary uczyła się od niepiśmiennej babki, która wstawiała o świcie, żeby się pomodlić, a później marzyła o tajemniczej podróży do Mekki²¹³. Przyszła pisarka zapamiętywała Koran, a w szkole średniej na lekcji historii treść hadisów Mahometa, opowieści z jego życia²¹⁴.

Później Mernissi starannie przestudiuje islam, aby poświęcić mu kilka książek, ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji muzułmanki. W swoich badaniach stara się o jak najdalej posunięty obiektywizm. Nie można jednak zaprzeczyć, że od najdawniejszych czasów wokół panuje patriariat ze wszyst-

²¹¹ F. al-Mirisi, *Al-Harim as-sijasi. An-Nabi wa an-nisa*, tłum. Abd al.-Hadi Abbas, Damaszk 1992. 1967 r. oznacza klęskę Arabów w wyniku przegranej wojny z Izraelem.

²¹² *Ibidem*, s. 26.

²¹³ *Ibidem*, s. 83.

²¹⁴ *Ibidem*, s. 85.

kimi jego konsekwencjami dla kobiet. Mąż wobec żony ma wszelkie prawa, utrzymuje ją i całkowicie decyduje o jej losach, ale Koran dowodzi, że mężczyzna i kobieta są sobie równi. Oznacza to prawa dla muzułmanek: do dobrego wychowania, nauki, decyzji o małżeństwie, *mahru* (daru ślubnego obowiązującego mężczyznę) oraz męskiej opieki. Pobożni muzułmanie starają się tych nakazów przestrzegać, wiara ponad wszystko decyduje o codziennym życiu. Niemniej, zdaniem Mernissi:

„Mężczyźni żądają powrotu do przeszłości i starego porządku. Kobiety jednak tego porządku nigdy nie przyjęły i nie mają do czego wracać”²¹⁵.

Patriarchat muzułmański, jak każdy patriarchat, to władza mężczyzn, ale zgodnie z Koranem sprawiedliwych wobec kobiet, zwłaszcza zobowiązanych do sprawiedliwości w związkach poligamicznych. Mernissi przypomina, że Prorok darzył szczególną atencją swoją ulubioną, młodszą żonę A'iszę, po jego śmierci wedle tradycji wielką uczoną islamu, oskarżaną po dzień dzisiejszy o rozłam wśród muzułmanów (podział na sunnizm i szyizm)²¹⁶. Według feministki, muzułmanka jednak, jako bohaterka hadisów, jest postacią niejednoznaczną: islam przyznał jej i mężczyźnie formalną równość, ale tradycja ma swoją głębię, sfera obyczajowa jest nie do ogarnięcia, i z pewnością wyłania się z niej siła kobiecości, która mogła niepokoić Proroka²¹⁷.

Dla Mernissi, podobnie jak dla rzeszy feministek na świecie, historia to przede wszystkim patriarchat. Z działaczkami feminizmu dzieli pogląd, że w patriarchalnych społeczeństwach kobieta stała się istotą niższego rzędu. Już Simone de Beauvoir nadaje prowokacyjny tytuł swojemu *opus magnum* – *Dru-ga pleć*. Ruchy feministyczne idą tym tropem.

„(...) w patriarchacie kobiety są obywatelami drugiej kategorii (jeśli w ogóle są obywatelami)” – dowodzi Kate Millet²¹⁸.

Fatima Mernissi podąża tym tropem.

²¹⁵ *Ibidem*, s. 26.

²¹⁶ Mernissi, *Al-Harim as-sijasi*, op. cit., s. 93 i nast.

²¹⁷ Mernissi, *Beyond the veil*, op. cit., s. 42.

²¹⁸ K. Millet, *Teoria polityki płciowej*, w: T. Hołowska (red.), *Nikt nie rodzi się kobietą*, Warszawa 1982 op. cit., s. 98.

8.3. Wielkie, niewidoczne kobiety

Pisarka nabiedziła się nad bogatą i bardzo uszczegółowioną historią muzułmańską, aby drogą starannych badań i studiów przywrócić światu postaci mało znanych królowych i sułtanek z obszaru islamu, których nazwiska uległy zapomnieniu.

Feministka dotarła do biografii piętnastu władczyń, w różnych okresach historycznych i, zazwyczaj przez krótki czas, rządzących kalifatem²¹⁹. Tylko jedna z nich, znana pod przydomkiem Szadżarat ad-Durr (Drzewo Pereł; zm. 1257 r.), Turczynka z pochodzenia, zyskała sławę i poczesne miejsce w katalogu władców muzułmańskich, jej nazwisko jest nie obce historii²²⁰. Obok Szadżarat ad-Durr królową z tej samej, potężnej dynastii Mameluków w XIII w. była sułtanka Radja, ale tylko pierwsza z nich przeszła do historii. Mernissi wspomina postacie królowych jemeńskich, prawie nieznanymi, ukrywanymi przed światem władczyń z Malediwów i Andaluzji²²¹. Niektóre z nich, mimo największych starań pisarki, zachowały anonimowość i może pozostaną bezimiennie. Nosiły przydomki pochodzące najczęściej od rzeczowników męskich: jak *malik* – król, *malika* – królowa, *sultan* – władca, *sultana* – władczyni. Bezimiennosc panujących podkreślał przydomek *sitt* (pochodzący od arabskiego *sajjida* – pani), używany po dziś dzień wobec wszystkich kobiet arabskich, niezależnie od ich pozycji i stanu cywilnego, co wzmaga anonimowość władczyń.

Dzięki swoim zdolnościom, szczęściu, nieraz intrygom i uznaniu w wąskim kręgu mężczyzn, królowe sprawowały władzę tak bardzo po męsku, że niewiele wiadomo o ich kobiecości, którą skrywają popularne przydomki. Na przykład pochodząca z potężnej rodziny kalifów fatymidzkich królowa, sprawująca nieoficjalnie władzę w XI w. siostra kalifa Al-Hakima, była nazywana

²¹⁹ F. Mernissi, *As-Sultanat al-mansijjat*, tłum. Ali Ma'ali i Abd al-Hadi Abbas, Aleksandria b.r.w., s. 149.

²²⁰ *Ibidem*, s.150, 166.

²²¹ Mernissi, *Al-Harim as-sijasi*, op. cit. s. 181, 231.

po prostu Sitt al-Mulk – Panią królestwa²²², bez żadnych dodatkowych epitetów czy uściśleń.

8.4. Subkultura haremu

Wykładnią patriarchy jest harem. Zakorzeniony w baśniowych stereotypach *Księgi tysiąca i jednej nocy*, swoim romantyzmem pociągał Europę, ale dla Mernissi miał prozaiczny wymiar i choć był światem jej dzieciństwa, wciąż go krytykowała. Po upadku Turcji Osmańskiej, zaczynał znikać z pola widzenia, ale jeszcze w drugiej połowie XX wieku zachował się w Maroku jako skupisko kobiet z dala od mężczyzn.

„Harem to potężny budynek z jednym piętrem, otoczony przez kanały i ogrody, kobiety – w prawym skrzydle, mężczyźni – w lewym, rozdzielony delikatną przegrodą z trzciny. (...) Są też dwa ogrody: kobiece i męski”²²³.

Zajmował też poczesne miejsce w tamtejszej kulturze symbolicznej uosabiając wysoko cenione wartości:

Według Mernissi:

„Wyraz *harem* wyraża *halal*, to co dozwolone, w przeciwieństwie do *haram* (to co zakazane, grzech, występki)”²²⁴.

Mernissi potrafi szczerze wyznać, jak bardzo harem ograniczał jej wolność:

„Jesteś w haremie bezwolna, czujesz, że nie robisz niczego pożytecznego i nic do ciebie nie należy, jesteś całkowicie obojętna i zależna”²²⁵.

²²² *Ibidem*, s. 40.

²²³ F. Mernissi, *Nisa ala adżnihat al-hilm*, tłum. F. Azrawil, Rabat 1998. mktba22.blogspot.com/2016/08/pdf_483.html, [10.08. 2016].

²²⁴ *Ibidem*, s. 71.

²²⁵ *Ibidem*, s. 227.

Harem z młodości lat pisarki różnił się pod pewnymi względami od tego w średniowieczu. Dawniej był domem, poza którym dla jego mieszkanki świat nie istniał, współcześnie ograniczał im wolność i tłumiał dostęp do kontaktów zewnętrznych.

„Słowo *harim* za pośrednictwem języka tureckiego dotarło do nas pod postacią „haremu” i u wielu wywołuje fantastyczne wyobrażenia rozpustnej lubieżności i zmysłowych rozkoszy. Arabskie słowo *harim* oznacza święte, niedostępne miejsce, część domu, w którym przebywają należące do rodziny kobiety i służebnice, gdyż zgodnie z arabskimi wyobrażeniami cześć mężczyzny można najgłębiej zranić przez jego kobiety. Toteż jedynymi mężczyznami, którzy mieli zwykle dostęp do haremu był pan domu, jego synowie, i co najwyżej lekarz. Słowo „harem” oznaczało również kobiety, które przebywały w tych pokojach, a więc żonę (żony) pana domu, jego matkę, siostry i synowe. W pałacach wielkich tego świata – kalifów, sułtanów, emirów, również wezyrów – haremy były na ogół bardzo liczne. Obok żon pana domu należała do nich także służba kobieca, dzieci tych wszystkich kobiet, a także eunuchowie do ich obsługi i ich pilnowania”²²⁶.

Harem był królestwem kobiet, żyjących na co dzień z dala od mężczyzn, którzy nie mogli tu swobodnie wchodzić z obawy, że natkną się na którąś z jego mieszkanki i przyprawią ją o wstyd. Kobiety nie domagały się wolności poza haremem, tu były wolne od pomówień o kontakty z obcymi mężczyznami, odbywały wyprawy na miasto pod okiem eunucha. Cieszyły się macierzyństwem, dumne jako matki, niewolnice starały się o dzieci, ponieważ to podnosiło ich pozycję²²⁷.

„Chociaż poczucie tożsamości grupowej nie jest u kobiet tak wyraźnie jak u mniejszości rasowych czy etnicznych, podobnie

²²⁶ Walther, *Kobieta w islamie*, op. cit., Warszawa 1982.

²²⁷ Por. E. Machut-Mendecka, *Świetlista twarz muzułmanki*, „Znak”, Kraków, nr 1, styczeń 1998, s. 34.

jak tamte grupy kobiety wytwarzają odrębną subkulturę” – do-
wodzi znana feministek²²⁸.

Taką subkulturę tworzyły kobiety w haremie Mernissi.

8.5. Zachowania komunikacyjne w haremie

Na harem chciałabym spojrzeć z punktu widzenia podstawowych zachowań komunikacyjnych, zwłaszcza agresji i asertywności²²⁹, z których pierwsza kojarzy się z kulturą męską – druga z kobiecą.

Harem Mernissi różnił się od haremów średniowiecznych. Zgodnie z popularnym skrypcem kulturowym należał ongiś do jednego mężczyzny, podczas gdy teraz w XX w. do wielu. W haremie Mernissi byli to jej ojciec, stryj, dziadkowie i liczni kuzyni, których życie upływało w męskiej części domu. Z prac Mernissi nie wynika, żeby mężczyźni ci używali wobec kobiet siły czy uciekali się do przemocy, a jednak, tak jak przez całe wieki, podporządkowywali je sobie i zmuszali do posłuchu. Mieszkańcy haremów być może rządzą tak twardą ręką kobietami, ponieważ pewni swoich dobrych zamiarów, przyjmowali postawę, którą psychologia nazywa rodzajem „agresji prospołecznej”²³⁰.

„Psychologowie wymieniają agresję prospołeczną motywowaną altruizmem, służącą ochronie innych i ich interesów społecznych (...)”²³¹.

²²⁸ H.M. Hacker, *Kobiety jako grupa mniejszościowa* w: T. Hołówka, *Nikt nie rodzi się kobietą*, (red.), op. cit. s. 41.

²²⁹ B. Kędzierska, M. Znajmiecka-Sikora, (red), *Asertywność kompetencja społeczna czy filozofia życiowa. Monografia. Podstawy kształcenia ustawicznego od A do Z – Psychologiczne metody wspierania rozwoju osobistego i społecznego osób dorosłych. Zachowania asertywne a inne zachowania*, Warszawa 2010, <http://cedego.pl/czytelnia2.php?id=41>; [30.07.2005]

²³⁰ M. Dankiewicz, *Ocena moralna zachowań agresywnych w teorii i badaniach naukowych*, „Studia Psychologiczne” nr 12 (2), s. 109 za: M. Szymczak, *Słownik Języka Polskiego*, Warszawa 1992.

²³¹ *Ibidem*, w: A.S. Reber, *Słownik Psychologii*, tłum. pod red. I. Kursz i K. Skarżyńskiej, Warszawa 2000, s.109.

Feministki nie byłyby taką postawą usatysfakcjonowane, dla nich bowiem, niezależnie od wszelkich argumentów, patriarchy od najdawniejszych czasów był formą niewolnictwa, czego dowodzą zarówno Simone de Beauvoir, jak i egipska słynna feministka, Nawal as-Sadawi²³².

W młodości Mernissi poligamia była w opinii publicznej faktem prospołecznym, i dzisiaj również opowiadają się za nią konserwatyści. Dziadek pisarki dzięki swojemu związkowi poligamicznemu wierzył, że jego ród przetrwa, prokreacja leżała w ogólnym interesie. Miał za sobą prawo i islam, zgodnie z którym rodzina była ostoją spokoju i szczęścia. A jednak uciekał się do agresji, którą ewentualnie można nazwać prospołeczną.

W czasach młodości Mernissi uważano, jak w poprzednich wiekach, że ród może przetrwać dzięki wielodzietnej rodzinie i męskiemu potomstwu. Prawo zwyczajowe jeszcze na przełomie XIX i XX wciąż decydowało o losach pokoleń, ceniono liczną rodzinę, synowie zapewniali pozycję ojcom.

„Stryj był bardziej szanowany i cieszył się większym posłuchem jako syn pierworodny. Starszy i bogatszy od ojca, miał rodzinę większą od naszej. Nas było pięcioro, poza mną, mój brat, siostra, ojciec i matka, podczas gdy rodzina stryja liczyła dziewięć osób”²³³.

Kobiety z haremu Mernissi nie mogły się z tym pogodzić, że właśnie mężczyźni dziedziczyli imiona, nazwiska i pozycję społeczną, znenawidziły na przykład egipskiego króla Faruka, który zagroził swojej pięknej żonie Fauziji rozwodem, jeśli nie urodzi syna i ostatecznie wykonał swoją groźbę w 1948 r., ponieważ przyszły na świat trzy kolejne dziewczynki, które nie miały prawa do tronu²³⁴.

Nieskazitelne kobiety gwarantowały czystość rodu w tak wielkim stopniu, że trzeba było strzec ich jak żrenicy oka. Zarówno w haremach średniowiecza, jak i jeszcze w XX w. nie miały prawa opuszczać swoich do-

²³² de Beauvoir, *Druga płeć*, op. cit., s. 113; N. as-Sadawi, *Al-Mara wa-al-dżins*, Kair 1974, s. 110.

²³³ *Ibidem*, s. 13.

²³⁴ *Ibidem*, s. 39.

mów. Tak nakazywała tradycja, hołdowali jej mężczyźni i przyjmowali postawę „agresji prospołecznej”, wciąż żywej w strukturach poplemiennych.

Mężowie bardzo niechętnie pozwalali kobietom opuszczać harem, w którym wychowywała się Mernissi. Potępiali je surowo, gdy za bardzo dbały o urodę albo próbowały wychodzić bez zasłon.

8.6. Wspólnota zależnych kobiet

Kobiety w haremie zrywały z postawą biernego posłuszeństwa, gdy na przełomie pierwszej i drugiej połowy XX wieku, dochodziły do nich wieści ze świata o emancypacji w marokańskich miastach, były wciąż zależne, ale mniej uległe. Od niepamiętnych czasów mieszkanki haremów stanowiły solidarną wspólnotę, przestrzegały nakazów islamu, pobierały nauki, oddawały się rozrywkom i starannym, skomplikowanym zabiegom higienicznym.

„W haremie mieszkały córki moich stryjów, rozwiedzione ciotki zajmowały niewielkie pokoje, liczba tych kobiet wahała się w zależności od sytuacji. Czasem któraś z krewnych pokłóciła się z mężem i wtedy wprowadzała się do nas z dziećmi. Kobiety mieszkały tu krócej lub dłużej, udowadniając mężom, że potrafią brać sprawy w swoje ręce?”

Jak zawsze, od początku islamu, dzieci uczyły się Koranu, przepisyując jego wersety na tabliczkach, a raz w tygodniu przesłuchiwała je nauczycielka²³⁵.

Mieszkanki haremu Mernissi odznaczały się asertywnością, która sprzyjała ich postawom obronnym i aktywnym zachowaniom.

Według jednej z definicji:

„Zachowanie asertywne sprzyja kształtowaniu równowagi w relacjach międzyludzkich, umożliwiając nam działanie w naszym najlepszym interesie, obronę własnego stanowiska bez nadmiernego lęku, swobodne i szczere wyrażanie uczuć i korzystanie z własnych praw bez naruszania praw innych ludzi (...).

²³⁵ *Ibidem*, s. 196.

Każdy ma prawo być sobą, wyrażając siebie i czuć się z tym dobrze (a nie odczuwać bezsilność czy poczucie winy) dopóty, dopóki nie krzywdzi innych²³⁶.

Choć mieszkanki haremu Mernissi nie mogły znać tej definicji, wspólnota kobiet pozwalała większości z nich „swobodnie ujawniać samą siebie”. Kobiety przyjaźniły się ze sobą – z wyjątkiem może poligamicznych żon – starsze wychowywały młodsze, kształtując ich świadomość i poglądy. Niektóre seniorki pochwalały tradycję i uważały, że młode kobiety obowiązują uległość wobec mężczyzn²³⁷, ale nie wszystkie myślały w ten sposób. Mernissi zapamiętała rozmowę z babką, którą odbyła w młodości:

„— Nie ma wątpliwości, że obowiązują okrutne prawa, których nie ustanowiły przecież kobiety — powiedziała Jasmin.
— Dlaczego kobiety nie ustanowią praw? — zapytałam ją.
— Ponieważ kobietom brakuje rozumu, żeby zadać to pytanie. Pozostaje im sprzątanie, gotowanie i zmywanie naczyń przez cały dzień. Gdyby jednak znalazły sposób, zdolne byłyby wstrząsnąć światem”²³⁸.

Kobiety uczyły się jedna od drugiej, z pokolenia na pokolenie przekazywały sobie barwne opowieści o zaklętych księżniczkach, dżinach i wyprawach w nieznane. W średniowieczu krążyli po świecie arabskim narratorzy opowiadając baśnie tego typu, jakie weszły następnie w skład *Księgi tysiąca i jednej nocy* i zabawiali nimi szerokie kręgi publiczności, równocześnie dostarczając im wiedzy. Na wieczornych spotkaniach w haremie Mernissi opowieści nie raz ciągnęły się godzinami, wiele kobiet było niepiśmiennych, pod wpływem przekazów ustnych ożywiały się i podejmowały wysiłek intelektualny. Z pasją szukały rozwiązań życiowych dla biednej, zagrożonej śmiercią królowej Szeherezady z *Księgi tysiąca i jednej nocy*, która dzięki baśniom opowiadanych królowi, swojemu małżonkowi, ratowała życie.

²³⁶ R. Alberti, M. Emmons, *Asertywność*, tłum. M.A. Michalski, Gdańsk 2007, s. 55, 28.

²³⁷ Mernissi, *Nisa ala adżnihat al-hilm* op. cit., s. 248.

²³⁸ *Ibidem*, s. 73.

„— Mamo, co będzie jeśli kalifowi nie spodoba się opowieść Szeherazydy, czy odda ją w ręce kata?²³⁹ – pytała Fatima Mernissi, po czym wraz z innymi kobietami rozważała, jak wybrnąć z tej sytuacji.

Baśnie wprawiały w ruch umysły, kobiety nie czekały biernie na wydarzenia, same je wymyślały i śledziły dokąd je zaprowadzą. Mieszkanki haremu przywykłe z pokolenia na pokolenie do spekulacji intelektualnych, tym bardziej aktywizowały się pod wpływem zewnętrznych impulsów wynikających z ducha epoki. Odrodzenie arabskie przyniosło niepokojący i godny podziwu postęp, według konserwatystów wynalazki zagrażały tradycji i przyjętemu sposobom myślenia. Symbolem nowoczesności było zwłaszcza radio, któremu między innymi libijski poeta Ahmad asz-Szarif as-Sanusi (1902–1933) poświęcił kasyd²⁴⁰. Urządzenie to, wkraczając do haremu, zburzyło jego spokój. Mężczyźni – ojciec i stryj pisarki, słuchali radia, ale nie dopuszczali do niego kobiet, choć one nie przestrzegały zakazu, zręcznie ukrywając swoją tajemnicę albo manipulując na wpół świadomymi ich postępowania mężczyznami. Pod nieobecność ojców i mężów sięgały po radiodbiorniki. Mężczyźni, świadomi burzliwych przemian Maroka w czasie walk z kolonializmem i w początkach niepodległości, unowocześniali się, słuchali radia, czytali gazety, dyskutowali o polityce. Mernissi pamiętała dyskusje z czasów, gdy była jeszcze małą dziewczynką, jej światli krewni mówili o walkach Anglików z Niemcami czy bombie rzuconej na Hiroszimę.

Odbiornik radiowy zmienił życie kobiet. Radio dopiero debiutowało, jego chlebem codziennym były audycje muzyczne, dzięki temu do odizolowanych od świata domów wkraczały gwiazdy ówczesnej piosenki. Mieszkanki haremu dzięki radiu poznawały kulturę muzyczną Bliskiego Wschodu, szczególnie bujną w Egipcie i Libanie. W odrodzeniu Arabowie z warstw średnich i wyższych hołdowali westernizacji, piosenkarki ubierały się po europejsku i sięgały po elementy muzyki zachodniej. Występy kobiet przed zebraną publicznością nie były niczym nowym w świecie arabskim. O ile islam jest niechętny muzyce i instrumentom muzycznym, o tyle publiczne pokazy tance-

²³⁹ *Ibidem*, s. 21.

²⁴⁰ J. Bielawski, J. Kozłowska, E. Machut-Mendecka, K. Skarzyńska-Bocheńska, *Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 w. Literatura arabskiego Maghrebu*, op. cit., s. 278.

rek i pieśniarek były popularne jeszcze w przedmuzułmańskich winiarniach, a potem przeniosły się do pałaców władców jako domena haremowych piękności. Niemniej diwy z Egiptu i Libanu, na których koncerty przychodziły tłumy, stanowiły w tamtych czasach ewenement. Artystki należały do awangardy, wtórowali im uzdolnieni mężczyźni – piosenkarze i muzycy jako idole epoki odrodzenia. Głosy ich wszystkich docierały do haremu za pomocą radia. Kogóż kobiety słuchały! Był wśród nich Muhammad Abd al-Wahhab (1902–1991), piosenkarz i aktor z Egiptu, który po dzień dzisiejszy cieszy się legendarną sławą i którego kompozycje muzyczne wciąż fascynują słuchaczy. W radiu przyciągały piosenki Umm Kulsum (1904–1975), uważanej za jedną z najwybitniejszych wokalistek arabskich²⁴¹, której koncerty nadają po dziś dzień arabskie media. Wielki wpływ na kobiety z haremu Mernissi wywarła postać Asmahan (1912–1944), kolejnej legendy muzycznej Bliskiego Wschodu. Była Libanką, choć większość życia spędziła w Egipcie, gdzie zyskała popularność z racji wielkiego głosu, jak i oszałamiającej biografii.

Mernissi wspominała ją z czasów życia w haremie:

„Księżniczka libańska, pochodząca z Dżabal ad-Duruz [była Druzyjką EMM] jako bardzo młoda dziewczyna poślubiła emira Hasana i rozwiodła się z nim w wieku siedemnastu lat. Zmarła, gdy miała trzydzieści dwa lata, zginęła w dziwnym wypadku samochodowym (1944), kojarzona z działalnością szpiegowską”²⁴².

Kobiety z haremu podziwiały Asmahan nie tylko z powodu jej głosu i biografii, ale również wyglądu.

„Była w najwyższym stopniu elegancka, ubierała się, jak na Zachodzie, nosiła duże dekolty, wąskie spódnice i z nikim się nie liczyła”²⁴³.

Asmahan dla haremowych kobiet była rodzajem pomostu od tradycji do nowoczesności, od baśniowej Szeherazy do dwudziestowiecznej celebrytki.

²⁴¹ *Ibidem*, s. 114.

²⁴² *Ibidem*, s. 116.

²⁴³ *Ibidem*, s. 116.

Tak jak przedtem szukały rozwiązań dla baśniowej królowej z tysiąca i jednej nocy, tak teraz wcielały się w postać libańskiej artystki, odgrywając poszczególne epizody z jej życia oraz kariery. Nowy typ kultury muzycznej sprzyjał emancypacji i początkom feminizmu.

Wspólnota kobiet zacieśniała się w łaźni. Łaźnie były nieodzowną częścią kultury muzułmańskiej, ponieważ zgodnie z islamem wierni, odbywali obowiązkową ablucję przed modlitwą. Były pożądane w haremach nie tylko dla kąpieli i zabiegów higienicznych, ale też jako miejsca rekreacji, spotkań towarzyskich i prowadzenia interesów. Tu słuchano muzyki, wyprawiano ucztę, układano plany małżeńskie, omawiano sprawy zawodowe, tu też kobiety przebywały wyłącznie we własnym gronie, a strzegący ich na co dzień eunuchowie, nie mieli dostępu.

Łaźnia – *hammam* w haremie, w którym wychowała się Fatima Mernissi, jak większość tego typu przybytków wcześniej, zapewniała trudne do wyrażenia poczucie intymności i pozwalała w pełni „ujawniać całą siebie”, doświadczać jedności ciała (ukrywanego na co dzień) i umysłu, co hartowało charaktery i wzmagało poczucie tożsamości.

Łaźnia była z białego marmuru, wyposażona w liczne lustra, a białe światło sączyło się przez sufit z kolorowego szkła. Z powodu nagich kobiet i dzieci biegających we wszystkich kierunkach mogło się wydawać, że pomieszczenie to jest przedziwną wyspą z wody i pary, wręcz trudno było uwierzyć, że znajduje się w sercu Fezu z jego monumentalną architekturą²⁴⁴.

W czasach Mernissi nie wszystkie kobiety odznaczały się szczególną asertywnością, bardziej konserwatywne zasłaniały ciało, przynajmniej częściowo:

Niektóre kobiety zdejmowały z siebie wszystko i wchodziły nagie do łaźni, inne jednak okręcały się ręcznikami wokół talii, jeszcze inne pozostawały w szarawarach i gdy ubranie nasiąkało wodą wyglądały jak statki kosmiczne, co było tematem żartów:

„— Dlaczego nie założysz jeszcze hidżabu? — pytano te kobiety.

²⁴⁴ *Ibidem*, s. 248.

Po wyjściu z wody kładłyśmy się na podłodze hammanu owinięte ręcznikami, po czym sięgałyśmy po czyste ubrania”²⁴⁵.

Kąpiele były wstępem do starannej pielęgnacji ciała, toteż haremowe kobiety od najmłodszych lat zdobyły się z zapamiętaniem, wywołując tym sprzeciw mężczyznom.

Matka Mernissi, której imienia pisarka nie zdradza, wyróżniała się silną osobowością, choć niepiśmienna, ale odważna, była świadoma potrzeby wyzwolenia kobiet. Prawie nie wychodząc z haremu walczyła o sprawy, które przy zdobyczach dzisiejszego feminizmu mogą się wydawać drobne, mało ważne, czy wręcz absurdalne. Mężczyźni domagali się od kobiet skromności i naturalnego wyglądu, którym obdarzył je Bóg, więc nie wymaga poprawek, ale matka Mernissi już od trzeciego roku życia używała henny i zachęcała do niej córkę²⁴⁶. Marokanka ta mogłaby stać się symbolem batalii o hidżab, która trwa już drugi wiek. Mernissi stała się stroną w walce o hidżab – dostrzegając na przykład, że ubiór ten sprzyja muzułmańskiej tożsamości, sama jednak do końca życia poruszała się z odsłoniętą głową. Przedmiotem sporów, jakie matka Mernissi toczyła z mężem, był *lisam*, marokański odpowiednik hidżabu, a bardziej *nikabu*, znany zwłaszcza z kultury tuareckiej; Tuaregowie i inni wędrowcy pustyni noszą go dla ochrony przed wiatrem. W czasach młodości Mernissi kobiety w haremie używały potrójnych *lisamów* z bawełny, w których trudno było oddychać²⁴⁷.

Toteż matka upierała się, aby zastąpić go przezroczystym welonem, „małym *lisamem*”, czemu przeciwny był jej mąż, ale w końcu ten typ zasłony wszedł do powszechnego użytku. Matka pisarki widziała swoje córki z odsłoniętymi głowami.

Zmiany polityczne sprzyjały kobietom, niosły nowe obyczaje, a na tle kontaktów z kulturą zachodnią, bardziej postępowym mężczyznom harem wydawał się coraz bardziej anachroniczny, zaczęli rozumieć postulat wyzwolenia, jaki wysuwały jego mieszkanki. Przewodowali działacze z bloku narodowego – *watanijjun* (narodowcy), którzy walczyli nie tylko o wolność, ale

²⁴⁵ *Ibidem*, s. 237.

²⁴⁶ *Ibidem*, s. 246.

²⁴⁷ *Ibidem*, s. 130.

i o przemiany społeczne, dawali przykład odstępując od poligamii. Ich żony poruszały się z odkrytymi twarzami i ubierały na modłę zachodnią. Szczególnie spektakularne były zwycięstwa kobiet w początkach niepodległości:

Gdy Francuzi wyszli z kraju w 1956 r., matka wraz z innymi patriotkami wzięła udział w demonstracjach na rzecz nowego ładu w Maroku i wróciła do domu późnym wieczorem z gołą głową i odsłoniętą twarzą. Od tego czasu zasłony w Fezie nosiły tylko dziewczęta i wieśniaczki przyjeżdżające do miasta²⁴⁸.

Aby wyjść z haremu najstaranniej zakryte kobiety musiały mieć męską zgodę, niechętnie udzielaną. Trudno było jednak poskromić ich pęd do życia na zewnątrz, w którym działo się tyle nowego! Harem stawał się instytucją epigonalną, która traciła swoją atrakcyjność z dnia na dzień pod wpływem nowości dochodzących ze świata. Już nie tylko radio oddziaływało na kobiety, ale dynamizował je film, zwłaszcza, że napływały do Maroka komedie i melodramaty z Egiptu, gdzie sztuka filmowa rozwijała się w błyskawicznym tempie. Mężczyźni nie słuchali Asmahan z takim zapałem, jak kobiety, woleli gazety i publicystykę, nie chcieli też rezygnować ze swoich wieczorów przy nargilach dla wyciskających łzy z oczu filmów egipskich. Kino potrzebowało kobiet, a one niewymownie do niego tęskniły. Nie było im łatwo, miały przecież ograniczoną swobodę poruszania się, choćby nosiły gęste *nikaby*, nie mogły bez pozwolenia odbywać wypraw do kina.

Jak manifest feministyczny zabrzmiał okrzyk jednej z mieszkanek haremu:

„Czy mam nie pójść do kina tylko dlatego, że jestem kobietą?”²⁴⁹.

Na tle przemian mężczyźni podchodzili ze wzrastającą rezerwą do konserwatywnej tradycji, mniej zdecydowanie bronili nienaruszalności patriarchy, haremy trzeszczały w posadach, separacja płci traciła sens. Kobiety stawały się coraz bardziej asertywne i zdeterminowane, przybierały nawet postawy agresywne. Postęp w haremie odmierzany małymi krokami, przybierał na sile:

²⁴⁸ *Ibidem*, s. 131.

²⁴⁹ *Ibidem*, s. 128.

„Rodzina oparta na haremie jest w zaniku” – dowodziła Fatima Mernissi²⁵⁰.

Kobiety atakowały chwiejne struktury społeczne, niemal trudno uwierzyć, że najsilniejsze zmuszały mężów do wyprowadzki z haremu i zamieszkania z dziećmi osobno – w Maroku kształtowała się rodzina o charakterze nuklearnym. Emancypacja miała podwójne dno – młodzi mężczyźni opuszczający harem Mernissi rzadko odwiedzali swoje matki.

Fatima Mernissi już w młodości, gdy mieszkała w haremie, stanęła po stronie kobiet, świadomych swoich trosk i krańcowo zależnych od mężczyzn. Rozważając ich ograniczenia w otaczającym świecie, dostrzegła też jeden z jego kluczowych problemów, jakim jest tabu seksualności i cielesności, tematy zakazane na forum publicznym. Jako pisarz i naukowiec poruszyła problem ten w swoich pracach.

8.7. Koncepcja seksualności

Mernissi wywodzi koncepcję seksualności, zarówno w chrześcijaństwie, jak i w islamie od pojęcia jednostki, inaczej dla obu obszarów: w pierwszym przypadku odwołuje się do etyki, w drugim, być może pod wpływem fascynacji psychoanalizą, do psychologii.

Jak twierdzi Mernissi, zgodnie z myślą chrześcijańską jednostka jest tragiczna, ponieważ została zawieszona pomiędzy dobrem a złem – teza, której nie podziela islam. Muzułmańska koncepcja jednostki jest bardziej sofistyczna, nawiązuje do sposobów funkcjonowania ludzkiej psychiki, zwłaszcza jako siedliska instynktów, które są źródłem czystej energii bez związku z dobrem i złem. Instynkty nie naruszają porządku społecznego, jeśli tylko człowiek przestrzega zasad prawa muzulmańskiego²⁵¹.

Mernissi rozwija koncepcję seksualności na podstawie studiów nad islamem, w tym rozpraw uczonych muzulmańskich, zwłaszcza Al-Ghazalego (1058–1111), sięga również do nauki Zygmunta Freuda. Dowodzi, odwołując

²⁵⁰ *Ibidem*, s. 85.

²⁵¹ Mernissi, *Beyond the veil*, op. cit., s. 27, 29.

się do myśli muzułmańskiej, że w rozumieniu i praktykowaniu seksualności, jak we wszystkim, jest miejsce dla idei Boga. W związku z tym trzeba podkreślić, że między Allahem a kobietą panuje antagonizm, z którym powinien się liczyć każdy wierzący. Toteż w czasie aktu seksualnego mężczyzna ma zdawać sobie sprawę, że znajduje się poza terytorium Boga i przywoływać Jego obecność w formie inwokacji, na przykład powtarzając: *Allahu akbar* – Bóg jest wielki.

Z drugiej strony, niezależnie od wszelkich obwarowań, według Mernissi, seksualność *per se* nie jest niebezpieczna. Patrząc z perspektywy muzułmańskiej odgrywa trzy życiowe funkcje:

1. Zapewnia trwałość rodu ludzkiego pod warunkiem, że nie dochodzi do naruszenia porządku społecznego.
2. Dzięki seksualności mężczyzna ma przedsmak raju na ziemi, co skłania go, aby pragnął rajskich rozkoszy w życiu wiecznym i był posłuszny Bogu w doczesnym.
3. Seksualność jest warunkiem wysiłku intelektualnego²⁵².

8.7.1. Koncepcje Al-Ghazalego i Freuda

Sięgając do poglądów tak różnych uczonych, jak Al-Ghazali i Freud, Mernissi zdaje sobie sprawę z problemów natury metodologicznej. Al-Ghazali pisał w konkretnych warunkach historycznych, wieki XI i XII, w jakich żył, to okres głębokiego średniowiecza, podczas gdy Freud stworzył model uniwersalny i nowoczesny, przydatny do badań nad cywilizacją, w tym cywilizacją islamu. Mimo to pisarka porównuje koncepcję seksualności w ujęciu każdego z nich.

Z myśli Freuda, nawet jeśli Mernissi fascynuje psychoanaliza i nie jest wroga Freudowskiej koncepcji libido, wynika krytyka kobiecości, której treść wydaje się godzić w najważniejsze dogmaty współczesnego feminizmu na świecie:

²⁵² *Ibidem*, s. 44.

„Wizja męskiego – samosterownego, racjonalnego i zdolnego do wykształcenia charakteru i samoświadomości podmiotu, spotyka się w tekstach Freuda i innych psychoanalityków z nieuforną, nieznaną i być może niewyraźną kobiecością, której tendencje historyczne stanowią (...) bardzo silny argument na rzecz „naturalnego” nieprzystosowania kobiet do męsko nacechowanej kultury racjonalnego podmiotu, w którym to, co cielesne, emocjonalne, zmysłowe i nieświadome stanowi raczej problem do przewyciężenia, aniżeli zasadę konstytuującą”²⁵³.

Postawa Freuda kojarzy się Mernissi z androcentryzmem własnej kultury, doświadczanym od dziecka i z którym walczy jako doświadczony naukowiec i pisarka, wraz z innymi feministkami nie mogąc pogodzić się niektórymi tezami twórcy psychoanalizy.

„Fakt, że kobiecie należy przyznać niewielkie poczucie sprawiedliwości, związany jest z pewnością z tym, iż w jej życiu psychicznym przeważa zazdrość. Albowiem postulat sprawiedliwości to opracowanie zazdrości, to ona informuje, w jakich warunkach można tego zaniechać. Mówimy też o kobietach, że mają nie tak silne zainteresowania społeczne i że ich zdolność sublimowania popędów jest mniejsza niż w wypadku mężczyzn”²⁵⁴.

Nic dziwnego, że marokańska feministka jest krytyczna wobec Freuda, ale wyważa jego teorię, przydatną jako niezastąpiony punkt odniesienia do rozważań na temat kobiety i seksualności. W przeciwieństwie do austriackiego psychiatry jej ulubieńcem pozostaje Abu Hamid al-Ghazali.

Al-Ghazali był mistykiem, teologiem i etykiem, czemu dał wyraz w swojej nauce. Wczesny sufizm popierał koncepcję męskiego celibatu, zagrażającą nie tylko seksualności, ale i instytucji małżeństwa, jako podstawy ładu społecznego, zwłaszcza, że zgodnie z myślą islamu związek seksualny jest pojmowany przede wszystkim jako związek małżeński. Swoje stanowisko w tej

²⁵³ E. Majewska, *Feminizm jako filozofia społeczna. Szkice z teorii rodziny*, Warszawa 2009, s. 112.

²⁵⁴ S. Freud, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2009, s. 104.

sprawie Al-Ghazali wyraził przede wszystkim w Kitab *adab an-nikah* (Księżde moralności i małżeństwa), która jest częścią jego fundamentalnego dzieła *Ihja ulum ad-din* (Ożywienie nauk religijnych).

„W *Kitab adab an-nikah* Al-Ghazali podaje argumenty przemawiające za małżeństwem, seksualność pojmuję pragmatycznie i jako zjawisko pozytywne, dlatego jest na nią miejsce w zdrowym, dobrze ułożonym życiu. Taki pogląd podzielał też ogół średniowiecznych muzułmanów”²⁵⁵.

Z drugiej strony Al-Ghazali absolutyzuje patriarchy panujący w islamie pod ochroną jego prawa, powołując się na twórcę jednej z głównych muzułmańskich szkół prawnych, Abu Abd Allaha Muhammada Ibn Idrisa asz-Szafi’iego (760–820).

Mystyk przypomina:

„Jak dowodzi Asz-Szafi’i, małżeństwo jest rodzajem niewolnictwa, [kobietę – EMM] obowiązuje absolutne posłuszeństwo mężowi we wszystkich jego żądaniach, w związku z czym nie będzie odczuwać w duchu buntu (...) Mąż jednak powinien być sprawiedliwy i zachowywać się właściwie w dwunastu sprawach: żywić [żonę], w czasie kłótni, okazując sympatię, żartując, w swojej polityce, zazdrości, utrzymując ją, zapewniając naukę, przeżywanie własnego losu, przy porodzie, rozstaniu i rozwodzie”²⁵⁶.

To stanowisko Al-Ghazalego podkreślają badacze jego myśli:

„Imam Al-Ghazali w swojej pracy *Ihja ulum ad-din* opisał dokładnie, jak islam zintegrował instynkt seksualny z porządkiem społecznym oddając go w służbę Bogu. ‘Jeśli ciało dominuje nad jednostką i nie jest kontrolowane przez bojaźń Bożą, prowadzi do aktów destrukcji’²⁵⁷. Pragnienia ciała i duszy zgodne

²⁵⁵ B. Immenkamp, *Marriage and celibacy in mediaeval Islam: a study of Al-Gazali Kitāb adāb al-nikāh*, <https://www.repository.cam.ac.uk/handle/1810/237702> [07/07/1995].

²⁵⁶ Abu Hamid al-Gazali, *Ihya ulum ad-din*, Bejrut 2005, s. 480.

²⁵⁷ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihja ulum ad-din*, Cairo b.r.w., s. 28.

z wolą Bożą służą Bogu i jednostce w obu światach – na ziemi i w niebiosach”²⁵⁸.

8.7.2. Unifikacja i antagonizm

Al-Ghazali i Freud inaczej postrzegają relację: męskość – kobiecość, pierwszy w kategoriach unifikacji, drugi jako antagonizm. Dla Al-Ghazalego mężczyzna i kobieta w czasie aktu seksualnego stanowią całość, której miernikiem jest doświadczenie przyjemności. Al-Ghazali zasadę unifikacji rozumie szerzej: dowodzi, że instynkt seksualny nie jest sprzeczny z porządkiem społecznym, w korelacji obydwu główną rolę, jak wspomniano, odgrywa aspekt religijny, służba Bogu jest wartością nadrzędną.

Natomiast Freud, kierując się psychologią wprowadza koncepcję biseksualności człowieka²⁵⁹, która dla Mernissi jest źródłem polaryzacji pojęć kobiecości i męskości, znamienne, zdaniem pisarki, dla myśli zachodniej w ogóle, zgodnie z którą jednostka składa się z dwóch, odrębnych komponentów: ciała i ducha czy, patrząc bardziej po Freudowsku, id – czyli energii i popędów oraz kontrolującego je ego. Triumf cywilizacji w tych warunkach oznacza triumf duszy nad ciałem i seksualnością, ego nad id, tego co kontrolowane nad tym, co niekontrolowane.

8.7.3. Agresja, aktywność, pasywność

Zarówno Al-Ghazali, jak i Freud opisując seksualność wprowadzają takie kategorie, jak aktywność, pasywność i agresja. Pierwszy z nich pojęcia aktywności i pasywności wywodzi z Koranu. Według niego kobieta w relacji seksualnej jest aktywna, a mężczyzna bierny. Ma to trudne do przecenienia konsekwencje. Według Al-Ghazalego aktywna kobieta wymaga seksualności, w jej braku staje się agresywna. Atrakcyjność kobiety muzułmańskiej niszczy wolę mężczyzny i sprawia, że staje się pasywny i uległy, stąd kobietę tę utożsa-

²⁵⁸ Mernissi, *Beyond the veil*, op.cit., s. 28, w: Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya Ulum ad-Din*, Cairo, b.r.w.; por. Immenkamp, *Marriage*, p. cit., s. 111.

²⁵⁹ Mernissi, *ibidem*, s. 38, za: S.Freud, *Sexuality and the Psychology of Love*, New York 1963, s. 196–197.

mia się z *fitna* – chaosem, antyspołeczną siłą, postawą skłócenia z Boskim porządkiem²⁶⁰. Nie oznacza to, że mężczyzna, który sobie zdaje sprawę ze swojej silnej pozycji na arenie społecznej, ma lekceważyć kobiece potrzeby seksualne. Wręcz przeciwnie, jego obowiązkiem jest je zaspokajać, np. przedłużać, jeśli jest to potrzebne, grę wstępną.

Freud również analizuje aktywność i pasywność w relacjach seksualnych. Mernissi dowodzi, że według niego, inaczej niż u Al-Ghazalego, mężczyzna jest aktywny, kobieta bierna, przy tym powiązania między postawą seksualną a porządkiem społecznym, które dostrzegła pisarka na podstawie pism Freuda w świetle jego teorii są oczywiste:

„Można by pomyśleć, by scharakteryzować psychologicznie kobiecość w ten sposób, iż faworyzuje ona cele pasywne – oczywiście nie będzie to wówczas równoznaczne z przypisywaniem jej pasywności – może się bowiem okazać, że potrzebna by tu była jakaś doza aktywności, by zrealizować cel o charakterze biernym. Być może dzieje się i tak, że w wypadku kobiety ze względu na to, jaki udział ma ona w funkcji seksualnej, owo faworyzowanie zachowania pasywnego i biernych dążeń celowych rozciąga się nieco dalej na życie, mniej lub bardziej daleko, w zależności od tego, czy owa wzorcowość życia seksualnego jest ograniczona czy poszerzona. Powinniśmy jednak pilnować się przed lekceważeniem wpływów porządków społecznych, które także wpychają kobietę w sytuacje, w których musi się zachowywać pasywnie”²⁶¹.

I tu Mernissi rozważa pojęcie kobiecej agresywności, która jej zdaniem w ujęciu austriackiego psychiatry wynika stąd, że kobieta jest zmuszona do bierności seksualnej²⁶².

²⁶⁰ *Ibidem*, s. 42, 44, Q. Amin, *The Liberation of Women*, Cairo 1928, s. 65.

²⁶¹ S. Freud, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl.*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2009, s. 90.

²⁶² Mernissi, *Beyond the veil*, op. cit., s. 38, 41, za: S. Freud, *New Introductory lectures on Psychoanalysis*, New York 1995, s. 116.

8.7.4. Cywilizacja i destrukcja

Obaj uczeni od typologii jednostki przechodzą do problemów wspólnoty, dla której nadrzędnym pojęciem staje się cywilizacja jako przeciwieństwo destrukcji i chaosu, w tym też kontekście pada pytanie o seksualność. Dla Freuda jest ona źródłem cywilizacji, cywilizacja stanowi strumień seksualnej energii, z czym jednak trudno się pogodzić i co budzi postawę obronną²⁶³. Teoria muzułmańska, jak może wynika już z poprzednich wywodów, jest łaskawsza dla seksualności. Al-Ghazali traktuje ją przecież przyjaźnie, inaczej niż Freud, dla niego cywilizacja²⁶⁴ jest wynikiem satysfakcjonującej seksualnej energii – z naciskiem na pojęcie satysfakcji. Mimo to według obu uczonych cywilizacja jest zagrożona destrukcją, w czym mają swój udział kobiety, ale każdy z badaczy argumentuje to inaczej: dla Al-Ghazalego kobieta jest destruktywna w wyniku swojej aktywności, a dla Freuda jako istota pasywna. Wciąż jednak warto podkreślić diametralną różnicę między typologią seksualności w kulturze zachodniej i muzułmańskiej, z których pierwsza jest jej nieprzychylna, dostrzeżga w niej zło i czyni przedmiotem swoich ataków, podczas gdy dla drugiej stanowi wartość.

Dzisiaj poglądy Mernissi są przedmiotem powszechnego zainteresowania w świecie arabskim, zdynamizowały jego feminizm. Harem, zwłaszcza współczesny, i seksualność w islamie to tematy, o których wciąż nie za wiele wiadomo. W swoich pracach pisarka dowodzi tezy o wciąż nazbyt wielkiej zależności kobiet od mężczyzn, a zarazem o słabnięciu postaw androcentrycznych w jej świecie.

²⁶³ Mernissi, *Beyond the veil*, op. cit., s. 35; Mernissi odwołuje się tu do koncepcji biseksualności Freuda: Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, op. cit., s. 114.

²⁶⁴ Mernissi, *ibidem*, s. 44; S. Freud, *A General Introduction to Psychoanalysis*, New York 1962, s. 27.

9. Przełamać tabu; Nawal as-Sadawi: feminizm postępowy

Powstający w twórczości As-Sadawi obraz Egipcjanki jako kobiety nie-szczęśliwej nasuwa wątpliwość, czy może on rozciągać się na całą kobiecą populację, udręczoną przez pokolenia. Z naturalistycznych ujęć, jakich nie szczędzi ta pisząca lekarka, i bardziej stonowanej twórczości innych pisarek realistek wyłaniają się drastyczne wątki dotyczące małżeństwa. Wydaje się interesujące, jak dalece pasuje ono do ogólniejszej definicji tego związku.

„Instytucja małżeństwa zapewnia człowiekowi dwojakiego rodzaju korzyści. Po pierwsze wiążą się one z możliwością współdziałania na co dzień z inną dorosłą osobą, która ponosi część odpowiedzialności związanej z osiągnięciem stabilizacji życiowej, zaspokajaniem potrzeb, w tym związanym ze sferą emocjonalno-intymną. Po drugie, pozostawanie w związku małżeńskim daje status męża lub żony, który jest społecznie ceniony. Zatem zarówno posiadanie partnera o preferowanych cechach i zachowaniach, jak i instytucja małżeństwa są dobrami, których posiadanie uznać można za zysk osiągnięty przez jednostki”²⁶⁵.

Nawal as-Sadawi odstaje od pozostałych z powodu swojego wieku, zawodu, podejmowanych zajęć oraz burzliwego życia. Jest lekarzem i emancypantką walczącą bezwzględnie o prawa kobiet, postępowcem, a za swoje ekstremalne poglądy i radykalną działalność trafiła nawet na pół roku do

²⁶⁵ A. Żurek, *Atrakcyjność instytucji małżeństwa we współczesnych społeczeństwach*, w: A. Kotlarska-Michalska (red.), *Zalety i wady życia w rodzinie*, Poznań 2010, s. 98.

aresztu; została też skazana na banicję z Egiptu. Napisała wiele prac o charakterze publicystycznym i oświatowym, wśród których jej książka *Al-Mara wa-al-dżins* (Kobieta i seksualność), długi wykład tytułowego tematu, wywołała poruszenie, oburzając konserwatystów i wzbogacając feminizm egipski o odcień radykalny. Nawal as-Sadawi wkroczyła też do literatury pięknej jako autorka psychologicznych powieści i opowiadań z ich bohaterką – współczesną Egipcjanką w roli głównej. As-Sadawi sekunduje przemianom, również rewolucji 2011 roku, i wraz z innymi przychodziła w tym czasie na plac At-Tahrir, demonstrując poparcie dla rewolucjonistów.

Krzywdzącego dla dziewcząt znaczenia symbolu krwi As-Sadawi jako lekarka dowodzi w swojej pracy socjologicznej, wspomnianej *Al-Mara wa-al-dżins*. Praca ta, pisana z medycznego i społecznego punktu widzenia, choć ma charakter ogólny, dowodzi zainteresowania autorki obyczajowością arabską. Pisząc z emfazą o dziewictwie, dotyka ona przecież jednego z najbardziej palących problemów swojego rodzimego regionu:

„Wielu ludzi nie wie zbyt dużo na temat tej struktury, którą nazywa się błoną dziewiczą i sądzi, że jest konieczna w ciele każdej dziewczyny oraz że przy pierwszym kontakcie z mężczyzną zostaje przebita. W wyniku przebicia popłynie czerwona krew, którą można będzie zobaczyć na prześcieradle. Czy tak jest naprawdę? Odpowiedź na to pytanie brzmi: nie”²⁶⁶.

Jako pisarka bardziej niż realizmem posługuje się symbolizmem, cześć jej twórczości leży w nurcie postmodernizmu.

Realizm to na przykład cały zbiór opowiadań *Lahzat as-sidk* (Chwila szczerości), w którym zwracają uwagę zwłaszcza tytuły *Hinama janhazim ar-radżul*, (Kiedy mężczyzna ponosi porażkę), *Al-Dżanib al-achar* (Druga strona) *Min adżl al-marifa*, (W imię wiedzy) *Szarara min ad-dachil* (Wewnętrzna iskra), *Kalbi allazi asajtuhu* (Zbuntowane serce), w którym sięga po jasne sytuacje, na pograniczu dokumentalizmu: miłości i zdrady, męskiej pychy i brutalności wobec kobiet, molestowania seksualnego czy rozwodu. Powieści postmodernistyczne Nawal o zabarwieniu symbolicznym, właściwie alegorycz-

²⁶⁶ As-Sadawi, *Al-Mara wa-al-dżins*, op. cit., s. 25.

nym, to zwłaszcza dwie należące do najgłośniejszych *Dżanna wa-Iblis* (Niebo i Piekło) i *Sukut al-Imam* (Upadek imama). W obu akcja jest niejasna, zanika, powraca i rozwiewa poczucie zagubienia czytelnika. Obie powieści są mozaiką scen oznaczających radykalny opór przeciwko upodleniu kobiety, rządowi bezprawia, zniewoleniu słabych przez silnych. Z symboli i alegorii wynika postawa dydaktyczna.

Trochę może dziwi, że zdaniem Nawal, zapalanej i radykalnej feministki, obraz kobiety w literaturze arabskiej i innych obszarów świata nie bardzo się różni:

„Nie różni się obraz kobiety, jaki zarysowali starożytni i współcześni pisarze od jej obrazu w oczach dzisiejszej literatury zachodniej, z wyjątkiem szczegółów, jedni pisali o czymś wcześniej, inni później, eksponowali te lub inne dziedziny. Wszystko to są powierzchowne różnice w obrazie kobiety jako własności mężczyzny, niezależnie czy mowa o epoce rolniczej czy przemysłowej, systemie feudalnym czy kapitalistycznym, czy rzecz dzieje się na Wschodzie czy na Zachodzie, panuje chrześcijaństwo czy islam”²⁶⁷.

Poglądy Nawal as-Sadawi są zbieżne z myślą słynnej francuskiej feministki Simone de Beauvoir, np. spojrzenie na dziewczynę wychodzącą za mąż w Europie w XIX i XX w. ze strony tej pierwszej, i w krajach arabskich – tożeden z tematów, któremu Nawal poświęca swoje życie.

Simone de Beauvoir pisze:

„Rodzice ciągle jeszcze wychowują córkę z myślą raczej o zamążpójściu niż o indywidualnym rozwoju; dziewczyna widzi w małżeństwie tyle korzyści, że sama go pragnie. Dlatego ma często niższe kwalifikacje, mniej rentowne niż jej bracia; nie poświęca się całkowicie zawodowi jak oni; sama skazuje się więc na podrzędne stanowisko. I tak zamyka się błędne koło:

²⁶⁷ N. as-Sadawi, *Al-Wadżh al-ari li al-mar'a al-arabijja*, Kair 2005, s. 103.

albowiem podrzędność potęguje pragnienie znalezienia męża”²⁶⁸.

Nawal należy do pierwszych arabskich kobiet, które przełamują tabu seksualności pisząc o niej i mówiąc na gruncie publicznym. Porusza nie lada tematy: żeńskiego obrzezania, małżeństwa małoletnich dziewcząt ze starszymi mężczyznami i rzekomego braku dziewictwa w chwili ślubu. As-Sadawi przez całe życie broni kobiet przed brutalnymi zwyczajami i przed mężczyznami.

Nawal w swoich utworach porusza np. problem rzekomo spóźniającego się zamążpójścia dziewcząt, nie tylko na Zachodzie, ale i w świecie arabskim, w jego literaturze i serialach, przybiera na sile problem singielki. Lajla z opowiadania *Lajla tatazawwadż* (Lajla wychodzi za mąż) jest nowoczesna, do rozpaczki skłania ją tradycja i w końcu myśli: „dziewczyna została stworzona do małżeństwa”²⁶⁹ i żałuje, że nie zrobiła tego w wieku szesnastu lat, teraz miałyby duże dzieci.

Najbardziej chyba radykalna feministka egipska, Nawal as-Sadawi dokonuje wolty w literaturze: próbuje łączyć dokumentalizm wynikający z własnych doświadczeń i tradycyjnych struktur społecznych z gatunkiem powieści przesiąkniętej liryzmem i sferą przeżyć. Przede wszystkim jednak promuje racjonalizm i wojowniczość feministki gotowej wiele poświęcić za swojej ideały.

W swojej prozie, sięgając po język literatury, Nawal as-Sadawi porusza problemy, z którymi walczy jako lekarz, feministka, dziennikarka radykalnie bezwzględnie i nieustępliwie. Od obrony przechodzi do ataku, w tym przy pomocy subtelnych środków literatury. Na ogół feministki arabskie odwołują się głównie do dokumentów, pism, klarownych wystąpień, dalekich od poetyckich ujęć stosowanych w dawnych wiekach.

²⁶⁸ de Beauvoir, *Druga płeć*, op. cit. s. 184.

²⁶⁹ Eadem, *Lajla tatazawwadż*, op. cit., s. 101.

9.1. Nawal as-Sadawi, osobowość, persona

Jej postać warto rozważyć m.in. w kontekście jungowskiej koncepcji maski – persony, osobowości oraz męskości i kobiecości. As-Sadawi rozwija się jako silna osobowość, stale w kontrowersji z męskością, wysuwa własne koncepcje rozumienia kobiecości, jej persona więc ma dużo do zrobienia w kontaktach z otoczeniem. Od najmłodszych lat jest indywidualistką, żyje zaś w tradycyjnym środowisku, które tłumi potrzeby jednostki. Trudno być kobietą o własnych, stanowczych poglądach w patriarchalnej rodzinie arabskiej.

Z osobowości As-Sadawi wyłaniają się zarówno cechy kobiece, jak i męskie, dorasta w głębokim cieniu patriarchy, w którym tak trudno wyważyć między indywidualizmem i kolektywizmem; nie wiadomo, jaka byłaby dojrzewając w rodzinie innego typu, bardziej nowoczesnej.

Nawal As-Sadawi jest postrzegana jako feministka radykalna²⁷⁰, termin „radykalizm” może budzić zastrzeżenia, ponieważ sugeruje feminizm radykalny, który rozwinął się w Stanach Zjednoczonych i w Europie w latach 60. i 70., po czym okazał się zjawiskiem bardzo pojemnym, obfituje we frakcje, odłamy oraz trendy. Powstał w 1967 r., kiedy, obcesowo traktowane w czasie swoich wystąpień kobiety z Chicago zorganizowały Warsztaty Wyzwolenia Kobiet i ogłosiły Manifest Kobiet, który stał się początkiem Women’s Liberation Movement²⁷¹, ruchu pozbawionego cech formalnych.

Jak dowodzi K. Ślęczka²⁷², feministki liberalne na Zachodzie są wyważone i posługują się jasnym dyskursem, można więc uznać, że patrząc z punktu widzenia funkcji umysłu opisanych przez Junga, którymi są myślenie, uczucie, percepcja, intuicja, kierują się pierwszą z nich.

Radykalne feministki działają pod wpływem intuicji, odznaczają się rozgorączkowaniem, posługują swojego rodzaju poetyckim stylem, zabarwionym romantyzmem. Przypomina je As-Sadawi. Tak jak zachodnie radykalistki dy-

²⁷⁰ El Sadaawi *Egypt’s Radical Feminist*, op. cit.

²⁷¹ Ślęczka, *Feminizm*, op. cit., s. 114.

²⁷² *Ibidem*, s. 304.

namiczna i żywiołowa, nie liczy się z konsekwencjami, ekstrawertyczka ulega bez przerwy intuicji. Przykładem jej pamiętnik *Auraki hajati* (Pisanie o moim życiu), w którym nie trzyma się chronologii, pisze stylem nieciągłym i urywanym, na tej samej stronie opisuje wydarzenia z młodości i współczesne.

9.2. Amazonka i femme fatale

Nawal as-Sadawi, w miarę upływu lat coraz bardziej postępową indywidualistka, hartuje swoją osobowość w tradycyjnej rodzinie egipskiej, pod prawami patriarchy i kolektywizmu. Wychodząc z młodzieńczej fazy nieświadomości i rozwijając tożsamość zbiorową, z jej wykładnią personą, musi akceptować miejscowe prawa. Miasteczko, w którym się urodziła, Kafr at-Tahla, leży z dala od tętniących życiem metropolii, jednostka gubi się w obowiązkach wynikających z systemów pokrewieństwa.

Ojciec Nawal, radykalny tradycjonalista, jest z jednej strony Cieniem (wspomnianym archetypem ciemnej strony natury) w życiu rodziny, w której przyszła feministka urodziła się jako jedno z dziewięciorga rodzeństwa, ojciec też jest kimś w rodzaju Starego Mędrca (archetypu ducha), nadając kierunek rodzinnemu życiu i własnym zdolnościom. To postać nietuzinkowa. Przywiązany do tradycji studiuje prawo na Uniwersytecie Al-Azhar (jednym głównych ośrodków teologicznych w świecie arabskim)²⁷³. Równocześnie idzie z duchem czasu, jest powstańcem 1919 r., słynnego zrywu niepodległościowego w Egipcie przeciw kolonializmowi.

Uosobieniem stosunków patriarchalnych jest też babka feministki, niepiśmienna kobieta, która jednak trochę wiedziała o świecie i miała w sobie coś z Wielkiej Matki, skoro zachęcała wnuczki do nauki i drżała, że mogłyby spóźnić się do szkoły.

W domu rodzinnym As-Sadawi dostrzegła, jak bardzo kobieta jest własnością mężczyzny, wie, że jej własna matka nie ma nic do powiedzenia i wydaje się tylko jednym z dzieci ojca²⁷⁴. Pojęcie tak pojętej własności nie da

²⁷³ As-Sadawi, *Auraki hajati*, Kair 2000, s. 140.

²⁷⁴ *Ibidem*, s. 57.

„Strącona z piedestału wraz z powstaniem własności prywatnej, kobieta pozostanie związaną z własnością prywatną przez wieki: historia kobiety w dużej mierze łączy się z historią spadkobrania”²⁷⁵.

Nie dziwi zbieżność koncepcji między francuską i egipską feministką, As-Sadawi, sama bywa nazywana w świecie arabskim egipską Simone de Beauvoir²⁷⁶.

Jednak pojęcia męskości i kobiecości zmieniały się w Egipcie od początków XX w.

„Społeczeństwo, wzorce kulturowe, uwarunkowania religijne, sytuacji epoki mają ułatwiać bądź utrudniać realizację określonych cech tożsamości mężczyzny i męskości oraz określonych cech tożsamości kobiety i kobiecości”²⁷⁷.

Na tradycyjne zwyczaje arabskie nakładały się te wynikające z westernizacji, której od ekspedycji Napoleona do Egiptu (1978–1901) hołdowały warstwy wyższe i średnie tego kraju. Nawal as-Sadawi, studentka medycyny, z pasją domagała się wolności osobistej, uczuciowa i żywiołowa potrafiła wybić szybę i poranić się, gdy ojciec zabronił jej spotkania z wybranym mężczyzną, co dało początek romantycznej historii. As-Sadawi – nie do pomyslenia w tradycji arabskiej – poślubiła wybrańca wbrew woli ojca, a potem, również z własnej inicjatywy, rozwiodła się z mężem, ongiś bojownikiem o wolność arabską, a po latach narkomanem i alkoholikiem. Rozwody nie są domeną kobiet arabskich, ale feministka postawiła na swoim. Jednak bez pomocy ojca (jeszcze raz Starego Mędrca), prawnika i męskiego autorytetu, być może odniosłaby porażkę. Jak pisze:

„Nienawidziła małżeństwa od dziecka i wyszła za mąż po raz drugi, tylko po to, żeby wymazać pierwsze małżeństwo”²⁷⁸.

²⁷⁵ de Beauvoir, *Druga pleć*, op. cit., s.112.

²⁷⁶ S. Lunde, *Nawal El Saadawi „The Simone de Beauvoir of Egypt”*, https://prezi.com/n-up9t_22ros/nawal-el-saadawi-the-simone-de-beauvoir-of-egypt/ [25.11.2013].

²⁷⁷ O. Vedfelt, *Wymiary snów, istota, funkcja i znaczenie marzeń sennych*, tłum. P. Bilig, Warszawa 1998, s. 86.

²⁷⁸ As-Sadawi, *Auraki hajati*, op. cit., s. 185.

Była trzykrotnie zamężna, trzecie małżeństwo, przez lata udane, również nie przetrwało. Ze względu na swoje życie prywatne, feminizm i pisarstwo Nawal as-Sadawi jest rodzajem *femme fatale* swoich czasów. Jest też amazonką, zgodnie z psychologiczną koncepcją tej postaci:

„Amazonka. Kobieta samodzielna i niezależna od mężczyzny, dumna z kobiecości, ambitna, w skrajnym przypadku feministka walcząca „przeciw” mężczyźnie, podkreślająca swoje kobiece prawa i „męskie” cechy i umiejętności (zdecydowanie, zaradność, intelekt). Niechętnie nawiązuje bliski, współzależny kontakt z mężczyzną (unika seksu, gdyż to oznacza uległość). Z trudem wiąże się w stały układ małżeński (pozostawia sobie zawsze przestrzeń „amazońskiej” wolności)”²⁷⁹.

9.3. Od wewnętrznej wolności do zewnętrznych ograniczeń

As-Sadawi od najmłodszych lat życia była krytyczna, krytykowała historię i czasy współczesne. Feminizm prowadził ją do krytyki społecznej i politycznej, na przykład, gdy dowodziła, że powiązania niewolnictwa z patriachatem wyrażają się dzisiaj w pojęciach globalizacji i wolnego rynku²⁸⁰.

Krytycyzm postawił As-Sadawi w rzędzie opozycjonistów. Wspomina, że od 1957 r., kiedy została wiejską lekarką, rząd oskarżał ją, że sprzeniewierza się słowu Boga, co odczuwała jako krzywdzące, nie była ateistką, natomiast oburzała się na przemoc, korupcję czy nepotyzm. Do 1967 r. nazywano ją wrogiem wiary, a od 1967 r. (tzw. klęski czerwcowej, przegranej Egiptu w wojnie z Izraelem), wrogiem rewolucji²⁸¹.

Nawal as-Sadawi jest nieprzejednaną bojowniczką o prawa kobiet, ale jako opozycjonistka stawia pod pręgierzem swojej krytyki strukturę społeczną i aparat państwowy Egiptu pod rządami różnych władz, co przysparza jej kłopotów. Postawa ekstrawertycznej, nie liczącej się z niczym amazonki,

²⁷⁹ Dudek, *Podstawy psychologii integralnej Junga*, op. cit., s. 270.

²⁸⁰ As-Sadawi, *Auraki hajati*, s. 130.

²⁸¹ *Ibidem*, s. 122, 13.

proceeds her in 1981 r. na trzy miesiące do więzienia, (tu zaczyna pisać swój pamiętnik), a potem, w 1991 r., zagrożona atakiem fundamentalistów oburzonych jej bezkompromisowym feminizmem, musi na kilka lat opuścić kraj, czas ten zresztą nie jest stracony, w Stanach Zjednoczonych uzupełnia wykształcenie. W swojej działalności publicznej łączy intuicjonizm z ekstrawersją, co nie sprzyja politykowaniu i sukcesom, odczuwa wewnętrzną wolność, podlega mniej lub bardziej ograniczeniom zewnętrznym. *Persona non grata* na egipskiej scenie politycznej, ma trudności ze zorganizowaną działalnością feministyczną, choć próbuje: w 1983 r. powołuje do życia *Dżamijjat at-Tadamun ma'a al-Mara al-Arabijja* (Stowarzyszenie Solidarności z Kobieta Arabską), którego nie może zarejestrować (zamknięte w 1991 roku). Stowarzyszenie wywołuje kontrowersje. W jego obronie stają kręgi intelektualistów egipskich, a zwłaszcza postępowi dziennikarze, atakują je gazety rządowe i islamistyczne, to okres przybierania na sile nurtów fundamentalistycznych. Nawal as-Sadawi ponawia próby zorganizowanej działalności feministycznej: w 2000 r., wraz z młodzieżą gromadzącą się w jej domu, powołuje do życia stowarzyszenie *An-Nahda al-Fikrijja li-al-Mara al-Misrijja* (Odrodzenie Intelektualne Kobiety Egipskiej), które działa również nie bez trudności. Organizacje Nawal as-Sadawi znalazły jednak swój wyraz w życiu publicznym Egiptu i wzbogaciły rozwijający się feminizm.

9.4. Kobieta bez przeszkód

Nawal as-Sadawi postrzega kobietę jako rodzaj amazonki przypominającej ją samą, gdy nie szczędzi bezwzględnych postulatów i konkretnych żądań. Po wiekach zależności pragnie kobietę tę wyzwolić szermując zwłaszcza argumentem równouprawnienia płci, szczególnie sprzyjającym rozwojowi kobiecej osobowości.

9.4.1. Równouprawnienie

Równouprawnienia domagają się już pierwsze feministki na Zachodzie i w Egipcie, wynika zarówno z Koranu, jak i psychologii:

„Przedstawiciele obu płci mają równy potencjał rozwojowy, gdyż procesie budowania osobowości kształtują zarówno świadomość męską, jak i kobiecą”²⁸².

Nawal as-Sadawi draży ten temat głęboko, dociekając przyczyn nierówności obu płci, choć obie mogą jednakowo operować energią i rozwijać świadomość. Nierówność ta, zdaniem As-Sadawi, powstaje w zamierzchłych czasach formowania się niewolnictwa:

„Kobieta jest własnością mężczyzny, na podobnej zasadzie, na jakiej niewolnik pozostaje własnością pana, nie widać tu naprawdę większej różnicy” – pisze As-Sadawi²⁸³.

Językiem u wagi czworokąta kobieta-niewolnik, mężczyzna–posiadacz jest ekonomia jako czynnik zewnętrzny. Kobieta staje się coraz bardziej zależna od mężczyzny wraz z rozwojem własności prywatnej i eksploatacyjnej gospodarki, czynniki wewnętrzne płynące z psychiki mężczyzn i kobiet dają im szansę na równomierny rozwój. Na tej zasadzie As-Sadawi opowiada się za logiką równouprawnienia.

Z jej wywodów wynika, że o rozróżnieniu płci decydują cechy psychiczne. Zdaniem feministki różnice biologiczne, cytowane w dyskusjach nad rolą kobiet i mężczyzn, nie przemawiają na rzecz patriarchy, kobiecy intelekt może zdominować męski, dowodów dostarcza historia i nauka:

„Kobieta nie ma mniej rozumu niż mężczyzna, jak wielu uważa, a z historii można wyczytać, że ona wcześniej niż on rozwinęła się umysłowo. To kobieta zapoczątkowała wiedzę na ziemi, a postacią tą była bogini Izyda, którą poprzedziła tylko Ewa”²⁸⁴.

Nie jest jedyną feministką, którą pociąga Izyda:

²⁸² Dudek, *Kobiecość i męskość jako wyobrażenia archetypowe*, op. cit., s. 86.

²⁸³ As-Sadawi, *Al-Mara wa-al-dżins*, op. cit., s. 110.

²⁸⁴ N. As-Sadawi, *Al-Wadżh al-ari li-al-mara al-arabijja*, Kair 2005.

„Choć straciła najwyższą władzę jako bogini matka, pozostaje jednak – wspaniałomyślna, uśmiechnięta, dobrotliwa i mądra – potężna małżonka Ozyrysa”²⁸⁵ – pisze Simone de Beauvoir.

Jakkolwiek Nawal as-Sadawi przyznaje, że wielkie religie świata były źródłem cywilizacji i postępu, kobietę traktowały restrykcyjnie, narzucając jej wzrastające ograniczenia²⁸⁶. Z powodu bezkompromisowości As-Sadawi oskarżana jest o herezję, ale podkreśla szczerą własną wiarę i, jak wszyscy muzułmanie, chyli głowę przed Prorokiem Mahometem, przyznając, że obdarzył kobietę prawami²⁸⁷, co stanowi istotną tezę islamu. A jednak buntownicza feministka w jednej ze swoich kluczowych prac *Al-Wadżh al-ari li-al-mara al-arabijja* (Naga twarz kobiety arabskiej) nie waha się dodać:

„Kobieta za życia Proroka Mahometa cieszyła się prawami, które odebrała jej dzisiaj większość państw arabskich”²⁸⁸.

Dla As-Sadawi sytuacja kobiety jako niezmiennie krytyczna w kontekście historycznym i geograficznym, niezależnie od czasów, struktury społecznej, religii i kultury, wciąż jest niewolnicą w rękach mężczyzny. Podobnie w ustroju rolniczym, gospodarce przemysłowej, feudalizmie i kapitalizmie, podlega tym samym formom zależności i poddaństwa²⁸⁹.

W swoich pracach o profilu socjologicznym czy antropologicznym, jak *Al-Wadżh al-ari li al-mara al-arabijja*, *Al-Mara wa-al-dżins*, *Ar-Radžul wa-al-dżins* (Mężczyzna i seks), *Al-Kadaja wa-al-mara wa-al-fikr as-sijasa* (Problemy kobiet, światopogląd i polityka) i pamiętniku *Auraki hajati* porusza drastyczne tematy dotyczące płci w kontekście społecznym i jednostkowym, powraca uparcie do problemu zależności kobiet i utopii równouprawnienia.

Jej twórczość literacka to bogactwo stylów i konwencji, realizm i naturalizm graniczą z abstrakcjonizmem, fabuły przenika symbolizm. Pod względem

²⁸⁵ de Beauvoir, *Druga pleć*, op. cit., s. 201.

²⁸⁶ As-Sadawi, *Al-Wadżh al-ari li al-mara al-arabijja*, op. cit., s. 9.

²⁸⁷ *Ibidem*, s. 9.

²⁸⁸ *Ibidem*, s. 9.

²⁸⁹ *Ibidem*, s. 130.

merytorycznym rozważyć przede wszystkim pytanie: jeśli mężczyzna i kobieta nie są dla siebie równymi partnerami, to na czym polega ich hierarchiczność?

Pytanie to wynika między innymi z tomu realistycznych opowiadań *Lahzat as-sidk* (Chwila szczeroci), w którym fabuły osadzone we współczesnym Kairze obejmują scenki rodzajowe rozgrywające się w domu, na ulicy i w plenerze i w których protagonistą jest zazwyczaj zarozumiały i pyszny, z góry spoglądający na kobietę obok. Jednak mężczyzna ten, choć władczy, nie do końca sobie z nią radzi, gdyż wbrew wszystkiemu, co As-Sadawi mówi gdzie indziej o jej zniewoleniu, protagonistki z *Lahzat as-sidk* to dojrzałe i samodzielne postacie.

Wygląda na to, że pary z tego tomu można odnieść do tytułu jednego z rozdziałów pracy Olega Vedfelta *Kobiecość w mężczyźnie: Współczesny mężczyzna między władzą mężczyzn a władzą kobiet*²⁹⁰. Warto przypomnieć koncepcje tego badacza. Według niego mężczyzna jest między innymi obiektywny, silny, „nacechowany logosem”, kobieta – uczuciowa czy bezbronna – „nacechowana erosem”²⁹¹, tymczasem As-Sadawi, wbrew swojej teorii o uciśku kobiet, dowodzi, że nie zawsze tak jest.

W opowiadaniu *Szarara min ad-dachil* (Iskra od wewnątrz) to mężczyzna jest uczuciowy, silny, ale i nieobliczalny, „nacechowany erosem”, zaś kobieta – racjonalna i logiczna:

„Uśmiechnął się współczująco do siebie samego. Poczuł, że od wewnątrz przenika go dziwne uczucie przeszkadzające mu rozkoszować się przeżywaną chwilą. Nie spotkał się z tym nigdy dotąd. Męczące uczucia napływały zazwyczaj z zewnątrz i dławił je przy użyciu swojej siły fizycznej. Jak jednak zdoła zgasić słabymi palcami tę wewnętrzną iskrę?

Nie ma innego wyjścia, musi żyć z tą kobietą do śmierci, ożenić się z nią, związać swój los z jej losem. Usłyszał jak mówi do niej: pobierzmy się. Ona poprawiła się na krześle, a łzy spłynęły jej po policzkach:

— A twoja żona? — powiedziała smutno.

²⁹⁰ Vedfelt, *Kobiecość w mężczyźnie*, op. cit., s. 37

²⁹¹ *Ibidem*, s. 25.

Ach, wspomina jego żonę i córkę, ale on ma teraz w głowie i sercu tylko ją, tę kobietę naprzeciwko.

— Rozwiódę się.

Wyprostowała się jeszcze bardziej. Była szlachetna i rozumna. Ale jak paskudna jest szlachetność w chwili miłości! Jaki paskudny jest rozum w chwili szaleństwa!

Usłyszał jak mówi:

— Nie rozwiedziesz się dla mnie z żoną. Nie możesz rozdzielić matki twojej córki i jej ojca”²⁹².

W większości swoich utworów As-Sadawi powraca jednak do koncepcji kobiety-niewolnicy, niezdolnej bronić swojej kobiecości, podległej mężczyźnie, hierarchiczność obu postaci feministka postrzega jako jeden z głównych dramatów w ich relacji.

Swoją powieść *Al-Mara inda nuktat as-sifr* (Kobieta w punkcie zero) As-Sadawi nasycy daleko posuniętym naturalizmem, *Upadek Imama* to utwór naturalistyczny, groteskowy i brutalny. W pierwszej powieści więźniarka godzi się w końcu przemówić i z życia, które opowiada narratorka, wyłania się obraz skrajnej męskiej przemocy doświadczanej od dzieciństwa, najpierw małej dziewczynki molestowanej seksualnie, potem skazanej na prostytutkę. Zostaje wzięta prostytutką, ale oskarżona o nie popełnione zabójstwo otrzymuje wyrok śmierci i czeka na egzekucję. Naturalizm tej powieści dowodzi radykalizmu Nawal as-Sadawi jako feministki nie szczędzącej drastycznych środków wyrazu.

„W domu nie byłam w stanie niczym się zająć. Miałam przejrzeć brudnopis mojej ostatniej książki, ale mogłam myśleć tylko o Firdaus, która zostanie stracona wyrokiem sądu za dziesięć dni.

Następnego dnia, wczesnym rankiem znalazłam się ponownie w więzieniu. Lekarz sądowy jeszcze nie przyszedł, strażniczka nie radziła prosić o widzenie z Firdaus:

— To bez sensu, pani doktor. Firdaus za nic się nie zgodzi z panią porozmawiać.

— Dlaczego? — zapytałam,

²⁹² N. as-Sadawi, *Szarara min ad-dachil* w: eadem *Lahzat as-sidk*, Bejrut 1989, s. 28.

Będzie powieszona za kilka dni. Czegóż miałyby oczekiwać od pani albo kogokolwiek? Zostawcie ją w spokoju.
Strażniczka spojrzała na mnie ze złością, jakbym to ja była winna.
— To nie ja za to odpowiadam — powiedziałam.
— Wszyscy tak mówią — odpowiedziała strażniczka z poirytowaniem.
— Dlaczego tak bardzo się złościsz? Przypuszczasz, że ona jest niewinna i nie zabiła? — zapytałam.
— Zabiła czy nie zabiła, jest niewinna, nie zasługuje na powieszenie. To oni powinni znaleźć się na szubienicy.
— Jacy oni?
— Spojrzała na mnie ostrożnie. Odsunęła się trochę:
— Oni, czy ich pani nie zna? — zapytała.
— Nie. — odpowiedziałam.
Roześmiała się drwiąco. Usłyszałam, jak mówi do siebie:
— Jak pani może ich nie znać. Wszyscy ich znają²⁹³.

„Oni” z dialogu Nawal to oczywiście mężczyźni, ogół mężczyzn odpowiedzialnych za los kobiet, w oczach As-Sadawi stale przez nich krzywdzonych.

Upadek Imama to najgłośniejsza powieść Nawal as-Sadawi, wstrząsnęła też życiem autorki, która nosiła ją w głowie przez wiele lat, jeszcze od czasów szkolnych²⁹⁴. W końcu, gdy utwór ujrzał światło dzienne, wzburzył opinię publiczną i ściągnął na pisarkę gromkie wyrazy potępienia. Uznana za obrazoburczą powieść ta obraża, szczególnie w oczach fundamentalistów, Boga i męczyznę oraz władzę obydwu.

Modernizm z przełomu XIX i XX w., zwłaszcza dla Egipcjan z klas wyższych i średnich, oznacza pewną laicyzację, ale szerokie kręgi społeczne restrykcyjnie przestrzegają wiary. W islamie religia oznacza prawo, dawny kalif, zwierzchnik religijny i państwowy przechodzi do historii (ewentualnie z wyjątkiem tzw. Państwa Islamskiego), ale nie ma państw arabskich o profilu świeckim. *Upadek Imama*, chyba jak żadna inna powieść w tym regionie, nie

²⁹³ Idem, *Al-Mara fi nuktat as-sifr*, Bejrut 2001.

²⁹⁴ Eadem, *Sukut al-Imam*, op. cit., s. 11.

krytykuje i nie wyśmiewa tak bardzo religijnych uwarunkowań władzy. Jasne przesłanie wspomaga forma, łączy realizm, naturalizm, rodzaj groteski, nie trzyma się zasad linearności, gmatwa wątki. Dziewczynka z sierocińca urodziła się w wyniku gwałtu dokonanego przez Imama na jej matce, a bezimienne dziecko nazwano Bint Allah – córka Boga.

As-Sadawi wypunktowuje problemy szczególnie brutalne i trudne. W powieści imam muzułmański jest bezwzględny i obłudny władca, toteż w obawie przed zabójstwem zamienia się co jakiś czas w swojego ochroniarza, korzysta, ile może z dóbr tego świata, jest też zalękniony, nieustannie w strachu o swoje życie. Poddani oczywiście się nie liczą, żyją dla wygody władcy. Stąd przypadkiem przychodzi na świat główna postać powieści, wychowana w sierocińcu pod przydomkiem Bint Allah – Bożej Córki.

„Nazywano mnie Bożą Córka. Mój pies nazywał się Marzuk. Był ze mną zawsze, odkąd matka mnie urodziła. Pozostał ze mną do końca. Nie umie pisać i czytać. Nie czyta słowa „Bóg”. Ale jest jedynym, który zna prawdę. Wie, że nie przelałam krwi Imama. Jak mogłabym go zabić, skoro jest moim nieznanym ojcem. Gdyby nie on (a także dodatkowo nieznana matka) nie przyszedł na świat. Tylko Marzuk i matka wiedzą, że jestem jego córką. Zobaczył ją, kiedy klęczała na ziemi, z jej piersi wyrwał się stłumiony szloch. Zobaczyła go, gdy uciekał w mroku”²⁹⁵.

Skoro tak, próbuje latami z Nim rozmawiać – bez odpowiedzi. Większość akcji toczy się w dniu święta narodowego, w państwie, którego głową jest ów tchórzliwy, występny Imam, raz prawdziwy, raz sztuczny, trzymający się za wszelką cenę władzy, wśród tłumu popleczników i chroniących go dygnitarzy, przerażony o własne życie. Imam nie ochroni córki w dwóch odrębnych scenach, zanim zostanie zabita przez jego żołnierzy i zgwałcona przez niego samego. Powieść staje w obronie kobiet na tle tradycji arabskiej – odwołań do *Księgi tysiąca i jednej nocy*.

²⁹⁵ N. as-Sadawi, *Sukut al-Imam*, Kair 2010.

„Zatrząsałem się wówczas cały i z drżącym sercem czym prędzej wróciłem do pałacu. Tam przyłapałem żonę w łóżku z kochankiem. Ściąłem jej głowę mieczem, tak jak zrobił to Szahrijar, a potem udałem się do swoich poprzednich żon i im również pościnałem głowy. Odtąd co miesiąc przy pełni księżyca brałem sobie za żonę dziewczynę nietkniętą jeszcze, a pozbawiwszy ją dziewictwa, zabijałem tej samej nocy. Czyniłem tak przez dwadzieścia lat. Ludzie podnieśli lament i uchodzili z córkami, aż nie została na świecie dziewczyna, którą można by wziąć do siebie. W świąteczną noc przyzwałem więc Szefa Ochrony i rzekłem mu:

— Znajdź mi niewolnicę nietkniętą jeszcze, która nie będzie miała w swym pokoleniu równej sobie.

I odczytałem mu, jakie ma posiadać cechy, opisane w naszej dawnej literaturze:

— Ma mieć postać wysmukłą, pierś wyniosłą, oczy czarne, głowę niedużą, pośladki ciężkie i ślinę jak ogrodowe kwiecie. Ma być biegła w rzemiośle miłosnym i nietknięta nigdy przez mężczyznę. Ma mieć cztery rzeczy białe: lico, przedziałek, zęby, białko oczu, cztery rzeczy czarne: rzęsy, brwi, oczy i włosy, cztery rzeczy czerwone: język, jagody, wargi – wewnątrz ciemnoczerwone – i domieszki czerwieni we wszystkim, co białe, Ma mieć cztery rzeczy grube: goleń, przegub dłoni, uda i rzecz wiadomą, cztery rzeczy szerokie: czoło, skroń, oczy i pierś, oraz cztery rzeczy wąskie: usta, nos, otwory w uszach i wiadomy otwór, który jest najglówniejszą rzeczą w kobiecie”²⁹⁶.

Postawa krytyczna wobec religii nie przeszkadza, że jak wspomniałam, Nawal as-Sadawi deklaruje się jako kobieta wierząca i dziwi ją anatema nałożona na książkę przełożoną na czternaście języków. Krytykuje w niej szajchów i teologów, ale przecież – powieść jest fikcją – nie nawołuje do niewiary i ateizmu, będącego skrajnym złem w islamie. Powieść została skonfiskowana, ale ukazywała się w językach obcych i była wydawana po arabsku.

²⁹⁶ N. as-Sadawi, *Upadek Imama*, tłum. M. Michalski „Literatura na Świecie”, 2016, nr 11–12, s. 32.

9.5. Żeńskie obrzezanie

Nawal as-Sadawi od dzieciństwa ze zgrozą podchodzi do zabiegu żeńskiego obrzezania, jednego z najbardziej ponurych i drastycznych zwyczajów w krajach, w których jest wykonywany. O zabiegu tym nie mówi się głośno, to jeden z głównych tematów tabu, które feministka, z właściwą jej ekspresją, przełamuje, co nie do pomyslenia w kulturze domagającej się ukrywania spraw intymnych:

„Miałam sześć lat i spałam w ciepłym łóżeczku, śniły mi się kolorowe sny, których pełne było moje dzieciństwo, gdy poczułam, jak wielka, zimna i szorstka ręka o brudnych paznokciach chwyta mnie, a inna ręka podobna do tej pierwszej zatyka mi usta i przyciska z całej siły, całkowicie unieruchamiając. Zanieśli mnie do łazienki. Nie wiem, ilu ich było, nie pamiętam ich twarzy, nie wiem czy nieśli mnie mężczyźni czy kobiety. Miałam mgłę przed oczami, a może oni przewiązali mi oczy przepaską. Wszystko, czego byłam w tamtej chwili świadoma, to żelazna dłoń ściskająca mi głowę, ręce i nogi, nie mogłam się ruszać ani walczyć, moje nagie ciało dotykało kafelków zimnej podłogi. (...)

Wyostrzyłam słuch, kiedy usłyszałam odgłos metalu. Nie milknął, chociaż stanęło mi serce w piersiach. Stłumiłam oddech, zacisnęłam powieki, gdy był coraz bliżej. Nie zbliżał się do mojej szyi, ale do brzucha i miejsca między nogami (...)”²⁹⁷.

Temat obrzezania, niemiły i bagatelizowany, wydaje się okryty zbiorową maską – personą – setek zmuszanych do tego zabiegu, zawstydzonych kobiet przekonanych do niego i nieprzekonanych. Walczy z nim modelka somalijska Waris Dirie, biorąca udział w największych pokazach mody na Zachodzie, która wspomina obrzezanie w dzieciństwie jako swój dramat życiowy i prowadzi kampanię oświatową przeciwko temu zabiegowi. Zwyczaj obrzezania stanowi jedno z ważniejszych rodzajów tabu w świecie arabskim, w krajach, w których

²⁹⁷ Idem, *Al-Wadżh al-ari li-al-mar'a al-arabijja*, op. cit., s. 11.

występuje (zwłaszcza Egipt i Sudan) zabiegu domaga się patriarchat. Inaczej Nawal as-Sadawi nie stanęłaby jeszcze raz pod pręgierzem opinii publicznej jako przeciwniczka uznanego prawa zwyczajowego.

Oskarżenia przybierają skrajną formę, protest As-Sadawi nazwano nawet rodzajem zdrady narodowej²⁹⁸. Za obrzezanie jednak nie do końca odpowiadają mężczyźni, siłą patriarchy są też kobiety, na poziomie Wielkiej Matki jako matki surowej i władczej. Obrzezania domagają się nie tyle srodzy ojcowie, co szlachetne matrony, matki i babki, które pamiętają bolesny rytuał z dzieciństwa i narzucają go córkom czy wnuczkom. Według nich jest warunkiem czystości fizycznej, zdolności do zamążpójścia oraz hamuje popęd płciowy. Nawal as-Sadawi wciąż powraca w swoich pracach do tematyki obrzezania:

„Mimo że straciła pracę i spędziła trzy miesiące w więzieniu, nie przestawała pisać o różnych tematach tabu; była autorka ponad trzydziestu takich książek. Opisała własne dzieciństwo strauatyzowane przez klitoridektomię i jej pozostałość w postaci niemożności doświadczenia orgazmu, pisała o wykonywaniu przedślubnych zabiegów przywracania błony dziewiczej (...)”²⁹⁹.

Żeńskie obrzezanie tłumi kobiecość, zwyczaj sięga dawnych epok historycznych, a nawet prehistorii, ukształtował się w niejasnych okolicznościach. Nawal as-Sadawi (choć raczej nie wyjaśnia jego początków) mogłaby powiedzieć, że powstawał w czasach niewolnictwa, zawłaszczających osobowość kobiety. Odnutowywano go w najdawniejszej historii Starożytnego Wschodu i Afryki, a plemiona Półwyspu Arabskiego spopularyzowały zabieg ten w czasie podbojów islamu. Wpływy mentalności beduińskiej są wciąż silne, z tradycją trudno walczyć, trudno też uwierzyć, że tak zakorzeniony zwyczaj może być niepotrzebny i szkodliwy. Jest jednak obcy islamowi, w Koranie problem obrzezania nie istnieje. Zgodnie z tradycją poddawani mu się chłopcy i dziewczęta zwłaszcza, w przypadku kobiet przyjmuje on m.in. formę klitoridektomii bądź infibulacji, nazywanej obrzezaniem farańskim lub sudańskim. As-Sadawi, która w swojej praktyce lekarskiej widziała zatrważające skutki ob-

²⁹⁸ As-Sadawi, *Auraki hajati*, op. cit., s. 191.

²⁹⁹ G. Brooks, *Dziewięć części pożądania*, Warszawa 1996, s. 227.

rzezania, uważa, że stanowi niczym nieuzasadniony akt wandalizmu na cele kobiety.

9.6. Tabu krwi. Zabójstwa na tle honoru

Nic chyba nie napawa Nawal as-Sadawi większą grozą niż tzw. „zabójstwa honorowe”, których ofiarą padają kobiety oskarżane czy pomawiane o kontakty przedmałżeńskie i pozamałżeńskie, temat obcy wcześniejszemu feminizmowi. Między innymi dzięki temu As-Sadawi zasługuje na miano feministki radykalno-postępowej.

Honor był szczególną, nadrzędną wartością dla Beduina jeszcze w zamierzchłych czasach, mógł stracić go, gdy nie okazywał się wystarczająco waleczny, dzielny lub gościnny, ale przede wszystkim gdy u podłoża jego tożsamości nie leżała genealogia, wynikająca z nieskazitelnej linii przodków. To prawie się nie zdarzało, wszyscy dokładnie wiedzieli od kogo pochodzą. Genealogia zapewniała każdemu tożsamość społeczną i zbiorową, dowodząc niezbicie przynależności do plemienia. Zabezpieczała również tożsamość indywidualną, miejsce w grupie i skłaniała do bycia godnym miana Araba i Beduina. Od kobiety jako żony i matki oczekiwał więc skrajnej uczciwości.

„Nie mniej ważne dla utrzymania nieposzlakowanej opinii i dobrego imienia było także pochodzenie danego członka plemienia oraz dobra sława jego ojca oraz nieskazitelna reputacja matki. Czystość rodu można było utrzymać tylko poprzez nie-nagane prowadzenie się wszystkich kobiet. Ponieważ honor nie był traktowany jako miara indywidualnych wartości moralnych, lecz dotyczył całej rodziny i był relacją pomiędzy nią a społecznością, najmniejsze podejrzenie wysunięte wobec jednej z kobiet mogło okryć hańbą nie tylko ją samą, czy jej najbliższą rodzinę, ale także cały ród, a nawet plemię”³⁰⁰.

Honor był tak bardzo wizytówką jednostki i tak ważną częścią jej wizerunku, że zaczęto składać mu ofiary z ludzi: czym innym, jeśli nie ofiarami

³⁰⁰ E. Górecka, *Znaczenie honoru kobiety w opinii współczesnego społeczeństwa jordańskiego*, op. cit., s. 19.

z ludzi, są tzw. „zabójstwa honorowe” jako rodzaj krwawego rytuału, w ramach którego mężczyźni zabijają najbliższe im kobiety, żony i krewne pierwszego stopnia, posądzone o pozamałżeńskie kontakty seksualne. M.in. w powieści *Dżannat wa-Iblis*, gdzie podobnie jak w pracy *Al-Mara wa-al-dżins* Nawal stawia w nowym świetle problem dziewictwa, dowodzi bowiem, chyba po raz pierwszy na forum publicznym w krajach arabskich, niewinności tych dziewcząt, których patologiczna budowa nie pozwala wypłynąć krwi dziewiczej przy pierwszym zbliżeniu z mężczyzną.

„Tradycyjny rytuał umożliwia kompleksową integrację funkcji obronnej, komunikacyjnej i asymilacyjnej osoby. Stanowi złożone zachowanie symboliczne, działanie realizujące symbol zbiorowy, mit czy społeczny archetyp. Zawiera elementy wiążące ze sobą różne aspekty psychiki jednostki: świadomość i nieświadomość, sferę racjonalną i nieracjonalną, możliwości rozwojowe, jak też typowe porażki i urazy, jakich doznaje jednostka wyrażone w symbolicznej formie”³⁰¹.

Wydaje się, że dzięki tym złożonym funkcjom rytuału próbowano od najdawniejszych czasów zapobiegać nieszczęściu rozumianemu w kategoriach irracjonalnych i racjonalnych, symbolicznych i konkretnych: utracie tożsamości w wyniku wątpliwego pochodzenia, z którą nie godzi się patriariat.

Tzw. „zabójstwa honorowe” to wciąż aktualny rytuał, ponawiany w rodzinach szczególnie przywiązanych do tradycji i jej symboli, budzą też wzrastające zainteresowanie organizacji międzynarodowych, ale wciąż niełatwo o dotyczące tych wydarzeń dane³⁰².

Motywy krwi dziewiczej przewija się w *Dżannat wa-Iblis*, powieści na pograniczu surrealizmu i abstrakcjonizmu, choć uwypatnia feministyczną ideologię jako bunt przeciwko przeżytkom dawnych sposobów myślenia. Jej protagonistka, kobieta z tradycyjnej rodziny imieniem Dżannat, żyje naukami z dzieciństwa, z których jedna z ważniejszych dotyczy krwi dziewiczej w noc poślubną jako rękojmi honoru. To tradycja nie wynikająca z przykazań islamu, skoro babka jest Koptyjka:

³⁰¹ Dudek, *Podstawy psychologii integralnej Junga*, op. cit., s. 291.

³⁰² Górecka, *Znaczenie honoru kobiety...*, op. cit., s. 72.

„Głos starej kobiety dźwięczy jej w uszach, gdy skacze po schodach. Jej babka, Koptyjka (matka jej matki) przestrzega ją przed tą zabawą, jak i jazdą na rowerze, tupaniem i rozstawianiem nóg szeroko.

— Honor dziewczyny jest delikatny jak bibułka (...)

Dziewczyna przeżywa sen jak śmierć. Widzi samą siebie jak umiera, a obok siedzi ojciec z Koranem w ręku, głos chrypnie mu i rzezi”³⁰³.

Symbol krwi dziewiczej jest klamrą spinającą fabułę powieści, zawsze towarzyszy Dżannat w jej perypetiach życiowych (...)

„Słyszysz schrypnięty głos ojca:

— Gdzie jest krew, moje dziecko? Gdzie jest krew?

Ona podnosi głowę i patrzy w niebo:

— O Boże?! Gdzie jest krew (...)

W noc poślubną ręcznik nasiąka krwią, nawet gdyby panna młoda była wdową od wieków. Wstyd mój kochany, o jaki wstyd!”³⁰⁴.

Mimo że mąż nie oskarżył jej o brak dziewictwa i od ponad trzydziestu lat jest mężatką, żyje w lęku – być może lęk ten zaprowadził ją do szpitala psychiatrycznego – wciąż powraca do niej wyraz twarzy ojca, gdy usłyszał, że krew nie popłynęła w noc poślubną córki.

To Nawal as-Sadawi, szczególnie nieustępliwa w ściganiu wszelkich przejawów męskiej brutalności i zwyczajów, jak to pokazuje, upodlających kobietę, wkłada ten frazes w usta jednego ze straszliwych ojców grasujących na egipskiej prowincji³⁰⁵. Aby nie było wątpliwości, jak straszny jest dla kobiet męski świat, autorka ta o kobiecie pisze również:

³⁰³ Sadawi, *Dżanna wa-Iblis*, Bejrut, s. 30.

³⁰⁴ *Ibidem*, s. 38, 139.

³⁰⁵ *Eadem*, *Dżanna wa-Iblis*, op. cit., s. 104.

„Żyje w świecie, jakiego nie zna, jest własnością ojca, rządu lub zmarłego dziadka albo innego mężczyzny, którego imienia zapomniła”³⁰⁶.

Pisarka i bojowniczką o prawa kobiet dostrzega też wokół patriarchy, dowodząc, że społeczeństwo egipskie jest w stu procentach męskie³⁰⁷, co zapewne mierzy prawami mężczyzn do podejmowania decyzji, a nie obecnością kobiet w przestrzeni publicznej. Stosując się do tego kryterium wynikającego z radykalnego feminizmu Nawal as-Sadawi, mężczyzna w Egipcie będzie pozostawał bezwzględny władca. Z uwagi jednak na wycinkowość ujęć literackich, a nawet obserwacji, które poczyniła ta emancypantka w swojej praktyce lekarskiej czy otoczeniu, jej krytykę Egipcjanina warto odczytywać w kategoriach *licentia poetica*. Przecież w obronie mężczyzny stoi Koran, a islam nakładając na niego wyłącznie męski obowiązek utrzymania domu i rodziny, a zwłaszcza opieki nad kobietami, promuje postać patriarchy.

„— To Księga naszego Pana, oślisko.

Ojciec miał w domu tylko tę książkę. Kładł ją na drewnianej półce obok brzytwy do golenia. Zanim dotknie Księgi, odprawia ablucję i myje pięć razy ręce. Umie ją na pamięć. Powtarza dzień i noc. Pozostaje w rękach Boga, a w jego rękach jest Księga.

Ona podnosi ramiona ku niebu”³⁰⁸.

Nardżis nie za wiele wie, uczy się bezpośrednio z doświadczenia, powierając instynktom i domysłom.

Gdy zacznie pracować w miejscowym dworze, Nardżis będzie mieć kolejne kłopoty z dziewictwem:

„Chowa się pod kocem i nie może na niego spojrzeć. Od kiedy przysłała do dworu, nie patrzy mu w oczy. On jest tu gospodarzem. Gdy weszła, od razu popatrzył na jej piersi. Wychodząc, poczuła jego wzrok na swoich pośladkach. Starła się nie pa-

³⁰⁶ *Ibidem*, s. 92.

³⁰⁷ Eadem, *Lajla tatazawwadż*, w: *Lahzat as-sidk*, Bejrut 1987, s. 104.

³⁰⁸ Eadem, *Dżanna wa-Iblis*, op. cit., s. 37–38.

trzeć mu w oczy, tak jak stara się nie słyszeć głosu szatana. Zimowej nocy wszedł do jej pokoju, a ona wybuchnęła płaczem na jego piersi.

— Jestem dziewicą, na Boga najwyższego.

— Jak to, moja droga?

— Nie było krwi, proszę pana.

— Być może masz rozciągniętą błonę dziewiczą, moje dziecko.

— Co znaczy rozciągniętą?

— To znaczy jak z gumy.

Roześmiał się głośno. Chichotał tak bardzo, że trzęsły się nogi łóżka. Jego głos grzmi w jej uszach, a nogi drżą. Z gumy? Słowo jest pokracczne, pali uszy, Ale mężczyzna dał jej lekcję anatomii. Wyjął pióro z kieszeni i zrobił rysunek³⁰⁹.

W swojej prozie, sięgając po język literatury, Nawal as-Sadawi porusza problemy, z którymi walczy jako lekarz, feministka, dziennikarka, radykalnie bezwzględnie i nieustępliwie. Od obrony przechodzi do ataku, w tym przy pomocy subtelnych środków literatury. Na ogół feministki arabskie odwołują się głównie do dokumentów, pism, klarownych wystąpień, dalekich od poetyckich ujęć stosowanych w dawnych wiekach.

Dalej pisarka wyjaśnia, szczegółowo i z anatomicznego punktu widzenia, zagadnienia dziewictwa, dowodząc istnienia błon dziewiczych, po których przebicciu nie pokazuje się krew³¹⁰. Wówczas, jak wynika z tradycji, nieszczęście jest gotowe. Autorka dowodzi tego na przykładzie nieszczęsnej Nafisy, wcielającej się we śnie w postać zabijającego ją ojca, ponieważ, jak tłumaczy, „wstyd zmywa tylko krew”³¹¹. Symbolika krwi wydaje się więc ponura: zmywa hańbę dopuszczenia do zabójstwa i niemoralnego zachowania dziewcząt, niezastługujących na matkowanie rodowi.

Nawal as-Sadawi w swoim pisarstwie, wystąpieniach publicznych i prozie literackiej, w obronie kobiet sięga po radykalne tematy. Początkowo lekarka rejonowa, później psychiatra, lecząc kobiety stykała się z ich trudnymi

³⁰⁹ *Ibidem*, s. 41.

³¹⁰ *Ibidem*, s. 25.

³¹¹ *Ibidem*, s. 129.

do przecenienia problemami, czym zajęła się jako naukowiec, feministka i w twórczości literackiej. Trudno znaleźć bardziej zapaloną rzeczniczkę praw kobiet niż Nawal as-Sadawi, lekarkę, pisarkę, socjologa, i trudno znaleźć postać budzącą bardziej ambiwalentne opinie. Przez jednych lubiana, przez innych nie lubiana, czasem wykpiwana, stała się żywą i barwną legendą Egiptu. Z burzą siwych włosów nad czołem należy do najbardziej znanych i rozpoznawalnych kobiet w Egipcie, choć nie może rywalizować pozycją z wielką Egipcjanką, piosenkarką Umm Kulsum (1904–1975), ikoną tego kraju, której znakiem rozpoznawczym jest kok z bujnych włosów i chustka w rękę. Niechęć wrogów Nawal as-Sadawi jest groźna i niebezpieczna. Myślę, że dziennik *The Guardian* słusznie okrzyknął Nawal radykalną feministką³¹², dość trafnie oceniając podstawowy rys tej postaci z jej całą szczerością i zapalczywością.

Krew i honor to symbole męskości, pozorna droga do uwolnienia się od archetypu cienia i wyjścia z nieszczęścia. I dzisiaj, jak dostrzega As-Sadawi, przesadny lęk o honor jest źródłem przemocy:

„W życiu kobiet lepsza jest śmierć niż wołanie o pomoc. Kobieta w sąsiednim mieszkaniu woła o pomoc. Słyszę jej głos w nocy, gdy śpię. Sąsiedzi otwierają okna i też ją słyszą. Inna kobieta krzyczy w sąsiednim budynku. Rano ludzie szepczą. Ojciec bije córkę, ponieważ spóźniła się wieczorem. Mąż bije żonę, gdy znalazł żdźbło w misce ryżu. Mąż zabija żonę, ponieważ wątpi, że dobrze się prowadzi. Ludzie szepczą: i co z tego? Honor ponad wszystko. Mężczyzna jest wolny w swoim domu”³¹³.

9.7. Tabu seksualności

Seksualność to temat ambiwalentny: z jednej strony tak bardzo gubi się w labiryntach psychiki, że prowadzi do wspomnianych tzw. „zabójstw honoro-

³¹² El Sadaawi *Egypt's Radical Feminist*,
(<http://www.theguardian.com/lifeandstyle/2010/apr/15/nawal-el-saadawi-egyptian-feminist>)

³¹³ Sadawi, *Auraki hajati*, op. cit., s. 185.

wych”, z drugiej stanowi źródło radosnych przeżyć, których kwintesencją może być treść *Księgi tysiąca i jednej nocy* z całą jej frywolnością, cielesnością i trudną do przeniknięcia warstwą psychologiczną. I w pierwszym i drugim przypadku seksualność ukrywa się za maską-personą, za którą niewidoczna jest osobowość, skrajnie wstydliva nie chce pokazać się światu. Najskuteczniejszą maskę stanowi małżeństwo, rytuał łączący kobietę i mężczyznę w majestacie prawa, jako związek czasem słabo sobie znanych osób, dla świata symbol kontaktów intymnych, ukrywanych w zakamarkach sypialni. Przecież, zgodnie z tradycją, małżonkowie nie powinni okazywać sobie uczuć w obecności osób trzecich, trzymać się za rękę czy nawet wymieniać uśmiechów – zakaz dziś na gminie naruszany zwłaszcza w warstwach średnich.

Jak wspomniałam, tematy seksualne i intymne były pomijane milczeniem i zachowywały znamiona tabu w ruchu pierwszych feministek egipskich skupionych wokół Hudy Szarawi. Przełamywać tabu seksualności oznaczało naruszać personę jednostek na wielką skalę, zawstydząć je i oburzać, być oskarżanym o nieobyczajność i nieprzyzwoitość, z czym spotykała się As-Sadawi. Mimo erotyzmu w Internecie i śmiałych czasem filmów arabskich – ciało kobiece budzi lęk i zawstydzenie, persona jest nieubłagana, ukrywania cielesności domagają się od lat 80. XX wieku coraz głośniejsi fundamentaliści, wkraczając ze swoją ideologią na arabską scenę polityczną. As-Sadawi jako feministka i lekarz żąda dla kobiety praw seksualnych, których przecież wiara jej nie odmawia.

Kobiecość i męskość bez ogródek, z pewnymi odniesieniami do koncepcji Freuda, jest tematem głośnych prac feministki *Al-Mara wa-al-dżins* i *Ar-Radžul wa-al-dżins* oraz *Kadaja al-mara wa-al-fikr wa-as-sijasa*. W pierwszej nie waha się pisać o najbardziej skrywanych fizycznych i psychicznych problemach dziewcząt, poczynając od pierwszej miesiączki, fazy miłości do nauczycielek, zwyczaju masturbacji i dziewictwa. Według As-Sadawi dostęp kobiet do seksualności jest warunkiem równouprawnienia.

„Oboje, mężczyzna, jak i kobieta, doświadczają potężnego, przemożnego popędu seksualnego. Potrzeba seksualności to nie żaden defekt, jest czymś naturalnym. Głód seksualny wynika z potrzeb ciała, rozumu i psychiki, które domagają się swoich

prawa. Nieodparty instynkt nakazuje zrobić wszystko, aby uczynić im zadość. (...)

Jeśli popęd seksualny jest stłumiony, istnieje nadal, ale zbacza z naturalnej drogi i szuka nowych źródeł zaspokojenia. Dziewczeta, którym się zdarza nie zaspokajać potrzeb w kontaktach z mężczyzną, szukają innych sposobów³¹⁴.

As-Sadawi, wciąż ekstrawertyczka, nie licząc się z fundamentalizmem przełamuje wszelkie tabu zagrażające wolności kobiecej, jako temat wydobywa na światło dzienne błonę dziewiczą, która przerwana w noc poślubną jest cennym trofeum mężczyzny. Tłumaczy, że czasem jej brak wynika z patologii i swoim autorytetem w ciągu lat praktyki lekarskiej ratuje rodziny przed rozpadem, a może i życie dziewcząt³¹⁵.

As-Sadawi broni przyjemności seksualnej kobiet, zdając sobie sprawę jak wielu (między innymi z powodu obrzezania) nie jest dana:

„Większość kobiet wychodzi za mąż, ma po dziesięcioro dzieci, umiera, zostaje pochowanych zanim pozna przyjemność seksualną albo choć raz osiągnie orgazm”³¹⁶.

As-Sadawi próbuje poszerzać świadomość Egipcjanek i Arabek, wstrząsa umysłami kobiet, zwłaszcza z rodzin tradycyjnych, podobnych do tej, z jakiej sama pochodzi.

9.8. Tożsamość pod hidżabem

Batalia o hidżab w świecie arabskim trwa już drugi wiek, wynika z przywiązania do wiary, oznacza deklarację moralności muzułmańskiej, posłuszeństwo wobec rodziny czy męża, każe włączać się w obowiązujące trendy. Amazonki feminizmu wojują słowem i piórem o chustę i zasłonę: jak już wspomniałam, jako pierwsza Huda Szaraw w okresie odrodzenia egipskiego, w kolejnych dziesięcioleciach XX w. aż do chwili śmierci – Nawal

³¹⁴ Eadem, *Al-Mara wa al-dżins*, op. cit., s. 61.

³¹⁵ Eadem, *Auraki hajati*, op. cit., s. 20.

³¹⁶ *Ibidem*, s. 31.

as-Sadawi. Ze szczególną pasją swojej otwartej natury atakuje hidżab, który tak bardzo oddziela kobietę od świata, zwłaszcza że jako strój nieubłagane powraca.

Nawal nie byłaby feministką arabska, gdyby hidżab nie był dla niej bliższym pojęciem maski, buduje fasadę kobiety, podobnie jak pudry i kremy na twarzach Amerykanek, które nazywa „hidżabem postmodernizmu”³¹⁷. I one i zasłony Arabek ukrywają prawdę o kobiecie³¹⁸, jej też zasłaniają świat. Walka o emancypację wydaje się groźna dla bojowników. W obronie kobiet Nawal, jak wspomniałam, jest wciąż w opozycji, przez całe jej życie polityka i feminizm idą w parze. Mimo podeszłego wieku feministka z zapałem popiera tzw. arabską wiosnę 2011 r., i więcej, chce brać czynny udział w wydarzeniach. Jak dziesiątki Egipcjan zbuntowanych przeciwko władzy od trzydziestu lat rządzącego Egiptem prezydenta Husniego Mubaraka, odwiedza codziennie centralny plac Kairu, który jest ośrodkiem ruchu zwanego rewolucją³¹⁹.

Nawal przywykła do zagrożeń – aresztowań z jednej strony, ataków islamistów z drugiej. Aby ich uniknąć, jak wspomniałam, opuściła na kilka lat kraj, ale nie doszło do kompromisu: ona i oni pozostali przy swoich poglądach. Nawal jest jedną z wybitnych postaci, które w krajach arabskich i muzułmańskich trafiły na listę śmierci fundamentalistów. Na liście tej znalazła się w towarzystwie tak wielkich pisarzy³²⁰, jak egipski noblista Nadżib Mahfuz i znany ze swoich „Szatańskich wersetów”, Brytyjczyk indyjskiego pochodzenia, Salman Ruszdi. Zagrożenia nie zawęziły pola działania feministki, do końca życia pozostała amazonką i aktywną osobowością, odrzucając pozory i maski. Swoim żywiołowym feminizmem wzbogaca kulturę własnych czasów, w których walczą dawne i nowe sposoby myślenia. Sama jednak we wspomnieniach z *Auraki hajati* zastanawia się, kim jest – a zwłaszcza, jak godzi tradycję i westernizację.

Zawsze kontrowersyjna i na tym polu stanowi przedmiot skrajnie różnych opinii, gdy jedni twierdzą, że wciela w życie koncepcje Wschodu, inni

³¹⁷ *Ibidem*, s. 86.

³¹⁸ *Ibidem*, s. 93.

³¹⁹ *Ibidem*, s. 93.

³²⁰ *Ibidem*, s. 174.

kojarzą ją z myślą zachodnią, wydaje się jednak, że Nawal potrafi przewycię-
żyć i godzić te sprzeczności.

Zawsze szczerza, w pamiętniku cytuje opinię o sobie, którą sformułował
egipski kulturoznawca (nie podaje nazwiska):

„W swoich pracach uderza w tradycje muzułmańskie i wschod-
nie, a my na Wschodzie jesteśmy przywiązani do kultury
duchowej, inaczej niż na zachodzie, gdzie decydują wartości
materialne i panuje swoboda. Ona pisze dla Zachodu”³²¹.

Rozwijający się feminizm arabski zapewne trafnie oceni rolę, jaką Na-
wal as-Sadawi w nim odegrała.

³²¹ *Ibidem*, s. 154.

10. Oblicza współczesnej Arabki (na przykładzie egipskim)

XIX-wieczny dynamizm zachwiały panującymi systemami wartości, również tak mocnymi jak kolektywizm i patriarchyzm, z których dla odrodzenia wynikało rozumienie kobiecości i wyłaniały się same kobiety, nieśmiało wyglądając z okien swoich domów na bezkresną, publiczną przestrzeń mężczyźni. Niezależnie od tego, ile każda z nich miała w sobie ciekawości, wszystkie trzymały się modelu, do którego należało bycie całkowicie oddaną rodzinie, służenie jej i wspieranie krewnych w zaspokajaniu potrzeb, jeśli by odnieść je do wspomnianej „piramidy Masłowa” (potrzeby fizjologiczne, potrzeby bezpieczeństwa, następnie przynależności, szacunku i uznania oraz samorealizacji)³²². Zastanawia, jak daleko po stopniach tej piramidy zdołała zajść Arabka. Ze wszystkich tych źródeł wynika, że przeznaczeniem kobiety renesansu egipskiego był nasilający się postęp jako układ odniesienia. Bramą dla niej stała się edukacja jej samej i całej męskiej części społeczeństwa, wśród której musiała torować sobie drogę na szczyt „swojej” piramidy. Już Muhammad Ali nawiązał szerokie kontakty z Zachodem, a „rewolucję kulturalną”, którą zainicjował, kontynuowali jego następcy.

Ruch kobiecy i działania reformatorów sprzyjały emancypacji i wkraczaniu kobiet w sferę życia publicznego, ale decydujące znaczenie dla tego zjawiska miały przemiany społeczno-polityczne w Egipcie. Rozwój świadomości społecznej w czasie walk narodowo-wyzwoleńczych, nowoczesne instytucje i formy pracy, kontakty z Zachodem dynamizują przemiany rodzin i wzrost swobód kobiecych.

³²² A. Masłowa, *Motywacja i osobowość*, tłum. J. Radzicki, Warszawa 1990, s. 72–102.

Tyszka podkreśla znaczenie uwarunkowań zewnętrznych w funkcjonowaniu rodziny:

„Zewnętrzne zjawiska i procesy społeczne – zwłaszcza te rozgrywające się w makrostrukturze społecznej i społeczeństwie globalnym – wywierają zasadniczy, przemożny wpływ na życie rodzinne, na strukturę, funkcje rodziny, na świadomość rodzinną jej członków, jej sytuację materialną i kulturalną (ujmując rzecz statystycznie) oraz na przemiany rodziny i ich kierunek”³²³.

Mniej więcej od XIX w. sytuacja kobiety muzułmańskiej ulegała i ulega zmianom. Wraz z upadkiem Imperium Osmańskiego pozamykano haremy, społeczeństwa muzułmańskie emancypowały się, a kobiety zdobywały coraz więcej praw i widać było, że pragną dorównać mężczyznom, mogły przebywać poza domem, świat stał przed nimi otworem.

We współczesnym świecie arabskim i muzułmańskim, w zależności od regionu i środowiska, a także okresu, o jakim mowa, można wyróżnić dwa główne typy czy modele kobiet. Pierwszy dotyczy kobiety tradycyjnej, pozostaje typowy dla stosunków patriarchalnych, a męska dominacja jest w nim tak znaczna, że siłą rzeczy przychodzi na myśl typ arabskiej kobiety przedmuzułmańskiej, w znacznym stopniu zniewolonej. Przeciwnieństwem tego wzoru jest model kobiety wyemancypowanej, który, w zależności od miejsca i czasu, przyjmuje różne warianty i kombinacje.

Wcześniej, jeśli przyjąć, że świat muzułmański modernizuje się mniej więcej od drugiej połowy XIX w., funkcjonowały obok siebie czy raczej ścierały się i ewoluowały modele tradycyjny i wyemancypowany.

10.1. Model tradycyjny

Model tradycyjny był powszechny w początkach modernizmu ogarniającego na przełomie XIX i XX w. świat islamu. Polegał na tym, że kobieta identyfikowała się z funkcją żony i matki oraz w pełni uznawała hegemonię

³²³ Z. Tyszka, *Z metodologii badań socjologicznych nad rodziną*, Poznań 1991, s. 223.

mężczyzny, okazując mu ślepe posłuszeństwo. Nawet gdy upadły haremy i kiedy zanikała stopniowo w architekturze muzułmańskiej koncepcja wydzielonej, „damskiej” części domu, kobieta z domu nie wychodziła albo bardzo rzadko go opuszczała, zajmowała się zaspokajaniem potrzeb męża i macierzyństwem. Do funkcji tej była przygotowywana od najwcześniejszego dzieciństwa. W bardziej konserwatywnych środowiskach przetrwał zwyczaj małżeństw aranżowanych między dziećmi. Tak jak ongiś kilkuletnia A'isza przybyła do domu Proroka ze swoimi zabawkami jako jego żona, tak i dzisiaj w konserwatywnych środowiskach Półwyspu Arabskiego podobne dziewczynki zamieszkują w domach swoich teściów, w charakterze ich synowych. Bywa, że bawią się ze swoimi nieletnimi mężami, co opisuje np. Hanan Szajch w swojej książce *Kobiety są z piasku i mirry*; tu dziewczynka, choć od najmłodszych lat przygotowywana do ślubu, rozpacza z tęsknoty za domem, niemniej pełna temperamentu i hałaśliwa zakłóca spokój starszym ludziom, z którymi musiała zamieszkać. Nic się nie zmieniło, kwitną stosunki patriarchalne, mężczyźni mogą spokojnie zajmować się swoimi nowoczesnymi interesami. Ten model był najbardziej stabilny w krajach Półwyspu Arabskiego, przede wszystkim w Arabii Saudyjskiej.

10.1.1. Beduinki i kobiety wiejskie

Niezależnie od starań Muhammada Abduha, Kasima Amina, Hudy Szarawi i kobiet z jej kręgu, w kolejnych dziesięcioleciach XX w. model tradycyjny kwitnie wśród Beduinów i środowisk beduińskich, przekształcających się w konserwatywne środowiska wiejskie.

Miasto się zmienia, ale obszary interioru pozostają za nim znacznie w tyle. Odznaczają się mniejszym niż ono arsenalem środków materialnych i intelektualnych dla wspinania się na wierzchołek swojej wysokiej przecież „piramidy potrzeb”. Model kobiety z interioru, zarówno w myśli pionierów i aktywistów emancypacji, w literaturze jest mniej wyrazisty niż obraz jej rówieśniczki z miasta; pozostaje ona raczej synonimem tradycji z wachlarzem tradycyjnych obowiązków, codzienną krzątanią i pracowitością. W okresie modernizmu, zanim w drugiej połowie XX wieku świat zaczął do nich docierać pod postacią obrazów telewizyjnych, Beduinki i chłopki żyły w swojej prze-

strzeni prywatnej, ograniczonej już nie tylko do wnętrz domów, ale własnej wioski czy miasteczka. Plemiona wciąż uważały swoje pochodzenie za znacznie wyższe niż fellachów, czemu daje wyraz zwłaszcza egipski pisarz Madżid Tubija (ur. 1938) w powieściach *Ghada* i *Rim tasbagh szaraha* (Rim czesze włosy), sięgający po obrazy życia chłopów i Beduinów na wspólnych obszarach egipskiego interioru. Choć jest jedną z ginących, kultura beduińska wciąż trzyma się mocno dzięki swojemu poczuciu tożsamości:

„Są ludźmi z dawnych wieków, przestrzegającymi dawnych zwyczajów i tradycji, choć dzisiaj często podporządkowują się nowoczesnemu i zmiennemu światu”³²⁴.

Potrzeby tradycyjnej ludności beduińskiej są zaspokajane w ramach etosu beduińskiego honoru, leżącego u szczytu systemu wartości przyjętego przez tę ludność. Obserwacje te rozciągają się już na bardzo dojrzałą fazę modernizmu egipskiego. Znana badaczka Lila Abu Lughud w swojej opublikowanej w 1986 roku pracy³²⁵ opisuje zjawiska występujące mniej więcej do okresu jej badań dotyczących plemienia Beduinów egipskich Aulad Ali; zważywszy konserwatywizm tego środowiska, jej konstatacje są wciąż aktualne:

„Wśród Beduinów system wartości oparty na honorze różni się od koncepcji homeryckich, jak i przyjętych w Hiszpanii, na Sycylii, w Algierii i innych społeczeństwach basenu Morza Śródziemnego. Podstawą kodeksu honorowego Aulad Ali jest *asl* (przodkowie/pochodzenie/szlachetność). (...)

To zasadniczo odróżnia Beduinów od nie-Beduinów. Pojęcie korzeni rozumiane w aspekcie genealogicznym – linii przodków o nieskazitelnie czystej krwi – jest warunkiem etosu znamionującego ją od chwili powstania.

Jak wygląda koncepcja honoru według Aulad Ali? Koncepcja ta obejmuje przede wszystkim takie cechy jak szczodrość, uczci-

³²⁴ <http://www.touregypt.net/featurestories/bedouins.htm>.

³²⁵ L. Abu-Lughod, *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, Los Angeles, London 1986, s. 20.

wość, szczerłość, lojalność, wierność danemu słowu. Wszystkie te cechy składają się na pojęcie honoru (*szaraf*)³²⁶.

Ta koncepcja ukształtowała ongiś życie kobiet beduińskich, a potem wpłynęła na sytuację wszystkich Arabek. Językiem u wagi tego kodeksu honorowego jest *asl* – termin, który dzisiaj tłumaczy się z arabskiego przede wszystkim jako „pochodzenie”, tak istotny dla słynnego przywiązania plemion beduińskich do genealogii. Odpowiedzialnością za czystość rodu są obarczone przede wszystkim kobiety, co przesądza o ich życiu. W tym świetle każda z nich być może zasługuje, aby ją określić symbolicznym mianem (o pojmowaniu jej jako symbolu wspomniałam wyżej) Wielkiej Matki swojego plemienia, gdy nieskazitelne macierzyństwo łączy przeszłość z przyszłością w spójną całość:

„Wielka Matka. Archetyp natury, symboliczna postać bogini, dojrzałej kobiety, Charakteryzuje ją macierzyństwo i zdolność obdarzania życiem. (...)

ulegać może rozszczepieniu na Dobrą i Złą Matkę. Wielka Matka wyraża ponadczasowe prawo życia i śmierci. Nierównowaga praw życia i śmierci, tworzenia i niszczenia wynika m.in. z zagubienia jedności człowieka z naturą”³²⁷.

Literatura i twórczość artystyczna w swoim dążeniu do uwydatniania zjawisk znaczących i wielkich, z tła zajętych pracą codzienną postaci kobiecych wydobywa obraz Wielkiej Matki, która nie szuka zaspokojenia potrzeb szacunku i samorealizacji w modernizujących się i oferujących wciąż nowe zdobycze miastach, ale uznając zasady patriarchy zajmuje najwyższą pozycję wśród swoich. Jednakże wydaje się, że nie środowisko beduińskie i Beduinki mieli na myśli Abduh i Amin, promując emancypację. Jeśli skomentować poglądy obu myślicieli w kategoriach Masłowa, to głównie mieszkanki miast były tymi, które edukując się i wkraczając w przestrzeń publiczną za zgodą mężczyzn, miały osiągać samourzeczywistnienie.

Zwłaszcza w chwili zagrożenia rodziny dojrzała kobieta plemienna w poczuciu swojej funkcji seniorki rodu staje się męska i bezwzględna. Odgry-

³²⁶ *Ibidem*, s. 86–87.

³²⁷ Z.W. Dudek, *Psychologia integralna Junga*, op. cit., s. 193.

wa swoją rolę zwłaszcza w szczególnej, ale powtarzalnej i dramatycznej sytuacji, wynikającej z rozwijanego w nieskończoność łańcucha zemsty rodowej, z której słynie zwłaszcza egipskie południe.

„Zemsta rodowa jest oznaką wpływów i władzy w Egipcie południowym; występuje zwłaszcza na obszarze Al-Badari, który należy do okręgu Asjut, największego miasta w sercu regionu, gdzie jest tak popularna, że nazywa się je południowoegipskim Chicago”³²⁸.

Jeśli odpowiedzią na zabójstwo nie będzie inne zabójstwo, to ród, który nie dopełnił tego obowiązku, czeka hańba. Najbliższy krewny zabitego powinien zostać zabójcą-mścicielem i po dopełnieniu zemsty narazić się na śmierć z rąk krewnych swojej ofiary. Ściganym, który ma okupić przelaną krew, może być syn lub nawet wnuk zabitego, a w braku tak bliskiej osoby inny mężczyzna z rodziny. Inicjatorem tych akcji jest często, zgodnie z popularnym schematem, żona zabitego i matka dorosłych synów, występująca w roli bezwzględnej mścicielki, karzącej Wielkiej Matki. Ta postawa jest rękojmą honoru jej rodziny. Nie pomścić zabitego to stracić twarz – hańba grozi utratą pozycji, a plemię może iść w rozsypkę. Dzisiaj substytutem plemienia jest wielka, rozgałęziona rodzina patriarchalna. Zemsta wywołuje walkę namiętności, takich jak honor i miłość, w egipskich serialach telewizyjnych: *Al-Muchbir al-chass* (Prywatny detektyw), *Asab karar* (Najtrudniejsza decyzja), *Ajna kalbi* (Gdzie jest moje serce) czy *Hubb taht al-hirasa* (Miłość pod strażą)³²⁹.

Obraz matki-mścicielki o wymownym imieniu Asakir – „policjanci”, „żołnierze” – skazującej na śmierć syna, który nie chce pomścić śmierci ojca, zarysowuje Taufik al-Hakim w dramacie *Ughnijjat al-maut* (Piosenka śmierci):

„Ulwan: Powiem im, mieszkańcom mojego miasteczka, że mimo mojej długiej nieobecności po zakończeniu wykładów na Al-Azharze gromadzimy się z kolegami, czytamy gazety i mówimy, jak bardzo tęsknimy do ziemi, która nas wydała na świat.

³²⁸ „Al-Wasat” (Bahrajn), nr 177, 3 marca 2003.

³²⁹ *Al-Muchbir al-chass*, reż. Ra’ib Labib, Kair 2007, *Asab karar*, reż. Mazin as-Sa’ di, Kair 2017, *Ajna kalbi*, reż. Magdi Abu Umajra, Kair 2002 czy *Hubb taht al-hirasa*, reż. Muhammad Nakli, Kair 1998.

Żarliwie zadajemy sobie pytanie: kiedy nasze rodziny na wsi będą żyć w czystych domach, w których nie karmi się zwierząt? Zastanawiamy się, jak długo będziecie robić wasze dachy z liści bawełny i kukurydzy, ściany lepić z gliny i zwierzęcego łajna. Czy to za wiele dla naszych rodzin? Czy nasze rodziny nie mają prawa żyć tak jak inni?

Asakir (nie rozumiejąc): Co ty mówisz, Ulwan?

Ulwan: To powinni wiedzieć mieszkańcy wsi. A naszym obowiązkiem, obowiązkiem tych, którzy uczyli się w Kairze, jest otworzyć im oczy na własne prawa do życia. I nietrudno będzie osiągnąć ten cel, jeśli podejmiecie wyzwanie, będziecie sobie wzajemnie pomagać i wspólnie działać. Powinniście utworzyć radę zbierającą datki od zamożniejszych. Niech powstaną też grupy, do których wejdą silniejsi chłopcy, aby w okresach, kiedy nie ma pracy na roli, budować mosty i drogi zamiast toczyć spory i waśnie.

Asakir: Mówisz jak z książki. Takimi sprawami interesował się szajch Muhammad al-Asnawi, on rozumiał ten język. My zaś, Ulwan, mamy ważniejsze sprawy.

Ulwan (poruszony): Coś jest ważniejsze od tego?

Asakir: Tak. Nie idź dzisiaj na modlitwę do meczetu, żeby wszystkiego nie popsuć. Pomódl się tutaj, jeżeli chcesz. Wstań i zdejmij ubranie, przyniosę ci z dzbana wody do ablucji. Załóż abaję i naostrz ze mną nóż.

Ulwan (zwieszając głowę, szepcze): Boże, zmiłuj się nad nami, ulituj, przebacz.

Asakir: Co mówisz, Ulwan?

Ulwan (podnosi głowę): Mówię, że przyjechałem, aby pokazać wam życie i przynieść życie.

Asakir: A to, na co cierpliwie czekamy? Przez siedemnaście lat wszyscy twoi drodzy krewni pozostają martwi, czekając na twój przyjazd, który przywróci im życie.

Ulwan (spuszcza głowę, szepcząc): Boże, co ja z nimi zrobię.

Asakir: Co z tobą, Ulwan? Za długo milczysz. Wstań, nie trać czasu.

Ulwan (odważnie podnosi głowę): Mamo, nie zabiję.

Asakir (tłumi swój strach): Co słyszę?

Ulwan: Nie zabiję.

Asakir (zachrypniętym głosem): A krew twojego ojca?

Ulwan: Poszła na marne, gdy ukryliście zabójstwo przed wymiarem sprawiedliwości³³⁰.

Mężczyźni beduińscy wychowani w miastach nie chcą poddać się brutalnym zwyczajom. Dla nich matki-mścicielki są niewiarygodne; choć ich postawy wydają się kuriozalne, są groźne. Sztuka zapowiada, że nieposłuszny Ulwan ma zginąć decyzją swojej wojowniczej matki z rąk kuzyna.

Ludność beduińska, choć pielęgnuje tradycję, przyjęła osiadły tryb życia. Chłopi przejmują jej zwyczaje, tak że czasem trudno odróżnić wieśniaków od plemiennych Arabów. Wciąż, jak wynika z *Namiotu Fatimy* Maral at-Tahawi, pod koniec XX wieku rowy między ludnością beduińską i wiejską nie zostały zasypane. *Asl*, pochodzenie, leży w centrum etosu honoru. Nikt nie zapomni, że Beduini pochodzą od Adnana³³¹, przodka wszystkich Arabów. Dziewczynka plemienna z tej powieści, podobnie jak sama autorka urodzona i wychowana w egipskim plemienu, jest Adnanijką. Nic dziwnego, że nawet w migawkowym ujęciu z tej samej powieści różnica między Beduinkami a chłopkami rzuca się w oczy i polega zwłaszcza na tym, że te drugie mają niższą pozycję, a zarazem są swobodniejsze. Obrazek stworzony przez At-Tahawi kojarzy się z opinią Amina na temat chłopek jako kobiet pracujących, podobnych w tym mężczyznom.

„Babka powróciła do czarnych zasłon³³², które śmiejąc się, odsłaniały posrebrzane zęby i znowu oddawały się przędzeniu. Chłopki w barwnych galabijach zawiązywały szale nad czołem w czarne węzły, a na piersi w rozcięciu koszuli bujały się war-

³³⁰ T. al-Hakim, *Ughnijjat al-maut*, w: *Masrah al-mudztama* Kair, 1950, s. 59–60; <http://www.montadabaja.com/vb/showthread.php?t=103>.

³³¹ M. at-Tahawi, *Namiot Fatimy*, tłum. I. Szybilska-Fiedorowicz, Smak Słowa, Sopot 2009, s. 65.

³³² Są to zasłonięte kobiety.

kocze. Wyciągały nitki bawełny i podążały dalej, wyrzucając przebrane ziarna. Potem śmiały się i na nowo podejmowały pieśń (...).

Wyszła do nich sztywnym krokiem, dźwigając jakby zdrewniałe ciało:
— Och, zamknijcie się, zepsute dziewczyska... — Machnęła mocno ręką, żeby wymierzyć cios.

— Wynosić mi się stąd, bezwstydnego dziwki! Niecne wieśniaczki... Łażą tak bez zasłon... Wywłoki”³³³.

W powieści *Namiot Fatmy* rysuje od wewnątrz życie wspólnot beduińskich w czasach współczesnych.

„Minęło siedem nocy. Przełamany okrąg zastąpił cieniutki rogalik księżyc. Jedną połówkę skrywała zasłona, druga jaśniała na niebie. Przygotowali wierzchowce. Sarduba posadziła mnie przed sobą. Babka jechała na czele kolumny, na wielbłądzie prowadzonym przez niewolnika. Z tyłu podążałyśmy my: ja, Rihana, Sasa, służący, strażnicy i kobiety owinięte w czarne burki”³³⁴.

Kobiety żyją tu swoimi kobiecymi problemami: z zapalem swatają młodych, zwłaszcza chętnie wydają córki za mąż, nieustannie przeżywają święto, jakim jest czyjeś wesele (najlepiej własne), czekają z utęsknieniem na dziecko, oczywiście każdej marzy się męski potomek, syn czy wnuk. Kobieta wydaje się pogodzona ze swoim animusem, przychylność i przyjaźń mężczyzny jest źródłem jej szczęścia – męski gniew i niechęć prowadzą ją do nieszczęścia. Beduinki zamknięte w namiotach, bez wykształcenia, niewiele wiedząc o tym, co dzieje się o kawałek drogi za miedzą, mają jednak przebogate życie. Jest to życie duchowe zatopione w fantastyce, nie tyle dopełnienie materialnego, co z nim równoznaczne. W ramach tego pierwszego grasują dzinny i duchy, w które się wierzy i nie wierzy, rycerze zabiegają o księżniczki albo je porywają, powstają prywatne, niekończące się księgi tysiąca i jednej nocy. Kobiety żyją podwójnym życiem, bo przecież wiedzą, że na zewnątrz namiotów następuje ogromny skok w czasie, którego i one dokonują, gdy dziewczynka

³³³ *Ibidem*, s. 52.

³³⁴ M. At-Tahawi, *Namiot Fatimy*, op. cit., s. 73.

beduińska z powieści At-Tahawi trafia do miasta, uczy się języków, zaczyna operować najnowocześniejszą techniką. Wyjść z namiotów na zewnątrz to przeżyć gwałtowny rozwój. Nie wiadomo, czy powiedzie się to którejś z beduińskich powieściowych kobiet, tak jak udało się samej Miral at-Tahawi – wychowana w beduińskiej wiosce, sięga do wspomnień z dzieciństwa jako źródła twórczości i pomysłów literackich, pokonuje bariery kulturowe i daleko za sobą pozostawia ograniczenia patriarchy. Zdoła zostać znaną pisarką, krytykiem literackim i naukowcem – przykładem wyemancypowanej Arabki, przed którą droga stoi otworem.

Egipskie wieśniaczki noszą luźne bawełniane suknie, często kolorowe, chociaż te, które bardziej poczuwają się do związku z tradycją, wolą kolor czarny; zakrywają też szczelnie głowy chustą. Wśród wieśniaczek, zwłaszcza młodszych, także pracujących w miastach, utarł się zwyczaj noszenia kolorowych chusteczek, często z frędzelkami czy błyskotkami i zawiązywanych wysoko nad czołem lub na czubku głowy. Służą one podtrzymywaniu włosów w czasie pracy, a także są ozdobą. Egipska kobieta tradycyjna z interioru i ludowych dzielnic miast w wieku XIX i początkach XX nie zasłaniała twarzy.

Postęp na rzecz kobiet nie niweluje do końca przepaści między płciami ani patriarchalnych zasad zarządzania wspólną przestrzenią prywatną, o których pisał Salama Musa. Zasady te ilustruje obrazek obyczajowy z opowiadania Jusufa Idrisa (1927–1991), realisty żarliwie dążącego do upodobnienia życia w kolejnych utworach:

„Nadchodzi pora kolacji. Kolacja zawsze składa się z warzyw zebranych na polu i gotowanego ryżu ze smażonym mięsem. Szorstkie, wielkie ręce wyciągają się do tacy. Nawet kobiety, które odczuwają zawstydzenie w obecności mężczyzn, nie wstydzą się w godzinie posiłku i wszystkie jedzą żarłocznie”³³⁵.

Jednakże dla kobiet z wiosek zarysowanych przez Jusufa Idrisa i innych realistów, jak Mahmud Tajmur (1894–1973), czy we wspomnieniach (o walmach dokumentalnych) wybitnego pisarza Taufika al-Hakima (1898–1987) pt. *Dziennik prokuratora wiejskiego*, bariery między światem męskim i kobie-

³³⁵ J. Idris, J. Idris, *Achir ad-dunja*, w: J. Idris, *Al-Amal al-kamila*, Kair 1970 s. 458.

cym nie są zbyt wysokie. Niemniej trzeba być czujną i wciąż je dostrzegać, gdyż nieuwaga może prowadzić do tragedii, jak w opowiadaniu Idrisa *Sprawa czci*, w którym piękna Fatima wyróżnia się urodą, gdy śmiało przemierza wioskę. Nie można darować jej młodzieńczego uroku i energii, więc należy się odwołać do tradycyjnego oskarżenia o złamanie tabu seksualności. Nie jest to prawdą, ale brat ciężko pobije dziewczynę.

Postacie kobiet z twórczości egipskich realistów, jak na realizm przystało, są wyraziste, zindywidualizowane i głęboko przeżywają swoje problemy jako zróżnicowane jednostki z tej samej warstwy. Idris zdołał jednak zarysować postać mieszkanki wsi (choć jej podobne można znaleźć w miastach) jako kobiety bez właściwości, jednej z tych, którą określa się popularnym mianem *chala* – „ciotka” – i której opis dowodzi, że można ją spotkać wszędzie, nie tylko w krajach arabskich. W opowiadaniu *Al-Jad al-kabira* (Duża ręka) autor wciela się w postać mężczyzny odwiedzającego rodzinną wioskę, w której jako chłopiec na widok kobiet zasiadających na progach domów odwracał wstydliwie głowę, one zaś wbijały w niego wzrok, szepcząc między sobą, gdy tylko się trochę oddalił.

„Na końcu drogi znajdował się dom o wysokich murach i blaszanej bramie. Wychodził bezpośrednio na dom naszej sąsiadki Badi'i. Zawsze siedziała przed drzwiami, a wokół niej biegały dzieciaki. Otaczały też ją kobiety, których dzieci już urosły. Badi'a zawsze coś robiła: wyklepywała miedź, przesiewała ziarno, szukała zagubionej kury. Ilekroć wdziała mnie z daleka, machała mi i okazywała radość, po czym wracała do swojego zajęcia. Chciała, żebym mówił jej «dzień dobry». A ja przez wiele lat jako dziecko, kiedy zachciało mi się pić w trakcie zabawy, biegłem napić się wody u ciotki Badi'i w obawie, że matka mnie zbije, gdybym wrócił do domu, i zobaczyłaby jak bardzo się zmęczyłem. Ciotka Badi'a poila mnie, chroniła, łagodziła mój gniew, broniła przed biciem. Ale jak dorosłem, skończyłem studia, stałem się miejskim człowiekiem w garniturze, pytanie, czy ją pamiętałem. To z pewnością chodziło jej po głowie”³³⁶.

³³⁶ J. Idris, *Al-Jad al-kabira*, w: eadem, s. 60.

10.1.2. Ewolucja modelu tradycyjnego

Model tradycyjny też przeszedł tu przemiany, kobieta-żona nie jest tak uprzedmiotowiona jak w początkach wieku i na najbardziej konserwatywnych obszarach islamu. Oczywiście, model ten opiera się na rodzinie filiacji patryli-
nearnej³³⁷, głową rodziny pozostaje mężczyzna. Cechą specyficzną tego modelu jest to, że krewni mieszkają razem, żeniący się synowie wprowadzają do domu swoje żony i w ten sposób w jednym gospodarstwie mieszka wiele rodzin. Ponadto występuje w większym lub mniejszym stopniu separacja płci, tradycyjny strój, przywiązuje się wagę do wartości muzułmańskich, tradycji przeszłości, rodzina jest bardzo czuła na punkcie swojego honoru, wielkim poszanowaniem cieszą się ludzie starsi.

Rodzinę arabską zarówno tradycyjną, jak i nowoczesną cechuje patryli-
nearizm, patriarchalizm (mężczyzna podejmuje decyzja), jak i patrylokalizm.

„Rodzina egipska jest rodziną patrylokalną – nowo poślubiona żona zamieszkuje z rodziną męża. Dołącza ona do wielkiej rodziny składającej się z rodziców męża, jego braci i sióstr, a także innych krewnych pozostających we wspólnym domostwie. Patrylokalizm niesie ze sobą pewne konsekwencje co do układu ról w rodzinie oraz hierarchii i prestiżu. Nowa żona ma w rodzinie męża ograniczone prawa i dopiero musi sobie zapracować na lepszą pozycję”³³⁸.

Całym porządkiem zarządza matka, która jak w dawnych haremach kieruje domem, decyduje jak ma być prowadzony, zarządza swoimi synowymi wykonującymi podstawowe prace domowe, udziela też żonom synów pozwolenia na wyjście z domu. Matki wtrącają się w życie małżeńskie synów, często na tym tle dochodzi do kłótni i niesnasek.

Czasem szuka się złotego środka, rodzina próbuje połączyć oba wzory i wówczas kolejne dorastające dzieci mieszkają w oddzielnych mieszkaniach w tej samej kamienicy czy w pobliżu. Krewni utrzymują bardzo silną więź, zo-

³³⁷ Określenia A. Barskiej: *Status kobiety w tunezyjskim systemie obyczajowo-obrzędowym*, Opole 1994, s. 109.

³³⁸ E. Puchnarewicz, *Państwo a rodzina we współczesnym Egipcie*, Warszawa 2003, s. 42.

bowiązani są do solidarności i udzielania sobie pomocy. Ma to złe i dobre strony. Bardzo przywiązują się do siebie siostry i rozpaczają, gdy ta najbliższa opuszcza dom wychodząc za mąż.

Model tradycyjny ewoluuje. Decyduje po dawnemu ojciec, ale matka politykuje i często stawia na swoim, Egipcjanie chętnie podkreślają, że w domu rządzi kobieta, co też może brzmieć dwuznacznie.

Z modelem tradycyjnym wiąże się koncepcja endogamii, odrzucana w latach 60. przez młodych Tunezyjczyków, w latach 80. znów jest aprobowana³³⁹, ponieważ małżeństwa zawierane w rodzinie pozwalają prowadzić stabilne, bezpieczne i „spokojne” życie, zawierając związek małżeński, wiadomo, czego się spodziewać, a siostra stryjeczna czy cioteczna to przecież osoba znana od dziecka. Prawo zakazuje małżeństw endogamicznych. Z modelem tradycyjnym wiąże się poligamia, łatwość rozwiedzenia żony, czyli dopuszczalność jednostronnego rozwodu, wydawanie za mąż nieletnich dziewczynek, ograniczenie praw rozwodzących się kobiet do opieki nad dziećmi³⁴⁰.

10.2. Model wyemancypowany

Równocześnie rozwijał się model kobiety wyemancypowanej, zgodnie z którym kobieta miała być piękna i rozumna, jak nawoływała dawna kultura haremowa. Haremowe wzory wyciskały i wyciskają na modelu tym swoje piętno. Kobiety zaczęły rozwijać się intelektualnie, kształcić, zarazem też nadal dbały bardzo o ciało i urodę. Oczywiście, można powiedzieć, że takie zjawisko występuje w wielu kulturach, ale może warto je i tu podkreślić. Przy tym kobiety arabskie generalnie bardzo mocno akcentują swoją kobiecość, stosują jaskrawy makijaż, wypracowane fryzury, sztywno trzymają się kanonów mody, co sprawia czasem wrażenie pewnej przesady. Tak jak w dawniejszych haremach, wybujały intelekt nie może przesłaniać walorów fizycznych kobiety.

Najwcześniej w świecie muzułmańskim zaczęły emancypować się kobiety egipskie. Córki bardziej światłych rodzin kształciły się w domu,

³³⁹ Barska A., *Status kobiety w tunezyjskim systemie obyczajowo-obrzędowym*, Opole 1994, s. 112.

³⁴⁰ A. Majcher, *Dyskurs feministyczny w Egipcie w XIX i XX wieku*, (praca magisterska pod kierunkiem prof. dr hab., Renaty Siemińskiej, Instytut Socjologii PAN UW), Warszawa 1999, s. 37.

np. w Egipcie na przełomie XIX i XX wieku pojawiały się silne tendencje reformatorskie, znane są światłe, przeważnie zamożne czy arystokratyczne rodziny, które dążyły do wiedzy i oświaty. Mogła być to tradycyjna wiedza muzułmańska bądź nauki typu zachodniego, z którymi zaczęły stykać się Egipcjanie. Odmawianie kobietom dostępu do wiedzy byłoby wbrew tendencjom oświeceniowym. Ale wciąż musiały pozostać w domach, które jeszcze w tym czasie nazywano haremami. Znany jest bunt takich światłych Egipcjanek w jednym z ówczesnych haremów, które domagały się większych swobód z prawem do opuszczania domu włącznie. Egipcjanki jako emancypantki świeciły przykładem, ale nie cały świat muzułmański chciał uznać swobodę kobiet XX w. Dla niektórych obszarów zmiany były zbyt gwałtowne zmiany i godziły w poczucie kobiecości oraz przywiązanie muzułmanek do tradycji. W Turcji i Iranie doszło do gwałtownej laicyzacji. W 1923 roku Turcja została z dnia na dzień przeobrażona w świecką republikę, której obywatele mieli obowiązkowo zmienić swoje tradycyjne ubiory na garnitury. Tam, jak i w modernizowanym przez szaha Iranie, nakazano dekretem prawnym i pod groźbą kary zdjąć kobietom z twarzy zasłony. Wywoływało to opory kobiet, które wstydziły się wychodzić z domu z odsłoniętymi twarzami, dziewczęta na przykład rezygnowały z nauki. Występowały tu więc nastroje konserwatywne, umysłem tradycyjnie myślących muzułmanek postęp wydawał się groźny. Niemniej kobiety wyemancypowane dążyły do przemian i pociągały za sobą inne, myślące w bardziej tradycyjny sposób.

10. 2. 1. Arystokratka i artystka w czasach modernizmu

Miasta egipskie w odrodzeniu były tygłem modernizmu. Koncepcje Abduha i Amina oraz innych humanistów, w tym pisarzy, nabierały życia. Edukacja dla kobiet trafiła nie tyle pod strzechy, co do zamożniejszych Egipcjanek i wytwornych miejskich domów. Arystokratki dzięki wykształceniu mogły zbliżyć się do modelu małżeństwa doskonałego, jaki promował Amin. Czy nie do szczęśliwej utopii małżeńskiej dąży piękna narzeczona z powieści *Ar-Ribat al-mukaddas* (Święte więzy) Taufika al-Hakima, jak to wynika z dialogu prowadzonego przez piękną pannę z arystokratycznej rodziny z pisarzem-mędrce?

„Dziewczyna podniosła głowę i podeszła bliżej.

— Prawdę mówiąc, nie lubię literatury. Nie przeczytałam żadnej książki od czasu, kiedy skończyłam szkołę. Nic mi nie sprawia takich trudności jak czytanie i pisanie. Jeżeli napiszę list do przyjaciółki, muszę zażyć tabletkę aspiryny. Lubię kino, wyścigi konne i muzykę.

— Oczywiście jazz — przerwał jej.

— Oczywiście — odpowiedziała tonem niepozostawiającym miejsca na wątpliwości.

Westchnął i powiedział sobie: „Przecucie mnie nie myliło”.

Dziewczyna nie pozwoliła mu rozwinąć tematu.

— Tak, ale mimo to chciałabym — powiedziała szybko.

Podniosła głos i powiedziała stanowczo:

— Mimo to chcę polubić literaturę.

Otworzył usta ze zdumienia. Nie wiedział, co odpowiedzieć tej rozpieszczonej ślicznotce.

— Czy pani myśli, że literatura jest pięknym młodzieńcem, jednym z tych, którzy świetnie tańczą, albo koniem — faworytem na wyścigach?

Twarz ślicznotki spochmurniała. Ściągnęła długie brwi i widać było, że walczy ze sobą. Była głęboko poruszona. W końcu otrząsnęła się i powiedziała:

— Ja błagam, błagam. Proszę mnie nie odtrącać. Jestem taka nieszczęśliwa. Będę się czuła bardzo zawiedziona.

Chwilę milczał, po czym powiedział łagodnie:

— Jestem na pani rozkazy, ale porozmawiajmy rozsądnie.

— Tak. Proszę sprawić, żebym pokochała literaturę. Jestem gotowa na to za wszelką cenę, koszty nie grają roli.

— Proszę pani, to niemożliwe. Jak mam sprawić, że pokocha pani literaturę?

— Dlaczego niemożliwe?

— Miłość nie jest na zawołanie ani do kupienia. Wie to pani lepiej ode mnie.

— Tak, to prawda.

Był poruszony jej rozpaczą. Uświadomił sobie, że nie zapytał jeszcze o powód dziwnej prośby. Właśnie zamierzał zadać jej to pytanie, gdy opowiedziała szybko:

— Przepraszam, że pana niepokoiłam. Jestem tylko głupią dziewczyną. Myślałam, że wszystko jest możliwe.

— Tak, wszystko jest możliwe przy silnej woli i szlachetnych zamiarach. — Wziął ją za rękę.

— A jeśli zapewniłabym pana, że mam taką wolę i szlachetne zamiary, czy udzieli mi pan pomocy? Delikatnie cofnęła rękę.

Zobaczył w jej oczach błysk nadziei i nie chciał go zgasić brutalnym słowem. Obawiał się tylko, że w obietnicy, której nie będzie mógł dotrzymać, wciąż przecież nie wie, o co chodzi, i błądzi we mgle. Ten sam temat rozumieją przecież zapewne bardzo różnie. Słowo «literatura» dla niego znaczy co innego, a dla tej dziewczyny co innego. Nie wie, jaki ona ma zamiar, dlaczego rozpacza i o co prosi.

— Droga pani — powiedział.

— Niczego nie obiecuję, zanim zrozumieję, o co chodzi. Czy nie mam prawa rozumieć, na jaki temat rozmawiamy?

— Bardzo pana proszę, żeby nie żądał pan nazwisk. Nie podam panu ani mojego nazwiska, ani mojej rodziny. Mogę powiedzieć tylko, że mam narzeczonego, który mnie kocha i którego ja kocham. Jest dla mnie autorytetem, o jakim zawsze marzyłam. Nie ma żadnych wad z wyjątkiem jednej: lubi czytać książki. Chodzi ze mną do kina, na wyścigi konne i rozmawia o wszystkim, co lubię. Ja natomiast nie mogę rozmawiać z nim o tym, co on lubi. Nazywa mnie więc płochą dziewczyną. Wszystko mi przebaczy, ale nie to długie milczenie, które między nami zapada, gdy mowa o literaturze. Okazuje się, że jestem powierzchowna i tak mało wiem. Narzeczonego obawia się, że w naszym życiu małżeńskim pojawi się głęboka wyrwa, gdy zbraknie w nim tematów intelektualnych. Nie zapomnę nigdy jego słów: 'Małżeństwo nie doprowadzi nas do tej pełni, której tak bardzo pragnęłam, pokładając nadzieję w mojej przy-

szłej żonie A ty, moja droga, będziesz dostawać tylko moją połowę'. Biedny próbował wkładać mi do ręki książki, ale odrzucałam je z rozdrażnieniem. Nienawidzę książek. Chcę jednak, żeby należała do mnie i druga połowa mojego męża. Chcę, żeby cały był mój – ciało i umysł. On lubi także grać w tenisa. Mnie to nie interesowało. Ale dzięki silnej woli nauczyłam się tej gry i nawet w ciągu kilku miesięcy w niej rozsmakowałam”³⁴¹.

Piękna narzeczona jest podobna do panny z dobrego domu w Europie ostatnich wieków, kobiety o pozytywistycznym i śmiałym nastawieniu do życia, nieco egzaltowanej idealistki, pomysłowej, ale trzymającej się konwenansów. Znamienne, że w powieści egipskiego prozaika konwenansem nie jest przestrzeganie tradycyjnej separacji płci.

Taufik al-Hakim, jak wielu jego kształcących się rówieśników-humanistów, był w Paryżu, gdzie przesiąkał tamtejszym życiem i kulturą, co znalazło odbicie w jego twórczości. Ale kulturą europejską zachłystywali się sami Egipcjanie z warstw wyższych, zapatrzeni w Europę. Al-Hakim, prozaik i wybitny dramaturg, sięgał po wynikające stąd tematy. Swoboda, z jaką narzeczeni w *Ar-Ribat al-mukaddas* spotykali się i dyskutowali, nie potwierdzała trudnego losu kobiety egipskiej, o którego poprawę walczyli humaniści i który dał asumpt do rozwoju trendów feministycznych.

A jednak treść utworów Taufika al-Hakima, pisarza czytanego i popularnego, nikogo nie dziwiła, wyrażały one bowiem daleko posuniętą westernizację sfer arystokratycznych i fascynację miast egipskich Europą. Klasy wyższe nawiązywały kontakty z Europejczykami, którzy gościli w Egipcie, a modernizujący się Egipcjanie od czasów Muhammada Alego wyjeżdżali na Zachód przyciągani jego kulturą i nauką. W Egipcie jeszcze przed rewolucją 1952 roku, kamieniem milowym w jego współczesnej historii była, rozpoczęta przez Muhammada Alego reformą oświaty westernizacja ogarnęła klasy wyższe, które o tyle łamały obowiązujące normy, że starały się upodobnić swój styl życia do zachodniego. Kobiety o wysokiej pozycji, m.in. zasiadając w parlamencie, wydawały się osiągać wolność osobistą i społeczną. A jednak Al-Hakim, który kiwa głową nad płochą narzeczoną z *Ar-Ribat al-mukaddas*,

³⁴¹ T. al-Hakim, *Ar-Ribat al-mukaddas*, Kair 1944, s. 23–24.

w sztuce *An-Na'iba al-muhtarama* (Szacowna posłanka) wykpiwa jedną z postaci kobiecych żyjących życiem publicznym. Posłanka do parlamentu, której mąż potulnie, ale niezbyt wprawnie bawi dziecko, w końcu rezygnuje z kariery politycznej na rzecz rodziny. Morał ten nawołuje do umiaru w ekstremalnie pojmowanej emancypacji.

Nie tylko Taufik al-Hakim opisywał westernizację. Temat ten podejmowali inni, czy to w formie literackich obrazów wyrażających dążenie do dokumentowania życia, jak Muhammad Tajmur (1892–1921) w swoich dramatach, czy to w ujęciach krytycznych. Nadmierne zapatrzenie w Europę i uleganie jej wpływom wyśmiewał np. Muhammad al-Mulajlihi (1943–1957) w prekursorskiej powieści *Hadis Isa Ibn Hiszam* (Opowieść Isy Ibn Hiszama)³⁴². Ten trend krytykował też już w drugiej połowie XX wieku Numan Aszur w głośnej komedii *In-Nas illi fok* (Ludzie na górze), w której egipska arystokratka sprzed rewolucji Naserowskiej 1952 roku biega w szortach, co przecież trudno sobie wyobrazić na tle powszechnego dążenia do ukrywania cielesności.

Egipt był od odrodzenia krajem krańcowo zróżnicowanym. Przetaczał się przez niego konglomerat wzorów, bo przecież nie tylko arystokratki były swobodne. W odrodzeniu rozkwitał specyficzny rodzaj kultury popularnej na pograniczu wysokiej i rozwijał się nurt artystyczny, wynikający z zamiłowania tego obszaru do muzyki mimo niechętnego podejścia islamu do niej. Językiem u wagi był taniec orientalny, przez wieki zwany tańcem brzucha (*hizz-i batn*), znany Egipcjanom od najmłodszych lat. W okresie odrodzenia powstawały kluby artystyczne, często prowadzone przez kobietę zwaną *mu'al-lima* (tu: szefowa), która kierowała tańczącymi dziewczętami i muzykami, wynajmując swój zespół na wesela czy inne uroczystości. Te przybytki, zwłaszcza ze znanych kairskich ulic Muhammada Alego i Imad ad-Din, stawały się załączkami dzisiejszych nocnych klubów, gdzie można oglądać diwy tańca orientального w rodzaju Suhajr Zaki, słynnej w latach 70. XX wieku. Podziwiali ją kairczycy, a goście z różnych stron świata udawali się z nieodzowną wizytą do Gizy, aby pod piramidami zachwycić się artystką.

³⁴² Por. J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 w. Literatura arabskiego Wschodu*, op. cit., s. 461.

„Egipskie dziewczęta nabywają zdolności do tańca w sposób tak naturalny, jak uczyły się chodzić, obserwując swoje matki, siostry i ciotki. W domu mojej przyjaciółki Sajed już trzylatka potrafiła płynnie potrząsać biodrami i wykonywać nożycowe kroczki. Siostry Sajed dawały z siebie wszystko, ale trudno było im uczyć czegoś, czego właściwie nigdy się nie uczyły.

— Potrzebujesz muallimy — oznajmiły. *Awalim* były to kobiety wyuczone w egipskich sztukach: tańczyły, śpiewały, grały na instrumentach i przekazywały te tradycje swoim uczennicom. Znalezienie muallimy było stosunkowo łatwe kilkadziesiąt lat temu. Od stuleci klany artystów estradowych z wiosek nad Nilem przekazywały z pokolenia na pokolenie najczystsza formę starożytnego tańca egipskiego. Kiedy rodziny te przeniosły się do Kairu, skupiły się w dzielnicach artystycznych. Ich pozostałością jest ulica Muhammada Alego z małymi, ostro pachnącymi klejem warsztatami lutniczymi oraz wytwórniami bębnów, śmierdzącymi wyschniętymi rybimi skórami. Zawodzenie fletów i ram-tam-tam bębnów słyszane przez otwarte drzwi sygnalizują, że rzemieślnicy sprawdzają swoje wyroby.

Ale tancerki zniknęły.

— Były zmęczone ciągłym nagabywaniem przez policję — wyjaśnił stary rzemieślnik³⁴³.

W takich słowach amerykańska dziennikarka Geraldine Brooks w swojej książce *Dziewięć części pożądania*, powstałej w latach 90. XX wieku, krótko zarysowuje historię ruchu artystycznego rozwijającego się na podłożu ludowym od odrodzenia po współczesność.

10.2.2. Beneficjentki przemian

Model kobiety wyemancypowanej formuje się wraz z rozwojem edukacji i w miarę przemian społecznych ze szczególnym uwzględnieniem klasy średniej. Wspomniana rewolucja 1952 roku pod wodzą Nasera była cyklonem

³⁴³ G. Brooks, *Dziewięć części pożądania*, op. cit., s. 232.

ogarniającym Egipt i Bliski Wschód, prowadziła nie tylko do zmian politycznych, ale społecznych i obyczajowych. Monarchia parlamentarna, do niedawna kolonia Wielkiej Brytanii, obszar pozostający w strefie wpływów tego mocarstwa, przeobraziła się w republikę, przyjmując za swój kierunek socjalizm arabski oraz pretendując do całkowitej niezależności. Egipt, choć wraz z innymi krajami pokonał kolonializm, rozwijał się na swój sposób, co zawdzięczał osobie legendarnego dziś przywódcy, jakim był Dżamal Abd an-Nasir (Naser). Egipcjanie, jak wszyscy inni muzułmanie żyli islamem, modlili się i praktykowali w myśl swojej wiary, islam był jak powietrze, ale w socjalistycznym państwie nie mógł odgrywać roli politycznej.

Rewolucja naserowska wstrząsnęła społeczeństwem, upadły dotychczasowe struktury, Egipt zyskiwał pod względem kulturowym i politycznym pozycję lidera w regionie arabskim, a patriarchy wydawał się nieco zwietrzały. Równouprawnienie i nowoczesność służyły, jak chyba nigdy przedtem, kobietom, które swoim wyglądem i zachowaniem promowały z rozmachem oba hasła, zwłaszcza w życiu publicznym – uczelniach, miejscach pracy – ale też w rodzinach, choć obciążonych pewną inercją, ale świadomych potrzeby nowej obyczajowości. W Egipcie Nasera przyjęta zasada równości obywateli miała przybrać konkretny kształt tych samych praw dla obu płci. Powstaje zjawisko, które posługując się terminem skandynawskim, można określić mianem feminizmu państwowego³⁴⁴. Po rewolucji naserowskiej i w latach rządów Nasera Egipcjanki ze wszystkich warstw poodłaniały twarze, pozrzucały chusty. To nie oznaczało, że stały się niemoralne – raczej ówczesny Egipt sprawiał wrażenie, jakby wygląd kobiecej głowy nie miał nic wspólnego z wiarą i moralnością.

W naserowskim Egipcie kobiety rozwijały się, zajmowały stanowiska na uniwersytetach, w sądownictwie i w parlamencie, ten dynamiczny trend trwał do końca lat 70.

Czy po upadku kolonializmu dochodzi w krajach arabskich do rewolucji obyczajowej i kulturalnej, której główną beneficjentką jest nowa kobieta, róż-

³⁴⁴ M.F. Hatem, *Economic and Political Liberation in Egypt and the Demise of State Feminism*, A. al Aswany, *Egypt's trouble with women*, tłum. Russell Harris „The International New York Times”, 9, December, 2013, 9, U.S. Edition.

niąca się od tej dawnej skalą swojej wolności i rozmiarami swobód? To była rewolucja dana z zewnątrz przez polityków i można oczekiwać, że doświadczająca jej kobieta powinna była szybko się indywiduować – rozwijać swoją psychikę i osobowość, skąd wynikała polaryzacja kobiecych postaw w kierunku tradycji i nowoczesności.

Co oferowali jej politycy, mężowie stanu i aktywiści? Unowocześnianiu się Arabek pomogły zwłaszcza ustawy lat 50. XX wieku w Egipcie, i w Tunezji z chwilą uzyskania niepodległości w 1956 roku. W obu postępowych i modernizujących się krajach kobiety sięgały po lepsze miejsca w życiu społecznym. W Egipcie prawa wyborcze uzyskały w 1956 roku, a w Tunezji w 1959 roku., co wygląda nie najgorzej zważywszy, że we Francji kobiety otrzymały takie prawa w 1945 roku., a w Szwajcarii – w niektórych kantonach dopiero w 1971 roku.

W latach 50. Egipcjanki otrzymały pakiet praw, w tym wyborczych, oraz m.in. prawo do urlopu macierzyńskiego i pracy w okresie ciąży bez zagrożenia zwolnieniem. Świat arabski w stosunku do kobiet nie wypada najgorzej w porównaniu z Europą. Jak twierdzi Daniel Cohn-Bendit:

„W latach 60. w Niemczech i Francji kobieta zamężna nie mogła otworzyć konta w banku bez pisemnej zgody męża”. Jak dodaje Jolanta Kurska – „Yvonne de Gaulle, żona generała de Gaulle’a, nie zapraszała do stołu rozwodników”³⁴⁵.

Spełniały się marzenia „liberalnych” feministek egipskich. W końcu lat 50. bowiem kobieta w Egipcie otrzymała ulgi socjalne, a mianowicie potwierdzono przyznane jej wcześniej prawo do pracy, otrzymała ulgi związane z urodzeniem dziecka. W działania feministyczne włączały się pierwsze damy, jedną z najaktywniejszych w tym zakresie była Dżihan as-Sadat (ur. 1933), żona prezydenta Anwara as-Sadata, który zginął w 1981 roku z rąk fundamentalistów. Czy można nazwać pierwszą damę uosobieniem archetypu Wielkiej Matki, skoro tak troskliwie zadbała o Egipcjanki ze wszystkich warstw społecznych, w których życiu – mimo nowoczesnych trendów i życzliwości

³⁴⁵ Cohn-Bendit: *nie znoszę partii politycznych*. Z Danielem Cohnem-Benditem rozmawia, J. Kurska, „Gazeta Wyborcza. Magazyn Świąteczny”, 27–28 kwietnia 2013, s. 16.

polityków – pozostawało jeszcze wiele do życzenia, nie tylko pod względem obyczajowym, ale i prawnym?

W Egipcie było głośno na temat zmian prawa cywilnego, które zainicjowała, opinię publiczną poruszyła zwłaszcza poprawka z 1979 roku, wprowadzona do konstytucji egipskiej z 1929 roku. Przepisy prawne ze swojej natury nie mają na celu wyzwalania emocji czy gorętszych uczuć, toteż poprawka wprowadzona do kodeksu Prawa Rodzinnego (1929 rok) w Egipcie brzmi zdawkowo i dopiero w kontekście kulturowym nabiera rewolucyjnego charakteru. Zgodnie z tą poprawką, gdy mężczyzna poślubił drugą kobietę bez zgody żony, ta ostatnia mogła wystąpić o rozwód. Jakże śmiały był to przepis w świetle islamu, który dopuszcza poligynię, a świadome tego kobiety powinny bez zastrzeżeń akceptować kolejne małżeństwa mężów, nie uważano jej za krzywdzącą dla kobiety. Zgodnie z wcześniejszym prawem, jeśli kobieta nie tolerowała poligynii, musiała najpierw udowodnić, że w związku z nowym związkiem męża dzieje się jej krzywda³⁴⁶. W ramach dekretów inicjowanych przez Dżiha as-Sadat zniesiono paragraf *bajt a-ta'a* – przepis umożliwiający sprowadzanie żony do domu przy pomocy policji. W przypadku rozwodu zagwarantowano kobiecie prawo do opieki nad nieletnim dzieckiem, to jej należało się na czas tej opieki mieszkanie, a rozwiedziony mąż zobowiązany był do wyprowadzki. To było bardzo wiele, zważywszy, że mieszkania arabskie to całe królestwa, pożądaną normą jest powierzchnia ok. 300 m. kwadratowych³⁴⁷, potrzebny piękny wystrój, nowoczesne urządzenia, luksus i zbytek. Bardziej konserwatywni mężczyźni o przepisach tych mówili z podziwem i zgrozą, kobiety w ich oczach otrzymywały broń, jeśli nie władzę. Pisarze arabscy chętnie w tym czasie pisali o postępowych przemianach w życiu kraju, ale taki temat jak alimenty, który wydawał się zapewne zbyt prozaiczny jak na literaturę, przyciągał powszechną uwagę. Nie było też problemów z ich ściąganiem, jeśli mąż zaniedbywał ten obowiązek, sprawnie reagowała policja. Kobieta z dzieckiem nie zostawała bez środków do życia – zasada wynikająca z prawa islamu, była przestrzegana skrupulatnie.

³⁴⁶ Majcher, *Dyskurs feministyczny w Egipcie XIX i XX wieku*, op. cit., s. 65.

³⁴⁷ E. Hall, *Ukryty wymiar*, tłum. T. Hołowska, Warszawa 1997, s. 206.

Niemniej w 1985 r. część tych postępowych przepisów została zniesiona, kobieta ponownie musiała dowodzić swojej krzywdy spowodowanej ewentualną poligynią, a mężczyzna otrzymał wyłączne prawo do małżeńskiego mieszkania po rozwodzie, choć musi zapewnić żonie z małym dzieckiem inne locum³⁴⁸. Jest to przykład, jak trudna jest walka o prawa kobiet. Przybiera ona kształt sinusoidy, w której raz dochodzą do głosu postępowe, a raz konserwatywne przepisy i zwyczaje³⁴⁹.

W latach 50. – 70. większość Egipcjanek nie używała hidżabów. Należały do najbardziej wyemancypowanych kobiet w całym świecie arabskim, stworzyły model nowoczesnej, wszechstronnej Arabki łączącej urodę (dzięki wielkiej o nią dbałości) z intelektem (nauka w szkołach średnich i na uczelniach). Uparte w swoich dążeniach, nie wykraczały poza przyjęte normy obyczajowe. Mężczyźni i kobiety w krajach arabskich, niezależnie od wydarzeń politycznych i przemian społecznych, czują się głęboko związani z religią. Nie ma zresztą muzułmanów niewierzących czy niereligijnych; ktoś próbujący określać się takim mianem byłby po prostu heretykiem. Islam nie uznaje też apostazji, pozostaje więc być gorliwym w wierze i wszystkie Egipcjanki, jak i inne Arabki, są dobrymi muzułmankami.

Zmienia się system kobiecych wartości. Tylko niektóre kobiety czerpią satysfakcję, panując według wzorów plemiennych nad rodziną, wspólnotą krewnych czy otoczeniem. Współcześnie inaczej pojmują swoją piramidę potrzeb. Jej szczyt, równoznaczny z samorealizacją, osiągają na drodze swobód osobistych, które zresztą, jak się okazuje, nie do końca je uszczęśliwiają. Niemniej poczynając od rewolucji Naserowskiej, satysfakcja w postaci pojętego zgodnie z koncepcją Masłowa samourzeczywistnienia wiąże się z prawem kobiety do działania w przestrzeni publicznej. Jeśli nie ona sama, wciąż będąca pod presją tradycji, to jej kuzynka czy koleżanka będą warunkować swoją samorealizację grubym pakietem swobód. Zasada równości płci, którą promował Naser, przenika do świadomości, która zmienia się nieustannie pod wpływem mediów – telewizji wkraczającej do Egiptu w latach 60., a później oczywiście Internetu.

³⁴⁸ *Ibidem*, s. 66.

³⁴⁹ *Ibidem*, s. 66.

Bardziej radykalne w kwestii kobiet jest ustawodawstwo tunezyjskie, z którym nie może się równać żadne inne w świecie muzułmańskim. Jest to bowiem jedyny kraj tego regionu, gdzie panuje monogomia, wprowadzona została Kodeksem Prawa Cywilnego w 1956 roku. Kodeks ten nie tylko znosi poligamię, odrzuca też jednostronny rozwód w postaci oddalenia kobiety przez mężczyznę bez podania przyczyny, mąż i żona mogą ubiegać się o rozwód, przy zawieraniu małżeństwa konieczne jest oświadczenie zgody na związek z obu stron³⁵⁰. Tunezja jest też jedynym krajem tego obszaru, w którym prawo domaga się przeprowadzania procesów rozwodowych.

10.2.3. Postępowe prawo w kontekście świadomości społecznej

Wydaje się, że postępowe przepisy i ustawy nawet w tak wyemancypowanych krajach, jak Egipt i Tunezja, były raczej impulsem niż skutkiem przemian świadomości społecznej. W praktyce trudno o czyste modele. Model kobiety wyemancypowanej ciążył ku tradycji, patrząc nań w perspektywie zjawisk lat 70. i 80. można określić go jako umiarkowany.

W gruncie rzeczy w modelu tym bardzo liczy się zamążpójście, nie chodzi już jednak o małżeństwo pojmowane jako kontrakt, ale o udany związek małżeński, przynoszący satysfakcję uczuciową. Tu nastąpiła zmiana w porównaniu z tym, co było dawniej. Podstawą małżeństwa jest umowa ślubna, ale zaczął się liczyć dobór charakterów oraz uczucia. Małżeństwo i rodzina są wciąż na pierwszym planie. Świadectwo ukończenia szkoły średniej czy dyplom uniwersytecki pomagały wyjść za mąż, narzeczony nie mógł mieć gorszego wykształcenia niż jego wybranka. Dochodziło też czasem do gwałtownego zderzenia tego modelu współczesnej kobiety z tradycją.

W krajach arabsko-muzułmańskich Bliskiego Wschodu i Maghrebu również preferuje się, jak wspomniałam, model kobiety wyemancypowanej, ale bywa obwarowany on różnymi restrykcjami ograniczającymi prawa kobiet, których nie sposób tu drobiazgowo rozpatrzeć. Warto wspomnieć jednak, że mężczyźni próbują przede wszystkim kontrolować swobodę poruszania się kobiet.

³⁵⁰ A. Barska, *Status kobiety w tunezyjskim systemie obyczajowo-obrzędowym*, op. cit., s. 55.

Po jedenastu latach władzy As-Sadata wkrótce po jego zabójstwie prezydenturę objął Muhammad Husni Mubarak (ur. 1928), którego portrety w ciągu długich 30 lat było widać wszędzie w miejscach publicznych. W gospodarce trwał liberalizm i kapitalizm, do głosu dochodził wielki kapitał, wyrażający się w przedsięwzięciach na skalę krajową i międzynarodową. Zarazem po śmierci Nasera w 1970 roku rozwijał się fundamentalizm, wcześniej zdecydowanie tłumiony przez tego przywódcę, co miało niebagatelny wpływ na losy egipskich kobiet. Pisarze i intelektualiści rozwijali realizm krytyczny na kanwie zjawisk i wydarzeń za rządów obu prezydentów oraz ruchów raz po raz wstrząsających krajem. Krytyka przybierała ostry tron; egipskie środowiska intelektualne podtrzymywały tradycję swojego opiniotwórczego udziału w życiu kraju, będąc jego potężnym głosem i narażając się na represje. Intelektualiści od kolonializmu pozostają głównie w opozycji, wnikliwie analizując fakty życia politycznego i społecznego. Ale przemiany były w toku. W latach 90. wprowadzono przepis pozwalający kobiecie wpisać do umowy ślubnej swoje warunki, w tym prawo do pracy czy inicjatywy rozwodowej – *ismę*, zwłaszcza, że fundamentalizm przybierał na sile, był to kolejny śmiały przepis. Na tle prawa z okresu przedmuzułmańskiego, a potem zaadaptowanego przez islam, w myśl którego to mężczyzna się rozwodzi oddalając żonę, przepis ten świadczy o ogromnym postępie na rzecz kobiet w zmodernizowanych krajach arabskich. Współcześnie zasada oddalania żony na podstawie formułki *inti talik* – jesteś rozwiedziona, jest na tym obszarze tylko łudząco prosta, ponieważ obwarowują ją przepisy utrudniające mężczyźnie samowolę, za którą w dawnych czasach (okresie klasycyzmu) odpowiadał przed własnym sumieniem i opinią publiczną, co zresztą nie było łatwe. A jednak *isma* wydaje się przechodzić najśmielsze oczekiwania: jeśli kobieta zasadę tę wpisze do umowy ślubnej, może w każdej chwili udać się do *mazuna* – urzędnika muzułmańskiego, i oznajmić swoją wolę rozwodu, na tym polu staje się równa swojemu mężowi (choć często wkracza w tę sprawę sąd). Zachowuje dar ślubny – *mahr* oraz – choć dzieci zgodnie z szari’atem należą do ojca – prawo do opieki nad nimi: chłopcem do piętnastego roku życia, dziewczynką do jej zamążpójścia. A jednak i tu patriarchy daje o sobie znać, prawa te kobieta traci wychodząc ponownie za mąż. Rodzina żyje na zasadach patrylinearnych: dziecko wychowuje ojciec, a nie ojczym. W 2000 roku wznowiono w zarysach jeszcze

przedmuzułmański zwyczaj wykupywania się żony z małżeństwa, co w dzisiejszym nazewnictwie oznacza rozwód pod nazwą *chul* (rozwiązanie, wyswobodzenie). Polega na tym, że ubiegając się o rozwód, kobieta nie musi argumentować swojego pozwu, ale zobowiązuje się zwrócić mężowi cały wkład finansowy, jaki wniósł do małżeństwa, co stanowi zazwyczaj wartość niebagatelną – o szczegółach decyduje sąd.

Do pracy zawodowej zabiera się oboje małżonków. Na kształcie rodziny zaważyły reformy Nasera, zmierzające w kierunku upaństwowienia własności i produkcji (reforma rolna, nacjonalizacja przemysłu).

„Upowszechnianie się rodzin nieprodukcyjnych kosztem produkcyjnych stworzyło pierwszą istotną przesłankę ograniczenia klasycznego patriarchy, który polegał na całkowitym podporządkowaniu władzy ojca. ‘Głowa rodziny’ przestała pełnić funkcję ‘szefa’ rodzinnej produkcji, podejmując pracę zawodową poza domem. Było to niejako ‘podwójne’ wyzwolenie rodziny: spod produkcyjnej władzy ojca i od jego długotrwałej każdego dnia obecności w gronie rodzinnym. Zmalała jego władza, jakkolwiek często bywał jedynym żywicielem rodziny, co pozwalało mu w razie potrzeby wywierać na rodzinę odpowiednie naciski”³⁵¹.

Tę opinię Tyszki o powszechnych zasadach przemian można z powodzeniem odnieść do świata egipskiego.

³⁵¹ Z. Tyszka, *Z badań socjologicznych nad rodziną*, op. cit., s. 245.

11. W dążeniu do samorealizacji; literatura kobiet

Powstać może pytanie, co rozumieć przez literaturę kobiecą, termin ten, niejasny i nieostry, wywołuje wiele kontrowersji:

„Uczciwie mówiąc, mam pewne wątpliwości czy można mówić o literaturze męskiej i kobiecej”³⁵².

„To zdanie, rzucone mimochodem przez Kingę Dunin, lapidar­nie ujmuje problem powszechny w kręgach badaczy zainteresowanych aspektami kobiecości w literaturze i literatu­roz­nawstwie. Ponadto artykułuje w dosłownym brzmieniu najczęstszy zarzut, z jakim spotykają się próby wszelkiego, nie tylko „sensownego”, pisania o literaturze kobiecej. Zawarte są w niej dwie przesłanki. Po pierwsze, mówiąc o literaturze ko­bie­cej trzeba też mówić o literaturze męskiej, traktując obie jako zbiory tworzące klasyczną o p o z y c j ę b i n a r n ą , a więc taką, której dwa człony warunkują swoje istnienie i w sumie składają się na całość o charakterze systemowym. (...)

I po drugie, faktem – wobec którego należy różnicować tezę o istnieniu bądź nieistnieniu różnic między tak wyodrębnionymi rodzajami twórczości – jest p ł e ć a u t o r a ”³⁵³.

Literatura kobieca niepokoi, rozumiana coraz to inaczej:

³⁵² K. Dunin, *Noty i knoty Kingi Dunin*, „Kurier Czytelniczy”, styczeń 1999 nr 50, s. 12, w: E. Kraskowska, *Krytyka feministyczna – siostra teorii i historii literatury*, red. G. Borkowska, L. Sikorska, Warszawa 2000, s. 200.

³⁵³ *Ibidem*, s. 200.

„Literatura kobieca to pojęcie ambiwalentne. Przez niektórych przyznanie takiej etykiety jest równoznaczne z uznaniem tekstu za kiepski, przez innych za w szczególności sposób wartościowy, a jeszcze inni uważają, że takie płciowe etykietowanie literatury kompletnie nie ma sensu”³⁵⁴.

Klasyfikując w tym miejscu literaturę arabską, wychodzę od drugiej z wyżej podanych przesłanek – płci autora, zwłaszcza, że jej znaczenie jest niebagatelne w tej literaturze, którą przez całe wieki, aż po drugą połowę dwudziestego, tworzyli mężczyźni. Biorę też pod uwagę przesłankę o charakterze psychologicznym, sięgając do wspomnianych koncepcji męskości i kobiecości, zgodnie z którą różnice płci, biorąc pod uwagę kwestię autorstwa, mogą rzeczywiście zmierzać do zaniku. Gdy kobieta ze swoją opiekuńczością i uczuciowością przechodzi z przestrzeni prywatnej do publicznej, siłą rzeczy uaktywnia się, staje się silniejsza i bardziej kompetentna, a więc „męska”. Literatura kobieca, moim zdaniem, to twórczość androgyniczna, pisana zarówno przez kobiety wkraczające w XX w. z całą siłą w przestrzeń publiczną, wyłania się z niej, co też stanowi w literaturze tej novum, postać protagonistki, bohaterki nieustannie poszukującej porozumienia z zewnętrznym światem, a zarazem indywidualistki poddającej się nieświadomym problemom psychicznym.

Im bliżej końca XX w., tym bardziej literaturę arabską zaczął przenikać nurt prozy „kobiecej”, w której toczy się dyskusja nad społeczeństwem i obyczajowością, seksualnością i sferą uczuć, i która nie stroni też od polityki. Obraz ten wyłania się z twórczości wybranych pisarek arabskich różnych obszarów i państw: Egiptu, Iraku, Libanu, Maghrebu, Syrii czy Półwyspu Arabskiego. Proza w znacznym stopniu „osobista”, często intymna, stara się obrazować przeżycia wewnętrzne i życie psychiczne jednostek. Ujęcia te sprzyjają konsolidacji tożsamości kobiecej w krajach arabskich, której źródłem jest dążenie do całkowitego wyzwolenia spod presji tradycji. Rozwój literatury kobiet można odnotować mniej więcej od lat 80. XX wieku. Wcześniej, choć również mężczyźni pisali o Arabkach, nie wypełniały one tak bardzo fabuł utworów jak w późniejszym okresie, stając jakby krok za mężczyzną. Ileż jest

³⁵⁴ K. Sulej, *Literatura kobieca. Inwektywa, komplement czy bezużyteczna szufladka?* <http://natemat.pl/30989,literatura-kobieca-inwektywa-komplement-czy-bezuzyteczna-szufladka>

barwnych postaci męskich, pobudzających wyobraźnię swoim wyglądem i charakterem w obrazkach obyczajowych z prozy Mahmuda Tajmura i Jusufa Idrisa, a jak niewiele – kobiecych!

Dziś Arabki rozpięły się, od drugiej połowy XX w. dochodzi bowiem do eksplozji talentów pisarskich kobiet, przybywa autorek. Długie listy wybitnych współczesnych pisarek arabskich oferują leksykony i encyklopedie, podają tu nazwiska zaledwie kilku z nich jako autorek, których twórczość pozwala się ująć w kategoriach psychologii głębi: Ahlam al-Mustaghannami (ur. 1953) z Algierii, Radża Alim (ur. 1970) z Arabii Saudyjskiej, Radwa Aszur (1946–2014), Salwa Bakr (ur. 1949), Sahar Mudzi (ur. 1963), Miral at-Tahawi, Sumajja Ramadan (ur. 1951), Nawal as-Sadawi (ur. 1931), Ahdaf Soueif (ur. 1950) z Egiptu, Alijja Mamduh (ur. 1947) z Iraku, Dżinni Fawwaz Hasan, Hanan asz-Szajch (ur. 1945) z Libanu, Colette Churi (ur. 1931), Ghada as-Samman z Syrii, Sakr al-Majsun ze Zjednoczonych Emiratów Arabskich.

11.1 Kobięcy pół-otwarty świat

Pia Skogemann w swojej pracy *Kobiecość w rozwoju* przytacza za Erichem Neumanem skalę obejmującą poszczególne fazy rozwoju psychicznego kobiety w czasie cyklu życia, co potwierdza się też w wirze wielowiekowych przemian społecznych:

1. „Faza samozachowawcza (*Selbstwahrung*),
2. Włamanie się męskości,
3. Faza poddania, rezygnacji (*Selbstaufgabe*),
4. Uwięzienie kobiecości w patriarchacie,
5. Spotkanie z mężczyzną,
6. Faza poświęcenia, oddania siebie (*Selbsthingabe*),
7. Faza samorealizacji, spotkanie z Jaźnią (*Selbstfundung*)”³⁵⁵.

Jak się wydaje, kobieta wyłaniająca się ze współczesnej literatury arabskiej żyje głównie w obrębie wszystkich tych faz, a więc w pewnym chaosie, dążąc uparcie do ostatniej. Krok przed nią postępuje autorka-pisarka, która sta-

³⁵⁵ Skogemann, *Kobiecość w rozwoju*, op. cit., s. 38.

rając się zapewnić sobie najdoskonalszy rozwój, zdolna jest kreować tę pierwszą. Mam tu na myśli pisarki arabskie, bez których twórczości literatura arabska na przełomie XX i XXI wieku nie osiągnęłaby aktualnej fazy rozkwitu.

Dylematem współczesnej literatury arabskiej z problematyką kobiecą na planie pierwszym jest zarówno kobieta tradycyjna, jak i wyzwolona oraz nadmiernie wyzwolona – postawy o najróżniejszych symptomach i przejawach.

Jak pisze C. G. Jung:

„Widzimy, że kobieta stoi na progu przełamania czysto kobiecego wzorca płciowego, polegającego na nieświadomości i bierności, i poszła na ustępstwo wobec psychologii męskiej, stając się widzialnym członkiem społeczeństwa. Już nie skrywa się za maską żony-tego-pana, aby mąż spełniał wszystkie jej życzenia albo był obarczony winą, gdy sprawy nie idą zgodnie jej życzeniem. (...)

Odwaga i zdolność do poświęcenia takich kobiet jest zaiste godna podziwu i tylko ślepy nie potrafi dostrzec dobra, jakie wynika z tych wszystkich wysiłków. Lecz nikt nie pomija i tego faktu, że podejmując męski zawód, studiując i pracując jak mężczyzna, kobieta robi coś, co niezupełnie zgadza się, jeśli nie jest wręcz szkodliwe, z jej kobiecą naturą”³⁵⁶.

Konserwatyzm obyczajowy, który dotyczy zwłaszcza kobiet, jest trudny do przyjęcia i dla reformatorów, i dla arabskich środowisk intelektualnych, wydawałoby się – nie do pomyślenia na przełomie XX i XXI, przeczy bowiem przemianom społecznym Egiptu i jego uczestnictwu w procesach globalizacyjnych. Grono pisarek egipskich nie toleruje tego zjawiska, ich powieści i opowiadania to jeden wielki protest przeciwko fałszywie pojętej tradycji, ograniczającej nieubłaganie rozwój jednostek i społeczeństwa. Przeciwnieństwem zagrożenia wynikającego z konserwatyizmu obyczajowego jako hamulca postępu są postacie bohaterki literackich wyłaniających się z literatury kobiecej.

Protagonistka wielowątkowej powieści *Nun* (Ocean Nun) Sahar al-Mudżi, Sara, jako młody naukowiec prowadzi badania socjologiczne nad paleniem

³⁵⁶ Jung w: *Ibidem*, s. 18.

czarownic w Europie i temat ten kojarzy się jej, mimo że sama jest przykładem wyemancypowania, z sytuacją kobiet w jej kraju cierpiących z powodu konserwatyzmu.

„Wciąż każdy głos wyrażający odejście od zwyczaju okazywał się przestępstwem, a jego autor był skazany na zbłąkanie i wygnanie z raju ojczyzny. Przez jej umysł przemykały kolejne obrazy: do intelektualistów strzelano albo kraj ich nie chciał, ktoś zabił żonę, ponieważ wyszła bez pozwolenia z domu albo uciekła w czasie kłótni, ktoś inny krwawo pozbywał się córek, ponieważ chciał syna. Ciemniały kręgi przemocy, wszyscy śledzili się nawzajem. Z tym wszystkim wiązały się śmieszne fatwy mędrców ogłaszane w gazetach i podawane w telewizji satelitarnej, na przykład: ‘Kobieta może korzystać z Internetu jedynie w obecności swojego męskiego opiekuna’ ‘Nie wolno uprawiać jogi, a także jeść lewą ręką’ ”³⁵⁷.

Wydaje się, że Sara zgodnie ze skalą Skogemann jest w trakcie fazy samorealizacji, ale nie daje jej to szczęścia, przeżywa kolejne załamania psychiczne. Rację ma być może Jung: androgyniczna Sara – współczesna wyzwolona kobieta, gdzieś w głębi duszy traci kontakt z własną kobiecością, choć piękna i wykształcona jest być może za mało kobieta, aby wytrwać ze swoimi partnerami.

Być może feministki będą tu protestować, ale wśród autorów arabskich to Sun Allah Ibrahim (ur. 1937) zdołał w swojej słynnej powieści uchwycić rozmiary konserwatyzmu obyczajowego na tle emancypacji i przemian w swojej powieści *Zat*. Tytułowa bohaterka, która użyczyła imienia powieści, to postać kobiety nie najwyższych lotów, która choć nieco zniechęca swoim słamazanym zachowaniem, a także wyglądem, gdy z wiekiem się roztyła, ma „jednak” duszę skłaniającą ją do najgłębszego przeżywania i emocji. Samo słowo *zat* jest wieloznaczne, oznacza jaźń, jestestwo, samego siebie. Bohaterkę powieści Ibrahima wiele kosztuje przejście z faz „uwięzienia kobiecości w patriarchacie, spotkania z mężczyzną, poświęcenia” do fazy samorealizacji, bowiem wszystko to dzieje się pod przymusem. *Zat* chętnie by pozostała

³⁵⁷ S. al-Mudzi, *Nun*, Kair 2012, s. 19.

w pierwszej z tych faz: pochodzi ze średniej klasy kairskiej z drugiej połowy XX wieku, zgodnie z panującymi zwyczajami, choć znacznie unowocześnionymi w stosunku do dawniejszej tradycji, zawiera małżeństwo z Abd al-Madżidem, urzędnikiem bankowym i chętnie godzi się z funkcją pani domu, nie będzie dłużej studiować, nie pójdzie do pracy. Narzeczony, a później mąż bezwzględny i apodyktyczny, żąda tego stanowczo, a Zat jest przecież potulna, ani mądra, ani głupia, przypomina everymana w spódnicy. Los jednak chce inaczej niż tego sobie życzą małżonkowie. Po ślubie okazuje się, że nie można związać końca z końcem, Abd al-Madżid nie lubi zbytnio wysiłku i posyła żonę do pracy, w której ona jest ofiarą, nie tyle wielką i wzniosłą, co ofiarą życiową, bojkotowaną przez koleżanki, osobą bez studiów, których mąż nie pozwolił jej ukończyć, a teraz tak niewiele umie i wie o świecie. Prześmiewcza historia tego małżeństwa ma drugie dno, od którego próbują się odbić mężczyźni i kobiety wśród nonsensów życia. Fabułę wypełniają cytowane na kolejnych stronach wycinki z gazet, ilustrujących bujny, często niedorzeczny rozwój liberalizmu (nawet z pominięciem kilku etapów – od feudalizmu do neoliberalizmu) w Egipcie, w którym kwitnie przecież polityka *infitah* – otwartych drzwi, a wraz z nią korupcja i biurokracja, mnożą się bezsensowne pomysły, modele kobiety tradycyjnej i wyemancypowanej walczą o lepsze. Na ulice powracają zasłony jako symbol islamizacji przybierającej na sile od lat 80. XX wieku.

„Błogosławieństwo płynące z sukcesów” – głosi jeden z gazetowych tytułów, a z treści wyłania się postać skonsternowanej kobiety:

„Czwarta żona Ahmada Taufika Abd al-Fattaha: Nazywam się Nadżwa Ibrahim Salama. Mam dwadzieścia dziewięć lat. Noszę zasłonę. Mam licencjat z pedagogiki, który zrobiłam na Uniwersytecie Az-Zakazik – 1983. Przyjechałam z Az-Zakaziku na kurs języka angielskiego i zamieszkałam u krewnych. Z przyszłym mężem poznał mnie jeden z jego kolegów. Los chciał, że dostałam pracę w firmie zajmującej się nawadnianiem, zaczęłam pracować w urzędzie centralnym z pensją 300 funtów. Mężczyzna spodobał mi się i wyszłam za niego w 1984 r. Nie wierzyłam, że żenił się wcześniej siedem razy. Byłam jedyną wykształconą kobietą w jego rodzinie. Przestałam pracować,

ponieważ tak sobie życzył. Kiedy się rozwiedliśmy i straciłam miesięczny dochód, musiałam wrócić do pracy. Zostałam nauczycielką z pensją 65 funtów. Mieszkałam nadal w luksusowym mieszkaniu, które urządził dla mnie w 1894 r., za 23 tysiące funtów, ale meble teraz wyblakły³⁵⁸.

Sun Allah Ibrahim być może zrobił furorę swoją powieścią, gdyż w równym stopniu wyśmiewa mężczyzn, kobiety i układy społeczne, m.in. gdy cytuje „Gazety państwowe”:

„Muhammad Taufik Abd al-Fattah ma trzy żony, a trzecia i ostatnia jest młodą dziewczyną. Przechodziła praktykę w jednym z państwowych zakładów i utrzymywała kontakt z tamtejszą młodzieżą. Ktoś z młodych ludzi przedstawił dziewczynę Muhammadowi. Spodobała mu się, więc próbował się z nią związać, ale ona zażądała małżeństwa, które miało kosztować go bajonkie sumy. Przygotował dla niej willę z jedenastoma pokojami, umeblowaniem, a dom zapisał na nazwisko ojca dziewczyny. Po ślubie jej wcześniejszy chłopak zażądał od niej 20% tego, co zyskała na małżeństwie³⁵⁹.

Temat brutalności mężczyzn wobec kobiet przewija się w literaturze egipskiej, żeby przypomnieć tylko opowiadanie *Sprawa czci* Jusufa Idrisa powstałe w czasach naserowskich, czy drastyczną powieść Salwy Bakr *Złoty rydwan*, w której fabule mąż bije żonę z powodu błahostek³⁶⁰. Faza, którą Skogemann nazywa „uwięzieniem kobiety w patriarchacie” nie kończy się, jej trwałość dokumentują kolejne przykłady. Górny Egipt zawdzięcza swoją opinię regionu surowego i konserwatywnego głównie zemście rodowej, której motyw rozwinął Taufik al-Hakim i po który sięgają chętnie twórcy filmowi, ale również tzw. „zbrodniom honorowym”, dokonywanym na dziewczętach oskarżonych o kontakty pozamałżeńskie z mężczyznami. Temu tematowi Jahja Hakki (1905–1942) poświęcił opowiadanie *Dima wa-tin* (Krew i glina), które pokazuje, jak bardzo niemoralny w tym skrajnie konserwatywnym świecie jest

³⁵⁸ Sun Allah Ibrahim, *Zat*, Kair 1992, s. 372.

³⁵⁹ *Ibidem*, s. 373.

³⁶⁰ S. Bakr, *Złoty rydwan*, tłum. I. Szybilska-Fiedorowicz, Sopot 2009, s. 118.

pozamałżeński związek miłosny, z jego powodu musi ponieść śmierć z rąk krewnych młoda dziewczyna.

Z literatury wyłania się obraz męskiej przemocy wobec kobiet, fizycznej siły używanej przeciwko nim i głośny, kobiecy protest przeciw brutalności. Zgodnie z drastycznym wymiarem konserwatywnej obyczajowości kobiety są postrzegane jako ledwie posiadające prawo do życia i trudno uwierzyć, spoglądając dumnie wznoszącą się piramidę Masłowa i trendy globalizacyjne w Egipcie, że pisarze są zdolni wydobyć na światło dzienne genotyp postaci kobiecych tak bardzo pozbawionych praw w „fazie poddania, rezygnacji” i na pewno „uwięzienia kobiecości w patriarchacie”. Jako „uwięzione” nie zdołają przecież zaspokoić swojej potrzeby bezpieczeństwa kobiet, podejrzane o erotyzm i zagrożone męską samowolą.

Kobiety wydają się pogrążyć w fazie samozachowawczej na różnych etapach rozwoju, poczynając od dzieciństwa. Męska brutalność raz po raz wyłania się z prozy Arabek, których protagonistki są na tyle świadome, że swoje relacje z mężczyzną i stosunek do tradycji pojmują nie tyle w kategoriach uległości, co walki.

11.2. Kobiety wojownicze

W *Habbat an-naftalin* (Kulka naftaliny), powieści Aliji Mamduh, dziewczynka obserwuje ze zgrozą okrucieństwo ojca, oficera policji, wobec żony, innych kobiet, siebie i brata, silnego mężczyzny, rozdającego razy i kopniaki. Tylko własną matkę całuje po rękach, co wskazuje m.in. o wysokiej randze macierzyństwa w świecie arabskim:

„Przerywam jej:

— Mamo, jeśli ktoś ćwiczy się w jeździe konnej, to stanie się piękny?

— Piękny!!! Zostanie mężczyzną.

— A dziewczyna, jeśli będzie jeździć konno, to stanie się ładniejsza?

— Nie. Uroda kobiety polega na tym, że jest cicha i wstydliva.
Ty też chciałabyś jeździć konno?”³⁶¹

Irakijka, Alijja Mamduh, z której wspomnianej powieści pochodzi powyższy cytat, należy do współczesnych pisarek arabskich, rysujących bez ogródek świat kobiet, z którego jako główna wyłania się kontrowersja męskości i kobiecości. Kobiety walczą ze swoim wewnętrznym cieniem i rozwijają świadomość, – pisarki są wojownicze w swoich treściach i stylistyce, tak jak Algierka Alam al-Mustaghannami w powieści *Fauda al-hawas* (Chaos zmysłów).

„Przypuszczam, że mój mąż urodził się w nastroju militarnym, nosił broń, zanim wziął do ręki cokolwiek innego. Nic dziwnego, że niszczył mnie również całkiem niechcący, tak jak kusił bez wysiłku przez lata. Czy władza nie jest jak bogactwo? Sprawia, że wydajemy się piękniejsi i bardziej zachęcający? Czy kobiety nie są jak narody, poddają się urokowi wojskowego munduru z jego blaskiem. Dopiero się przekonałam, że to one swoim uporem dają mundurowi temu siłę (...).

Faktem jest, że przyciągał mnie stopniowo, z dużą elegancją i być może dobrze sobie to zaplanował, że poddam się swojemu niewolnictwu z własnej woli”³⁶².

Odważniejsze pisarki sięgają do własnych doświadczeń, kształtując na ich podstawie estetykę literatury kobiecej. Są przecież wśród nich tak silne osobowości, jak Syryjki Colette Churi i Ghada as-Samman. Obie sięgnęły do wzoru „odsłoniętej twarzy kobiecej” zasymilowanej z obliczem dziewczyny arabskiej cieszącej się swobodą osobistą i pragnącą wolnej miłości, niezależnie czy w konserwatywnym społeczeństwie połowy XX w. miało to sens czy nie. Syryjki stylizują też prozę, Ghada as-Samman – w powieściach *Bajrut 75* (Bejrut 75) i *Koszmary Bejrutu*, w których sięga po subiektywizm, naturalizm i intuicję. W myśl koncepcji Junga stają się „widzialnym członkiem społeczeństwa”, ale wciąż w myśl tej koncepcji nie całkiem zgadzają się ze swoją naturą. Żadna z nich nie jest szczęśliwa.

³⁶¹ A. Mamduh, *Habbat an-naftalin*, Bagdad 2000, s. 41.

³⁶² A. Mustaghannami, *Fauda al-hawas*, Bejrut 2003.

Kobieta wyzwala się, co – jak zapewne w innych kulturach – jest procesem i sposobem zaspokajania kolejnych potrzeb, aż do osiągnięcia samorealizacji.

W obiegowym znaczeniu być może literatura kobieca to literatura przesadnie sentymentalna, w stylu harlequinów i dziewcząt z pąsową różą na piersi. Tymczasem literatura ta w wersji arabskiej, wprowadza kategoryzację potrzeb kobiecych oraz postulat poszukiwań na poziomie głębszych warstw psychicznych. Choć talenty pisarskie sięgają do głębokich doświadczeń psychicznych, zaawansowany feminizm sprawia, że literatura ta w początkach XXI wspiera dążenia kobiet łącząc racjonalizm z dokumentalizmem.

11.3. Gwałtowny rozwój i skok w czasie

Wbrew surowym zwyczajom, z prozy Salwy Bakr, Sahar al-Mudzi, Nawal as-Sadawi czy Sumajji Ramadan wyłaniają się postacie niezamężnych, trzydziestoletnich kobiet i wielu innych o powikłanej biografii, m.in. rozwódek, a także partnerek w wolnych związkach, za co zgodnie z tradycją grozi nawet śmierć – ale nie im i nie w okolicznościach powstałych w tych książkach. Po trzydziści lat mają adwokatka Chalida z *Koko Sudan al-Kabaszi* (tytuł jest nazwiskiem bohatera) Salwy Bakr i dziennikarka Sawsan z *Lajl wa-nahar* (Dzień i noc) tej samej autorki, absolwentka literatury, Kimi w *Aurak an-nardzis* (Liście narcyza) Sumajji Ramadan oraz inna dziennikarka – Lajla w opowiadaniu Nawal as-Sadawi *Lajla tatazawwadż* (Lajla wychodzi za męża). W każdym z tych utworów, z wyjątkiem powieści Ramadan, wiek kobiety jest dokładnie podany³⁶³.

W literaturze arabskiej wyczuwa się niedobór okresów przejściowych w opisywanych społeczeństwach, okresów, w których mężczyźni i kobiety powoli adaptowaliby się do warunków wynikających z wciąż nowych technologii i technik. Ale nikt nie ma czasu i chyba żadna arabska powieść nie pokazuje tego dokładniej niż pięcioksiąg powieściowy *Mudun al-milh* (Miasta soli) Abd

³⁶³ S. Bakr, *Lajl wa-nahar*, Kair, 2003, s. 16; eadem, *Koko Sudan Kabaszi*, Kair, b.r.w., s. 11; N. as-Sadawi, *Lajla tatazawwadż*, w: N. as-Sadawi, *Lahzat as-sidk*, Bejrut 1987, s. 101; S. al-Mudzi, *Nun*, op. cit., s. 60.

ar-Rahmana Munifa, w której odkrycie ropy naftowej wywraca do góry nogami i boleśnie życie Beduinów oraz cały bliskowschodni świat. Nic dziwnego, że i w Zjednoczonych Emiratach Arabskich problem ten zainteresował jako temat literacki i to u progu rodzącej się literatury. Warto może tu sekundować pierwszej (w ogóle) pisarce emirackiej, Sakr al-Majsun, oraz uznać wybór tematyczny w powieści *Rajhana* (imię własne) za szczególnie interesujący dla historii jej kraju.

Dziś wiadomo, że kraje arabskie to zarówno wielkie metropolie, tętniące życiem meczetów i nocnych klubów, a zarazem to kultura plemienna, dzięki telewizorom i telefonom komórkowym obcująca z zewnętrznym światem. Ale motyw niewolnictwa może wydać się czymś szczególnie anachronicznym. I może, gdyby nie *Rajhana* Sakr Majsun, *Namiot Fatmy* Miral at-Tahawi czy powieści Ibrahima al-Koniego o Tuaregach, motyw ten umknąłby w ogóle uwadze szerokich kręgów literatury arabskiej. Czyż nie minęły wieki od czasu, kiedy na pustyniach Bliskiego Wschodu, nie mówiąc o kulturze afrykańskiej, żyły niewolnice, na których emiracka powieściopisarka wzoruje swoją bohaterkę? *Rajhana* jest własnością władczyni w jednym z emiratów Półwyspu Arabskiego z drugiej połowy XX wieku, traktowana częściowo jak córka serdecznie i z czułością, ma wszystko poza wolnością. Po zamachu stanu, gdy władca zostaje obalony i wraz z rodziną emigruje w latach 60. XX w. do Egiptu pod rządami Dżamala Abd an-Nasira, *Rajhana* musi rozstać się mężem i towarzyszyć swoim właścicielom. W Egipcie dowiaduje się ze zdumieniem, że w kraju tym prawie wiek wcześniej zniesiono niewolnictwo, a ona jest wolna wobec prawa, co wprawia ją w skrajną konsternację. Sięga po używki i prowadzi swobodny tryb życia, nie ograniczana przez podupadającą rodzinę jej dotychczasowych właścicieli. To czas przełomu na Półwyspie Arabskim i gdy *Rajhana* wraca do Emiratów, niewolnicy są już masowo wyzwalani, w tym również ona i w swoim kraju uzyskuje wolność. Jest nie mniej, choć inaczej nieporadna niż *Zat* w powieści Sun Allaha Ibrahima, obie nie umieją żyć w świecie innym niż ten dawniejszy i tradycyjny, znany z dzieciństwa i młodości. *Rajhana* bogaci się niezmiernie na interesach, próbuje wystawnego stylu życia, z którym nie potrafi sobie poradzić, jakże śmieszna jest naśladować zachodnie nowinki, chce być modna za wszelką cenę i zostać panią całą twarzą, co naraża ją na drwiny otoczenia i ostracyzm, podobny do tego, jaki przeżywa *Zat*.

Faza patriarchy i faza samorealizacji w życiu kobiet blisko sąsiadują ze sobą, aby zachować „czystą” krew Beduini nie chcą brać za żony innych kobiet niż Beduinki, na przykład w *Rim tasbagh szaraha* Madżida Tubji, córka Beduina z tej powieści wychowana w mieście, osiąga znakomitą edukację, ale tradycja kładzie się cieniem na jej związkach uczuciowych, z których żaden pięknej, lecz pełnej, wyniesionych z dzieciństwa kompleksów dziewczynie nie może się udać. Faza patriarchy wciąż stoi na drodze samorealizacji. Dziewczyna wioskowa, która miała odwagę nie ukrywać się za hidżabem i zamienić dwa słowa z obcym pytającym ją o drogę w *Chutut At-tul. Chutut al-ard* (Południki i równoleżniki) Abd ar-Rahmana ar-Rubajego (Irak) musi umrzeć, ponieważ zdaniem krewnych splamiła honor rodu.

11.4. W kierunku feminizmu postępowego

Pisarki arabskie zarysowują obraz życia Arabek raczej w ciemnych barwach, odnoszą się do jego dramatycznych momentów, przełamywanie utrwalonych wzorów i stereotypów jest bolesne, ale atrakcyjne dla literatury, której niezbędne są emocje i napięcie. Coraz bardziej wyzwolone pisarki nie szczędzą też mocnych wrażeń. Są one mocne w sensie dość dosłownym, jak razy i ciosy, które spadają nieustannie na posłuszną żonę, pokorną w wyniku przeżyć z dzieciństwa, zwłaszcza w związku z po Freudowsku fatalnym ojcem, w powieści Libanki Dżinni Fawaz Hasan *Ana wa-hija wa-achrijjat* (Ja, ona i inne), przeżywającą obłudę codziennego życia wśród luksusowych mebli i na zachodnim poziomie. Sadyzm Samiego, niedowartościowanego mężczyzny zasługującego na całe studium psychologiczne, nie zna granic, codziennie bije Sahar, a ona dobrze wie, co czeka ją po powrocie do domu, a przecież żyje jak inne, pracuje i wychowuje dzieci. Powieść można uznać za jeden ze szczególnie okrutnych sposobów okazywania przemocy wobec kobiet w literaturze arabskiej. Sugeruje, że wyemancypowane pisarki arabskie słusznie się buntują, przyjmując postawy bezwzględne i radykalne. A przecież w zewnętrznym świecie wydaje się nie być tak źle. Kobiety arabskie dzisiaj uczą się, studiują, pracują, robią nawet zawrotne kariery zawodowe jako bizneswomen, nawiązują związki uczuciowe, wybierają sobie mężów, cieszą się długimi ceremoniami ślubnymi i drogimi prezentami, jakie zwyczajowo dostają od narzeczonych

i małżonków. Z dobrostanu i stanu szczęścia nie wynikają jednak dramaty, potrzebne literaturze, ale i ona dąży do prawdy obrazując, zwłaszcza ta realistyczna, zjawiska typowe wokół.

11.5. Racjonalizm i eros

„Zrozumiała dla kobiety i pozytywnie odbierana kobiecość pozwala na połączenie Erosa i sfery ducha – i na tym polega rozwój. Rozwój kobiety na fundamencie kobiecości jest może początkowo trudny, ale piękny i może zawierać prawdziwe spotkanie z mężczyzną”³⁶⁴.

Kobiety z prozy arabskiej gubią się wśród przeciwieństw, między świadomymi i nieświadomymi wyborami, najpierw starają się kochać poślubianych mężczyzn, rozczarowane sięgają po racjonalizm. Warto jeszcze raz podkreślić, że to przede wszystkim takie zawiedzione kobiety trafiają do literatury, budząc emocje, nad tymi szczęśliwymi można z zadowoleniem przejść do porządku dziennego.

O tym jak bardzo współistnienie erosa i sfery ducha jest kobiecie niezbędne świadczy powieść *Darijja* (imię własne) Sahar al-Mudzi. Darijja w dużych partiach powieści jest romantyczką, zarazem kobietą udreconą przez Sajfa, męża ograniczającego jej intelekt, poetką („prawdziwą” poetką, która publikuje), w swoich poetyckich snach, osamotniona na jawie, spotyka się z mężczyzną, być może archetypem miłości. Darijja jest też realistką, która gotuje, pierze, słucha męża i chodzi do pracy – w niezamownym domu kontynuując linię Zat z powieści Ibrahima, jest też idealną matką, co łączy z postawą światłej kobiety, świadomej zagrożeń. Chroni córkę w jednym z kluczowych dla powieści dialogów:

„Chcę z tobą porozmawiać, Amino.

— Tak, mamusiu.

— Popatrz kochanie, my sami wybieramy kształt naszego życia. Masz przed sobą dwie drogi. Czy chcesz być kobietą, której

³⁶⁴ Z.W. Dudek, *Słowo wstępne*, w: P. Skogemann, *Kobiecość rozwoju*, op. cit., Warszawa 1995, s. 11.

całym zajęciem jest gotowanie, sprzątanie domu, oglądanie telewizji i rodzenie dzieci, którym nie będziesz w stanie poczytać książki? Czy też będziesz kobieta rozumną? W tym przypadku będziesz mogła sama się uczyć, wpływać na życie innych i czytać ze swoimi dziećmi piękne książki.

— Chcę być nauczycielką, jak ty mamó. Chcę tańczyć w balecie.

— Musisz więc poświęcić się lekcjom, żeby potem uczyć innych.

— Dobrze, opowiem ci lekcję matematyki, którą dzisiaj wzięliśmy. Przygotuj papier i pióro, a ja przyniosę tablicę.

Darijja siada z powagą przed Aminą. Przepisuje to, co tamta pisze na tablicy. Pozwala jej wytłumaczyć lekcję. Kiedy Amina odpowiada, Darijja uspokaja się, ponieważ córka przyswoiła sobie lekcję³⁶⁵.

Uczuciowość, jak dowodzą znawcy, których wspomniałam na początku, jest przypisywana przede wszystkim kobietom, a psychologizujący pisarze arabscy starannie oddają uczucia swoich bohaterek. Potrafią to nie tylko poeci, ale i prozaicy. Należy do nich Egipcjanka Sumajja Ramadan oraz Irakijka Alijja Mamduh, a z twórczości obydwu wyłania się subtelna analiza przeżyć wewnętrznych oraz splot motywów miłości i emigracji. W powieściach – pierwszej *Aurak an-nardżis* (Liście narcyza) i drugiej *Hubb pragmati* (Pragmatyczna miłość) bohaterki, młode Arabki, częściowo emigrantki, na obczyźnie zakochują się bezgranicznie w cudzoziemcach, opisując najdrobniejsze odcienie swoich uczuć. Warto zaznaczyć, że splot motywów miłości i emigracji staje się coraz popularniejszy we współczesnej literaturze arabskiej.

Zwłaszcza skrajnie załamana jest protagonistka powieści Sumajji Ramadan *Aurak an-nardżis* (Płatki narcyza), w której skłopotana emigrantka, która przeszła już wszystkie wyróżnione przez Skogemann, fazy konfrontacji z animusem (ukochany, cudzoziemiec, odepchnął ją), wydaje się mieć jeden krok do samorealizacji, nikt nie ogranicza jej wyborów życiowych. Samodzielność okazuje się jednak klęską, Kimi do końca nie wie nawet, czy przebywa na emigracji, gdyż ma dwie ojczyzny – Irlandię i Egipt. *Aurak an-nardżis* Sumajji Ramadan to powieść wielotematyczna, ale o jednym wątku, obejmującym hi-

³⁶⁵ S. al-Mudzi, *Darijja*, Kair 1999, s. 4.

storię studentki Kimi w Londynie, jej pobyt w szpitalu psychiatrycznym, a następnie powrót do Egiptu, przeplatają się oba motywy. Motyw trudnej miłości obejmuje za słabo odwzajemnione uczucia do mężczyzny i do Egiptu, w obu przypadkach pełne urazów i goryczy. Za związkiem dziewczyny można domyślać się małżeństwa zwyczajowego *urfi*, które na w pół jawne, na w pół ukrywane, uzasadnia (choć nie dla wszystkich) obcowanie seksualne kobiety i mężczyzny oraz ich wzajemne zobowiązania. Inaczej Irlandczyk odwiedzający Kimi w Londynie nie miałby do niej i w jej oczach praw, nie mogłaby też chyba nazywać go „mężem”. Małżonkowie *urfi* domagają się też przeważnie, aby uznać ich związek za małżeński.

„Miał żonę, która bardzo go kochała i córkę, którą lubiłam, a która mnie, Kimi, nienawidziła. Jej nienawiść wzrastała, kiedy się spotkałyśmy. Lubiłam ją, ponieważ ukrywała zazdrość przed ojcem albo przed matką, kto wie. (...)

On podróżuje, wyklada, upaja się podziwem innych, pije alkohol i wraca nad ranem chwiejnym krokiem. Swoją winę pokrywa prezentami, które przyjmuję. Domaga się ode mnie po sto razy przysięg, że wychodzę tylko na uczelnię i do teatru. Nie ufa, dzwoni do mnie codziennie o jedenastej wieczorem”³⁶⁶.

Na tle uczuć, tożsamość, identyfikacja z miejscem na ziemi, jest problemem nie do przebrnięcia, tym głębszym, że może nie do końca tak bardzo uświadomionym, jak tragiczna miłość:

„Ja jestem też Afrykanką? Co? (...)

Jestem czymś iluzorycznym, rozciągniętym na całym kontynencie, wielką ojczyzną, może najstarszą cywilizacją na ziemi. A ty jesteś tylko Rogerem Skeletonem. I gdyby mnie zapytano, powiedziałabym o tobie: profesor logiki i psychologii, uczy Freuda i Lacane’a w Trinity College. A gdyby upierano się, żeby usłyszeć coś więcej: odpowiem – z północy. I gdyby domyślili się z twojego nazwiska, że jesteś protestantem, powiedziałabym: to nieważne”³⁶⁷.

³⁶⁶ S. Ramadan, *Aurak an-nardżis*, op. cit., Kair 2001, s. 45, 47.

³⁶⁷ *Ibidem*, s. 56.

Kimi leczy się jako pacjentka szpitala Saint Patrick w Irlandii, jako Egipcjanka odczuwa pustkę życia w domu matki w Kairze, gdzie jednak próbuje rozbudzić swoją świadomość:

„Wiem, że wada jest we mnie, i muszę znosić ciężar oddzielenia się od mojej tożsamości albo postępowania tak, jakbym tylko istniała, nie mając rodziny, ojczyzny albo jakbym nie pamiętała, jak bardzo tęskniłam za miejscem, które było moim światem, jakby ta tęsknota minęła raz na zawsze. I jeśli nie szkodzą mi żarty, nie dotyka kpina, nie porusza mnie to, co mówi ktoś o ciasnych horyzontach, to co mnie poruszy? Nikt mnie nie chwycił za rękę i nie przyprowadził tutaj”³⁶⁸.

Na motywie miłości rozwija się też problematyka seksualności kobiecej, która niekiedy ma wymiar skandalizujący. Literatura arabska od odrodzenia może sobie pozwolić na więcej niż publicystyka, fikcja oznacza fantazjowanie, mniej groźne od faktów. Toteż wzmianki i supozycje dotyczące miłości fizycznej są jej nieobce od zarania. Jednak dopiero pisarki arabskie na przełomie XX/XXI wieku poetycko opisują sam akt miłosny, krystalizując nowy, odważny temat literacki. Twórcy w ujęciu tematyki fizycznej coraz bardziej wyzwalają się od eufemizmów. Do autorek tych należy wspomniana „wyzwolicielka” kobiet Salwa Bakr (zwłaszcza w *Wasf al-bulbul*) czy Sahar al-Mudzi, w swojej rozległej powieści *Nun*. Wyłaniają się stąd wyzwolone obyczajowo warstwy Egiptu, złożone z jednostek poszukujących własnego miejsca w rozchwianym, niestabilnym kraju z okresów powstawania utworów. Miłość seksualna w tym środowisku wydaje się naturalna i nieodzowna, co potwierdzają jej opisy o dużej dozie dosłowności, jakby seksualizm był wyjściem i rozwiązaniem w stanach załamania i depresji, które mają w znacznym stopniu podłoże społeczne. Po temat seksualności sięgają pisarki z różnych krajów arabskich, w tym Algierka Ahlam al-Mustaghannami, popularna pisarka ze swoją słynną powieścią *Zakirat al-dżasad* (Pamięć ciała), poprzedzającą wspomnianą *Fauda al-hawas* wydaną już osiemnaście razy:

„Nie ma nic piękniejszego, niż spotkanie z własnym przeciwieństwem. Tylko z tego powodu możesz odkryć siebie.

³⁶⁸ *Ibidem*, s. 55.

Przyznaję, że jestem wdzięczny Katrin za wiele moich odkryć. Nic mnie w końcu nie łączyło z tą kobietą oprócz naszego wspólnego pożądanego i wspólnej miłości do sztuki. To wystarczyło, abyśmy byli szczęśliwi. Wraz z upływem czasu przyzwyczailiśmy się nie niepokoić siebie wzajemnie pytaniami i indagacjami. Początkowo trudno mi było przystosować się do tego rodzaju związku, w którym nie ma miejsca na zazdrość i poczucie posiadania. Potem znalazłem w nim wiele zalet, najważniejsze to wolność i brak wzajemnych zobowiązań. Było, że spotykaliśmy się raz w tygodniu, kiedy indziej mogło minąć wiele tygodni do następnego spotkania. Zawsze jednak spotykaliśmy się w poczuciu namiętności i wzajemnego pragnienia. Katrin mówiła ‘Nie powinniśmy niszczyć naszego związku rutyną’³⁶⁹.

Przebywając swoją drogę od tradycji do erosa, oddając różne fazy rozwoju, pisarki arabskie dbają o język i styl swojej twórczości oraz jej warstwę znaczeniową. Posługują się z niewielkimi wyjątkami (w dialogach *Darijji* występuje na przykład dialekt egipski), niezależnie od kraju, starannym i obrazowym językiem literackim. W ich twórczości dominuje poetyka realizmu, przesiąknięta symbolizmem, zwłaszcza w formie alegorii. Pisarki, wraz z sekundującymi im mężczyznami, obok wspólnego języka łączy zwłaszcza mniej lub bardziej zdecydowana postawa feministyczna.

³⁶⁹ A. al-Mustaghannani, *Zakirat al-dżasad*, Paryż 1988, s. 76.

12. Archetypowy świat Salwy Bakr

Salwa Bakr, słynna Egipcjanka, jest pisarką wojowniczą i ekstrawertyczną, nie ukrywa, co dręczy kobiety, w swojej prozie bezwzględnie ich broni, łączy racjonalizm z subiektywizmem, intuicjonizm z uczuciowością, porusza podobne, co inne pisarki tematy, ale też poszerza ich zakres, sięgając w głąb osobowości ludzkiej i tożsamości arabskiej i tworząc postacie archetypowe w duchu psychologii głębi. W jej prozie protagonistami są przede wszystkim kobiety.

Gehenna jej postaci kobiecych wydaje się rozpoczynać od przymusu matrymonialnego i może nie jest przypadkiem, że poświęcona mu scena występuje w debiutanckiej powieści tej autorki:

„Zawahałam się trochę, zanim opowiedziałam mu tę historię. Nie lubię rozmawiać o moim krótkim małżeństwie, którego historia wywołuje we mnie tylko uczucie bólu. Mąż okradł mnie i oszukał, zabrał mi moje młode lata. Okradł z młodości, była świeża i niewinna, gdy dokonał na mnie gwałtu. Przypomniałam sobie, jak doszło do małżeństwa. Nie zapomnę dnia, w którym przyszedł z matką i ojcem, żeby się ze mną zaręczyć. Mąż jest skarbem, może minąć dużo czasu, a dziewczyna, taka jak ja, nie znajdzie nikogo podobnego. Kiedy wróciłam ze szkoły, wszyscy byli w domu. Moja matka wprowadziła mnie trzymając w ręku mrożony sorbet. Jego matka wzięła mnie w objęcia, obmacując moje ciało, piersi i pośladki. Następnie wydała z siebie *zaghrudę* (zatrełowała), a ja poczułam dreszcze w całym ciele. Wiedziałam, co kryje się za tym przeciągłym, histerycznym i przerażającym głosem. Nie zapomnę dnia ślubu,

kiedy mąż nastawał na mnie, a ja się opierałam, aż popłynęła krew”³⁷⁰.

Z zawodu anglistka, pisarka, krytyk literacki i naukowiec, Salwa Bakr zadebiutowała dopiero w połowie lat 80., mimo że mężczyźni urodzeni w podobnym czasie sporo już do tego czasu opublikowali. Podobnie jak Nawal as-Sadawi jest rzeczniką kobiecego wyzwolenia od wszelkiego typu przymusu domowego, za który być może bardziej wini zwyczaje niż mężczyzn. Kobiety w twórczości Bakr borykają się z życiem, zawsze na planie pierwszym, i dopiero o krok za nimi drepczą mężczyźni, zazwyczaj poprzedzają słabych mężczyzn, z trudem zdolnych do udźwignięcia funkcji patriarchów. Pisarka zarysowuje mroczny, nasycony intensywną barwą świat kobiet egipskich, którego głębi ledwie można się domyślać. Broniąc ich i w swojej prozie, artykułach, esejach i wypowiedziach, Bakr staje się rodzajem feministki, jako wysoko ceniona pisarka ilustruje i pogłębia postulaty na rzecz kobiet. Każdy z jej utworów to rodzaj dramatu-misterium, w którym skrajnie zniewolone kobiety osiągają wyzwolenie za cenę bólu i cierpienia, aby w końcu nie doświadczyć szczęścia. Dziewczyna ze wspomnianego cytatu wydana za mężczyznę w sędziwym wieku osiąga wolność wraz z rychłą śmiercią męża, rozwija się dzięki pracy zawodowej piastując wysokie stanowiska, ale poraniona psychicznie, choć piękna, odrzuca uczucia i mężczyzn, niezdolna ułożyć sobie osobistego życia. Powieść *Wasf al-bulbul* dowodzi z zacięciem, jak wiele zła powodują wczesne małżeństwa wymuszane na nastolatkach, dawniej tabu, dziś temat, jak wspomniałam, coraz bardziej literacki i filmowy. Kobieta wyzwala się z funkcji gospodyni domowej, bo to ona, a nie jej mąż, wyjeżdża do Kuwejtu, aby tam zarabiać na utrzymanie rodziny w tragikomicznej powieści Bakr *Aranib* (Króliki). Czy ponosi porażkę młoda żona, której nieznosny mąż rozwodzi się wygłaszając formułę rozwodową (*Darb at-Tabana* – nazwa własna), ponieważ nie zrobiła mu herbaty³⁷¹, co również stanowi rodzaj farsy obyczajowej? Mąż zastosował się tutaj do zwyczaju coraz bardziej pomijanego, zgodnie z którym, jeśli mężczyzna poprzysiągł coś na rozwód, a przysięga nie została dotrzymana, to musi rozwieść się żoną, niezależnie od

³⁷⁰ S. Bakr, *Wasf al-bulbul*, Kair 1993, s. 116–117.

³⁷¹ Eadem, *Darb At-Tabana*, w: S. Bakr *Aranib. Riwaya wa-kisas kasira*, Kair, 2002, s. 96.

rangi sprawy. W fabule opowiadania młoda rozwódka rozwija się zawodowo, ale pozostanie samotną trzydziestolatką.

W dość przerażający sposób wyzwalają się kobiety w przetłumaczonym na język polski zbiorze historii egipskich więźniarek *Złoty rydwan*. Bunt przeciwko wykorzystywaniu przez mężczyzn prowadzi je do więzienia, gdzie przebywają jako skazane, czasem przez wiele lat, są ofiarami mężczyzn, również tych, których zabiły. Dzielą ze sobą doświadczenia, wzajemnie i pomocne, co pozwala im przetrwać i w paradoksalny sposób wyzwalają się od wcześniejszej traumy.

”Nikt nie wiedział, co robiła Aziza Aleksandryjka, gdy na czternaście godzin dziennie zostawała sama w swojej izolacie. Około godziny piątej po południu drzwi zamykano od zewnątrz, a dyżurna strażniczka otwierała je dopiero o siódmej następnego dnia. Mieszkanki bloku dla niedołączonych, do którego przylegała jej cela, słyszały przez większą część nocy odgłos jej niespokojnych kroków, rzadko kiedy cichnących. Żadne inne dźwięki nie dobiegały z pomieszczenia. A przecież Aziza prowadziła wówczas długie rozmowy z matką i zamordowanym ojczymem; dyskutowała sama ze sobą oraz kobietami wybranymi do niebiańskiej przejażdżki zaczarowanym, skrzydlatym rydwanem, który miał sięgnąć do innego, piękniejszego świata. Treści tych tajemniczych dialogów nie poznał nikt poza pająkami uwieszonymi i sufitu, które towarzyszyły jej w nocnym czuwaniu i polowały na robactwo, przerażone i oślepięte światłem dochodzącym nocą z bloku; nikt poza konikami polnymi, które tej samotnej kobiecie sączącej urojone wino wysyłały do brze znajome pozdrowienia”³⁷².

Salwa Bakr dowodzi trwałej walki na śmierć i życie między patriarchytem i różnymi rodzajami feminizmu, ale również walki wielu oświeconych mężczyzn, rzeczników swobód kobiecych, wyłaniających się również z prozy pisarek.

³⁷² Eadem, *Złoty rydwan*, op. cit., s. 223.

Literatura kobieca umyka hegemonii racjonalizmu, ekstrawertyczki walczą o swoje, ale coraz więcej w twórczości kobiecej nastrojowości i liryzmu, postaw, które wyłaniają się z kobiecych powieści, a subtelna analiza w ich prozie kojarzyć się może z twórczością Wirginii Woolf, w której impresje pozwalają budować własne światy autora i czytelnika. Ale czasy i problemy są inne, tematy, które dręczą umysły arabskich pisarek (a wkrótce wielu innych) to miłość i emigracja, oba – w kręgu poszukiwania tożsamości odnoszą się do dręczących, introwertycznych przeżyć zmiennej rzeczywistości. W prozie kobiet powstają intensywne konfiguracje znaczeniowe, poczucie seksualności łączy się i przenika z wydarzeniami rangi publicznej.

Postacie powstają pod wpływem archetypów ukrytych w naturze, akcent pada więc na jego tożsamość, zwłaszcza indywidualną. W opowiadaniu Salwy Bakr *Dżamal* (Wielbłąd) chłopiec w czasie spaceru po mieście prosi o wielbłąda, a gdy dostaje zwierzątko z plastiku, płacze dalej³⁷³. Pisarka w całej swojej twórczości dąży do autentyzmu.

Salwa Bakr należy do pokolenia pisarzy, którzy tworzyli literaturę egipską po rewolucji 1952 roku jako nową jakość, formującą się w zmienionych warunkach politycznych. Salwa Bakr jest autorką kilku powieści, zbiorów opowiadań i sztuki teatralnej. W utworach Salwy Bakr przeważa realizm, dochodzą do głosu romantyzm i naturalizm. Pisarka jest nowoczesna, na przykład nie nosi chusty. Krytykuje konserwatyizm obyczajowy ograniczający wolność i autentyzm jednostki.

12.1. Świat wokół: Kair i Egipt

12.1.1. Miasto

Salwa Bakr kojarzy się też z Nadżibem Mahfuzem, mistrzem kolejnych pokoleń pisarskich, a zbieżności wynikają zarówno z biografii, jak i twórczości obojga. Pisarka przypomina noblistę swoimi związkami z Kairem i podejściem do tego miasta. Tak jak Mahfuz, pochodzi z niezamożnej dzielnicy kairskiej

³⁷³ Eadem, *Al-Dżamal* w: Bakr, *ibidem*, s. 87.

i do Kairu odnosi większość swoich utworów. W twórczości obojga pisarzy występuje plejada Egipcjan, kairczyków zarysowanych jako postacie z krwi i kości, przeżywających bolączki i uroki swoich czasów, na plan pierwszy wysuwają się kobiety. Wobec rodzinnego miasta Salwa Bakr jest czuła i krytyczna. Choć swoich bohaterów wysyła niekiedy w dalekie podróże, pisze przede wszystkim o Kairze, który jest głównym miejscem akcji i układem odniesienia dla doświadczeń i przeżyć postaci. Jest to miasto z jednej strony szalone, które, jak wynika z ujęć Bakr, zasłużyło sobie na słowa krytyki, z drugiej pozwala odnaleźć spokój, poczucie równowagi i wręcz ukojenie.

„Wsiadłam do taksówki i zanurzyłam się w moim szalonym Kairze, z jego ścisaniem, hałasem i kurzem, rażącym brzydotą niestarannej architektury, a także skłonnością do korupcji i anarchii. Codziennie piętrzą się najgłupsze problemy, życie grzęźnie w tysiącach drobnych spraw, na które traci się nerwy i czas. Około pierwszej nad ranem miasto spało spokojne i odprężone jak hałaśliwe, psotne dziecko, zmożone snem po długich zabawach. Mimo że jak każdy, kto się tu urodził, żył i męczył na codzień, przeszłam swoje w tym mieście, gdy wyszłam z lotniska, czułam, że wraca mi życie. Odzyskiwałam utraconą równowagę i zaczynałam spokojnie oddychać. Byłam znów sobą, bezpieczna i ukojona. Ze swoim niezwykłym cza-rem, hałaśliwym życiem i rozmarzeniem, Kair był dla mnie jak narkotyk. Tu ludzie, mimo biedy, surowego życia i mijających, nie najlepszych dni, zachowywali niespotykany urok”³⁷⁴.

Miasto daje schronienie zarówno silnym jednostkom, szukającym w nim wygodnego miejsca do życia, jak i tym zagubionym czy wykorzenionym.

Człowiek z twórczości Salwy Bakr szuka bowiem przestrzeni dla siebie w Kairze i świecie, obszarach, w których zachodzą wielkich rozmiarów przeobrażenia. W twórczości pisarki wymiar społeczny na ogół tłumi psychiczny, który tym gwałtowniej wydobywa się spod warstwy ograniczeń, o czym wspomnę dalej. Nawet jednak słaba psychicznie jednostka może stawić czoła żywiołowej wspólnotie, czemu zawdzięczają swój literacki byt protagoniści pi-

³⁷⁴ S. Bakr, *Kuku Sudan Kabaszi*, Kair b.r.w., s. 46, 47.

sarki i inni jej bohaterowie. Tym wszystkim spośród nich, którzy pozwalają czytelnikowi traktować się z sympatią, poczucie autentyzmu daje siłę i odwagę.

12.1.2. Bunt wobec świata

Salwa Bakr nie potępia tradycji, ale ściga zło w jej ramach. Pisarka krytykuje rozwarstwienie społeczne w Egipcie, a zwłaszcza aparat władzy średniego szczebla, koncentrując się na problemach szarego człowieka. Pisarka nie rozdziera jednak szat nad jego losem, ale ironizuje, dowcipkuje tak bardzo, że niektóre utwory są bliskie grotesce. Lubi opisywać groteskowe sytuacje wzorując się na życiu czy sięgając po wytwory własnej wyobraźni.

Salwa Bakr tworzy na długo przed 2011 rokiem, krytykuje czasy najczęściej równoległe do akcji powieści, a więc głównie okres rządów Muhammada Husniego Mubaraka. Jej życie jako pisarki przypada bowiem na ten właśnie okres. Pierwsze utwory opublikowała po kilkuletnim pobycie z mężem na Cyprze, w połowie lat 80., a więc gdy Muhammad Husni Mubarak był już od czterech lat u władzy. Nie wspomina jednak jego nazwiska w utworach, nie jest ono jeszcze tak wyraźnym kryptonimem okresu historycznego jak dzisiaj.

Swoją powieść *Lajl wa-nahar* opublikowaną w 2003 roku, z jej rozpaczliwym krytycyzmem i będącą wyrazem buntu wobec otaczającej rzeczywistości, odnosi przecież do tamtego właśnie okresu. Do źródeł realizmu w literaturze egipskiej należy żarliwe, głębokie zaangażowanie twórców w wydarzenia, zasada, od której nie odbiega i Salwa Bakr w swojej twórczości. Stąd, tak jak inni realiści, pisarka dążąc do stworzenia jak najbardziej przekonującego obrazu otaczającej rzeczywistości, sięga po ujęcia dokumentalne. Wprowadza je do *Lajl wa-nahar* (jak i innych utworów), odzwierciedlając, zgodnie ze swoją intencją, sytuację Egiptu, którą można określić później jako tę sprzed przemian 2011 roku.

„Kiedy skończył pytać, nie wiedziałam od czego zacząć moją odpowiedź. Czy powinnam była mu najpierw powiedzieć o tych milionach, które są teraz milczącą większością? Większością zdolną do działania i ponoszącą porażkę, ponieważ zręczna sztuka nowoczesnej polityki starła ją na proszek, zastra-

szoną groźbami i pomysłowymi metodami zmuszaną do posłuszeństwa.

Czy mam mu powiedzieć, że te miliony zwątpiły we wszelką reformę, nieprzerwanie płacąc za nią krwią w minionych latach. Czy więc nie pozostał im tylko skalpel chirurga? Nie zdaje pan sobie sprawy, panie Zahirze, co tu się działo. Nie uświadamia pan sobie rozmiarów tragedii i nie wie, jak bardzo zakrawa ona na kpinę.

Zadałam mojemu rozmówcy pytanie, które właśnie przyszło mi do głowy:

— Kiedy pan wrócił z zagranicy, panie Zahirze?

— Proszę nie mówić do mnie „panie”. Jestem po prostu Zahir. Wróciłem przed kilkoma laty.

— A więc nie wie pan, co tu się działo wcześniej. Nie wie pan, dlaczego milcząca większość stała się milcząca? Tych pięć czy sześć milionów, co prawdę mówiąc, stanowić może cały naród, odrzuciło ‘emigrację wewnętrzną’, po którą sięgnął niejedyn, by zwinąć się w kłębek, jak słabe zwierzę niesione przez fale na daleki, nieznany brzeg. I tyle. Ci, którzy stąd wyjechali, tak naprawdę, zostali wypędzeni. Wypędzono ich, ponieważ wśród nas nie znaleźli miejsca, na którym mogliby postawić stopę”³⁷⁵.

Salwa Bakr w swojej twórczości odnosi się też do wcześniejszych okresów, zwłaszcza rządów Nasera w ujęciu krytycznym, ale i z sympatią³⁷⁶.

Poglądy pisarki rysujące się w utworach, uściśla jej wypowiedź w ramach jednego z wywiadów na temat arabskiej wiosny w Egipcie:

„... ta rewolucja pozwoliła Egipcjanom odzyskać ducha, tego wielkiego ducha sprzed pięćdziesięciu laty (od czasów As-Sadata). W moim pokoleniu marzymy, bardzo marzymy, aby zmienić nasz kraj, żeby zaprowadzić społeczną sprawiedliwość i ta nowa rewolucja 2011 roku pozwala nam na nowo oddać się

³⁷⁵ Eadem, *Lajl wa-nahar*, op. cit., s. 88–89.

³⁷⁶ Eadem, *Wasfal-bulbul*, op. cit., s. 19–41.

marzeniom. Chcemy jej dotknąć i nie pozwolić wymknąć się nam z rąk³⁷⁷.

Po rewolucji Naserowskiej 1952 roku pisarze dzielili w swojej twórczości współczesną historię Egiptu na okres przedrewolucyjny i porewolucyjny, pisząc o każdym z nich z pasją i zaangażowaniem, będącym impulsem dla rozwoju literatury. Rewolucja 2011 roku stała się nową cezurą tej historii. Jest układem odniesienia dla wydarzeń i w związku z nią używa się znów starych określeń: okres przedrewolucyjny i okres porewolucyjny. Tym razem chwytają za pióro i mężczyźni i kobiety. Wśród nich Salwa Bakr rozlicza okres poprzedzający nową rewolucję w kategoriach dosłownych, jak to wynika z wywiadów i części utworów, ale też w sposób symboliczny i wizjonerski. W tych aspektach sięga po swój szczególny typ protagonisty jako jednostki nie radzącej sobie ze światem, skłonnej może do „emigracji wewnętrznej”, nieuchronnie prowadzącej ją do konfrontacji z własną nieświadomością.

Bohaterki Bakr nie ograniczają się do poszukiwań uczuciowych. Ich życiem są wydarzenia społeczne i polityczne, cały otaczający je, zmienny świat, przeżywany w napięciu. To życie nie idzie w zapomnienie, nawet w chwilach czułego związku. Adwokatka Chalida z *Koko Sudan al-Kabaszi* jest społecznikiem i patriotką, działa na rzecz praw człowieka i pomocy ubogim, zna rozmiary wojen w Egipcie z lat 1948, 1956, 1967 i 1973. Odrzuca też fałszywy patriotyzm:

„Uśmiechałam się zawsze, kiedy Nahal wygłaszała swoje przemówienie, które tyle razy słyszałam. Nienawidzę wielkich słów i okrągłych frazesów. Słuchałam ich przez długie lata w radiu i telewizji, czytałam je wciąż w gazetach. Wszyscy mówią o ojczyźnie, obywatelach i podobnych sprawach. ‘Trzeba’, ‘koniecznie’. Tak powtarzają od dawna, ale co robią dla ojczyzny? Albo co robią dla ludzi i obywateli? Tego nigdy się nie dowiedziałam. Kiwałam więc głową nad tym, co usłyszałam

³⁷⁷ *Egyptian women of the revolution*, (wywiad: Tatiana Philiptchenko, Kair wiosna 2012) <http://www.egyptianwomen.info/salwa-bakr.htm>

albo przeczytałam: ‘Ojczyzna potrzebuje czynów, a nie słów’³⁷⁸.

Dziennikarka Sausan w *Lajl wa-nahar* w rozmowie z mężczyzną, który za chwilę będzie jej ukochanym, ostro atakuje korupcję i chaos w Egipcie, koncentrując się na emigrantach szukających zarobku w świecie – Egipcjanach, dla których nie było miejsca w ich kraju³⁷⁹. Myśli Hadżir w *Wasf al-bulbul*, nawet gdy jest bardzo zakochana i ma przecucie rozstania z ukochanym, krążą wokół spraw społecznych:

„Ale czy to sprawa pieniędzy. Nawet gdybyśmy mieli w Egipcie tyle pieniędzy, ile ma Arabia Saudyjska, czy zdołalibyśmy rozwiązać nasze problemy? Nie przypuszczam.

— Oczywiście, oczywiście — szybko odpowiedziała Nelly, stając przed sklepem z dywanami i wyrobami ręcznej roboty. — Dziewięćdziesiąt dziewięć procent naszych problemów w Egipcie wynika z braku pieniędzy. Gdybyśmy mieli pieniądze, moglibyśmy przynajmniej spłacić długi wiszące nad naszymi głowami’³⁸⁰.

Wasf al-Bulbul przypomniała sobie, jak jej dawny kolega z firmy metalowej mówił o majątku Egiptu i jego bogactwach naturalnych, które podlegały złej dystrybucji, były stale rozkradane, grabione. Panoszyli się afe-rzyści, konformistom żyło się dostatnio, działali handlarze narkotyków i broni³⁸¹.

Powieści Salwy Bakr wyrażają krytykę społeczną w tonie prześmiewczym, jej patriarchalnie nastawieni protagoniści nie mogą sprostać swoim obowiązkom, ale wciąż próbują więzić, jak w *Koko Sudan Kabaszi*, swoje żony w kuchni i przy dzieciach, toteż nie stanowią dobrych partii dla młodych, wy-emancypowanych dziewcząt.

³⁷⁸ S. Bakr, *Koko Sudan Kabaszi*, op. cit., s. 26.

³⁷⁹ Eadem, *Lajl wa-nahar*, op. cit., s. 87–88.

³⁸⁰ Eadem, *Wasf al-bulbul*, op. cit., s. 15.

³⁸¹ *Ibidem*, s. 195.

12.2. Z inspiracji historią

Niezwykłą pozycją w dorobku Salwy Bakr jest powieść *Al-Baszmuri* (nazwa własna), która zyskała wielki rozgłos. Pisarka sięga w niej do historii egipskiej wieków średnich i wydarzeń z pogranicza chrześcijaństwa i islamu. Podejmuje temat rewolty Koptów odgałęzienia Baszmuri (używana jest też liczba mnoga *Baszamira*), jaka wybuchła w X wieku na północy kraju pod rządami kalifa fatymidzkiego Al-Mu'izza.

Mimo fabuły rozwijającej się w porządku przyczynowo-skutkowym, postaci i wątków zasługujących na miano życiowo prawdopodobnych, powieść ta nie do końca pozwala zakwalifikować się jako realistyczna. Osadzona w X wieku, oddaje klimat arabskiego średniowiecza, a swoją anegdotycznością nawiązuje do literatury *adabu*, która rozwijając się w arabskim średniowieczu miała uczyć i bawić, swoimi niezwykłymi historiami wychowując pokolenia i zadziwiając dorosłych. Dzięki tym odniesieniom *Al-Baszmuri* włącza się w nurt narracyjny literatury arabskiej z jej parabolizmem na pograniczu ujęć realistycznych, alegorycznych i symbolicznych.

Tematem powieści jest wędrówka koptyjskiego mnicha po świecie, połączona z jego konwersją na islam. Badir przeżywa liczne przygody i perypetie, popada w niewolę, jest kucharzem, kopistą, uczonym, włóczęgą, choć przyjmuje islam, w końcu wraca do swoich, aby towarzyszyć ukochanemu mistrzowi duchowemu, wielkiemu koptyjskiemu mnichowi Sawinie, w ostatnich chwilach jego życia. Salwa Bakr podaje rozległą bibliografię tej powieści. Wśród nazwisk kilkudziesięciu autorów, z których dorobku korzysta przy pisaniu książki, znajdują się wielcy klasycy, tacy jak Al-Dżahiz (zm. 869), At-Tabari (zm. 923), Ibn an-Nadim (zm. 995), As-Suhrawardi (zm. 1191), Al-Kalkasandi (zm. 1418). Jest wśród nich też współczesny, wspomniany prozaik Dżamal al-Ghitani³⁸², tym bardziej warto odnosić jego prozę do twórczości Bakr. Mnich Badir, tytułowy *Al-Baszmuri*, przypomina protagonistę powieści *Hatif al-Maghrib* (Zew nieznanego) Dżamala al-Ghitaniego, Ahmada wędrującego w średniowieczu po Maghrebie, choć jego przygody są bardziej fantastyczne i za-

³⁸² Eadem *Al-Baszmuri*, Kair 2001, s. 374 i nast.

wierają więcej symboliki niż doświadczenia Kopta z okolic Kairu. Obaj jednak ukształtowani są na podobnym motywie włóczędzy i podróży, tak popularnym w arabskim średniowieczu. Jednak Ahmad al-Ghitani zmierza uparcie, choć nie do końca świadomie, do upragnionego celu, jakim jest kres ziemi w Al-Magrib al-Aksa Najdalszym Maghrebie (nazwą tą określano dzisiejsze Maroko), czyli Ocean Atlantycki u brzegów Maroka, by tam symbolicznie zakończyć swoją ziemską wędrówkę. Badir popadając w niewolę jest człowiekiem zagubionym i przez większość życia miotanym przez los. Nie różni się pod tym względem od wielu innych postaci z twórczości Bakr, mimo że akcją *Al-Baszmuriego* i utworów, z jakich pochodzą mogą dzielić setki lat. Badir, tak jak inni odrywa się od rodziny, bezwzględnie przesądzającej o przyszłości swoich dzieci. Ukochana przyszłego mnicha zostaje wydana za mąż za jego brata i, nie mogąc znieść swojego losu, popełnia samobójstwo w dniu ślubu. Wówczas Badir, młody Al-Baszmuri ucieka, gdzie oczy poniosą, trafiając w końcu do koptyjskiego klasztoru. W jego rodzinnych stronach słuch o nimi zaginie, nie szuka też kontaktu z rodziną.

12.3. Postacie typowe Salwy Bakr

12.3.1. Szary człowiek i jego samotność

W prozie Bakr frapuje postać szarego człowieka z jego doświadczeniami i przeżyciami, nie mogącego się pozbierać wśród przeciwności losu. Ze swoją potrzaskaną tożsamością, próbuje zachować równowagę szukając dla siebie prostych dróg. Jest z jednej strony ofiarą swoich czasów z ich wadliwymi strukturami, z drugiej postacią archetypową na wpół biedaka, na w pół nieudacznika. Znamienny dla tego bohatera jest zwrot wynikający z potocznego języka Bakr, nawiązujący do dialektu: *maktu min szadzara*, dosłownie „odcięty od drzewa”, może po polsku lepiej *oderwany do korzeni*:

„Życie z kimkolwiek lepsze niż samotność.(...)
Każdy z nas jest *jak maktu min szadzara*”³⁸³.

³⁸³ Eadem, *Aranib*, op. cit., s. 98 i 100.

„Drzewem” jest przede wszystkim rodzina, ale i społeczność czy wręcz społeczeństwo. Salwa Bakr boleje w swojej prozie nad rozluźnianiem się więzów rodzinnych, co może niepojęte w Egipcie, czy w ogóle kraju arabskim, gdzie trudno zliczyć krewnych i każdy żyje w otoczeniu ciotek, wujów, kuzynów, nie licząc braci i siostr, a starzejąc się z dumą spogląda na synów, córki czy wnuki. Obraz ten jednak nieco już blaknie. Poza twórczością Bakr, rodzinna idylla przeobraża się w gehennę samotności, na przykład w serialu egipskim *Sitt Asila* (Pani Asila)³⁸⁴, gdzie matka kilkorga dorosłych dzieci na starość pozostaje sama w swoim wielkim kairskim mieszkaniu, czekając na niezbyt częste kontakty z nimi, tak jak wiele podobnych kobiet w innych częściach świata. Ponieważ model wielkiej rodziny macierzystej jest w Egipcie wciąż żywy, rozstanie z nią w tej czy innej formie wywołuje poczucie dojmującej samotności. Salwa Bakr dostrzega to zjawisko, ale jakby sama nie do końca je uznaje, z nadzieją, że świat wolny jeszcze od anonimowości bloków z wielkiej płyty, pozwoli znaleźć remedium na wzrastającą niespójność rodziny i posłużyć się pewnym substytutem. Jako pisarka myśl tę wyraża w narracji:

„Poruszyłam ten temat ze względu na to, jak my tutaj żyjemy w nowych, zamożnych dzielnicach w centrum miasta. Każdy z nas jest jakby oderwany od korzeni. Musimy się więc wszyscy wspierać, liczyć na siebie i pomagać jedni drugim, zastępując sobie rodziny i bliskich. Gdy ktoś spojrzy na mnie groźnie i poprosi, żebym weszła, grzeczność nakazuje przekroczyć próg, ułagodzić tego człowieka i jego żonę, której mąż każe zrobić herbatę. Gdy usiądziemy we troje, oni oboje uspokoją się, opadnie napięcie. Opowiem coś o sobie i swoich sprawach, zachęcając ich w ten sposób, aby też się otworzyli i powiedzieli, co nie układa się między nimi”³⁸⁵.

Czy sprawy zaszły już tak daleko, że w kraju arabskim, gdzie jednak wciąż cisną się krewni i nikomu nie powinno brakować bliskich i najbliższych, poczucie oderwania od korzeni zaczyna się upowszechniać? Pisarka na jednego z protagonistów swojej prozy wybiera typ bohatera *maktu min szadzara*, z nie-

³⁸⁴ Reż. Sami Muhammad Ali, Egipt 2006.

³⁸⁵ Eadem, *Dar At-Tabana*, op. cit. s. 100.

wielką rodziną, pozbawionego prawie związku z krewnymi, nawet jeśli rysują się gdzieś na horyzoncie.

„Maktu min szadzara” jest nie tylko samotny, ale i zatomizowany w społeczeństwie, zagrożony marginalizacją, przed którą broni się rozpaczliwie, ponieważ nie ma wokół rodziny, która mogłaby go w tej walce podtrzymać. Chalidzie w *Koko Sudan Kabaszi* pozostaje jedna stara ciotka i myśl o jej śmierci za parę lat napawa młodą kobietę przerażeniem, gdyż zostanie zupełnie sama, nie będzie nikogo bliskiego w pobliżu. Samotnika przygniata społeczeństwo, jak wynika z twórczości Bakr skazując go na podwójne wykorzenienie. Oderwany od rodziny, przesuwana się na margines społecznego życia, zwłaszcza że w jego centrum działa aparat bezwzględnej władzy i przemocy. To on przecież jest również nie nazwanym bohaterem Salwy Bakr, zazwyczaj niedostrzegalny gołym okiem, w trakcie dłuższego procesu pochłaniania jednostkę. Pisarka dzieli tu stanowisko z innymi pisarzami egipskimi, np. dramaturgiem Micha'ilem Rumanem (1924–1973), który w swoich sztukach *Il-Wafid* (Delegat) czy *Il-Lela nidhak* (Dziś wieczorem możemy się pośmiać) roztacza obraz bezcielesnego, biurokratycznego i zmechanizowanego aparatu przemocy.

12.3.2. Główne typy postaci

W prozie Bakr krytycyzm stanowi widoczną, choć nie można powiedzieć, że powierzchowną warstwę znaczeń, ponieważ wyrażany jest z pasją i żarliwością, ale choć tak dobitny i czytelny, nie jest jedynym przesłaniem jej twórczości. W tle działań postaci, rysuje się ta rodzina, z którą związki jednostki zostały tak okrutnie potraktowane przez los. Może więc owa rodzina jest wielką nieobecnością w twórczości pisarki, ważniejszą niż można by początkowo przypuszczać. Liczy się zwłaszcza dzieciństwo. To zwłaszcza zachęca, aby sięgnąć do aparatu pojęciowego psychologii głębi, kształtowanego przez C.G. Junga, który w odróżnieniu od Freuda, skoncentrowanego na ograniczeniach jednostki, interesował się jej rozwojem. Mgliste obszary nieświadomości inspirujące postaci Bakr, wypełniają archetypy szczególnie znaczące w ich dzieciństwie i przyszłości. W znaczeniu jungowskim struktury prawzorów zachowań jako archetypy wypełniają się wyobrażeniami należącymi do

najstarszych w ludzkiej praktyce, a więc z pewnością matki, ojca, męskości i kobiecości, uprawomocniają zarówno racjonalizm, jak i intuicjonizm, kierujący działaniem przed powstaniem myślenia. Te ujęcia, wynikające z typologii Junga, pozwolą być może ustalić, od jakich korzeni został oderwany człowiek archetypowy w powieściach i opowiadaniach Salwy Bakr.

12.3.3. Matka i ojciec

Matka i ojciec to postacie na w pół istniejące w prozie Bakr, ponieważ wyłaniają się głównie ze wspomnień protagonistów i innych bohaterów. Pisarka nie relacjonuje etapów życia rodziców, oni zawsze są obecni w świadomości i nieświadomości dzieci, każdej z zagubionych postaci z twórczości Bakr. Tym silniej brzmią głosy ojca i matki zasłyszane u progu dorosłości, po czym usłuchawszy go, syn czy córka przywykli do słuchania autorytetów, zostają sami.

Trudno przecenić w prozie Bakr wpływ matki, i w aspekcie społecznym i psychicznym; widać, jak w obu tych wymiarach postać ta kształtuje świat wchodzącej w życie jednostki. Władza matki nie ogranicza się do dzieciństwa czy młodości dzieci, lecz przesądza o ich całym życiu. Proza oddaje rzeczywistość: dostojne matki, zaraz po swoich mężach władają losem ludzkim w rodzinie, co wynika z obowiązujących przecież praw patriarchy, to one zwłaszcza odpowiadają wspomnianemu jungowskiemu pojęciu „matki pochłaniającej”. Kobiety te w miarę upływu czasu stają się androgyniczne, czułe i surowe równocześnie. Jak wynika z prozy Bakr, matka decyduje przede wszystkim o małżeństwach dzieci. Wybiera synowi narzeczoną i, ponieważ nie wolno mu na dziewczynę spojrzeć, w jego zastępstwie ogląda ją i dotyka. Od jej dobrego oka i mądrości zależy szczęście syna, przekonuje też oporną dziewczynę do małżeństwa. W fabułach tak ważnych powieści Bakr, jak *Al-Baszmuri*, *Wasf al-bulbul* (Słowik opowiada), *Koko Sudan Kabaszi*, *Aranib* (Króliki), *Lajl wa-nahar* matki wkraczają do akcji przelotnie, jak groźne bóstwa objawiające przeznaczenie, które ma wymiar małżeństwa aranżowanego. Jego ofiarami są dorastające dzieci płci obojga. Ze sobą samym i własną małą rodziną nuklearną boryka się protagonista *Aranib* w poczuciu zagubienia i stale zagrażającej marginalizacji w życiu rodzinnym i zawodowym:

„Odczuwał szczególny podziw dla swojej młodszej, nieznosnej córki. Była inteligentna i zbuntowana, nie uznawała oczywistości, kłóciła się. Jak bardzo pragnął być taki jak ona, mieć dość siły, aby protestować i odmawiać. Nigdy jednak nie przypomniał córki. Nie powiedział „nie” w żadnym momencie swojego życia, nie był w stanie sprzeciwić się matce, gdy dorósł, dojrzał i stał się mężczyzną. Zdecydowała, że jego żoną będzie Hajja tylko dlatego, że miała odziedziczyć po ojcu jedną czwartą starego domu na Munirze. Hajja nigdy nie była dziewczyną jego marzeń. Niska, miała małe piersi. On zaś wołał i ciągle woli kobiety o pełnych kształtach, z wydatnym biustem. Taka właśnie kobieta jest przedmiotem jednego z jego małych marzeń, które mogłoby się spełnić pewnego dnia”³⁸⁶.

Z utworów Salwy Bakr, zarówno o tematyce współczesnej, jak i z powieści *Al-Baszmuri*, wylania się pewien rodzaj kompleksu Edypa, gdy dzieci poszukują cech rodziców w osobach partnerów. Pisarka uświadamia, jak bardzo to wpływa na ich psychikę i jak bardzo zagraża ich autonomiczności.

Protagonści ilustrujący kompleks są uniwersalni, mogliby żyć niekoniecznie w swoich czasach, ale jakichkolwiek. Przecież nie ma znaczenia, że Husajn, młody kucharz kalifa z powieści *Al-Baszmuri*, to średniowieczny chłopak, ponieważ w każdej epoce miałyby pretensje do matki, że tak wcześnie zmarła i nie mógł ożenić się szukając jej obrazu we wszystkich spotykanych kobietach. U podłoża wątku Husajna leży też postać nigdy niepoznanego ojca. Może bardziej, niż nad kimkolwiek innym w fabułach Salwy Bakr, nad tym Irakijczykiem, który w pałacowej kuchni uczy koptyjskiego mnicha arabskiego, ciąży wspomnienie dzieciństwa, z którego wynika poczucie skrajnego wykorzenienia:

„Minęło trochę czasu, zanim zorientowałem się, że mój nauczyciel stale jest rozgoryczony, co psuje mu wszelką radość życia i nie pozwala na chwilę zadowolenia. Czasem opowiadał mi, jak cierpi, ponieważ nic nie wie o ojcu. Wydaje mi się, że nie przebaczył matce. Jednak nie z tego powodu, ale dlatego, że

³⁸⁶ Eadem, *Aranib*, op. cit., s. 32–33.

umarła tak wcześnie. Zdradziła go przez swoją śmierć pozostawiając samego na świecie. Jak bardzo pragnął mieć ją obok siebie, nawet gdyby dała mu tysiąc braci i siostr z nieprawego łoża. Husajn marzył, aby któregoś dnia natknąć się na ojca. Pragnął wyjechać z Bagdadu do miejsca, skąd pochodził w Maragha, aby poszukać nieznanego ojca. To ukoiłoby jego udreki. Jednak, tak naprawdę, Husajn wychodził z pałacu tylko do karczmy w Bagdadzie, gdzie spędzał czas wśród tancerek i śpiewaczek wszelkiego rodzaju i koloru skóry. Kiedy wracał, był spokojny i wyciszony. Pewnego dnia, gdy czuliśmy się sobie szczególnie bliscy, zapytałem go, dlaczego nie ożeni się z którąś z dziewcząt, zamiast błądzić wśród tłumu kobiet o nie najlepszej reputacji. Pytanie to wyrwało mi się samo, bez zastanowienia i namysłu i zaraz go pożałowałem. Byłem zażenowany, ale nie mogłem się już wycofać. Myślałem, że przekroczyłem granice wtykając nos w nie swoje sprawy. Husajn jednak się nie przejął i odpowiedział na moje pytanie. Zarazem jednak dostrzegłem, że trudno go zrozumieć z innego powodu. O ile bardzo lubię i cenię Husajna w różnych sprawach, ma wady i nie mogę lekceważyć mrocznej, niejasnej części jego duszy kojarzącej się z pogaństwem i pierwotną naturą, która wciąż daje o sobie znać, mimo wyniesienia człowieka na tak wysoki poziom. Husajn śmiał się przez kilka chwil. Gdy go zapytałem, co go tak rozśmieszyło, uspokoił się i odpowiedział poważnie:

— Mam się ożenić? Nie chcę nigdy się żenić, Badirze. Rzeczywiście, coś we mnie sprawia, że pragnę wszystkich kobiet na ziemi, a nie jednej, dwóch czy trzech. Cztery mi nie wystarczą. Czasem sobie mówię: to z powodu mojej matki. Być może chcę ją ukarać swoim zachłannym obcowaniem z kobietami. Kiedy indziej zaś przychodzi mi do głowy, że szukam kobiety podobnej do niej, której nigdy nie znajdę. Nie wiem, co będzie. Nie

przypuszczam jednak, żebym się ożenił, niezależnie jak długo będę żył na tym świecie”³⁸⁷.

Z warstwy nieświadomości i archetypów, choć z trudem werbalizowanej, wyłania się „syndrom pochłaniania”, który rzutuje na dzieciństwo i jest źródłem późniejszych przeżyć i frustracji:

„Złośliwy syndrom pochłaniania to określenie specyficznego zjawiska psychologicznego (i kulturowego), którego centralny motyw stanowi kompleks matki pochłaniającej w skrajnie negatywnej postaci. Złośliwość tego syndromu wyraża się w kumulacji negatywnych zjawisk psychologicznych do takiego stopnia, że prawdopodobieństwo stworzenia lub odbudowy utraconej autonomii, a nawet samego istnienia (życia) graniczy z niemożnością. Opanowanie psychiki człowieka przez syndrom złośliwego pochłaniania oznacza krańcowy brak poczucia autonomii („nic nie mogę zrobić”, „nic ode mnie nie zależy”) i brak elementarnego poczucia tożsamości („jestem nikim”, „moje życie nie ma sensu”)”³⁸⁸.

Ilustracją tego syndromu, w różnym natężeniu, niekoniecznie tak skrajnie „złośliwego” zważywszy, że pisarz nie musi podlegać etykietkom, jest proza Bakr z postacią matki w centrum uwagi. Ale nie tylko. W podobną rolę wciela się też ojciec, zupełnie nieznaną Husajnowi z *Al-Baszmuriego* zastępuje matkę Chalidzie w *Koko Sudan Kabaszi*, choć nie wyzbywa się swojej buńczucznej męskości. Bohaterka jest w pełni „córką swojego ojca”. Po śmierci matki we wczesnym dzieciństwie starannie ją wychowywał, ogromnie imponował oraz rozpieszczał na pograniczu kazirodztwa. Toteż dobiegając trzydziestki, piękna adwokatka chciałaby wyjść za mąż, ale nie widzi nikogo godnego uwagi, choć ta jej niechęć ma również podłoże społeczne. Kłębią się bowiem wokół niej tłumy mężczyzn o rachitycznej, wykoślawionej psychice.

„Myślę, że ten człowiek, który był moim ojcem, zupełnie zniszczył mi życie i w końcu odszedł. Jestem udręczona, jak samotnicy odcięci od świata, zbuntowani przeciw jego rygo-

³⁸⁷ Bakr, *Al-Baszmuri*, op. cit., s. 283–284.

³⁸⁸ Dudek, *Syndrom matki pochłaniającej*, op. cit., s. 29.

rom. Nic mnie nie dziwi, nawet post w miesiącu *radżab*, jak mówi popularne przysłowie.

Zawsze mi tłumaczył na swój barwny, władczy i działający na zmysły sposób, obejmując mnie i gładząc po włosach, że człowiek powinien dążyć do doskonałości, mieć cel w życiu i dokonywać właściwych wyborów. Nie nadawałam się więc do malarstwa i nie mogłam poświęcić sztuce, chociaż, jak powiedział, miałam talent do tego.

Ale, moja kochana, czy któregoś dnia staniesz się na przykład drugim Mahmudem Muchtarem albo Picassem? Czy chcesz być malarką i tyle? Malarką, jak dziesiątki innych, o których nikt nie pamięta? (...)

W ten sposób i, zgodnie ze swoją teorią odrzucania rozwiązań połowicznych, pchnął mnie do nauki przedmiotów, za którymi nigdy nie przepadałam, tak jak nie lubię mojego odbicia w lustrze. Te przedmioty to przepisy, których uczyłam się na Wydziale Prawa, czując się tam obco przez cały czas nauki. (...)

Największy żal, z którym długo nie dawałam sobie rady, mam do ojca o to, że udało mu się niepostrzeżenie odsunąć ode mnie wszystkich mężczyzn, którzy próbowali się do mnie zbliżyć. Przecież dorosłam i zaczęłam budzić zainteresowanie i kiedy ktoś przyciągnął mój wzrok, szybko ogarniało mnie uczucie, że jest ogromnym, kolorowym balonem, zdolnym pęknąć przy najlżejszym dotknięciu szpilki. Wszystkich porównywałam z ojcem i nikt nie wytrzymał tego porównania. Dlatego nie mógł spodobać mi się żaden chłopak, niezależnie od swoich wad czy zalet. (...)

Gdy byłam dzieckiem ojciec, nauczył mnie, że jestem jedynym kwiatem w jego ogrodzie i małą kobietą, wyczuwającą intuicyjnie swoją kobiecość. Cesał mnie osobiście i wymyślał mi fryzury pasujące do moich zbuntowanych loków i uwydatniające rysy twarzy. Kiedy jako nastolatka, ze swoim rozkwitającym ciałem, stawałam się Chalidą – Ewą, sam kupował mi drogie

i delikatne staniki, aby, jak żartował, nie zwiędły moje świeże granaty na soczystej gałęzce. Upierał się też, żebym nosiła buty na obcasie. Godzinami chodziliśmy po ulicach, oglądając wystawy sklepowe, aby z trudem znaleźć obuwie odpowiednie dla moich stóp i sukienki w pasujących do mnie kolorach. Na te wyprawy miał zawsze czas, nie obchodziło go, że się niecierpliwie i denerwuję³⁸⁹.

Salwa Bakr oddaje jednak sprawiedliwość macierzyństwu. W „Złotym rydwanie” ofiarna matka poświęca się i bierze na siebie przestępstwo syna:

„Tajemnicza decyzja Azizy i tak by nie dotarła do Umm al-Chajr, ponieważ kobieta była całkowicie pogrążona w przyjemnych i przepelnionych bezgranicznym szczęściem rozmyślaniach o tych, których pozostawiła na wolności: o najstarszym synu, który składał grosik do grosika, żeby co jakiś czas dokupić nową ziemię i powiększyć swój stan posiadania; o najmłodszym, który pilnie się uczył i w końcu dostał się na uniwersytet; i o tym, który poszedł do wojska. Myślała również o córkach, które weszły w zgodne związki małżeńskie. Gdy tylko któraś wracała do domu zagniewana na męża, matce zawsze udawało się odesłać ją do gniazda małżeńskiego, a nawet wzmocnić jej poczucie godności i spokój ducha. Na myśl o czwartym synu jej serce zaczynało jednak walić szybciej i tłoczyć krew do głowy. Kiedy wyobrażała sobie, iż mogłby być w tym strasznym miejscu zamiast niej i spać na wilgotnym materacu z gąbki, na który los cisnął już dziesiątki innych kobiet, miała wrażenie, że świat wiruje wokół niej. Wzywała wtedy Boga na świadka i uciekała się pod Jego opiekę przed Szatanem, nie mogąc znieść wizji syna jedzącego podłą więzienną strawę i inne odpadki, które im tutaj dawano. Jak jego oczy mogłyby wytrzymać widok czarnych żelaznych krat, tłamszących i chwytających dusze w mocny uścisk?”³⁹⁰.

³⁸⁹ Bakr, *Koko Sudan Kabaszi*, op. cit., s. 5, 12.

³⁹⁰ Eadem, *Złoty rydwan*, op. cit., s. 101.

Czarownice. Starsze kobiety, matki, babki czy dalsze krewne z prozy Bakr wzbogacają swoją moc poprzez konszachty z nadprzyrodzonymi siłami. Są zawołanymi czarownicami, opowiadają o dzinnach, czytają z dłoni, muszli i fusów kawy, np. w *Koko Sudan Kabaszi* – zwłaszcza w poszukiwaniu mężów dla siebie i dziewcząt w rodzinie. Ze wzmianki w *Lajl wa-nahar* wynika, że kairskim kobietom nie jest obcy obrzęd *zaru*, czyli uroczystości polegającej na wywoływaniu groźnych duchów, a zarazem leczącej z opętania przez nie. Można się domyślić, że ceremonie te organizowane są dosyć często z wiarą w pomoc nadprzyrodzonych sił w kłopotach. Archetypowy, pradawny obrzęd służy aktualnym i przyziemnym celom, gdy jedna z kobiet odprawia go na intencję poprawy warunków materialnych swojej rodziny³⁹¹.

12.3.4. Mąż i żona

W wyniku bezwzględnych swatów powstają niedobre małżeństwa, którym próbują sprostać mężowie i żony. Pisarka współczuje ofiarom małżeństw aranżowanych. Jak w przypadku nieszczęśliwej Hadżir z *Wasf al-bulbul*, śluby dziewcząt czy młodych kobiet ze starszymi mężczyznami przyjmują formę ponurego rytuału, którego model rysuje się w *Złotym rydwanie*, we fragmencie powieści o cechach niemal dokumentalnych:

„Kiedy A'ida skończyła dwadzieścia trzy lata, rodzice postanowili wydać ją za kuzyna starszego od niej o co najmniej dwadzieścia lat. Najpierw przybył stryj ze stryjenką, która zawsze się przechwalała, że pochodzi z rodu *szarifów* (jej rodzina przechowywała nawet specjalny dokument z rodowodem). Kiedy goście wypili herbatę z rodzicami A'idy, a mężczyźni odczytali Al-Fatihę, w domu rozległy się wibrujące odgłosy *zagharid* wydawane przez matkę i odbijające się od ścian, dotarły nawet do uszu sąsiadów, którzy stąd dowiedzieli się o szczęśliwym wydarzeniu. Potem matka przywołała A'idę i ucałowała ją na oczach rodziny zgromadzonej w salonie, który umeblowano zestawem foteli z Asjutu i ozdobiono ogromnych rozmiarów fo-

³⁹¹ Eadem, *Aranib*, op. cit., s. 49.

tografiami ojca, jego braci oraz dawno zmarłych krewnych, oprawionymi w ramki i zawieszonymi na ścianach. Gdy już wszyscy powinszowali dziewczynie, ojciec zakomunikował: — Gratuluję A'ido. Twój stryj zaręczył cię ze swoim synem Mansim.

Wówczas matka ponownie wydała *zagharid*, w czym z werwą zawtórowała jej stryjenka, bo odezwał się w niej duch rywalizacji i koniecznie chciała pokazać, że jej *zagharid* będą dłuższe niż trele matki. A'ida ani nie kochała, ani nienawidziła Mansiego, ponieważ nigdy go dobrze nie poznała³⁹².

Jedną z bardziej renomowanych pisarek egipskich, Salwa Bakr jest radykalną rzeczniką wyzwolenia kobiet spod władzy mężczyzn, ich brutalności, zakazów i nakazów niszczących rodzinne ciepło, za co bardziej może wini zwyczaj niż samych mężczyzn.

Kobiety pozostają ofiarami na pograniczu wyzwolenia. W twórczości literackiej Salwa Bakr zarysowuje ich rozchwiany świat i broni kobiety w artykułach, esejach czy wypowiedziach w mediach, staje się rodzajem feministki, jej powieści i wystąpienia to przyczynek do samorealizacji kobiet.

Czasami Bakr wyśmiewa bezlitośnie typ związku wynikającego z małżeństwa aranżowanego. W związkach nie brak okrucieństwa. Jak wynika m.in. ze *Złotego rydwanu*, mężczyźni rozwodzą się bez powodu³⁹³ i porzucają żony z małymi dziećmi³⁹⁴, są wiarołomni³⁹⁵, próbują gwałcić kobiety, starcy posłubiają nieletnie³⁹⁶. Kobiety niekiedy ułatwiają im zadanie:

„Posłuszeństwo wobec męża, niewdzięcznika, uznała za swój obowiązek, ponieważ tego wymagała bogobojność”³⁹⁷.

³⁹² Eadem, *Złoty rydwan*, op. cit., s. 114–115.

³⁹³ Eadem, *Złoty rydwan*, op. cit. s. 73.

³⁹⁴ *Ibidem*, s. 43.

³⁹⁵ *Ibidem*, s. 91.

³⁹⁶ *Ibidem*, s. 137, 114.

³⁹⁷ *Ibidem*, s. 149.

12.3.5. Postać mężczyzny

Współczesny mężczyzna, czy to młody, czy w sile wieku, w prozie Bakr nie jest szczególnie zachęcający. Stara się być silny, ale nie zawsze daje radę obowiązkom. Trudno utrzymać rodzinę. Nie radzi sobie ani Usama z *Aranib*, który ma zaledwie z dwie dorastające córki, ani Barakat, ojciec siedmiu dziewcząt w powieści *Koko Sudan Kabaszi*. W kraju właściwie nie ma dla nich miejsca. Tak jak wielu im podobnych, starają się zachować twarz i pozostać sobą, inni rezygnują i sięgają po konformizm. Mężczyźni u władzy średniego szczebla uciekają się do korupcji, fałszerstw (zwłaszcza naczelny redakcji w *Lajl wa-nahar*) okrucieństw i molestowania seksualnego.

„Zdaję sobie sprawę, jak bardzo Hasan Abd al-Fattah kocha pieniądze i jak bardzo rzuca się na każdy grosz, nawet jeśli pochodzi z nielegalnego źródła. Ludzi traktuje jedynie jako narzędzia do osiągnięcia swoich celów i robienia interesów. Muszę przyznać, że nie od razu się zorientowałam. Dopiero po dłuższym czasie, kiedy lepiej poznałam Hasana i zaznałam wiele goryczy w pracy z nim, otworzyły mi się oczy. Ponieważ był moim szefem w Dziale Spraw Publicznych, stykałam się z nim codziennie. Dbał o pozory, wszystko musiało się zgadzać. Po mistrzowsku torpedował pracę innych, potrafił utracić wszelki sukces. Sądził, że każdy zdolniejszy pracownik będzie lepszy od niego i odbierze mu zasługi. Bał się o swoją pozycję zawodową do granic zdrowego rozsądku. Wyobrażał sobie, że sukces innych będzie jego wielką katastrofą. Kobiety uważał za swoją bezwzględną własność. Dawał im też najgorsze prace. Molestowanie seksualne, którego nie darowałby żaden wymiar sprawiedliwości, poczytywał za swoje prawo”³⁹⁸.

Karykaturą warstwy biurokratów jest zrutynizowany mężczyzna szukający po pracy rozrywki w barze, a następnie w uciechach małżeńskich z żoną, przeklinający zarazem ubóstwo otaczające go na ulicach w opowiadaniu *Haja-*

³⁹⁸ Eadem, *Lajl-wa-nahar*, op. cit., s. 23–24.

wat (Zwierzęta). Trzy córki prezesa jednej z fundacji wychodzą za mąż za trzech synów prezesa innej w *Koko Sudan Kabaszi*.

Znamienny w twórczości Bakr jest dramatyczny czyn, do którego uciekają się zdesperowane postacie, dając upust emocjom. Eksplozję takich czynów ze strony kobiet stanowi *Złoty rydwan*. W fabułach tej powieści kobiety napadają wykorzystujących je mężczyzn, mordują, okaleczają. Powieść jest groźna i apokaliptyczna, dopowiada jakby możliwe zakończenie męki postaci z innych utworów. Perspektywy rysujące się przed bohaterami *Złotego rydwanu* łączą jednak pierwiastek materialny i duchowy. Za ziemskie cierpienia więźniarki zostaną powiezione złotym rydwanem, ożywionym wyobraźnią Azizy, do nieba w powieści, której pojazd ten używa swojego tytułu.

Kiedy indziej niezależność, do jakiej dąży jednostka, wyraża się łagodniej i bardziej przyjaźnie. Dziewczęta kształcą się ramię w ramię z mężczyznami, jest wśród nich dziennikarka (*Lajl wa-nahar*), adwokatka (*Koko Sudan Kabaszi*), dyrektorka działu w firmie (*Wasf al-bulbul*). Bariery przełamuje tradycyjna żona. Choć w *Aranib* zajęta kuchnią i dziećmi, studiuje, ale pozostaje w cieniu męża, tego samego, który poślubił ją wbrew sobie. Usamie nie starcza na życie z pracy urzędniczej i obsesyjnie chwytą się różnych nienajlepszych pomysłów zarobkowania: nie udaje się handel luksusowymi zwierzętami w skromnym mieszkaniu, króliki, które hoduje, zostają zagryzione, traci na wyrobie słodczy. Gdy wszystko zawodzi, sytuację ratuje owa tradycyjna żona. Haja wyjeżdża, jak setki Egipcjan, do pracy w Kuwejcie.

12.3.6. W cieniu tożsamości zbiorowej

Nie tylko szaremu człowiekowi, ale również nazbyt wyrazistym osobowościom trudno znaleźć swoje miejsce w otoczeniu. Tożsamość indywidualna zderza się ze zbiorową i społeczną. Jest jednak w prozie Bakr miejsce dla mistrza duchowego, a zwłaszcza mistrzyni. Jest nią bardzo zindywidualizowana postać górującej nad światem, starej kobiety z powieści *Makam Atijja* (Grobowiec Atijji), okrzykniętej w ramach kultury ludowej, po śmierci świętą. Wywodzi się z tradycyjnej rodziny, ale żyje współcześnie i znamiona świętości

przypisano jej już w drugiej połowie XX wieku. Na grób matki, który staje się przedmiotem zainteresowania archeologów, syn przylatuje samolotem.

Salwę Bakr nurtuje problem tożsamości w aspekcie zbiorowym, poczucia przynależności do wspólnoty oraz wynikających stąd problemów. Temat ten rozwija w różnych aspektach: psychologicznym i społecznym, etnicznym i narodowym, a także współczesnym, w związku z globalizacją.

Oderwanie od wspólnoty kosztuje utratę równowagi psychicznej i życia w *Lajl wa-nahar*. Egipski milioner – biznesman, który żył przede wszystkim za granicą, pragnie odzyskać swoją tożsamość Egipcjanina finansując utopijny projekt ważny na skalę całego społeczeństwa. Gdy ogłoszony przez niego związany z tym konkurs zostaje skorumpowany, popełnia samobójstwo. Na placu boju pozostaje dziennikarka, z którą zaczęli stanowić udaną parę, zachowująca wbrew wszelkim przeszkodom twarz, charakter i osobowość. Krytyka korupcji i biurokracji łączy powieść tę z całą twórczością Bakr. I tu, jak w innych utworach powstaje problem osamotnienia, anonimowości – streszczający się w postawie *maktu min szadzara* i rodzący pytanie: kim jesteśmy?

Pytanie „kim jesteśmy” i co z tego wynika brzmi szczególnie niepokojąco w *Koko Sudan Kabaszi* Bakr, jako jedno z ważniejszych, dotyczy problemu tożsamości narodowej i etnicznej. Odczuwają go Sudańczycy i Nigeryjczyk w Egipcie. Groteskową postacią jest kosmopolita, w którego żyłach płynie krew meksykańska, egipska, niemiecka, hiszpańska i norweska. Jest wynikiem globalizacji i nie umocowany w żadnej kulturze, żyje jako człowiek archetypowy.

W prozie pisarek nie brak oświeconych mężczyzn, nie mniej rysują się dwa ciągi przeciwieństw, po jednej stronie tradycja, patriarchy, mężczyźni, po drugiej postęp, feminizm, kobiety w fazie samorealizacji. Z twórczości Salwy Bakr wynika, że trzecią stroną w walce są nieudolne rządy, pod których władzą nie mogą pozbierać się ani kobiety, ani mężczyźni – pisarka ma tu na myśli czasy Mubarak w Egipcie, na które przypada jej całe literackie życie do 2011 r.

Bibliografia

Alberti R., Emmons M., *Asertywność*, tłum. M.A. Michalski, Gdańsk 2007.

Amin K. *Tahrir al-mara*, www.kotobarabia.com

Asimi, al-M., *Zalzala ala karn as-saur* w: *Szaj...lahu asma*, Casablanca 2006.

Aswany al A. *Egypt's trouble with women*, tłum. Russell Harris, The New York Times, U.S Edition. www.nytimes.com/2013/12/09/opinion/09iht-edalwaswany09.html?_r=0

Bakr S., *Wasf al-bulbul*, Kair 1993.

Bakr S., *Al-Baszmuri*, Kair 2001.

Bakr S., *Aranib, Riwaja wa-kisas kasira*, Kair, 2002.

Bakr S., *Dar at-Tabana*, w: S. Bakr, *Aranib, Riwaja wa-kisas kasira*, Kair, 2002, s. 93–102.

Bakr S., *Al-Dżamal* w: S. Bakr, *Aranib, Riwaja wa-kisas kasira*, Kair, 2002, s. 81–87.

Bakr S., *Lajl wa-nahar*, Kair, 2003.

Bakr S., *Złoty rydwan*, tłum. I. Szybilska-Fiedorowicz, Sopot 2009.

Bakr S., *Koko Sudan Kabaszi*, Kair, b.r.w.,

Baron B., *An-Nahda al-nisa'ijja fi Misr. As-Sakafa wa-al-mudztama wa as-sahafa*, tłum. Lamis an-Nakkasz, Bagdad 1999.

Barska A., *Status kobiety w tunezyjskim systemie obyczajowo-obrzędowym*, Opole 1994.

Beauvoir de- S., *Druga pleć*, tłum. G. Mycielska i M. Leśniewska, Warszawa 2014.

Benmelech i Berrebi C., *Human Capital and the Production of the Suicide Bombers*, "Journal of Economic Perspectives", 21, Washington 2007, Summer, s. 23–38.

Bielawski J., Skarżyńska-Bocheńska K., Jasińska J., *Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 w. Literatura arabskiego Wschodu*, Warszawa 1978.

Bielawski J., Kozłowska J., Machut-Mendecka E., Skarżynska-Bocheńska K., *Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 w. Literatura arabskiego Maghreb*, Warszawa 1989.

Bouleanu A., *Fatema Mernissi, Nawal El Saadawi, and Amina Wadud: A Survey of Islamic Feminism* GEOSTRATEGIC AND GEOPOLITICAL STUDIES INSTITUTE

Chawasik A., *Marakat al-mar'a al-misriyya li al-churudh min asr al-harim*, Kair 2004.

Brooks G. *Dziewięć części pożądania*, tłum. R. Nowakowski, Warszawa 1996.

Cohn-Bendit: *Nie znoszę partii politycznych*. Z Danielem Cohnem-Benditem rozmawia Jolanta Kurska, „Gazeta Wyborcza. Magazyn Świąteczny”, 27–28 kwietnia 2013.

Cooke M., *Multiple critique: Islamic Feminist Rhetorical Strategies*, <http://org.uib.no/smi/seminars/newsletter/Pensum/Cooke,%20Miriam.pdf> (Islamfemimisdecember2013)

Czermińska M., *O autobiografii i autobiograficzności w: Autobiografia*, M. Czermińska (red.) Gdańsk 2009, s. 5–17.

Dakrub M., *Kalima...*, *kitab al-tantalik min al-mumarasa wa-al-hiwar wa-al-ufk al-maftuh* w: S. Wannus, *Al-Amal al-kamila*, Damaszek 1996, t.3., s. 10.

Danecki J. (wybór, oprac.), *Poezja arabska*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1997.

Dankiewicz M., *Ocena moralna zachowań agresywnych w teorii i badaniach naukowych*, „Studia Psychologiczne” nr 12 (2) w: M. Szymczak, *Słownik Języka Polskiego*, Warszawa 1992.

Darwisz, Abu al-H., M., *Amina as-Sa`id dajat at-tahallul*, Tarik al-Islam – islamway. Net.

Delcambre A.M., (2004), *Mahomet*, tłum. E. Burakowska, Warszawa 1960.

Dubar, Abd-al., *Al-Mara wa al-amal. Fatat al-ghad*, w: Amira Chawasik (red.), *Marakat al-mara al-misrija li al-churudż min asr al-harim*, Kair 2004, s. 119–121.

Dudek Z.W., *Funkcja symboliczna*, „ALBO Albo. Problemy Psychologii i Kultury”, nr 1 – 2, 1994 s. 79–85.

Duch-Krzysztofek D., *Kto rządzi w rodzinie*, Warszawa 2007.

Dudek Z.W., *Psychologia integralna Junga. Człowiek archetypowy*, Warszawa, 1995.

Dudek Z.W., *Słowo wstępne*, w: P. Skogemann, *Kobiecość w rozwoju. Psychologia współczesnej kobiety*, tłum. P. Bilig, Warszawa 1995, s. 11.

Dudek, *Podstawy psychologii Junga. Od psychologii głębi do psychologii integralnej*, Warszawa 2002.

Dudek W.Z., *Kobiecość i męskość jako kompleksy psychiczne i wyobrażenia archetypowe* w: B. Bartosz (red.), *Od psychobiologii do kultury*, Warszawa 2002, s. 85–107.

Dudek Z.W., *Syndrom matki pochłaniającej*, „ALBO Albo. Problemy Psychologii i Kultury”, nr 1, 2002, s. 19–34.

Dudek Z.W., *Psychologiczne i kulturowe aspekty ekstrawersji i introwersji*, „ALBO Albo. Problemy Psychologii i Kultury”, nr 1, 2004, s. 16–30.

Dudek Z.W., *Syndrom matki pochłaniającej*, „ALBO Albo. Problemy Psychologii i Kultury”, nr 1, 2003, s. 19–34.

Dudek Z.W., *Psychologia integralna Junga*, Warszawa 2006.

Dudek Z.W., *Projekcja i wykluczenie jako przejaw psychologii cienia*, „ALBO Albo. Problemy Psychologii i Kultury”, nr 3, 2008, s. 9–26.

Dudek Z.W., *Kobiecość i męskość jako kompleksy psychiczne i wyobrażenia archetypowe*, w: *Wymiary kobiecości. Od psychobiologii do natury*, B. Bartosz (red.), Warszawa 2011, s. 85–107.

Dunin K., *Noty knoty Kingi Dunin*, „Kurier Czytelniczy”, styczeń 1999 nr 50, s. 12 w: E. Kraskowska, *Krytyka feministyczna – siostra teorii i historii literatury*, G. Borkowska, L. Sikorska (red.), Warszawa 2000, s. 200–211.

Egyptian women of the revolution (wywiad: Tatiana Philiptchenko, Kair wiosna 2012) <http://www.egyptianwomen.info/salwa-bakr.htm>

Eliade M., *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.

The Encyclopaedia of Islam, Leiden, Londyn 1960, t. 1.

Encyclopaedia of Islam, Leiden 1978, t. IV.

Euben R.L., Zaman M.Q. (red.), *Zaynab al-Ghazali*, w: *Princeton Reraedings in Islamist thought: Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*, 2009, 275.

Faradž A., *Sulajman al-Halabi*, Kair b.r.w.

Fazzani, al-A., *Al-Idana rakam 4* w: E. Machut-Mendecka, *Libia* w: J. Bielawski, J. Kozłowska, J. Machut-Mendecka, K. Skarżyńska-Bocheńska, *Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 w. Literatura arabskiego Maghrebu*, PWN, Warszawa 1989.

Filsztinskij I.M., *Sufizm w kontekście muzułmańskiej kultury*, Moskwa 1989.

Freud S., *A General Introduction to Psychoanalysis*, New York 1962.

Freud S., *Sexuality and the Psychology of Love*, New York 1963.

Freud S., *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2009.

Ghazali, Abu-H.-al, *Ihja ulum ad-din*, Cairo b.r.w.

Ghazali, Abu-H.-al, *Ihya ulum ad-din*, Bejrut 2005.

Ghazali, al Z. *Ajjam min hajati*, Kair, 1999.

Górecka E., *Znaczenie honoru kobiety w opinii współczesnego społeczeństwa jordańskiego*, Łódź 2012.

Gubran Kh., *Połamane skrzydła*, tłum. M. Kubarek, Warszawa 2012.

Hacker H.M., *Kobiety jako grupa mniejszościowa* w: T. Hołówka (red.), *Nikt nie rodzi się kobietą*, Warszawa 1982, s. 37–57.

Hajdar H., *Szumus al-Ghadzar*, Damaszek 1997.

Hakim al-T., *Ar-Ribat al-mukaddas*, Kair 1944.

Hakim al-T., *Ughnijjat al-maut*, w: *Masrah al-mudztama*, Kair, 1950.
<http://www.montadabaja.com/vb/showthread.php?t=103>.

E. Hall, *Ukryty wymiar*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 1997.

Hamady S., *Temperament and Character of the Arabs*, New York 1960.

Hatem M.F., *Economic and Political Liberation in Egypt and the Demise of State Feminism*, „International Journal of Middle East Studies”, Raleigh 1992, t. 24, nr 2, s. 231–251.

Hofstede G., Hofstede G.J., *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, tłum. M. Durska, Warszawa 2000.

Hołówka T. (red.), *Nikt nie rodzi się kobietą*, Warszawa 1982.

Ibn Khaldun, *The Mukaddima. An Introduction to history*, tłum. Franz Rosenthal, Princeton, 1969. Ibrahim H., *Al-Haraka nisa`ijja fi al-Urdun wa-manhadzijjat at-tahawwul wa at-taghir*, „Saut al-Mara al-Urdunijja”, Amman 2009.

Sun Allah Ibrahim, S.A., *Zat*, Kair 1992.

Id al-Y., *Lebanon* w: R. Ashour, F. Ghazoul, H. Reda-Mekdashy (red.), tłum. Mandy McLure *Arab Women Writers. A Critical reference Guide 1873–1999*, Cairo, New York 2014.

Idris J., *Achir ad-dunja* (454–469), w: eadem *Al-Amal al-kamila*, Kair 1970, s. 454–469.

Idris J., *Al-Jad al-kabira*, w: eadem, *Al-Amal al-kamila*, Kair 1970 s. 66–81.

Idris J. -*Sitara* w: J. Idris, *Al-Mu`allafat al-kamila*, Kair 1970.

Immenkamp B., *Marriage and celibacy in mediaeval Islam: a study of Al-Gazali Kitāb adāb al-nikāh*

<https://www.repository.cam.ac.uk/handle/1810/237702> [07/07/1995].

Jacobie J., *Psychologia C.G. Junga*. tłum. St. Łypacewicz, Warszawa 2001.

Jung C.G., *Aion. Przyczynki symboliki Jaźni*, tłum., R. Reszke, Warszawa 1997.

Jung C.G., *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, WROTA KR, Warszawa 1997.

Kasami Th., *Huda Szarawi wa-aszwak hurijja*,

<https://meemmagazine.net/2017/11/29/%D9%87%D8%AF%D9%89-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B9%D8%B1%D8%A7%D9%88%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%A7%D9%84%D8%AF-%D9%81%D9%8A-%D9%85%D9%86%D8%A7%D8%B1%D8%A9-%D8%B1%D8%A7%D8%A6/> [29.11.2017].

Kędzierska B., Marta Znajmiecka-Sikora, (red.), *Asertywność kompetencja społeczna czy filozofia życiowa. Monografia. Podstawy kształcenia ustawicznego od A do Z – Psychologiczne metody wspierania rozwoju osobistego i społecznego osób dorosłych. Zachowania asertywne a inne zachowania*, Warszawa 2010. <http://cedego.pl/czytelnia2.php?id=41>; [30.07. 2005]

Koran, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986, 3:129, 139, 2:4, 6, 10, 129., 4:3, 10, 129, 9:11, 12:21, 33:50, 53, 59, 3:139, 9:11.

Księga tysiąca i jednej nocy, wybór, wstęp: Wł. Kubiak, Warszawa 1977.

Lewis P., *Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism* http://michiganjournalhistory.files.wordpress.com/2014/02/lewis_pauline.pdf

Zainab al-Ghazali, pioneer of Islamist Feminism <https://zaynabal-ghazali.weebly.com>, [8.10.2011] s. 1.

Machut-Mendecka E., *Libia* w: J. Bielawski, J. Kozłowska K. Skarżyńska-Bocheńska, E. Machut-Mendecka E., *Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 w. Literatura arabskiego Maghrebu*, Warszawa 1989.

Machut-Mendecka E., *Świetlista twarz muzułmanki*, „Znak”, Kraków, styczeń (1) 1998, s. 1–36.

Machut-Mendecka E., *Współcześni Arabowie. Próba analizy psychologicznej*, A. Borowiak, P. Szarota (red.), *Tolerancja i wielokulturowość. Wyzwania XXI wieku*, Warszawa 2004, s. 94–104.

Machut-Mendecka E., *Archetypy islamu*, Warszawa 2003.

Machut-Mendecka E., *Kultura arabska, mity, literatura, polityka*, Warszawa 2012.

Madani-al Izz ad-Din, *Ahadis* (Rozmowy) w: Izz ad-Din al-Madani, *Churafat*, Tunis 1968, s. 41–80.

Madani-al Izz ad-Din, *Sakaja ja matar* w: Izz ad-Din al-Madani, *Churafat*, Tunis 1968, s. 161–26.

Madźdi M., <http://www.alraimedia.com/Home/Details?Id=d8fad458-b852-458e-8c4b-32496b8fa328> [22.08.2009].

Mahomet, *Mądrości Proroka*, wybór, tłum. wstęp. J. Danecki, Warszawa. 1993.

Majcher A., *Dyskurs feministyczny w Egipcie w XIX I XX wieku* (praca magisterska pod kierunkiem prof. dr hab., R. Siemińskiej, Instytut Socjologii PAN UW), Warszawa 1999.

Majcher A., *Feministka Zajnab al-Ghazali Zaynab al-Ghazali* w: *Kobiety Bliskiego Wschodu*, M.M. Dziekan, I. Kończak (red.), Łódź 2005, s. 25–40.

Majewska E., *Feminizm jako filozofia społeczna. Szkice z teorii rodziny*, Warszawa 2009.

Majsun S., *Rajhana*, www.kotobarabia.com

Maslow A., *Motywacja i osobowość*, tłum. J. Radzicki, Warszawa 1990, s. 72.

Makdisi J.S., Bayoumi N., Sidawi R.R., *Introduction* w: J.S.Makdisi, N.Bayoumi, R.R.Sidawi (red.), *Arab Feminisms. Gender and Equality in the Middle East*, Bejrut, Londyn 2014, s. xi – xxxvi.

Martyr Bint-ul-Huda, *Islam* <http://bolour-muslimah.blogspot.com/2007/01/martyr-bint-ul-huda.html>

- Mamduh A., *Habbat an-naftalin*, Bagdad 2000.
- Matar H., *W kraju mężczyzn*, tłum. E. Penksyk-Kluczkowska, Sopot 2011.
- Mernissi F., *Beyond the veil, Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* Revised Edition, Bloomington, Indianapolis 1987.
- Mernissi F., *Dzieciństwo w haremie. Sny o wolności*, tłum. E. Skweres, Warszawa 2001.
- Mervat H., *Chapter I, What Women Want? A Critical Mapping of Future Directions for Arab Feminisms*, w: J.S. Makdisi, N. Bayoumi, R.R. Sidawi, (red.), *Arab Feminism. Gender and Equality in the Middle East*, Londyn, Nowy Jork 2014.
- Millet K., *Teoria polityki płciowej* w: T. Hołowska (red.), *Nikt nie rodzi się kobietą*, Warszawa 1982, s. 58–111.
- Mirnisi al-F., *Al-Harim as-sijasi. An-Nabi wa an-nisa*, tłum. Abd al-Hadi Abbas, Damaszek 1992.
- Mirnissi al-F. *Nisa ala adźnihat al-hilm*, tłum. F. Azrawil, Rabat 1998.
- mktba22.blogspot.com/2016/08/pdf_483.html, [10.08.2016].
- Mirnissi al-F. *As-Sultanat al-mansijja*, tłum. Ali Ma'ali i Abd al-Hadi Abbas, Aleksandria b.r. w.
- Mioletinski E., *Poetyka mitu*, tłum. J. Dancygier, Warszawa 1981.
- Fudzi, al-S., *Nun*, Kair 2012.
- Mumtaz I. (2004). *Wazifat al-mara lajsat fi al-bajt* w: A. Chawasik, *Marakat al-mara al-misrija li al-churudż min asr al-harim*, Kair 2004, s. 123–129.
- Munif, Abd ar-Rahman, *Mudun al-milh. At-Tajh*, Bejrut 1992.
- Munif, Abd ar-Rahman, *Al-Uchdud*, Bejrut, Casablanca 1992.
- Munif, Abd ar-Rahman, *Miasta soli. Zagubieni*, tłum. M. Kubarek, Sopot 2010.
- Mustaghannani, al-A., *Zakirat al-dżasad*, Paryż 1988.
- Mustghanmi, Al-A., *Fauda al-hawas*, Bejrut 2003.

Mutamar dawli hawla džara`im asz- szaraf, arszif: Mudžtama al-jaum, Star Times, 20.07.2008 <http://www.startimes.com/f.aspx?t=10970858>

Nawal as-Sadawi tu`abbir an rajaha bi-al-hidžab wa-al-chitan wa kadaja al-mara Afkar – Madžallat al-Internet al-Ula, <http://www.afkar.co.il/NewsReader.asp?ID=2108>

Nawal El Sadaawi Egypt's Radical Feminist, *The Guardian*, <http://www.theguardian.com/lifeandstyle/2010/apr/15/nawal-el-saadawi-egyptian-feminist>

Nosal C.S. *Jungowski sens ekstrawersji – introweresji jako podstawowego wymiaru człowieka*, „Albo Albo. Problemy Psychologii i Kultury”, nr 1, 2004, s. 9–15.

Omran M., *Huda Szarawi, nasirat al-mara* <http://hayatouki.com/portraits/content/1868141->, [03.2014]

Pankalla A., *Psychologia mitu. Kultury tradycyjne a współczesność*, Warszawa 2000.

Patai R., *Arab mind*, Scribner's Sons, New York 1983.

Puchnarewicz E., *Państwo a rodzina we współczesnym Egipcie*, Warszawa 2003.

Quawas R.B., „A Sea Captain in her Own Right”: *Navigating The Feminist Thought of Huda Shaarawi*, „Journal of International Women's Studies”, Volume 8, Issue 1. *Al-Qubaysiat – Syria Sufi Women Only Movement* <http://www.yanabi.com/index.php?/topic/424467-al-qubaysiat-syrian-sufi-women-only-movement/>

Rajan V.G. (2012), *Women Suicide Bombers, Narratives of violence*, Aberystwyth 2012.

Reda-Mekdashy H. (2014), *Introduction* w: R. Ashour, F. Ghazoul, H. Reda-Mekdashy (red.), tłum. Mandy McLure, *Arab Women Writers. A Critical reference Guide 1873–1999*, Kair, Nowy Jork, 2014.

Ramadan S., *Aurak an-nardžis*, Kair 2001.

- Reber A.S., *Słownik Psychologii* tłum. pod red. I. Kursz i K. Skarżyńskiej, Warszawa 2000, s.109.
- Reuter, Ch., *Zamachowcy-samobójcy*. tłum. R. Wojnarowski, Warszawa 2003.
- Rossano J., *Egyptian Feiminist Huda Sharaawi*, <https://womenslens.blogspot.com/2010/12/egyptian-feminist-huda-shaarawi-1879.html> [9.12.2017]
- Rosse S., *Suicide as a Social Phenomenon*
<http://ssteveroseblog.com/2015/02/03/uicide-as-a-social-pjhnomenon>, [3.02,2015]
- Rusafi ar – M., *Hawan al-mara*, tłum. K.Skarżyńska-Bocheńska w: Bielawski J., Skarżyńska-Bocheńska K., Jasińska J., *Nowa i współczesna literatura arabska XIX i XX w. Literatura Arabskiego Wschodu*, Warszawa 1978, s. 13.
- Sabahan-nasiri, *Dżamil Sidki a-Zahawi (1863–1936) wa hukuq al-mara*
<http://mufaker.org/?p=25046>)
- El-Saadi – El H, *Islamic Feminism in Egypt: Between Acceptance and Rejection*, w: J.S. Makdisi, N. Bayoumi, R.R. Sidawi, (red.) *Arab Feminisms. Gender and Equality in the Middle East*, Bejrut, Londyn 2014, s. 305–232.
- Sadawi as-N., *Al-mara wa al- al-dżins*, Bejrut 1974.
- Sadawi as-N., *Lajla tatazawwadż*, w: eadem *Lahzat as-sidk*, Bejrut 1987, s. 95–107.
- Sadawi as-N., *Szarara min ad-dachil* w: eadem *Lahzat as-sidk*, Bejrut 1989, s. 25–29.
- Sadawi as-N., *Dżanna wa-Iblis*, Bejrut 1992.
- Sadawi as-N., *Sukut al-Imam*, Kair 2010.
- Sadawi as-N., *Auraki hajati*, Kair 2000.
- Sadawi as-N., *Al-Wadżh al-ari li al-mara al-arabijja*, Kair 2000.
- Sadawi as-N., *Upadek Imama*, tłum. M. Michalski „Literatura na Świecie”, 2016, nr 11–12, s. 5–39.
- Salih, at-T., *Sezon migracji na północ*, tłum J. Stępiński, Sopot 2010.

- Szajch, asz-H., *Szarańcza i ptak*, tłum. J. Bogunia i D. Juraszek, Warszawa 2001.
- Sh`hadeh Y., *Jednostka i społeczeństwo w powieściach pisarek syryjskich XX wieku*, Kraków 2011.
- Skogemann P., *Kobiecość w rozwoju. Psychologia współczesnej kobiety*, tłum. P. Bilig, Warszawa 1995.
- Soueif A., *Mapa miłości*, tłum. J. Kozak, Warszawa 2006.
- Steil J.M., *Marital Equality. It's Relationships to the Well-Being of Husbands and Wives*, London, New Delhi 1997.
- Sulej K., *Literatura kobieca". Inwektywa, komplement czy bezużyteczna szufladka?"* <http://natemat.pl/30989,literatura-kobieca-inwektywa-komplement-czy-bezuzyteczna-szufladka>.
- Sza`ir M., *Huda Szarawi ud ala bid*, „Al-Achbar”, 13.12.2011.
https://www.al-akhbar.com/Literature_Arts/98988 [13.12.2011].
- Szarawi H., *Muzakkirat Huda Szarawi*, Kair 2012.
- Szymczak M., *Słownik Języka Polskiego*, 1992.
- K. Ślęczka, *Feminizm. Ideologie i koncepcje współczesnego feminizmu*, Katowice 1999.
- Środa M., *Widmo krąży po Europie ...*, w: S. de Beauvoir, *Druga płeć*, s. 7–13.
- Tahawi, at-M., *Namiot Fatimy*, tłum. I. Szybilska-Fiedorowicz, Sopot 2009.
- Trimingham J.S., *Sufijskije ordeny w islamie*, Moskwa 1989.
- Tyszka Z., *Z metodologii badań socjologicznych nad rodziną*, Poznań 1991.
Umm al-muminin, Chadidża al-kubra <http://imamhussain.org/Fwem/61vie.html>
<https://wikiislam.net/wiki>
- Ursan A.U., *Az-Zawahir al-masrahijja inda al-Arab*, Trypolis 1983.
- Uthman I.O., *A Rereading of the Egyptian Zajnab al-Ghazzali, the muslim brotherhood and Islamic feminst movement in contemporary in contemporary*

society, "International Journal of Sociology and Anthropology" t. 3 (11), November 2011 <http://www.academicjournals.org/IJSA>, s. 407–415.

Vedfelt O., *Wymiary snów, istota, funkcja i znaczenie marzeń sennych*, tłum. P. Bilig, Warszawa 1998.

Vedfelt O., *Kobiecość w męczyźnie*, Warszawa 2008.

Wais J., *Baśń we współczesnym świecie*, „ALBO Albo. Problemy Psychologii i Kultury”, 2004, n2, s. 23–28.

Walther W., *Kobieta w islamie*, tłum. J. Szymańska, Warszawa 1982.

Al-Wasat (Bahrajn), nr 177, 3 marca 2003.

Watt M. W., *Muhammad. Prophet and statesman*, Oxford 1961.

Wronecka J., *Wstęp* (do Ibn Arabi, *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*), Warszawa 1990, s. XIII.

Zajnab al-Gazali ad-daja, ad-D
<https://jawahir.echoroukonline.com/articles/583.html>)

Zajnab al-Ghazali ad-daja al-ustura allati tahaddat ra'is Abd an-Nasir, „Dżawahir asz-Szururuk”, <https://jawahir.echoroukonline.com/articles/583.html> [13.12.2017]

Zaynab al-Ghazali, pioneer, <https://zaynabal-ghazali.weebly.com/>

Żurek A., *Atrakcyjność instytucji małżeństwa we współczesnych społeczeństwach*, w: A. Kotlarska-Michalska (red.), *Zalety i wady życia w rodzinie*, Poznań 2010.

<http://ar.islamway.net/article/2731/%D8%A3%D9%85%D9%8A%D9%86%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%B9%D9%8A%D8%AF-%D8%AF%D8%A7%D8%B9%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%AD%D9%84%D9%84>

<http://frame.noonptm.com/modules.php?name=News&file=article&sid=3622>

<http://forum.educdz.com/threads/>.

<http://geostrategicandgeopoliticalstudiesinstitute.wordpress.com/2013/03/14/fatema-mernissi-nawal-el-saadawi-and-amina-wadud-a-survey-of-islamic-feminism-by/>

<http://ssteveroseblog.com/2015/02/03/uicide-as-a-social-phenomenon/>

Suicide as a Social Phenomenon, Posted on February 3, 2015, steveroseblog

<http://www.everyculture.com/Sa-Th/Syria.html>

<http://countrystudies.us/syria/29.htm>

<http://www.globalpost.com/dispatch/news/regions/middle-east/egypt/120731/samira-ibrahim-virginity-test-freedom-fighting>,

<http://www.independent.co.uk/news/world/africa/salwa-bugaighis-assassination-women-break-taboos-at-libyan-human-rights-activists-funeral-9569452.html>

<http://www.al-AI-Monitor monitor.com/pulse/originals/2015/03>.

<https://www.nami.org/Learn-More/Mental-Health-Conditions/Borderline-Teardane Personality-Disorder>.

<http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0527>

<http://www.sis.gov.eg/newvr/110.pdf>.

<http://www.touregypt.net/featurestories/bedouins.htm>.

http://www.wisemuslimwomen.org/muslimwomen/bio/zaynab_al-ghazali/

<http://www.yanabi.com/index.php?/topic/424467-al-qubaysiat-syrian-sufi-women-only-movement/>

Seriale telewizyjne:

Hubb taht al-hirasa, reż. M. Nakli, Kair 1998.

Ajna kalbi, reż. M. Abu Umajra, Kair 2002.

Al-Hakika wa as-sarab, reż. M. Abu Umajra, Kair 2003.

Sara, reż. Sz. Adi, TV Egipt, 2005.

Al-Muchbir al-chass, rež. R. Labib, Kair 2007.

Szarh fi džudar al-umr, rež. I. Daraz, TV Egipt 2008.

Sitt Asila, rež. S.M. Ali, Egipt 2006.

Asab karar, rež. Am Abidini, Kair 20–7/2008.

Dawaran Szubra, rež. Chalid Hadžar, 2011.

Nur...Mariam, rež. I. asz-Szadi, Tunis 2011.

Prof. dr hab. Ewa Machut-Mendecka

Profesor w Katedrze Arabistyki i Islamistyki na Uniwersytecie Warszawskim. Interesuje się literaturą, kulturą, problematyką społeczną, etnologiczną i psychologiczną obszarów muzułmańskich, religią islamu i językiem świata arabskiego. Autorka książek i artykułów naukowych w tym zakresie oraz wieloletni wykładowca akademicki. Prowadzi zajęcia uniwersyteckie z literatury, kultury i języka świata arabskiego. Jest członkiem redakcji „Albo Albo. Problemy Psychologii i Kultury” i wielu towarzystw naukowych, w tym Union Européenne des Arabisants et Islamisants oraz Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego.

Kobieta w islamie to od dawna jeden z tematów budzących ogromne zainteresowanie zachodniego czytelnika. Choć pisze się na ten temat dużo, jednak brakuje rzetelnych pozycji, pokazujących różne aspekty tego złożonego zagadnienia.

Prof. Ewa Machut-Mendecka, wybitna znawczyni arabskiej literatury i kultury, od dawna pisze o muzułmańskiej kobiecie. Książka „Czas hidżabu” stanowi podsumowanie jej wieloletnich zainteresowań. Autorka opisuje wszechstronny wizerunek muzułmanki: z jednej strony kobiety, którą religia i obyczajowość spychają na margines życia, podporządkowując mężczyźnie, z drugiej zaś kobiety, która odważnie podejmuje walkę o swoją pozycję i samodzielność i tę walkę wygrywa. Poznajemy kobiety-patronki domowego ogniska, które są ze swojego położenia zadowolone, i takie, które to unieszczęśliwia. Poznajemy też kobiety samodzielne i wyzwolone. Książka po raz kolejny udowadnia, że nie należy wierzyć stereotypom, a historii kobiecych jest tak wiele jak samych kobiet.

Z recenzji prof. dr hab. Katarzyny Pachniak

ISBN: 978-83-944120-4-3