

**Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Historii**

Mateusz Chudziak

**Trzy filary „Nowej Turcji”. Studium transformacji
oficjalnej ideologii państwowej.**

Praca doktorska napisana
w Zakładzie Historii Europy Wschodniej
Wydziału Historii UAM
pod kierunkiem naukowym
prof. zw. dr. hab. Krzysztofa Pietkiewicza

Poznań 2022

SPIS TREŚCI

NOTA TRANSKRYPCYJNA.....	5
WYKAZ SKRÓTÓW.....	6
WSTĘP.....	7
ROZDZIAŁ 1.	
JAKI PORZĄDEK ZNIOŚLA AKP? TURCJA KEMALISTOWSKA I JEJ SCHYLEK.....	25
1.1. Wprowadzenie.....	25
1.2. Modernizacja kemalistowska.....	27
1.2.1. Powstanie Republiki.....	28
1.2.2. Wczesna Republika w ocenach ogólnych.....	38
1.3. Trwanie i erozja kemalistowskiego projektu modernizacyjnego.....	42
1.3.1. Podział na „centrum” i „peryferie” w Republice.....	43
1.3.2. „Biuokratyczny transcendentalizm”.....	46
1.3.3. Wyczerpanie modelu odgórnego, erozja systemu.....	49
1.4. Rządy AKP – w stronę „Nowej Turcji”.....	61
1.4.1. Islamiści – demokraci	61
1.4.2. Dalsze konfrontacje, konsolidacja i zwińczenie budowy „Nowej Turcji”.....	66
1.4.3. Jak zmieniła się Turcja?.....	70
ROZDZIAŁ 2.	
FILAR PIERWSZY: PRZYWÓDCA.....	73
2.1. Wprowadzenie	73
2.2. Władza pastoralna i panowanie charyzmatyczne	75
2.2.1. Władza pastoralna – czy istnieje w nowoczesnym państwie?.....	75
2.2.2. Panowanie charyzmatyczne – kiedy może zaistnieć, jakie ma granice.....	79
2.3. Wybrany. Życiowa (i polityczna) droga Erdoğan.....	81
2.4. „Ja też jestem pasterzem!” - Erdoğan autokreacja jako wodza.....	87
2.4.1. Jak Erdoğan widzi własną misję i jak rozumie politykę.....	87
2.4.2. Polityka służby.....	89
2.5. „Dotknąć go, to jak modlitwa” - kult wodza.....	97
2.5.1. Charyzmatyczny wódz.....	97
2.5.2. Kult „wysoki” – akademicy w służbie przywództwa.....	101
2.5.3. Kult właściwy. Erdoğan w przedstawieniach maszyny partyjnej i jej przyjaciół.....	107
2.6. Zamiast podsumowania: „Reżim jednego człowieka”	117
ROZDZIAŁ 3.	
FILAR DRUGI: NARÓD.....	120
3.1. Wprowadzenie.....	120
3.2. Co wiemy o nacjonalizmie?.....	121
3.2.1. Naród i nacjonalizm – pojęcia, paradygmaty, typologia.....	121
3.2.2. Powstanie i funkcjonowanie narodu.....	124
3.3. Co wiemy o nacjonalizmie tureckim?.....	127

3.3.1. Podstawowe „prawdy”.....	127
3.3.2. Korzenie intelektualne.....	129
3.3.3. Nacjonalizm republikański.....	131
3.4. <i>Nacjonalizm „Nowej Turcji” – w stronę redefinicji narodu</i>	141
3.4.1. Pierwszy eksperyment – Türkieli zamiast Türk.....	143
3.4.2. Neoosmanizm – nacjonalizm muzułmański	146
3.5. <i>Neoosmanizm w rytuałach i symbolach</i>	157
3.5.1. Obchody podboju Konstantynopola.....	158
3.5.2. Jak działają symbole.....	165
3.6. <i>Amalgamat neoosmanizmu i kemalizmu – forma ostateczna?</i>	170
3.6.1. Mielizny neoosmanizmu.....	171
3.6.2. Kemalizacja neoosmanizmu.....	174
3.6.3. Jedność popuczowa i jej nielinearności.....	177
ROZDZIAŁ 4.	
FILAR TRZECI: PAŃSTWO.....	183
4.1. <i>Wprowadzenie</i>	183
4.2. <i>Sakralizacja polityki, mit państwa</i>	184
4.2.1. Religie obywatelskie – religie polityczne.....	185
4.2.2. Mit państwa.....	188
4.3. <i>Republikański mit państwa</i>	190
4.3.1. „Wieczne”, „święte” i „potężne” państwo.....	192
4.3.2. Mit w praktykach i symbolach.....	199
4.4. <i>Rządy AKP – od państwa służebnego do nowego mitu</i>	205
4.4.1. Islamscy kontestatorzy islamskimi liberałami.....	205
4.4.2. W stronę mitu neoosmańskiego.....	208
4.5. <i>Nowy mit</i>	213
4.5.1. Erdoğanowskie L'État, c'est moi	214
4.5.2. „Turcja jest większa od Turcji” – jeszcze raz poza granice terytorialne.....	223
4.5.3. Poza czas – „wizje” i „cele”.....	230
ZAKOŃCZENIE.....	236
BIBLIOGRAFIA.....	239
<i>Dokumenty i przemówienia:</i>	239
<i>Literatura:</i>	240
<i>Prasa:</i>	252
<i>Materiały audiowizualne:</i>	254
<i>Zasoby internetowe:</i>	255
<i>Wywiady:</i>	258

Nota transkrypcyjna

W języku tureckim wymowa poniżej wymienionych głosek jest następująca:

- *c* – jak polskie *dź*
- *ç* – dźwięk pośredni między polskim
- *i* *cz*
- *ğ* – po samogłoskach *a, ı, o* oraz *u*, wydłuża je, po *e, i, ö, ü* jak polskie *j*
- *ı* – jak polskie *y*
- *j* – dźwięk pośredni między polskim *ż* i *ź*
- *ö* – *o* z wysuniętymi wargami (nieco inaczej niż w języku niemieckim)
- *ş* – dźwięk pośredni między *sz* i *ś*
- *ü* – *u* z wysuniętymi wargami
- *y* – w języku tureckim wyłącznie jako spółgłoska, odpowiadająca polskiemu *j*

Wymowa pozostałych głosek tureckich zbliżona jest do tej w języku polskim.

Wykaz skrótów

- ADD — (*Atatürkçü Düşünce Derneği*) – Związek Myśli Atatürkowskiej
- AKP — (*Adalet ve Kalkınma Partisi*) – Partia Sprawiedliwości i Rozwoju
- AP — (*Adalet Partisi*) – Partia Sprawiedliwości
- ANAP — (*Anavatan Partisi*) – Partia Ojczyźniana
- CHP — (*Cumhuriyet Halk Partisi*) – Republikańska Partia Ludowa
- DP — (*Demokrat Partisi*) – Partia Demokratyczna
- DSP — (*Demokratik Sol Parti*) – Partia Demokratycznej Lewicy
- DYP — (*Doğru Yol Partisi*) – Partia Słusznej Drogi
- FP — (*Fazilet Partisi*) – Partia Cnoty
- HDP — (*Halkların Demokratik Partisi*) – Demokratyczna Partia Ludów
- KJİP — (*İttihat ve Terraki Cemiyeti*) – Komitet Jedności i Postępu
- MGK — (*Millî Güvenlik Konseyi*) – Rada Bezpieczeństwa Narodowego
- MHP — (*Milliyetçi Hareket Partisi*) – Partia Ruchu Nacjonalistycznego
- MNP — (*Millî Nizam Partisi*) – Partia Ładu Narodowego
- MSP — (*Millî Selamet Partisi*) – Partia Ocalenia Narodowego
- MTTB — (*Millî Türk Talebe Birliği*) – Narodowy Turecki Związek Studentów
- PKK — (*Partiya Karkerên Kurdistanê*) – Partia Pracujących Kurdystanu
- PYD – (*Partiya Yekîtiya Demokrat*) Partia Unii Demokratycznej
- RP — (*Refah Partisi*) – Partia Dobrobytu
- SCF — (*Serbest Cumhuriyet Fırkası*) – Wolna Partia Republikańska
- SHP — (*Sosyaldemokrat Halkçı Parti*) – Socjaldemokratyczna Partia Ludowa
- SODEP — (*Sosyal Demokrasi Partisi*) – Partia Socjaldemokratyczna
- SP — (*Saadet Partisi*) – Partia Szczęścia
- TCF — (*Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*) – Postępowa Partia Republikańska
- TİKA — (*Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı*) – Turecka Agencja Współpracy i Koordynacji
- VP — (*Vatan Partisi*) – Partia Ojczyźniana

Wstęp

Przeciętny odbiorca mass-mediów zarówno w Polsce, jak i w całej Europie zapewne zdaje sobie sprawę, że Turcja – spore państwo na południowym-wschodzie Europy stanowi pewną zagadkę i bywa problematycznym sąsiadem. W ostatnich latach widać było to aż nadto wyraźnie, przy wielu okazjach – dziwnej polityki wobec wojny domowej w Syrii, kryzysu migracyjnego, nieudanego zamachu stanu, ogólnych napięć w relacjach z USA i Unią Europejską, czy współpracy z Rosją. Natomiast obserwator nieco bardziej zaawansowany (tj. taki świadomy obywatel, który oprócz śledzenia codziennych wiadomości ze świata podjął pewien wysiłek w celu poszerzenia swej wiedzy) zdaje sobie sprawę z długiej historii wspólnych relacji Turcji i Europy (a także Polski) – na ogół trudnych i skomplikowanych. Turcja jest bliska geograficznie, na pewnym etapie swojej najnowszej historii wydawała się być bliska politycznie (a więc również i w sferze aksjologii – za sprawą rozpoczęcia procesu akcesyjnego do Unii). Nadal jednak, za sprawą diaspy (lub przynajmniej jej rozpolitykowanej części), *soft power*, a także związków gospodarczych, pozostaje obecna w życiu Europy, nawet gdy proces akcesyjny jest już jedynie techniczną formułą pozwalającą utrzymać wygodne obu stronom kanały dyplomatyczne.

Bliskość, a także waga Turcji wydają się trudne do zakwestionowania. Mimo to jednak, jej zagadkowość sprawia kłopoty również obserwatorom zawodowym, a więc wyspecjalizowanym – uczonym, analitykom czy dziennikarzom. Głównym problemem – nie będę tutaj zbyt odkrywczy – jest jej kulturowa odrębność, wynikająca z całej spuścizny historycznej i cywilizacyjnej – zatem tego, co Fernand Braudel w swojej słynnej *Gramatyce cywilizacji* określił jako ten wymiar rzeczywistości, w którym historia płynie najwolniej i gdzie najwolniej zachodzą zmiany. W tym *długim trwaniu* kumulują się niezliczone doświadczenia, wzory kultury, elementy tożsamości i mechanizmy społeczne, gospodarcze oraz polityczne¹. Wszystkie one powodują, że poszczególne obszary świata różnią się od siebie diametralnie, zaś ludzie z nich pochodzący – jeśli spotykają się wchodząc w minimalnie głębsze (tj. wykraczające poza zwykłą przelotność) relacje – nie całkiem potrafią się wzajemnie zrozumieć, lub w najlepszym razie czynią to z wielkim trudem.

Ponieważ Turcja jest blisko, sprawia problemy i dla wielu pozostaje niezrozumiała, wydaje się rzeczą ważną podjąć próbę, choćby cząstkowego, wyjaśnienia sposobu, w jaki

¹ F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.

Turcja myśli². Taki jest też cel tej rozprawy. Przedstawić to w sposób całościowy nie sposób (chyba nikomu nigdy nie będzie dane dokonać tego samodzielnie), dlatego proponuję przyrzeć się jednemu wycinkowi tureckiej kultury politycznej. Wycinkiem tym jest zmieniająca się ideologia państwowa. Ostatnie dwudziestolecie było pod tym względem w Turcji wyjątkowo burzliwe. Zniesiony został porządek sięgający korzeniami proklamacji Republiki w 1923 r. oraz następującego po tym wydarzeniu procesu odgórnej modernizacji – jednego z najbardziej spektakularnych, jakie obserwowano w XX w. Stary porządek, ukształtowany i uprawniony przez ideologię kemalistowską, mającą łączyć Turcję z Zachodem, oswajając ją nadając jej „zachodniego” sznytu, zastąpiony został przez projekt kemalizm kontestujący – najpierw poprzez odwołania do jakiejś formy „liberalizmu muzułmańskiego”, później przez projekt pełen resentymetu wobec starych elit wewnątrz kraju oraz Zachodu w polityce zagranicznej. Dodatkowo, w centrum tego projektu znalazła się postać silnego lidera – Recepta Tayyipa Erdoğan. Wszystko to budzi zrozumiałe niepokoje i niepewność tak w Turcji, jak i poza nią.

Proces, w jakim dokonały się te doniosłe zmiany czytać można odwołując się do różnych szablonów i metafor. Jedni będą twierdzili, że Turcja republikańska zawsze była cywilizacyjnie „rozdartą” i obserwowana od początku nowego stulecia zmiana jest tego tyleż dramatyczną, co logiczną konsekwencją – zwyciężyła orientacja konserwatywno-islamska i antyzachodnia. Inni zaś odwoływać się mogą do nieco bardziej sympatycznej metafory „mostu”, w której położenie dawnej tureckiej stolicy na dwóch kontynentach kształtuje „narodową psychę”, z którą nie mogą poradzić sobie sami Turcy. Raz z tego powodu popadają oni w *hüzün* – melancholię pięknie i sugestywnie opisywaną przez Orhana Pamuka, innym zaś razem pograniczność ich kraju ma predestynować go do rzeczy wielkich – łączenia cywilizacji i tworzenia śmiałych wizji nowego, ciekawszego świata. Takie szablony i metafory mogą oddawać jakąś część prawdy o Turcji. Staram się ich jednak unikać. Zamiast tego, chciałbym zaproponować następujące rozwiązanie. Stawiam pytanie o to w jaki sposób Turcy w swojej najnowszej historii myślą o sobie jako wspólnocie i o swoim państwie, a także jak myślenie to przekształciło się w okresie przełomowym, którego świadkami byliśmy w ostatnich dwóch dekadach. Oczywiście nie da się wniknąć do wnętrza ponad osiemdziesięciu milionów umysłów, często

² Nie jestem pierwszym, który zadaje tego rodzaju pytania. Ponad dekadę temu Fundacja Batorego wydała zbiór tekstów różnych tureckich intelektualistów zatytułowany w podobny sposób. Omawiali oni tam kluczowe wówczas problemy polityczne, doniosłe w świetle – jak się wówczas wydawało – realnej perspektywy wejścia ich kraju do UE. D. Beczew (red.), *Co myśli Turcja?*, tłum. S. Kowalski, Europejska Rada Spraw Zagranicznych, Fundacja Batorego, Londyn-Warszawa 2011.

jak każdy ludzki umysł, pełnych sprzeczności i rozterek. Wobec tego postaram się poprzestać na tym, co daje się uchwycić badając ogólne tendencje na poziomie państwa, a więc oficjalnej polityki kształtującej postulowaną tożsamość, bądź też tożsamość oficjalną zmieniającą się w odpowiedzi na zmiany globalne i zachodzące w społeczeństwie. Narzędziem pozwalającym dokonać takiego badania będzie koncepcja ideologii, którą szczegółowo przedstawię na następnych stronach. W ramach tej koncepcji „szkatułkowo” posługuję się innymi narzędziami pozwalającymi w sposób głębszy (i mam nadzieję, że bardziej wnikliwy) zbadać poszczególne obszary interesującej mnie ideologii. Te konkretniejsze narzędzia przedstawiam na początku kolejnych rozdziałów. Praca ta ma charakter rozprawy z zakresu najnowszej historii ideologii politycznych. W stopniu znacznym zaciągam też dług w u autorów parających się naukami społecznymi i antropologią polityczną. Nie dokonuję zaś „twardej” analizy politologicznej, co autorzy wykonujący taką pracę oraz ich czytelnicy zechcą mi wybaczyć. Tutaj mogę odesłać ich do analiz, które pisałem w latach 2015-2021 jako analityk warszawskiego Ośrodka Studiów Wschodnich, a także tekstów, które moi koledzy i następcy piszą, wykonując mozolny trud systematycznego monitoringu i oceny bieżącej sytuacji politycznej Turcji.

Winien jestem dodatkowe wyjaśnienia dotyczące doboru terminów ujętych w tytule tej pracy. „Nowa Turcja” nie jest pierwszym tak określanym projektem w najnowszej historii tego kraju. Podobnie nazywano Republikę kemalistowską, która zastąpiła Imperium Osmańskie. Wówczas określenie to pojawiło się na Zachodzie dla opisanego radykalnych przemian, nie było zaś nazwą własną projektu kemalistowskiego³. Ta obecna „Nowa Turcja”, która nas w tej pracy interesuje, jest dziełem rządzącej od 2002 r. Partii Sprawiedliwości i Rozwoju (*Adalet ve Kalkınma Partisi* – AKP, lub stylizowane AK Parti), która sama na początku drugiej dekady swych rządów nadała taką nazwę stworzonemu przez siebie dziełu. Znajdując się u władzy złamała ona hegemonię elit kemalistowskich, w wielu obszarach państwa dokonała wymiany tych elit, postawiła sobie za cel wspomóc emancypację religijnych i konserwatywnych mas społecznych, a w końcu przekształciła system polityczny, podporządkowując instytucjonalnie wojsko władzom cywilnym i ustanawiając wykonawczą prezydenturę. Tak ustanowiona „Nowa Turcja” powstała w akcie wyboru – w tym zaś sensie akt ten wpisuje się w porządek ściśle ideologiczny, czy wręcz mityczny (zob. uwagi na temat mitu w dalszej części niniejszego Wstępu). Zmieniającą się ideologię proponuję prześledzić w drodze studium jej trzech głównych „filarów”: przywódcy, narodu oraz państwa. Wszystkie trzy są istotnymi fi-

³ T. Bora, *Zamanın Kelimeleri. Yeni Türkiye'nin Siyasî Dili*, Birikim Kitapları, İstanbul 2018, s. 11-16.

gurami ideologicznymi. W ich obrębie snuje się konkretne narracje, budując i przekształcając mity oraz symbole, a także prowadzi politykę pamięci. Dokonanie takiego podziału nie było łatwe – wszystkie „filary” wiążą się ze sobą wzajemnie i dotyczą rzeczywistości dotykającej podobnych, nakładających się na siebie problemów, nastrożając wątpliwości odnośnie niektórych przykładów i tego, gdzie okażą się one bardziej „na miejscu”. Przedstawienie spójnej analizy skomplikowanego problemu wymaga jednak ustanowienia koniecznego układu pracy i pewnej dozy arbitralności, przynajmniej w wypadku przykładów wpisujących się równie dobrze w problematykę dotyczącą „państwa”, jak też „narodu”.

Rozprawa ta, która początkowo dotyczyć miała problemu sakralizacji państwa w republikańskiej Turcji, swą załączkową formę zyskała w tekście *Pucz jako mit założycielski. Filary ideologiczne Nowej Turcji*⁴, opublikowanym w 2017 r. gdy pracowałem w Ośrodku Studiów Wschodnich. Tam skupiłem się przede wszystkim na narracji wokół nieudanego zamachu stanu z 2016 r., twierdząc, że stał się on przełomowym wydarzeniem w budowie i konstituowaniu się „Nowej Turcji”. Filary, których wyróżniłem wówczas cztery, umieściłem i krótko opisałem w dalszej części opracowania. Opis ten stał się okazją do przedstawienia treści państwowej ideologii. Refleksję na ten temat w niniejszej pracy pogłębiłem i znacznie rozszerzyłem, próbując wniknąć w tło historyczne i podłoże kulturowe. Uznałem, że systematyczny opis zmieniającej się ideologii jest przede wszystkim opisem tych trzech wyróżnionych w niniejszej rozprawie płaszczyzn, zaś pucz z 2016 r. stał się w gruncie rzeczy elementem (bardzo ważnym) treści każdego z wyróżnionych „filarów”. Ponadto, uznałem, że „walka o lepsze jutro”, będąca jednym z „filarów” w tamtym tekście, jest w gruncie rzeczy opowieścią wpisującą się w kult państwa.

Koncepcja ideologii jako narzędzie badawcze

Istnieje w humanistyce światowej ogromna, trudna do ogarnięcia dla jednego badacza, literatura poświęcona zjawisku „ideologii”. Przedstawiając taki sposób jej rozumienia, który najlepiej odda podejmowany w tej rozprawie problem, niezbędne będzie dokonanie pewnej selekcji. Nim to zrobię, proponuję jednak przyjrzeć się najpierw twierdzeniom najogólniejszym, by później przejść do tych bardziej szczegółowych. Podręcznikowe definicje ideologii ograniczone są ściśle do sfery polityki lub tożsamości grupowej. Na przykład Anthony Giddens przedstawia ideologię jako „wspólne idee i przekonania służące usprawiedliwieniu inte-

⁴ M. Chudziak, *Pucz jako mit założycielski. Filary ideologiczne Nowej Turcji*, Punkt Widzenia OSW, Nr 66, Warszawa, Październik 2017, <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/punkt-widzenia/2017-10-13/pucz-jako-mit-zalozycielski>, (Dostęp: 7.06.2021 r.).

resu grup dominujących. Ideologie występują we wszystkich społeczeństwach, w których istnieją zakorzenione systematyczne nierówności. Pojęcie ideologii ściśle wiąże się z władzą, gdyż systemy ideologiczne legitymizują różnice władzy poszczególnych grup”⁵. Powyższa definicja ideologii z grubsza uznana zostać może za bliską powszechnemu jej rozumieniu. Wykazuje pewną bliskość z tradycją marksistowską, o której niżej. Piotr Sztompka wyróżnia ideologie (w liczbie mnogiej), jako jeden z elementów „świadomości społecznej” (obok wiedzy potocznej, mitów, opinii publicznej i wiedzy naukowej). Tutaj powiada, że ideologie „(...) wyróżnia nie tyle szczególna treść, ile funkcja, jaką pełnią wobec pewnych zbiorowości. Są to takie zbiory czy systemy idei, które dostarczają uzasadnienia, legitymizacji, wsparcia jakimś partykularnym interesom grupowym, lub utwierdzają jakąś grupową tożsamość”⁶. Zestawienie powyższych dwóch definicji odpowiada dwóm rodzajom podejść do ideologii – pierwsze z nich zawęża pojęcie. Ideologia służy „zamaskowaniu” intencji rządzących i realizacji partykularnych interesów. Drugie podejście zaś skupia się na funkcji społecznej – ideologia służy legitymizacji i obronie interesów, ale też integruje, wprowadza porządek.

W humanistyce dawniejszej „ideologią” był po prostu każdy zbiór uporządkowanych idei, czy też „nauka o ideach” – w taki mniej więcej, neutralny sposób traktował ją twórca tego nowoczesnego terminu Antoine Destutt de Tracy. Wraz z wykształceniem się klas społecznych, a ściślej – ich analizy, pojęcie to uległo zawężeniu do sfery polityki. Pół wieku po wprowadzeniu terminu przez Destutta de Tracy’ego Karol Marks i Fryderyk Engels rozprawili się z jej problemem w *Ideologii niemieckiej*. Konkretnie chodziło tam o walkę z filozoficznymi, później zwanymi „ideologicznymi”, abstrakcjami „państwa”, „człowieka”, czy „historii”. Młody Marks atakował samą filozofię – tworzącą wedle jego krytyki – oderwane od stosunków społecznych i ahistoryczne kategorie. Odtąd zwana była filozofia pogardliwie „ideologią”. Jak podaje Jerzy Szacki, termin ten przez Marksa i Engelsa był „używany bezdefinitywnie i niejednoznacznie, nietrudno wszakże zauważyć, iż miał zabarwienie wybitnie pejoratywne i oznaczał szczególną deformację myślenia o rzeczywistości, deformację nazywaną w innych miejscach «świadomością fałszywą»”⁷. Akt oskarżenia zawierał trzy punkty: fałszywe przekonanie o „samodzielności” myśli wobec innych form ludzkiej aktywności, równie fałszywe przekonanie o sprawczej roli świadomości w życiu społecznym (gdzie zmiana społeczna błędnie utożsamiana jest ze zmianą myślenia o niej, oraz finalnie – absolutyzacja poglą-

⁵ A. Giddens (współpraca P. W. Sutton), *Socjologia*, tłum. O. Siara, A. Szulżycka, P. Tomanek, PWN, Warszawa 2012, s. 1075.

⁶ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2012, s. 364.

⁷ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa 2002, s. 217.

dów własnych, ignorująca fakt, że zawsze wyrażają one własną epokę i własne środowisko społeczne. Tak obciążonej „ideologii” klasycy marksizmu przeciwstawili „prawdziwą pozytywną naukę”⁸. Ideologii marksizm ciosu śmiertelnego nie zadał, co więcej sam stał się – w swoim politycznym wcieleniu – jedną z ideologii. Niemniej, trwale nadał pojęciu temu znaczenie zawężone do sfery polityki i stosunków społecznych oraz pejoratywny ładunek, wskazujący na to, iż jest ono synonimem „nieprawdy” czy „fałszywej świadomości”.

Marksowskie rozumienie „ideologii” zostało skorygowane w sposób znaczny przez Antonia Gramsciego. Odrzucił on jej rozumienie jako „fałszywej świadomości”. Potoczne wyobrażenia o świecie nazwał „filozofią potoczną” niesystematyczną i rozwijającą się w warunkach dezintegracji społecznej. Temu zaś przeciwstawił systematyczną „filozofię filozofów”, uporządkowaną i rozwijaną w warunkach integracji. Ponadto, zainteresowany przemianami świadomości, stwierdził że o tym, które z wyobrażeń i twierdzeń są prawdziwe, a które nie, decyduje to czy dzięki nim dokonuje się historyczny rozwój społeczeństwa. Tego zaś nigdy nie da się z góry przesądzić. Ostatecznie Gramsci uznawał, że zmieniająca się historycznie świadomość społeczna staje się czynnikiem „hegemonii” – jednego z centralnych problemów jego myśli⁹.

W ramach tradycji marksistowskiej próbę usystematyzowania i „dodefiniowania” problemu ideologii podjął Louis Althusser¹⁰. Ideologię pojmował on na sposób taki jak Marks – jest ona „niczym”, jakimś rodzajem ułudy i nieprawdy. Odgrywa jednak decydującą rolę w umacnianiu porządku kapitalistycznego i podtrzymywaniu właściwych kapitalizmowi stosunków społecznych. Ideologia jest „urojonym przedstawieniem realnych warunków bytowych”. Nie ma ona historii – co rozumieć należy iż jest „omni-historyczna” – człowiek bowiem od najdawniejszych czasów deformuje rzeczywistość. Dodatkowo, ideologia „interpeluje” jednostki aby stały się „podmiotami” (co znaczy, że każdy jest „wezwany” do indywidualnego odgrywania jakiejś roli w porządku przez nią tworzonym i umacnianym). Rozwija się ideologia za sprawą „aparatów ideologicznych państwa” – Kościoła, szkoły, rodziny, partii politycznych, instytucji kultury, prasy itd. Te aparaty ideologiczne są niejako „drugą nogą” porządku podtrzymującego system kapitalistyczny – „represyjnych aparatów państwowych” (wojska, policji, sądów). Podczas gdy aparaty represyjne dotyczą domeny publicznej, aparaty ideologiczne działają głównie w domenie prywatnej. Tam zaś dokonuje się codzienna i systematycz-

⁸ Ibidem, s. 176.

⁹ Ibidem, s. 516-517.

¹⁰ L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, przeł. A. Staroń, „Nowa Krytyka”, 24.02.2017 r., http://www.nowakrytyka.pl/pl/Ksiazki/Ksiazki_on-line/?id=888 (Dostęp: 25.04.2022 r.)

na „obróbka” ideologiczna obywateli, celem której jest podtrzymanie systemu. Fakt, że ideologia jest „niczym” nie oznacza bynajmniej, że „nie istnieje” – przeciwnie. W aparatach ideologicznych ulega ona materializacji – Kościół, rodzina, szkoła, prasa itd. są jak najbardziej materialnymi rzeczywistościami¹¹. Althussera koncepcja ideologii odnosi się zatem przede wszystkim do „świadomości fałszywej”, reifikującej kapitalizm. Z tą jednak różnicą, że jej autorami są nie (lub przynajmniej nie tylko) „filozofowie” tworzący „systemy”, ale. raczej wszyscy uczestnicy życia społecznego. Przeto staje się ona czymś rozproszonym, objawiającym się w drobnych gestach oraz czynnościach (ukłon i podanie ręki na powitanie mogą być „ideologiczne” – reifikują dany porządek), a przez to realnym i współtworzącym najbardziej w świetle marksizmu realną z rzeczywistości – kapitalistyczne stosunki produkcji.

Inne tradycje intelektualne podchodzą do problemu nieco inaczej. Karl Mannheim przyjął nadane przez Marksa rozumienie ideologii. Ujął jednak swoje rozważania nie w ramy krytyki porządku społecznego i gospodarczego, ale powstawania wiedzy jako takiej. W *Ideologii i utopii* uchodzącej za dzieło założycielskie socjologii wiedzy, zgodnie z samym tytułem wyróżnił „ideologie” i „utopie” jako dwa typy „świadomości”. Świadomość utopijna dla Mannheim’a była taką świadomością, która „nie pokrywa się z otaczającą ją «rzeczywistością». Ta niezgodność objawia się zawsze w ten sposób, że taka świadomość w przeżywaniu, myśleniu i działaniu orientuje się na czynniki, których owa rzeczywistość nie zawiera”. Jest ona „transcendentna wobec rzeczywistości”, lecz samo to nie wystarcza aby uznać ją za utopijną. By można było to uczynić, świadomość taka musi „częściowo lub całkowicie rozsadzać istniejący w danym czasie porządek bytu”¹². Tutaj wyobrażenia wobec rzeczywistości „transcendentne”, tj. nierzeczywiste, przeciwstawione zostały wyobrażeniom jej odpowiadającym – „adekwatnym”. Te ostatnie są stosunkowo rzadkie, a za dającą się w ten sposób sklasyfikować formę świadomości uznana może zostać tylko taka świadomość, która została całkowicie wyjaśniona socjologicznie. Jeśli do tego nie doszło, takie świadomości wpadają do grupy „utopii”, lub „ideologii”. „Ideologie” natomiast, to „wyobrażenia wobec rzeczywistości transcendentne, które *de facto* nigdy nie osiągają realizacji zawartych w nich treści”¹³. Przykładem może być tutaj idea chrześcijańskiej miłości bliźniego w społeczeństwie

¹¹ Z faktu, że jakiś element rzeczywistości społecznej bierze swój początek w rozumianej po marksowsku „idei” by dopiero potem się zmaterializować, niektórzy autorzy marksistowscy, wysuwają wniosek odwrotny: dana rzecz nadal „nie istnieje”. Por. rozdział 4. niniejszej rozprawy.

¹² K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, Test, Lublin 1992, s. 159.

¹³ *Ibidem*, s. 161.

feudalnym – tam gdzie stosunki społeczne opierają się na pańszczyźnie, „miłość bliźniego” pozostanie transcendentna wobec rzeczywistości.

Ideologie Mannheim podzielił na trzy typy. Pierwszy to taki, w którym podmiot wyobraża coś sobie i myśli, lecz nie potrafi odkryć rozbieżności pomiędzy tymi wyobrażeniami a rzeczywistością, ponieważ „cała aksjomatyka jego historycznie i społecznie określonego myślenia umiejscowiona jest tak, że rozbieżność jest niewidoczna”. W typie drugim podmiot ma możliwość odkrycia rozbieżności między wyobrażeniami a działaniem, lecz tego nie czyni, motywowany jakimiś interesami, czy jak to określił Mannheim – „instynktem życia”. Typ trzeci natomiast, to sytuacja w której podmiot w sposób świadomy i celowy okłamuje innych. Między tymi trzema typami istnieją niezliczone formy pośrednie¹⁴. Mannheim dokonuje różniczenia na ideologie „całkowite” (alternatywnie „totalne”) i „częstkowe” (lub też „partykularne”). Do „całkowitych” należą ideologie pierwszego typu – tam podmiot uporządkował świat wokół siebie na sposób ideologiczny, a uporządkowanie to wynika z warunków społeczno-historycznych. Typ drugi i trzeci, tj. zawierający w sobie odpowiednio „umysłowość nie-szczerą” (*cant mentality*) i świadome kłamstwo należą do ideologii partykularnych – realizować mają rozmaite grupowe interesy. W socjologii Mannheim’a istnieje też inne rozumienie ideologii – „szczególne” i „ogólne”. Pierwsze to takie, gdy „ideologiczność” przypisuje się jedynie adwersarzowi, własne stanowisko uznając milcząco za niezdeformowane względem rzeczywistości (to rozumienie najczęściej występuje w życiu politycznym). Rozumienie zaś „ogólne” zakłada, że i własne stanowisko ma charakter ideologiczny, wynikający z „całkowitego” ujęcia ideologii¹⁵. Stąd już myśl Mannheim’a podążyła dalej w kierunku głębszych rozważań nad socjologią wiedzy. Jest to problem doniosły – podejmując problematykę z zakresu epistemologii dotyka bowiem samych fundamentów racjonalnej wiedzy. Bliżej go przedstawiać tutaj nie będę, gdyż wykracza to poza zadania stawiane tej pracy i moje własne kompetencje.

Marksowskie ujęcie ideologii, jak widzimy, w swoim stanie „czystym” chciało przedstawić dla niej naukową, niezdeformowaną alternatywę. Odpowiedzią na to, czy to się udało, nie ma potrzeby się tutaj zajmować. Kontynuatorzy Marksa jednak wprowadzili interesujące korekty – po pierwsze, jak u Gramsciego, ideologia zmienia się wraz z przemianami świadomości społecznej, u Altussera natomiast (inaczej niż inni obstającego przy tezie o „omni-historyczności” ideologii), przydatna będzie nam koncepcja, wedle której nie musi ideologia

¹⁴ Ibidem, s. 162-163.

¹⁵ J. Niżnik, *Socjologia wiedzy. Zarys historii i problematyki*, Książka i Wiedza, Warszawa 1989, s. 102-104.

być zwartym, uporządkowanym systemem, ale czymś rozwijającym się na co dzień, wewnątrz instytucji społecznych, zwanych przez niego „aparatami ideologicznymi państwa”. Mannheim tymczasem przedstawił koncepcję bardziej ogólną i zniuansowaną. Ideologia nie musi (choć może) być kłamstwem świadomym, może porządkować otaczającą człowieka rzeczywistość i dopiero gdy w grę wchodzi konkretne interesy, jako deformacja rzeczywistości staje się działaniem celowym. Nadto, sami możemy uświadomić sobie nasze własne ideologiczne ograniczenia. Ujęcia te, tj. zarówno marksowskie, jak też mannheimowskie, zbiegają się jednak w punkcie wyjścia – mówiąc o ideologii, do czynienia mamy przede wszystkim z jakąś formą „nieprawdy”. Zobaczmy teraz, czy na ideologię można spojrzeć inaczej, niż jako wyłącznie deformację.

Jerzy Szacki w podsumowaniu omówienia czterech wielkich ideologii wyodrębnionych po rewolucji francuskiej – konserwatyzmu, liberalizmu, socjalizmu (wraz z komunizmem) oraz nacjonalizmu, uznał, że były one odpowiedziami na wyzwanie stworzone przez powstanie nowego społeczeństwa. Samo zaś zjawisko ideologii było nowe – nie występowało w społeczeństwach dawniejszych, bez porównania mniej skomplikowanych i w których sama dyskusja o sprawach publicznych nie angażowała tak szerokich kręgów. Wraz z nastaniem nowoczesnego społeczeństwa dyskusja ta, inaczej niż dotychczas, nie angażowała już tylko filozofów rozmawiających między sobą, ale przywódców politycznych i masy będące teraz aktywną publicznością. Przeważać nad „siłą argumentów” zaczął „argument siły społecznej”, stąd tak wyraźna moc mobilizacyjna, z jaką wkroczyła na scenę ideologia mająca za zadanie przyciągnąć zwolenników dla jakiejś sprawy.

Ponieważ w ideologii często bardziej istotne od faktów są cele i interesy, wielu (jak już widzieliśmy wyżej) atakowało ją za zniekształcanie rzeczywistości (co nadal jest prawdą). Niemniej – powiada Szacki – nie jest to wyłącznie „świadomość fałszywa”. Zaangażowanie w jakąś sprawę, a więc zaangażowanie ideologiczne może sprzyjać jaśniejszemu oglądowi rzeczywistości, a ponadto wyparcie się ideologii nie gwarantuje bynajmniej wpadnięcia w objęcia innej ideologii. Ostatecznie jednak, ideologie wykształcone w XIX w. pozwoliły dojrzeć nieznane dotychczas zjawiska społeczne i nazwać nowe problemy. Wielu obserwatorów rzeczywistości społecznej, którzy dali początek naukom społecznym, samych było ideologami (i *vice versa*). Zarówno ideologowie, jak i wcześnie socjologowie zajmowali się bowiem tymi samymi sprawami – ładem społecznym, zmianą społeczną, konfliktami, kryzysami i in.¹⁶.

¹⁶ J. Szacki, op. cit., s. 175-176.

Widzimy tutaj znacznie bardziej wyrozumiałe i zdystansowane podejście do kwestii ideologii. Pojawia się w tej ocenie aspekt pozytywny – ideologiczny ferwor nie zawsze wykrzywia rzeczywistość, ale może ją też rozjaśniać, pozwala ponadto skomplikowany świat okiełznać uporządkowując go w ramy mniej lub bardziej spójnej opowieści.

Wkład w zbudowanie „nieoceniającej koncepcji ideologii” – czego podejmowało się wielu autorów – wniósł Paul Ricoeur. W swoich wykładach zestawiał m.in. dzieło Marksa i Althussera z innymi tradycjami. Nie zamierzając całkowicie marksizmu obalać, wystąpił przeciwko marksizmowi ortodoksyjnemu, któremu zarzucił nazbyt mechaniczne podejście do ideologii (gdzie powstaje ona w sferze nadbudowy – autonomicznej wobec bazy i służy umacnianiu systemu władzy). By wypełnić powstającą w takim ujęciu „lukę wiarygodności”, występującą w takich analizach, przedstawił dorobek Maxa Webera, uzupełniający w tym względzie marksizm. Weber wprowadzając pojęcie „panowania”, a także „prawomocności” przedstawił socjologiczny opis relacji pomiędzy rządzącymi, pretendującymi do uzyskania legitymacji, a rządzonymi wierzącymi w tę legitymację. Jest to, według interpretacji Ricoeura, brakujące ogniwo w opisie systemów władzy¹⁷. Stąd podejście do ideologii ewoluuje od rozumienia jej przede wszystkim jako „zniekształcenia”, w kierunku narzędzia budującego prawomocność polityczną. Badacz tego problemu podejrzliwość zaś zastępuje zdystansowaną obserwacją rzeczywistości społecznej. Ta ewolucja podejścia ma swą kontynuację w postaci trzeciego stadium, w którym ideologię traktuje się przede wszystkim w kategoriach integracyjnych lub tożsamościowych – najlepiej oddanych przez Clifforda Geertza widzącego w ideologii „system kulturowy”, gdzie kultura rozumiana jest przede wszystkim przez pryzmat „działania symbolicznego”. Zatem gdy chcemy widzieć ideologię jako „zniekształcenie”, uzbrajamy się w podejrzliwość, gdy zaś chcemy widzieć w niej porządek oddający wartości jakiejś grupy, sposób ich pojmowania – przyjąć je należy w sposób pozytywny¹⁸.

Geertz sam zresztą wyszedł od rozważań dotyczących semantycznego obciążenia pojęcia „ideologii”, które samo zostało głęboko zideologizowane. W tradycjach badawczych wyróżnił dwie tendencje – jedna opisuje ideologię przez pryzmat „teorii korzyści”, druga zaś – za pośrednictwem „teorii napięcia”. Pierwsza, rozwinięta przez tradycję marksistowską, we-

¹⁷ P. Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York 1986, s. 186. Tutaj chciałbym podziękować prof. Annie Pałubickiej, która zwróciła moją uwagę na ten aspekt dzieła Webera, którym jest uzupełnienie myśli marksistowskiej. Szczególnie widać to w pojęciu klasy, gdzie znaczącą rolę odgrywają przynależne danej klasie tradycja kulturowa, obowiązujące poglądy polityczne i poglądy na życie. Wraz z powstaniem kapitalizmu zachodzi podział na sferę prywatną i publiczną, zaś w tej drugiej, już nie będącej jak dotychczas – sumą gospodarstw domowych, lecz nową rzeczywistością, występują zaczynają nowe wartości i przekonania, w tym mity – a zatem składowe ideologii.

¹⁸ Ibidem, s. 254-255.

dle słów samego antropologa, stworzyła fundamenty, które „stanowią standardowe oprzyrządowanie intelektualne przeciętnego człowieka z ulicy”¹⁹. „Korzyść” w rzeczowej teorii znajduje się oczywiście po stronie tego, kto znajduje się u władzy i może realizować swe interesy rozpowszechniając i wykorzystując „nieprawdę” o świecie. Geertzowska krytyka tego podejścia osadza się na tym, że „aspekt psychologiczny jest tu nazbyt wąty, aspekt socjologiczny zaś – nazbyt silny”. Ludzi widzi się w niej z jednej strony jako istoty całkowicie racjonalne, kierujące się korzyścią właśnie, z drugiej – przez pryzmat historycyzmu – implikującego z góry wszystkim przypisane role²⁰. „Teoria napięcia”, natomiast, mniej konkretna i elastyczniejsza, defektów tych jest pozbawiona. W jej myśl ideologia ma przede wszystkim właśnie psychologiczną funkcję – kompensuje rozmaite frustracje i rozładowuje je. Nadto, uważa się w niej, że żaden system społeczny nie jest zdolny do samodzielnego rozładowywania konfliktów, naprawiania nieciągłości (jedne i drugie wpisane są w każdy taki system immanentnie, zatem „napięcie” występuje zawsze i wszędzie). Również ludzie pełni są wewnętrznymi sprzecznościami. W sukurs wszystkimu temu przychodzić ma myśl ideologiczna. Nadal jest ona jednak traktowana jako anomalia – kompensujące cechy ideologii mogą jednoczyć i wprowadzać solidarność, ale też prowadzić do społecznych katastrof. Jednak i tutaj „teoria napięcia” traci analityczną moc – potrafi nazywać zjawiska, lecz wytłumaczyć konsekwencji działań społecznych motywowanych ideologicznie – nie. Pod względem diagnostycznym nie można jej wiele zarzucić, zaś pod względem funkcjonalnym okazuje się bezradna²¹.

Tutaj Geertz wychodzi z własną propozycją opisu ideologii, jako „działania symbolicznego”. Kulturę, której formą może być ideologia, bada on przede wszystkim za pomocą narzędzi semiotycznych. W tym świetle badanie takie, to przede wszystkim poszukiwanie i odtwarzanie znaczeń²². Ideologia staje się w tym podejściu zbiorem takich znaczeń – porządkiem będącym systemem symboli wchodzących we wzajemne interakcje. By ją zrozumieć, niezbędne jest przyjrzenie się temu czym są symbole i jak funkcjonują. Nie mniej istotne okazują się też metafora, analogia, ironia, wieloznaczność, gry słów, hiperbola itd. Wszystkie one budują pewne systemy znaczeń, pozwalające nazwać świat, połączyć ludzi w jakiejś sprawie, a także określić pewne aspekty rzeczywistości w sposób bardziej dosadny, aniżeli byłby w

¹⁹ C. Geertz, *Ideologia jako system kulturowy*, [w:] Idem, *Interpretacja kultur: wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 233.

²⁰ Z niektórymi jej wyjaśnieniami rozprawia się Geertz w złośliwy wręcz sposób, uznając że konkretność takiej analizy prowadzi do truistycznych konkluzji, równie pouczających jak stwierdzenie, że „opium usypia ponieważ posiada właściwości nasenne”. Ibidem, s. 233-234.

²¹ Ibidem, s. 235-238.

²² P. Ricoeur, op. cit., s. 255.

stanie dokonać tego żargon akademicki²³. Nauka oddaje rzeczywistość uciekając się do precyzji. Natomiast ideologia – do wyżej wymienionych zabiegów, pozwalających zebrać wielość znaczeń w prostszych, bardziej pojemnych i plastycznych formach wyrazu. Hiperbole i metafory potrafią objąć miliardy znaczeń, lub też oddać coś w sposób nie wymagający dalszych wyjaśnień, nawet jeśli uciekają się do przesady czy emocjonalności – przykładowo stwierdzenie, że „wojna jest piekłem” nie budzi żadnych protestów. Zastrzec jednak należy, że ideologiczny ferwor może prowadzić na manowce i każe niektórym uważać o wojnie coś odwrotnego²⁴. Jeśli zatem ideologia stanowi „system” to właśnie w takim ujęciu – jako zbiór symboli ogarniających emocje, obrazy zjawisk oraz całą aksjologię. Jako taka pozwala ona przeżywać świat i zmieniać go podług określonych wartości. Tak oto staje się ona systemem kulturowym, który można badać wnikając w znaczenia symboli jakimi się posługuje i wytłumaczyć właściwy danej ludzkiej zbiorowości sposób widzenia świata. Myśl ideologiczna zatem, opierająca swoistą poetykę, staje się w antropologicznym ujęciu Geertza, odrębną od nauki formą myślenia i przeżywania świata.

W dalszych rozważaniach traktować będę ideologię w ten właśnie sposób. Wśród jej elementów, które interesować mnie będą szczególnie, znajduje się mit. W naszej kulturze przybiera on różne postaci i jak pokazał Leszek Kołakowski – wkrada się w różne odmiany myśli ludzkiej z nauką na czele. Nawet ona, choć usiłuje go zwalczać, nie może przed nim się obronić. Wynika to z tego, że nauka według Kołakowskiego jest „przedłużeniem technologicznego pnia cywilizacji”. Natomiast metafizyka interesująca się sprawami ostatecznymi to przedłużenie pnia mitycznego. Mit zaś odpowiada na ludzką potrzebę postrzegania świata jako ciągłego. W momentach „mutacji” świata, zerwań i nieciągłości nauka dostarcza odpowiedzi tłumaczących te stany, ale nie dowodzi ich konieczności. Mit tymczasem mówi, że zmiana to akt wyboru. Wobec tego, demonstrowa on dwie oczekiwane funkcje – wprowadza transcendencję zdolną do wyboru oraz ustanawia ciągłość, której przymusu ustanowienia nauka nie zawiera.²⁵

Nie powinno zatem dziwić, że mit staje się składową ideologii. Co więcej, w jej ramach odgrywa rolę wyjątkową. Claude Levi-Straus opisując struktury mitów zwrócił uwagę

²³ C. Geertz, s. 239-241.

²⁴ Ibidem, s. 242-244.

²⁵ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1994, s. 7 i 10. Kołakowskiego rozumienie mitu jest podobne jak u Ernsta Cassirera, widzącego mit jako wyrastający z emocjonalności ludzkiej, która dąży do rozplynięcia się w świecie. Emocjonalna wieź z treścią mitu, wyrażana w rytuale obraca emocje w obrazy demonstrujące zasadniczą tożsamość życia. Więcej na ten temat piszę w Rozdziale 4. Z myśli niemieckiego klasyka czerpię w większym nawet stopniu, a to dlatego, że przedstawił on mit w wymiarze *stricte* politycznym i dokonał jego wyczerpującej analizy.

na specyficzne dla tej formy myślenia ujęcie czasu – w którym sięga się do przeszłości, „przed stworzeniem świata”, a co najmniej zamierzchłej i przeżywa się ją w świecie teraźniejszym, rozmazując niejako granicę między tym co minione a „tu i teraz”. Tym oto sposobem mit tworzy trwałą strukturę, która łączy przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Uderzająco w tym względzie mit przypomina współczesne ideologie polityczne, które chcą widzieć w zdarzeniach z przeszłości coś co nadal trwa i tak ma być też przeżywane²⁶.

Uznania głoszonych przez siebie prawd mit domaga się w sposób nie znający kompromisu – jak pisał Mircea Eliade: „raz powiedziany, to jest objawiony mit, staje się prawdą apodyktyczną: stanowi prawdę absolutną”²⁷. Na bliskie pokrewieństwo myśli ideologicznej i mitycznej zwrócił także uwagę turecki socjolog Şerif Mardin, który nie analizował wprawdzie mitów tak dogłębnie jak Levi-Straus czy Eliade, lecz przytoczył przykłady znane kulturze tureckiej, hołubiącej a to dawnych bohaterów, a to szanowane w niej figury, jak „mistrzowie”, czy „nauczyciele”. Ich wszystkich traktuje się tam jak postaci mityczne. Choć mit nie jest tutaj całkowicie z ideologią tożsamy, to wraz z zakorzenionymi „kodami kulturowymi” determinującymi wzorce zachowań, stanowi jej zasadniczą treść²⁸. Problematyką z zakresu mitologii i mitu zajmę się szerzej w Rozdziałach 3. i 4.

Oczywiście takie „odczarowanie” pojęcia ideologii, czy też mitu nie będzie oznaczać utożsamienia się z ich treścią i wartościami. W tym sensie trzymam się właściwego nauce sposobu partycypacji w kulturze, a zatem *vita contemplativa* (tj. postawy zewnętrznego i niezaangażowanego obserwatora). Z tej perspektywy wnikać będę w treść ideologii i mitów. Przeciwna tej postawie jest *vita activa* (postawa zaangażowania), właściwa uczestnikom ideologii bądź mitu. Tutaj uczestnicy znajdują się w ich wnętrzu, głoszone poglądy, wierzenia oraz aksjomaty traktują jako rzeczywistość obiektywną²⁹. Pozostając zatem „na zewnątrz” jako obserwator, ale starając się zajrzeć do „wnętrza” interesujących mnie zjawisk analizuję specyficzne praktyki reifikujące porządek ideologiczny – politykę pamięci (odwołującą się do mitów legitymizujących) oraz rytuały wyrażające emocje – kluczowy element łączący uczestników danej kultury z treścią ideologii oraz wchodzących w jej skład mitów.

²⁶ C. Levi-Straus, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 188.

²⁷ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1993, s. 110.

²⁸ Ş. Mardin, *İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul 1992, s. 112-117.

²⁹ Rozróżnienie tych dwóch sposobów partycypacji w kulturze za: A. Pałubicka, *Gramatyka kultury europejskiej*, Epigram, Bydgoszcz 2013. Przedstawione podejście wypracowane zostało w drodze konsultacji z Autorką.

Źródła

W moich badaniach korzystałem z bardzo różnorodnej bazy źródłowej. W tym wymiarze praca ta jest świadomie eklektyczna. Korzystałem z literatury w języku tureckim oraz innych językach (obok naszej rodzimej literatury, były to głównie prace w języku angielskim, choć nie tylko). Orientacja tych prac jest różna – są to rozprawy historyczne, socjologiczne, antropologiczne oraz politologiczne. W literaturze tureckiej identyfikacja podług dyscyplin reprezentowanych przez poszczególnych autorów jest dość płynna – dotyczy to przede wszystkim tureckich nauk politycznych. Tamtejsi autorzy w sposób bardzo zręczny posługują się narzędziami nauk społecznych, filozofii polityki, a także antropologii, w efekcie uprawiając refleksję, która w innych tradycjach naukowych śmiało mogłaby zostać sklasyfikowana jako pełnoprawna część historiografii, antropologii, socjologii, bądź też filozofii polityki. Ich lektura pozwoliła mi zyskać pewien wgląd w niezwykle bogactwo tureckiej humanistyki, mogłem dzięki temu spojrzeć na tamtejszą rzeczywistość polityczną, społeczną i kulturową w sposób, który w innych warunkach nie byłby mi dany. Sprawa to w świetle całości moich badań wtórna, jednak myślę, że w tym właśnie wymiarze, zyskałem niezwykłą szansę (i wielką odpowiedzialność), aby na miarę moich skromnych możliwości przedstawić polskiemu Czytelnikowi, choćby cząstkę tego niezwykle bogactwa myśli w interesującym mnie kraju. Mam nadzieję, że jej nie zniekształciłem.

Jeśli chodzi zaś o źródła, korzystałem w pierwszej kolejności z przemówień, dokumentów programowych, oficjalnych raportów, a także niektórych aktów prawnych (gdzie treści ideologiczne zyskują wymiar oficjalny). Niektóre pozycje ujęte w spisie literatury, choć pisane przez akademików, traktowane są jako pełnoprawne teksty źródłowe – dotyczy to przede wszystkim autorów związanych z rządzącym w Turcji obozem formalnie, bądź jedynie więzami politycznych sympatii. Prace te traktuję jako teksty współkształtujące oficjalną państwową ideologię.

W nie mniejszym stopniu korzystałem z prasy oraz internetowych materiałów agencyjnych. W czasie badań zresztą doznałem ciekawego olśnienia. Gdy pracowałem w rządowym ośrodku analitycznym, wielokrotnie wraz z kolegami miałem okazję ponarzekać na specyfikę tureckich mediów, z ich upiornie „przegadanymi” artykułami, w których do interesującego nas konkretnie należało się niejako „dokopywać”. W badaniach nad ideologią okazało się jednak, że to co tak nużyło mnie i moich kolegów, dostarcza przebogatego materiału empi-

rycznego pozwalającego na dokonanie rekonstrukcji wzorów myślenia i widzenia świata, a także wyznawanych w Turcji wartości.

To samo dotyczy materiałów internetowych. Żyjemy w czasie rewolucji technologicznej i informacyjnej, zatem nie powinno dziwić, że na naszych oczach dokonuje się proces digitalizacji materiału źródłowego. Tutaj korzystałem z tekstów publikowanych na portalach internetowych, stronach stacji telewizyjnych, a także gazet internetowych. Osobną kategorią są wykorzystane materiały audiowizualne. Niektóre z nich mają charakter archiwalny i zawierają wartościową faktografię (jak choćby filmy dokumentalne i inne materiały telewizyjne), inne są tekstami politycznej kultury tureckiej i dają wgląd w postulowany sposób przeżywania świata przez tamtejsze społeczeństwo, jak również w propagowaną przez rządzące elity wizję państwa i narodu, a także ich miejsca w świecie.

Materiał ten uzupełniłem wywiadami, jakie prowadziłem w czasie regularnych wyjazdów do Turcji w latach 2013-2019. Trwały one na ogół po kilkanaście dni, przeważnie po dwa razy w roku (najpierw jeździłem do Turcji jako doktorant w Instytucie Wschodnim UAM, później w ramach podróży studyjnych odbywanych z kolegami z Ośrodka Studiów Wschodnich). Przeprowadziłem podczas nich dziesiątki rozmów, poczyniłem wiele obserwacji. Bezpośrednio w tej pracy powołuję się na raptem kilka z tych rozmów, jednak całościowo wyjazdy te trwale wpłynęły moje myślenie o badanym kraju.

Układ pracy

Rozprawa podzielona została na cztery rozdziały. Rozdział 1. jest wprowadzeniem historycznym. Omawiam tam porządek, który stopniowo został zniesiony po 2002 r. Narrację rozpoczynam od momentu proklamowania Republiki Tureckiej w 1923 r. Mam oczywiście świadomość, że modernizacja Turcji rozpoczęła się na długo przed tą historyczną datą. Interesuje mnie jednak przede wszystkim Turcja kemalistowska, będąca odniesieniem dla Turcji „Nowej”. Historię jej powstania, trwania, schyłku i demontażu przedstawiam dokonując przeglądu historiografii tureckiej i nietureckiej, a także prac pisanych przez badaczy innych dyscyplin. W końcowym fragmencie rozdziału, gdzie mowa o ustanowieniu nowego porządku, sięgam do niektórych źródeł, co do zasady jednak referuję ustalenia innych uczonych – charakter autorski mają tam zaś moje komentarze do omawianych opracowań.

W Rozdziale 2. przedstawiam pierwszy z filarów „Nowej Turcji”, za który uznałem przywódcę. Wodzostwo omawiam w dwóch wymiarach. Pierwszy ma charakter analizy odno-

szącej się do głębszego podłoża kulturowego, z którego wynika, że prezydent Erdoğan na tym poziomie występuje jako „pasterz”. Tutaj odwołuję się do koncepcji „władzy pastoralnej” przedstawionej przez Michela Foucaulta. Francuski myśliciel sporządził taki opis mając na myśli sposób rządzenia w społeczeństwach starożytnych. By uniknąć zarzutów o „orientalizację” badanego przeze mnie kontekstu oraz imputację kategorii do niego niekoniecznie przywołanych postanowiłem wzmocnić moją argumentację odwołaniami do pracy tureckiego politologa H. Bahadira Türka, zajmującego się obrazem idealnego władcy w klasycznej literaturze islamskiej. Sądzę, że to zestawienie pozwala w sposób uzasadniony przedstawić współczesne przywództwo opierające się na opisanej w pracach obu tych autorów figurze „władcy-pasterza”. Drugi wymiar współczesnego przywództwa w Turcji wydaje się nieco bardziej czytelny. Dotyczy poziomu „wydarzeniowego”, na którym ujawnia się charyzma Erdoğan. Tutaj sięgam do klasycznego typu idealnego sporządzonego przez Maxa Webera. Rozdział ten skupia się przede wszystkim na przywództwie współczesnym, zaś jego kontekst historyczny przedstawiam sięgając głównie do biografii przyszłego prezydenta. Złamałem w nim nieco chronologię – „charyzmatyczność”, a jeszcze bardziej „pasterskość” władzy prezydenta to stan terażniejszy, forma, która zdążyła dojrzeć. Ponieważ „Nowa Turcja” jest w sposób niekwestionowany wodzowska, uznałem to za filar, który opisuję jako pierwszy. Kraj ten ma oczywiście długą tradycję kultu silnych przywódców. Nikt jednak od czasów Atatürka nie osiągnął takiej pozycji jak współcześnie Erdoğan.

Rozdział 3. to analiza drugiego filaru – narodu. Dokonuję jej odwołując się do literatury z zakresu studiów nad nowoczesnym nacjonalizmem. Przedstawienie tego, czym jest naród w „Nowej Turcji” poprzedzam rozbudowaną charakterystyką nowoczesnego nacjonalizmu tureckiego w ogóle i opisem jego powstawania. Przyczyny tego są następujące. Po pierwsze, dane zjawisko najlepiej wytłumaczyć przedstawiając jego historię, lub przynajmniej to co zjawisko to bezpośrednio poprzedziło. Tutaj zrozumienie „nowego” jest niemożliwe bez zrozumienia „starego”. Po drugie zaś okazuje się, i fenomen ten staram się wytłumaczyć, że interesujący mnie „nowy” nacjonalizm, który przyjął postać „neoosmanizmu”, w pewnym momencie zaczął godzić się z zastanymi przez siebie „prawdami” nacjonalizmu kemalistowskiego, głęboko zinternalizowanymi przez szerokie kręgi społeczeństwa. W efekcie zasymilował je, dokonując interesującej syntezy obu tych formacji.

W Rozdziale 4. i ostatnim przedstawiam trzeci z filarów „Nowej Turcji”, jakim jest państwo. Kategoria ta jest w politycznej kulturze tureckiej niezwykle istotna. Państwo waży

tam znacznie więcej niż w innych krajach (jak chociażby w Polsce, gdzie problem jest raczej odwrotny). Kult państwa, często określane mianem jakiegoś rodzaju „świeckiej religii” opisyję odwołując się do literatury dotyczącej takiej problematyki. Ponieważ jednak studia nad sakralizacją nowoczesnych świeckich bytów politycznych, obok pożytków, mają również swoje ograniczenia, zasadniczą koncepcją, na której się opieram jest *mit państwa* w rozumieniu Ernsta Cassirera. Analiza w tym rozdziale przebiega podobnie, jak w rozdziale dotyczącym nacjonalizmu – dzieje się tak z identycznych powodów. Przedstawiam „stare” w sposób obszerny, by klarowniejsze stało się „nowe”, po czym staram się tłumaczyć, że wieloletnia kontestacja zastanej formacji ideologicznej, przez obóz, z którego wyrosła AKP, bynajmniej nie oznacza całkowitego jej odrzucenia – przeciwnie – nastąpiła swoista amalgamacja obu tych formacji ideologicznych.

W dwóch ostatnich rozdziałach starałem się przedstawić badany problem tak, aby uwydatnić i wyjaśnić wszelkie ambiwalencje i niejednoznaczności, które umykają w popularnych publicystycznych, a niekiedy naukowych opisach nowoczesności tureckiej. Nawet życzliwe potraktowanie formuł odwołujących się do „rozdarcia cywilizacyjnego”, modnej niegdyś na Zachodzie „teorii modernizacji”, czy sugestywnych literackich opisów „skrzyżowania” czy „mostu” pomiędzy różnymi kulturami, nie wystarcza do przedstawienia adekwatnego opisu kultury tureckiej, która pełna jest wieloznaczności, nieciągłości i zaskakujących zewnętrznego obserwatora wyobrażeń na temat świata. Mam nadzieję, że zadaniu opisania rzeczywistości tureckiej w wyżej wymienionych aspektach podołałem.

Podziękowania

Na ostateczny kształt tej pracy wpłynęło wiele osób. W pierwszej kolejności podziękować chcę mojemu promotorowi prof. Krzysztofowi Pietkiewiczowi za wsparcie, poświęcony czas i uwagę oraz zainteresowanie wynikami moich dociekań. Serdeczne podziękowania ślę także do wszystkich koleżanek i kolegów uczestniczących w seminarium doktorskim kierowanym przez prof. Pietkiewicza, a później przez prof. Grzegorza Skrukwę. Tam powstał zespół zajmujący się problematyką tożsamościową w Europie Wschodniej i innych obszarach byłego ZSRR. Jestem dumny, że mogłem być jego częścią. Na wczesnym etapie wielki wpływ na moją pracę wywarł prof. Wojciech Wrzosek. Uczestnictwo w prowadzonym przez niego Interdyscyplinarnym Seminarium Historycznym, trwale wpłynęło na moją formację intelektualną. Niezwykłą życzliwością i wsparciem obdarzyła mnie dr hab. Maria Solarska, któ-

ra cierpliwie mnie dopingowała. Prof. Dariusz Kołodziejczyk wprowadził mnie w literaturę historyczną, gdy jako nieopierzony doktorant poruszałem się po niej zupełnie po omacku, później zaś wpłynął na mój sposób pracy w innych wymiarach. Wielką życzliwością obdarzyła mnie prof. Anna Pałubicka, która przeczytała fragment Rozdziału 4. i zasugerowała mi rozwiązania wzmacniające argumentację, a także pomogła mi rozwiązać niektóre wątpliwości. Z niektórymi problemami pomógł mi uporać się dr Marcelo Durão Rodrigues da Cunha z Uniwersytetu Federalnego stanu Espirito Santo w Vitorii, który w roku akademickim 2021-2022 odbywał staż podoktorski na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu. Ogromną rolę w moim rozwoju odegrał ponad pięcioletni okres pracy w Ośrodku Studiów Wschodnich. Mój przełożony Krzysztof Strachota, obdarzył mnie wielką życzliwością oraz przyjaźnią. To w naszych rozmowach zrodziła się koncepcja tekstu o puczu, którą postanowiłem rozwinąć tutaj, już nie w analitycznej, ale naukowej formie. Na co dzień jednak bezustannie bombardował mnie pytaniami i hipotezami przeciwnymi do moich własnych, czym stale prowokował do ciągłych rewizji poglądów. To samo mogę powiedzieć o wszystkich koleżankach i kolegach zarówno z Działu Turcji, Kaukazu Południowego i Azji Centralnej w OSW, jak też innych pracowniczek i pracowników całej tej instytucji. Podobną rolę w formowaniu mojego myślenia odegrał dr Karol Wasilewski z siostrzanego ośrodka – Polskiego Instytutu Spraw Międzynarodowych, a także członkowie kierowanej przez prof. Adama Szymańskiego Grupy Badawczej ds. Turcji działającej na Uniwersytecie Warszawskim. Wielką pomoc okazała mi Dorota Haftka-Işik, która przez kilka lat pomagała mi przebijać się przez najróżniejsze zawiłości języka tureckiego, zawsze służąc nieocenioną pomocą. Tłumaczenia tekstów cytowanych w tej pracy, o ile nie zaznaczono inaczej, są moimi własnymi, jednak całościowo rzecz biorąc, fakt że byłem zdolny je sporządzić, jest w największej mierze jej zasługą.

Wszystkim wyżej wymienionym (jak też wielu innym, których wymienić nie byłbym w stanie) serdecznie dziękuję. Odpowiedzialność za wszelkie błędy i niedociągnięcia, mogące znaleźć się w tej pracy, spoczywa tylko i wyłącznie na mnie.

Osobne podziękowania należą się mojej żonie Oli. Bez niej ta praca nigdy by nie powstała. Bez niej też, nie byłbym tym, kim jestem. Dotyczy to wielu wymiarów – od intelektualnego, po ten najbardziej istotny – życiowy. Obawiam się, że za wszelkie udzielone przez nią wsparcie nie odwdzięczę się nigdy. Będę się jednak starał. Pracę dedykuję jej, naszym dzieciom Mai i Dominikowi, a także całej naszej „wielkiej i dalekiej” rodzinie.

Rozdział 1.

Jaki porządek zniosła AKP? Turcja kemalistowska i jej schyłek

1.1. Wprowadzenie

„Nowa Turcja” ma swojego „innego”. Bez zrozumienia czym była „stara” Turcja, nie sposób zrozumieć wagi zmian, jakie zaszły po 2002 r., a także tego, jakim wstrząsem było objęcie samodzielnej władzy przez AKP. Niniejszy rozdział jest przeglądem tego, co historiografia turecka oraz zagraniczna ustaliły na temat jednego z najbardziej spektakularnych przykładów odgórnej modernizacji w dziejach najnowszych, a także charakteru powstałego w ten sposób systemu oraz jego ograniczeń i późniejszej erozji.

Lektura prac z zakresu historii najnowszej, socjologii historycznej oraz nauk politycznych pozwala wyodrębnić trzy motywy przewodnie, które decydowały o kształcie oraz późniejszym funkcjonowaniu systemu powstałego w pierwszej połowie XX w. Po pierwsze, Republika Turecka to nowoczesne, laickie państwo narodowe. To podstawowe stwierdzenie wymaga wyjaśnień. Nowoczesne państwo tureckie to przede wszystkim skonsolidowana struktura biurokratyczna, która zaczęła wyodrębniać się w XIX w. Państwo to w podobnym czasie zostało zaincorporowane do ogólnoświatowego systemu kapitalistycznego. Wraz z powstaniem Republiki ugruntowana została pozycja biurokracji (zarówno w sensie instytucjonalnym, jak i jej pozycji społecznej) jako formacji autonomicznej i dominującej w państwie. Odgórnie zrealizowała ona radykalny program reform politycznych i społecznych³⁰. Laicyzm to, w wersji przyjętej w Turcji, radykalne oddzielenie sfery politycznej od religijnej w sferze deklaracji, w praktyce – wchłonięcie instytucji religijnych przez aparat państwowy, któremu podporządkowany miał zostać całokształt życia religijnego. Państwo narodowe zaś to produkt ideologii nacjonalistycznej,

³⁰ Wyłożone tutaj elementy nowoczesnego porządku tureckiego odnoszą się do ustaleń trzech wielkich tradycji socjologicznych. Socjologia marksistowska nowoczesność definiuje poprzez powstanie i rozwój kapitalizmu. Emile Durkheim i jego kontynuatorzy tradycyjnie utrzymywali, że istotą nowoczesności nie jest sam kapitalizm i ustanowione przez niego stosunki społeczne, ale produkcyjny impuls wynikający z powstania przemysłu i jego późniejsza ekspansja. Szkoła wywodząca się z socjologii weberowskiej wychodząc od analizy kapitalizmu, zwraca uwagę przede wszystkim na system racjonalnego zarządzania gospodarką i powstanie biurokracji. Anthony Giddens twierdzi, że wszystkie te tradycje, wzajemnie wobec siebie konkurencyjne, traktowane z osobna, hamują intuicyjną analizę nowoczesności. Nie zadają bowiem pytań, które wzajemnie się wykluczają. Nowoczesność bowiem, na poziomie instytucji jest stanem wielowymiarowym, w związku z czym wszystkie czynniki opisywane przez Marksa, Durkheima i Webera, a także ich kontynuatorów, odgrywają swoją rolę w tworzeniu się nowoczesnego porządku. A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, przeł. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 8-9.

której celem było stworzenie z politycznie pasywnych mas nowoczesnego narodu. Zgodnie z gellnerowską definicją, zrealizowano zasadniczy postulat nacjonalizmu, którym jest dążenie do pokrycia się jednostek narodowościowych z jednostkami politycznymi³¹. Nacjonalizm turecki, jak wiele innych nacjonalizmów, jest kombinacją dwóch znanych w nowożytnej historii modeli – „terytorialnego” i „etnicznego”. Z jednej strony zakłada bowiem, że każdy obywatel Republiki Tureckiej jest Turkiem, z drugiej jednak opiera się na *etni* tureckiej – naród składa się zasadniczo z ludności mówiącej po turecku i wyznającej islam sunnicki³². Rozpropagowanie nacjonalizmu w takiej formie ułatwione zostało za sprawą czystek etnicznych w czasie I wojny światowej i zaraz po niej, w efekcie czego z terytoriów, na których dziś istnieje Republika Turecka w większości usunięta została ludność mówiąca, jako ojczystymi, innymi językami niż turecki i wyznająca chrześcijaństwo. Muzułmanie nie mówiący po turecku mieli zostać zasymilowani.

Drugi motyw to nieustające przez cały okres istnienia Republiki napięcie w relacjach aparatu państwowego i społeczeństwa poddawanego odgórnej modernizacji. Problem ten zarówno na poziomie akademickim, jak i w tureckiej debacie publicznej bardzo długo uchodził za „delikatny”. Nowoczesne państwo stworzyły elity. Nic w tym nadzwyczajnego. Kontekst turecki dostarcza jednak wielu przykładów tego, co Zygmunt Bauman „nazwał skandalem wieloznaczności”. Modernizacyjny pęd elit to przede wszystkim ciągle dążenie do ustanowienia odpowiednich instytucji, które za jeden z zasadniczych celów stawiały sobie uporządkowanie społeczeństwa podług z góry przyjętych kryteriów oraz określenie nowej narodowej tożsamości. Rzeczywistość społeczną, heterogeniczną i pstrokatą, należało okiełznać. Ponieważ realizacja takiego projektu, tj. uporządkowania i wyplenienia wszelkich wieloznaczności, z zasady jest niemożliwa, życie polityczne dwudziestowiecznej Turcji odznaczało się ciągłym napięciem³³. Elity odgórnie stworzyły nowy porządek prawno-instytucjonalny, narzuciły nowy model relacji pomiędzy państwem a religią, stworzyły nowy naród oraz narodową burżuazję. Realizacji tych dzieł towarzyszył ideał – jak ujmowano to w języku typowym dla epoki – „wejścia na drogę nowoczesnej cywilizacji”, co oznaczało

³¹ E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Difin, Warszawa 2009, s. 75. Przykład turecki wykazuje pewne odchylenia od tej wykładni. W granicach republikańskiej Turcji (co władze postulowały) nigdy nie znalazł się Mosul, a więc obszar z pokaźną populacją turecką. Co do zasady jednak, wymiana ludności z Grecją oraz asymilacja nietureckich muzułmanów, bądź negowanie samego ich istnienia jako odrębnych narodów, pokazują, że stało się to zasadą polityczną.

³² Problem ten rozwinięty zostanie szczegółowo w Rozdziale 3. Dla jasności wyводу, niektóre odniesienia do literatury metodologicznej, podobnie jak podstawowe problemy, zamarkowane zostaną jednak w rozdziale niniejszym.

³³ Por. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna/nowoczesność wieloznaczna*, PWN, Warszawa 1995, s. 14-15.

praktyczną europeizację. Funkcjonowanie nowego porządku przyniosło jednak kolejne nieciągłości i ambiwalencje. Wartości wyznawane przez elity Republiki nie zawsze były tożsame z „wartościami zachodnimi”. Z kolei poddawane takiej obróbce społeczeństwo występowało przeciw państwu odwołując się do tychże wartości, lecz nie nazywając ich w ten sposób (co wynikało z antyzachodniego resentymetu, którego kemalizm się nie wyzbył, a więc z zasady nie umacniał w społeczeństwie poczucia, jakoby stanowiło ono część Zachodu³⁴). Tak czy inaczej jednak, szerokie kręgi społeczeństwa, islamistów nie wyłączając, zinternalizowały mające zachodnią genealogię ideały „wolności”, „równości”, czy „demokracji”. Odwołując się do nich (między innymi) kontestowały porządek kemalistowski.

Trzeci i ostatni motyw przewodni dwudziestowiecznej historii tureckiej to powolna erozja kemalistowskiego systemu i co na pierwszy rzut oka wygląda paradoksalnie, uwidaczniająca się od momentu, gdy radykalny kemalizm, reprezentowany przez wojsko, uznawać można było za triumfujący. O ile na poziomie partii politycznych i ruchów społecznych ideologia kemalizmu odpowiednio do celów i profilu danego ruchu rozwodniona, wykazywała mniejszy lub większy stopień elastyczności, o tyle jeśli mówić o państwie i jego strukturach (armii, biurokracji, sądownictwie), czyli tam gdzie przybrała najbardziej dogmatyczne oblicze, rozluźnienie przyczyniło się do jej delegitymizacji. Odwołujący się do kemalizmu stary model państwa przestał odpowiadać na wyzwania rzucane przez zmieniający się świat – młodzieżową kontestację i nonkonformizm, rozwój ruchów religijnych gotowych łączyć całe grupy społeczne w obronie przed dominującym państwem, wreszcie neoliberalizm i triumfalny pochód reaganowsko-tchacherowskiego kapitalizmu, wprowadzanego wszakże do Turcji pod czujnym okiem wojska.

Wszystkie napięcia wbudowane w istniejący system, w latach dziewięćdziesiątych przyniosły kumulację problemów w niemal wszystkich sferach życia. Turecką „straconą dekadę” symbolicznie zakończyły wybory z 2002 r., które zmiotły ogromną część klasy politycznej, wynosząc do władzy partię wywodzącą się ze środowisk islamistycznych. Niemal dwadzieścia lat jej rządów zmieniło Turcję w sposób gruntowny.

1.2. Modernizacja kemalistowska

Modernizacja turecka to proces długotrwały i wielowymiarowy. Zaczęła się ona na

³⁴ Jak zobaczymy dalej, nawet gdy po 1980 r. w końcu jasno opowiedziano się po stronie świata zachodniego, uczestnictwo w globalnej kulturze uznawano za możliwe, tylko wówczas gdy naród odpowiednio się do tego przygotowuje, tzn. gdy jego kulturowa tożsamość zostanie umocniona na tyle, by się w niej nie rozplynąć.

długo przed powstaniem Republiki, wbrew temu co twierdzi się w niektórych kemalistowskich i sympatyzujących z tą formacją ujęciach historycznych. Na następnych stronach przedstawię jej fazę następującą po 1923 r., nie dlatego że z takim ujęciem się utożsamiam, ale ponieważ stanowi ona etap będący bezpośrednim odniesieniem dla „Nowej Turcji”. Kontekstu makrohistorycznego dostarczę zaś przy okazji omawiania różnych stanowisk w historiografii, dotyczących metapoziumu, w ramach którego Turcja kemalistowska jest takim właśnie etapem.

1.2.1. Powstanie Republiki

Dnia 29 października 1923 r. w Ankarze proklamowano Republikę Turecką. W ciągu kolejnych niespełna dwóch dekad w kraju doszło do zmian o rewolucyjnym charakterze, obejmujących wszystkie najważniejsze sfery życia. Ten doniosły akt poprzedziła turecka wojna o niepodległość toczona w latach 1919-1923. Latem 1919 r. na kongresach w Erzurum i Sivas powołano Stowarzyszenie Obrony Praw Ludności Anatolii i Tracji (*Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti*), organizację jednoczącą powstałe wcześniej lokalne Stowarzyszenia Obrony Praw. Organizacja, na czele której stanął Mustafa Kemal, stała się organem wykonawczym ruchu oporu. Na jej bazie w kwietniu 1920 r. utworzono Wielkie Zgromadzenie Narodowe – narodowy parlament³⁵. Militarne sukcesy nacjonalistów, którzy wypchnęli z zachodniej części kraju siły greckie, przyspieszyły uznanie przez zachodnie mocarstwa rządu opartego na ich politycznej organizacji. Wojna zakończyła się Traktatem w Lozannie podpisanym w 1923 r., rewidującym wcześniejszy Traktat z Sèvres (1920), podpisany przez rząd osmański, będący stroną pokonaną w I wojnie światowej. Nowy układ nadawał Turcji współczesne granice (za wyjątkiem sandżaku Aleksandretty, przyłączonego w 1938 r.)³⁶. W międzyczasie, jeszcze w 1921 r. Zgromadzenie Narodowe uchwaliło Ustawę zasadniczą (*Teşkilat-ı Esasiye Kanunu*) uznającą, że „suwerenność bezwarunkowo należy do narodu”³⁷. Była to zapowiedź poważnych zmian. Rok później Zgromadzenie zniosło sułtanat, zachowując jedynie urząd kalifa (wcześniej obie te funkcje były nierozdzielne). Polityczny

³⁵ E. J. Zürcher, *Turcja. Od sułtanatu do współczesności*, przeł. A. Gąsior-Niemiec, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s.150-151.

³⁶ Ibidem, s. 160-162. C. V. Findley, *Turkey, Islam, Nationalism and Modernity. A History, 1789-2007*, Yale University Press, New Heaven & London 2010, s. 226.

³⁷ D. Kołodziejczyk, *Turcja*, Wyd. II, Trio, Warszawa 2011, s. 122. Fraza *Hakimiyet Kayıtsız Şartsız Milletindir* do dziś jest oficjalnym mottem wyeksponowanym w parlamencie tureckim oraz przez wejściem do mauzoleum Kemala w Ankarze. W polskim przekładzie pracy Bernarda Lewisa brzmi ona „Suwerenność należy bez żadnych zastrzeżeń i warunków do narodu”. B. Lewis, *Narodziny nowoczesnej Turcji*, przeł. Kazimierz Dorosz, PWN, Warszawa 1972, s. 306.

stan zawieszenia, wynikający z istnienia powołanego przez nacjonalistów parlamentu, odwołującego się do oświeceniowej zasady suwerenności ludu i jednoczesnego istnienia urzędu kalifa, już nie jako monarchy ale przywódcy religijnego, zakończył się wraz proklamacją Republiki Tureckiej, której pierwszym prezydentem został Mustafa Kemal. Wcześniej Stowarzyszenie Obrony Praw przekształciło się w Partię Ludową³⁸ (*Halk Fırkası*³⁹). Kalifat zniesiono cztery miesiące po ustanowieniu Republiki, 3 marca 1924 r. Nowe władze już na początku swych rządów podejmowały zatem działania zapowiadające rewolucyjne zmiany.

Autorytetu prezydenta, jako przywódcy i głównego bohatera walki wyzwoleniczej zasadniczo nie kwestionowano, choć styl w jakim dążył do przekształcenia państwa (o czym niżej), doprowadził do rozłamu w Partii Ludowej. Wcześniejsi towarzysze broni Kemala w 1924 r. utworzyli Postępową Partię Republikańską (*Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası* – TCF). Zamknięto ją rok później, a pretekstu do ostatecznej rozprawy z jej działaczami dostarczyło wykrycie w 1926 r. spisku przygotowującego zamach na prezydenta⁴⁰.

Aż do 1945 r. w Turcji funkcjonował reżim jednopartyjny (z efemerycznymi wyjątkami, jak wspomniane wyżej ugrupowanie oraz Wolna Partia Republikańska (*Serbest Cumhuriyet Fırkası* – SCF, istniejąca przez trzy miesiące w 1930 r.). Niekwestionowanym liderem aż do swej śmierci w 1938 r. pozostawał Mustafa Kemal, zastąpiony później przez İsmeta İnönü.

Nowy porządek, powstały w drodze rewolucji, napotykał opory dwojakiego rodzaju. Pierwszym było to, co niektórzy zwykli zwać religijną „reakcją”. Były to oddolne akty stawania w obronie religijnego lub tradycyjnego porządku (choć nie zawsze te dwie motywacje były ze sobą tożsame). Pierwszym poważnym wystąpieniem przeciw nowej władzy było powstanie szejcha Saida na kurdyjskim południowym-wschodzie. Said należał do sufickiego bractwa Nakszbandijja (tur. *Nakşibendi*), jednego z największych i najbardziej wpływowych w Turcji. Jego rebelię będącą sprzeciwem wobec laicyzacji państwa i obroną kalifa stłumiono w 1925 r.⁴¹ Miała ona swoje przedłużenie w kolejnym kurdyjskim powstaniu, które toczyło się do 1930 r. Innym nie mającym takiego zasięgu, ale spektakularnym wydarzeniem tego typu był tzw. incydent z Menemen koło Izmiru z 1930 r. Wówczas to grupa

³⁸ Kołodziejczyk, op. cit. s. 122-123,

³⁹ Od 1924 r. *Cumhuriyet Halk Fırkası*, czyli Republikańska Partia Ludowa, zaś od lat trzydziestych *Cumhuriyet Halk Partisi*, skąd pochodzi używany do dziś skrót jej nazwy – CHP.

⁴⁰ Kołodziejczyk, op. cit. s. 124, 127-128, E. J. Zürcher, op. cit. s. 168-169, 174.

⁴¹ Kołodziejczyk, op. cit., s. 125-126, E. J. Zürcher, op. cit. s. 168-171.

derwiszy zamordowała porucznika żandarmerii dowodzącego kompanią próbującą rozgonić religijne zgromadzenie⁴². Ostatni większy tego typu zryw to nie mające religijnego podłoża powstanie w kurdyjsko-alewickiej prowincji w Dersim (dziś Tunceli) z 1938 r.

Drugi typ oporu występował w łonie elit. Pacyfikacja wystąpień ludowych, dostarczała na ogół pretekstu do rozprawy z aktami niełojalności wewnątrz rządzącego obozu. Przejawem tego drugiego typu oporu był brak zgody na (zdaniem niektórych zainteresowanych) zbyt radykalny kurs oraz nadmierną centralizację i budowę reżimu jednopartyjnego. Opozycja instytucjonalizowała się w efemerycznych partiach – TCF (1925) oraz SCF (1930). Poza tym jednak władze kemalistowskie poważniejszego (tj. zagrażającego ich przetrwaniu) sprzeciwu nie napotykały, zaś nawet jeśli do takowego dochodziło, jak w wyżej wymienionych przypadkach, to z „reakcjonistami” bądź „wątpiącymi” rozprawiano się szybko i bezpardonowo, mimo iż opozycja inspirowana była zachodnim liberalizmem, który przenikał do tureckich elit w ciągu schyłkowych kilku dekad Imperium Osmańskiego.

Wspomniana likwidacja kalifatu była wstępem do radykalnej laicyzacji państwa⁴³. Wraz z tym zniesiono sądownictwo szariackie. Za tym poszła likwidacja urzędu wielkiego muftiego (*Şeyh'ül-İslam*), będącego najwyższym autorytetem religijnym. Urząd zastąpiono Dyrektoriatem ds. religijnych (dziś funkcjonujący pod nazwą *Diyanet İşleri Başkanlığı* lub

⁴² Incydent z Menemen lub „przypadek Kubilaya” jak nazywa się niekiedy to wydarzenie od imienia ofiary, był niezwykle szokujący dla współczesnych. Derwisze nabiwszy głowę zabitego żandarma na pal urządzili makabryczną procesję, której przyglądało się ok. tysiąca osób. Zürcher podaje, że w reakcji na to wydarzenie w parlamencie pojawił się projekt uchwały nakazującej zburzenie miasta i deportację mieszkańców, którzy biernie obserwowali cały spektakl. E. J. Zürcher, op. cit., s. 179. Z czasem incydent stał się częścią kemalistowskiej mitologii, w której prezentuje się go jako wyraz walki na śmierć i życie pomiędzy laickością a islamem. Różne przypadki współczesnych konfliktów społecznych na tle różnic religijnych czy ideologicznych przedstawiane są jako nowe „incydenty z Menemen”. Zob. U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey. Kemalism, Religion ana Nation State*, I. B. Tauris, London & New York 2010, s. 21-45.

⁴³ Bernard Lewis oraz Niyazi Berkes przedstawiali to jako „atak na teokrację”. Obaj twierdzili, że po założeniu Republiki, część elit widziała w kalifie naturalną głowę państwa. Berkes utrzymywał nawet, że zwolennicy utrzymania kalifatu, określane przezeń jako „reakcjonści” widzieli w tym szansę na restaurację sułtanatu. Zasadniczo obaj przedstawiali zarówno ten akt, jak i późniejszą laicyzację w kategoriach binarnej opozycji. B. Lewis, op. cit. s. 312-318, N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Introduction by F. Ahmad, Hurst & Company, London 1998, s. 454-460. W mniej więcej podobnym duchu pisze Feroz Ahmad, jednak niuansuje on swoje stanowisko, zwracając uwagę na finansowe interesy części świeckich elit związane z dawną stolicą oraz ich emocjonalne przywiązanie do Domu Osmańskiego. Dotyczyło ono przede wszystkim tych przedstawicieli ruchu narodowego, który wywodzili się ze stambulskich klas wyższych. Kemal natomiast, jako pochodzący z Salonik syn urzędnika średniego szczebla, w ogóle takiego sentymentu nie żywił, podobnie też nie był z rodziną panującą związany żadnymi interesami. F. Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, Routledge, London & New York 1993, s. 54-56. Çağlar Keyder natomiast w ogóle nie uznaje przeciwników likwidacji kalifatu za zwolenników restauracji. Ich motywacje były dokładnie odwrotne. Wychodząc od oświeceniowej zasady suwerenności ludu, wyrażonej w Ustawie Zasadniczej z 1921 r., której podobnie jak proklamacji Republiki, w ogóle się nie sprzeciwiali, swą krytykę opierali na obserwacji ludowego wzburzenia, jakie wywołało usunięcie urzędu kalifa. W ich ocenie oznaczało to utratę przez elity łączności ze społeczeństwem, a wraz z tym brak spójnej ideologicznej platformy, która łączyłaby władze z masami. Ç. Keyder, *State and Class in Turkey*, Verso, London & New York 1987, s. 88.

skrótowo *Diyanet*), inkorporując w ten sposób instytucje oficjalnego islamu do aparatu państwowego. Na podobnej zasadzie władze zlikwidowały islamskie szkolnictwo, zastępując je podporządkowanymi Ministerstwu Edukacji szkołami *imam-hatip*, kształcącymi przyszłych uczonych w prawie muzułmańskim i kaznodziejów (zamknięte potem w 1930 r. i ponownie otwarte w 1951 r.). W miejsce zlikwidowanych medres powstał Wydział Teologii Uniwersytetu Stambulskiego. Ludowy islam, niemożliwy do zneutralizowania w sposób analogiczny do szacownych instytucji dawnego osmańskiego porządku, po prostu wchłoniętych przez państwo, poddano bezpośrednim represjom. W 1925 r. zdelegalizowano bractwa sufickie – najsilniejsze w Turcji bractwa to Kadirijja (tur. *Kadiriyeye*) oraz wspomniane Nakszbandijja (tur. *Nakşibendi*)⁴⁴. Zamknięte zostały domy derwiszów (*tekke*) oraz miejsca ludowego kultu (*türbe* – otoczone czią grobowce bądź mauzolea świętobliwych mężów). W roku 1925 wprowadzono także prawo zakazujące manifestowania przynależności religijnej poprzez ubiór, czego najbardziej jaskrawym przykładem była tzw. „Ustawa kapeluszu” (*Şapka Kanunu*) zakazująca pod groźbą kary śmierci noszenia fezu lub turbanu i nakazująca zastąpienie ich europejskim kapeluszem⁴⁵. Zwieńczeniem realizacji tego etapu radykalnego programu laicyzacji było usunięcie w 1927 r. z konstytucji zapisu o islamie jako religii państwowej.

Po wypchnięciu islamu ze sfery publicznej zaczęto ustanawiać laicki porządek prawny⁴⁶. Wprowadzono nowe kodeksy: cywilny, handlowy oraz karny, zapożyczone odpowiednio ze Szwajcarii, Niemiec i Włoch. Muzułmański kalendarz lunarny (*hicri*) oraz skarbowy (*rumi*, tj. „rzymski” – solarny, ale też liczony od ucieczki Mahometa z Mekki do Medyny) zastąpiony został kalendarzem gregoriańskim (później w 1935 r. ustanowiono też dzień wypoczynku w niedzielę)⁴⁷. Ważnym elementem tej polityki były odgórne działania na rzecz emancypacji kobiet – koedukacja na uniwersytetach od 1923 r., cztery lata później rozszerzona na całość szkolnictwa, nadanie czynnego prawa wyborczego w 1930 r. oraz biernego w 1934 r.⁴⁸ W tym samym roku wprowadzono obowiązek posiadania nazwisk oraz likwidację starych osmańskich tytułów, takich jak „pasza”, czy „efendi”. Prezydent odrzucił

⁴⁴ Tutaj wypada pokazać jedną z dalece posuniętych niejednoznaczności w relacjach państwa i religii. Carter V. Findley podaje, że podczas gdy kurdyjscy Nakşibendi wzniesili powstanie, to ich tureccy współbracia, których również dotknęły represje, zatrudnili się w *Diyanecie* kolonizując go od środka. C.V. Findley, op. cit. s. 252.

⁴⁵ W Turcji czarnomorskiej wystąpiły na tym tle protesty. Opór skończył się ok. 70 wyrokami śmierci za odmowę noszenia kapelusza. Kołodziejczyk, op. cit. s. 128.

⁴⁶ Całościowe omówienie tego procesu w: A. Adamczyk, *Ustrój polityczny Turcji w latach 1918–1960*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2013.

⁴⁷ C.V. Findley, op. cit. s. 252-253, Kołodziejczyk, op. cit. 128.

⁴⁸ Kołodziejczyk, op. cit. s. 138-139.

muzułmańskie imię Mustafa i przyjął nazwisko Atatürk („Ojciec Turków” albo „Ojciec Turek”)⁴⁹.

W 1928 r. doszło do jeszcze innej fundamentalnej i szokującej zmiany, która również należy do laicyzacyjnego porządku. Naturalnie łączy się ona jednak z innym procesem, jakim było stworzenie, niemalże od zera, nowoczesnego tureckiego narodu. Zmianą tą było zastąpienie pisma arabskiego alfabetem łacińskim⁵⁰. Motywacje za tym stojące próbowano racjonalizować troską o upowszechnienie umiejętności czytania i pisania w społeczeństwie, którego większość stanowili analfabeci, oraz niedopasowaniem spółgłoskowego pisma arabskiego do fonetyki tureckiej⁵¹. W istocie jednak chodziło o pełne odcięcie się od dziedzictwa osmańskiego oraz islamu. Za tym poszła reforma języka mająca na celu jego puryfikację, poprzez usunięcie arabskich i perskich „makaronizmów” (w istocie, język osmański, którym posługiwały się elity, był niezrozumiały dla niższych warstw społecznych). Zapożyczenia zaczęto zastępować słowami pochodzącymi z różnych dialektów tureckich oraz języków innych ludów turkijskich. Gorliwość nacjonalistycznych purystów sięgnęła minaretów. Od 1932 r. muzułmańskie wezwanie do modlitwy nakazano recytować w języku tureckim zamiast arabskiego (regulację tę wycofano w 1950 r.)⁵². Nad procesem czuwało powołane w 1932 r. Tureckie Towarzystwo Lingwistyczne (*Türk Dil Kurumu*), jednak reforma poszła tak daleko, że i nowy język przestał być zrozumiały. O tym jak daleko się posunęła świadczy to, że oryginalne teksty z epoki dziś są tłumaczone na współczesny język turecki⁵³. Z najbardziej radykalnych posunięć w końcu się wycofano, czemu pomogła tzw. „Teoria Języka Słonecznego” (*Güneş Dil Teorisi*) opracowana przez wiedeńskiego orientalistę Hermana Feodora Kvergicia, który twierdził, że starożytny język turecki powstały w Azji Centralnej był pierwotnym językiem ludzkim. Przeto, każdy język, z którego turecki brał zapożyczenia, i tak miał swój turecki rodowód⁵⁴. Teorię zarzucono po śmierci Kemala, jednak

⁴⁹ Ibidem, s. 139.

⁵⁰ Analizę tureckiej reformy językowej przedstawił brytyjski turkolog Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform. A Catastrophic Success*, Oxford University Press, Oxford & New York 1999.

⁵¹ Findley, op. cit., s. 253, Kołodziejczyk, op. cit., s. 141-142, Zürcher, op. cit., s. 188-190. Dwaj ostatni z cytowanych tutaj autorów rozprawiają się z tymi racjonalizacjami. Niedopasowanie fonetyki i pisma występuje w wielu językach, jak angielski, czy francuski, ale nigdy nie postulowano zmiany alfabetu. Podobnie nie ma dowodów jakoby istnienie bardziej skomplikowanych niż łaciński alfabetów utrudniało masową ich naukę.

⁵² G. Lewis, op. cit., s. 46.

⁵³ G. Lewis tłumaczy podtytuł swojej pracy (*A Catastrophic Success*) tym, że rzeczywiście powstał zupełnie nowy język literacki. Zmiany bowiem poszły znacznie dalej niż w jakimkolwiek kraju europejskim (postulaty „oczyszczenia” języka pojawiały się w wielu z nich). W tym sensie reforma odniosła sukces. Jej „katastrofalność” zaś polegała po pierwsze na odcięciu społeczeństwa od jego własnego dziedzictwa literackiego, a po drugie unicestwieniu żywego i dynamicznego języka. Język intelektualistów tureckich z lat dwudziestych stał się tym, czym dzisiaj są wymarłe języki starożytne. Ibidem, s. 3-4.

⁵⁴ Przykładem niech będzie sposób w jaki wytłumaczono zapożyczenie z francuskiego słowa *tünel* (dla nazwania

przyniosła ona ten pożytek, że zahamowała najbardziej radykalne posunięcia w ramach reformy.

Rok przed powstaniem Towarzystwa Lingwistycznego powstało Tureckie Towarzystwo Historyczne (*Türk Tarih Kurumu*), które opracowało tzw. „Turecką Tezę Historyczną” (*Türk Tarih Tezi*), w istocie będącą nową nacjonalistyczną mitologią powstałą na bazie dalece nadinterpretowanych ustaleń historyków i archeologów. „Teza...” miała oczywiście konkretny polityczny cel: ukazać naród turecki jako wspólnotę starożytną, powstałą przed tysiącami lat, bez względu na upływ czasu i okoliczności odznaczającą się określonymi kwalifikacjami moralnymi oraz zdolnościami bojowymi i państwowotwórczymi. Zbyteczne dodawać, że w takiej narracji, istniejące sześćset lat Imperium Osmańskie jawiło się jako przygodne, zaś nowa Republika przynosić miała “powrót do narodowych korzeni”⁵⁵. Dyskredytacja Imperium oraz odcięcie się od niego były wstępem do stworzenia narodu. Wcześniej, słowo “Turek” uznawane było za obelgę i synonim prowincjonalnego nieobytego chłopca (elity określały się jako „Osmanowie”).

Na wstępie rozdziału zakomunikowałem, że narodowy charakter Republiki jest jednym z kluczowych elementów tureckiej nowoczesności. Wobec tego należałoby zatrzymać się przy wątku nacjonalizmu tureckiego. Niektórzy badacze, jak Carter V. Findley⁵⁶ podejmując ten temat odwołują się do sformułowanej przez Benedicta Andersona definicji narodu, według której “jest to wyobrażona wspólnota polityczna, wyobrażona jako nieuchronnie ograniczona i suwerenna”⁵⁷. “Wyobrażona” w żadnym wypadku nie oznacza tutaj wspólnoty “wymagowanej” i przez to “fałszywej”. Naród bowiem powstaje jako wspólnota ludzi dzielących rzeczywiste przekonanie o byciu członkami jednej zbiorowości. Jest ona “nieuchronnie ograniczona i suwerenna”, ponieważ nacjonalizm nie ma pretensji do objęcia całego świata, w nim bowiem istnieją inne narody. Ponieważ większość członków narodu nigdy ze sobą się nie spotka, jego istotą jest właśnie “wyobrażenie” o takiej przynależności. Rozprzestrzenianie się takiej wspólnoty w nowoczesnym świecie w sposób nierozzerwalny związane jest z rozwojem kapitalistycznego drukarstwa. Fakt, że dwóch czy

kolei podziemnej). Słowo to miało składać się z dwóch członów. *Tün* wywodzące się jakoby ze starotureckiego *dün* (dziś oznaczającego „wczoraj”, historycznie „noc” lub „ciemność” - dziś odpowiednio *gece* i *karanlık*) oraz *el* oznaczającego „miejsce”. Tym sposobem *tünel* stał się „ciemnym miejscem”. Ibidem, s. 52-53.

⁵⁵ T. Bora, *Türk Sağının Üç Hâli. Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, 8. Baskı, Birikim Yayınları, İstanbul 2014, s. 13-53, İ. Beşikçi, *Türk Tarih Tezi, 'Güneş-Dil Teorisi' ve Kürt Sorunu*, 2. Baskı, Dengâ Komal, Stokholm 1986.

⁵⁶ C. V. Findley, op. cit., s. 10-11.

⁵⁷ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Znak, Warszawa – Kraków 1997, s. 19.

więcej ludzi, którzy nigdy ze sobą się nie spotykają, czyta tę samą gazetę w różnych zakątkach tego samego kraju, buduje między nimi duchową łączność w ramach narodowej wspólnoty⁵⁸. Wykładnia ta, podobnie jak kilka innych, które omówię w Rozdziale 3. znajduje pewne zastosowanie w odniesieniu do Turcji, choć jak wiele innych ujęć teoretycznych, ma charakter idealnotypowy, co widać w interesującym nas kontekście – jeszcze na początku lat dziewięćdziesiątych wskaźnik analfabetyzmu wynosił w Turcji 35%⁵⁹.

Soner Çağaptay sięgając do dorobku Anthony'ego D. Smitha⁶⁰ przeprowadził gruntowną analizę powstania nowoczesnego narodu, w którego centrum znaleźli się etniczni Turcy. W wyniku wspomnianych już czystek z okresu I wojny światowej i wczesnych lat Republiki usunięta została ludność grecka i ormiańska (przed I wojną światową stanowiąca ok. 1/3 ludności Imperium). Kemaliści zatem mogli przystąpić do budowy państwa narodowego opartego na “sterytorializowanej” *etni* tureckiej⁶¹. Znaczyło to tyle, że za naród turecki uznawano całą ludność zamieszkującą w granicach Republiki. Wyłączono ze wspólnoty natomiast ocalałych Greków, Ormian i Żydów, którym traktat w Lozannie nadawał oficjalny status mniejszości religijnych i narodowych⁶². Nacjonalizm turecki nie przewidywał jednak nadania takiego statusu muzułmańskim mniejszościom etnicznym, takim jak przede wszystkim Kurdowie, jak też np. Bośniacy, Czerkiesi, Lazowie i in. Dla grup tych przewidziano politykę asymilacji⁶³. Tutaj przyjęto, co jest kolejną ambiwalencją kemalizmu, zasadę, w ramach której obok etnicznego pochodzenia tureckiego, nowy naród turecki definiował “zsekularyzowany” islam. W centrum wspólnoty znaleźli się etniczni Turcy

⁵⁸ Ibidem, s. 54-55.

⁵⁹ Zürcher, op. cit., s. 189. Krytyka Andersona w: K. Jaskułowski, *Nacjonalizm bez narodów. Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, s. 207-239. Jaskułowski podaje, że jeszcze w XIX w. trudno było mówić o powszechnej piśmienności nawet w państwach zachodniej Europy. Na idealnotypowy charakter andersonowskiej teorii narodu zwrócił moją uwagę prof. Grzegorz Skrukwa, któremu jestem winien podziękowania.

⁶⁰ Anthony D. Smith przedstawił odrębną od modernizmu reprezentowanego przez Andersona i Gellnera koncepcję etnosymbolizmu. Zakłada ona, że narody w swej współczesnej formie rzeczywiście są wspólnotami nowoczesnymi, jednak wywodzą się bezpośrednio ze wspólnot etnicznych. Narody oprócz tego, że bazują na poprzedzających ich istnienie *etniach*, konstytuują się jako nowoczesne wspólnoty za sprawą wykorzystania całej symboliki oraz mitów, rezerwuarem których jest historia wspólnot etnicznych. Poglądy te wyklada szczegółowo w: A. D. Smith, *Etniczne źródła narodów*, przeł. M. Głowacka-Grajper, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, Idem, *Kulturowe podstawy narodów: hierarchia, przymierze i republika*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

⁶¹ S. Çağaptay, *Islam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey: Who is a Turk?*, Routledge, London 2006, s. 7-9.

⁶² Przy tej okazji warto nadmienić, że w przypadku chrześcijan uznanie dotyczyło tylko członków Greckiego Kościoła Prawosławnego oraz Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego. Chrześcijanie należący do Kościoła Katolickiego, bądź kościołów wschodnich będących w unii z Rzymem, jak melchicki bądź maronicki takiego uznania nie uzyskali, a w latach dwudziestych, w niektórych przypadkach pozbawiano ich obywatelstwa. Ibidem, s. 71-75.

⁶³ Ibidem, s. 26-27, por. Kołodziejczyk, op. cit., s. 147.

będący nominalnie sunnitami. Kolejny krąg objął sunnickich nie-Turków (Albańczyków, Arabów, Czerkiesów itd.), najdalej od ideału znaleźli się Turcy wyznający alewizm oraz alawicy Arabowie. Poza nawiasem pozostali chrześcijanie i Żydzi⁶⁴.

Osobnym przypadkiem w tym kontekście byli Kurdowie. W ramach przyjętej polityki powinni oni trafić do grupy drugiej. Państwo przez cały okres istnienia kemalistowskiej Republiki prowadziło wobec nich politykę asymilacyjną i negowało ich odrębność. Ponieważ problem dotyczył największej mniejszości etnicznej, w dodatku odpornej na wysiłki turkifikacyjne państwa, pozostała ona poza nawiasem wspólnoty narodowej i odtąd prowadzono wobec niej osobną politykę⁶⁵. Z tego powodu do dziś utrzymuje się napięcie związane z niemożnością osiągnięcia w tym obszarze pełnego sukcesu. Problem ten występuje z jeszcze większą siłą od początku lat osiemdziesiątych, kiedy swą działalność zbrojną rozpoczęła Partia Pracujących Kurdystanu (*Partiya Karkerên Kurdistanê* – PKK). Państwo tureckie, za wyjątkiem krótkich okresów „odwilży”, na wszelkie przejawy odrębności bądź zorganizowanych dążeń do autonomii czy to politycznej, czy kulturowej, reaguje w sposób histeryczny.

Nacjonalizm turecki w okresie wczesnej Republiki, wykształcił inne jeszcze zjawisko, jakim był rasizm. Dariusz Kołodziejczyk podaje, że najbardziej absurdalne teorie z zakresu języka zostały już w latach trzydziestych odrzucone, zaś agresywne teorie rasowe wraz z końcem II wojny światowej i przetrwały jedynie na marginesie⁶⁶. Problem ten jest skomplikowany, co pokazują choćby antropologiczne badania Jenny White, z których wynika, że rasizm przetrwał do dziś i obecny są we wpływowych kręgach społeczeństwa tureckiego⁶⁷. Istnieje też w formie ukrytej, na poziomie systemowym, do czego wrócimy w Rozdziale 3.

W latach trzydziestych krzewieniu idei narodowej, propagowaniu wiedzy historycznej, a także nowoczesnej kultury wysokiej zajęły się Domy Ludowe (*Halk Evleri*) w miastach oraz Izby Ludowe (*Halk Odalari*) w większych wsiach. Propagowanie nowoczesnego nacjonalizmu szło jednak z oporami. Dość powiedzieć, że w połowie lat czterdziestych

⁶⁴ Jeszcze zanim przystąpiono do prawnego regulowania tego, kto jest Turkiem, wprowadzona została odpowiednia hierarchia w kwestii przyznawania obywatelstwa przybyszom, którzy po rozpadzie Imperium znaleźli się poza granicami Republiki. Bez zastrzeżeń przyjmowano Turków i przedstawicieli turkijskich grup etnicznych. Podobnie muzułmańskich Słowian (Bośniaków i Pomaków), uznanych za łatwych w asymilacji z uwagi na to, że nie rozwinęły silnych ruchów narodowych, zaś wszystkim pozostałym jak Arabowie, Kurdowie, Albańczycy oraz Żydzi i chrześcijanie, odmówiono prawa do osiedlenia się w Turcji. S. Cagaptay, op. cit. s. 96-100, 102-124.

⁶⁵ Ibidem, 122.

⁶⁶ Kołodziejczyk, op. cit., s. 147.

⁶⁷ J. White, *Muslim Nationalism and the New Turks*, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2014, s. 54-61.

Domów Ludowych w całym kraju było mniej niż 500⁶⁸. Zaś nacjonalizm, dziś żarliwy i powszechny, na wczesnym etapie rozprzestrzenił się w drodze tyleż intensywnej, co żmudnej madiacji najpierw w łonie samych elit (których niektórzy członkowie sami musieli przyswoić podstawowe jego prawdy!), a potem elit ze społeczeństwem operującym własnymi wyobrażeniami o państwie i wspólnocie⁶⁹. Ostateczny sukces przyniosły dopiero kolejne dekady, kiedy nastąpił rozwój powszechnego szkolnictwa, czemu towarzyszyła nieustająca państwowa propaganda.

Wielu autorów próbuje dokonać oceny kemalizmu jako ideologii, biorąc pod uwagę przede wszystkim kryterium doktrynalnej spójności. W tym względzie zasadniczo nie miał on nigdy ściśle ustalonego i skodyfikowanego kanonu⁷⁰. Oparł się na sześciu zasadach sformowanych na kongresie CHP w 1931 r. „Sześć strzał”, które wówczas przedstawiono to: republikanizm (*cumhuriyetçilik*), nacjonalizm (*milliyetçilik*), populizm (*halkçılık*), laicyzm (*laiklik*), etatyzm (*devletçilik*) oraz rewolucjonizm (*inkılapçılık*). W roku 1937 zasady te znalazły się w konstytucji Republiki Tureckiej⁷¹. Na czym polegały nacjonalizm i laicyzm opisano już wyżej. Republikanizm odnosił się do formy rządów. Od 1923 r. władze dążyły do ustanowienia takiego systemu legitymizacji politycznej, który byłby niezależny od dawnych instytucji osmańskich, bądź religii⁷². Rewolucjonizm nawiązywał do sposobu, w jaki przekształcono całokształt instytucjonalny państwa. Etatyzm był reakcją na wielki kryzys, czego przejawem było przyjęcie niektórych rozwiązań w polityce gospodarczej państwa, wprost zaczerpniętych z ZSRR, takich jak odgórna planowa industrializacja. Populizm, inaczej niż dziś, gdy sam już termin ten traktowany jest nadzwyczaj pejoratywnie⁷³, przedstawiany był wówczas jako projekt takiego negatywnego ładu pozbawiony. Usprawiedliwiał istnienie reżimu jednopartyjnego, w którym partia, twierdząc iż wywodzi się

⁶⁸ Choć tam, gdzie zakładano te instytucje, efekty były widoczne. Współcześni z uznaniem reagowali na fakt, że za ich pośrednictwem do zapadłych wsi po raz pierwszy zawitać mogła nowoczesna kultura wysoka. Zob. C. V. Findley, op. cit. s. 255. Problem jednak nie dotyczył tylko nacjonalizmu. Hamit Bozarslan pisze, że silna pozycja biurokracji państwowej wcale nie oznaczała kemalistowskiej hegemonii w społeczeństwie, czego przejawem była podziemna działalność muzułmańska. H. Bozarslan, *Türkiye Tarihi. İmparatorluktan Günümüze*, İletişim Yayınları, İstanbul 2015, s. 271-272.

⁶⁹ H. Yılmaz, *Becoming Turkish: Nationalist Reforms and Cultural Negotiations in Early Republican Turkey, 1923-1945*, Syracuse University Press, Syracuse & New York, 2013.

⁷⁰ Status „świętej księgi” wśród radykalnych kemalistów ma *Nutuk* – mowa wygłoszona przez Kemala na kongresie partii we wrześniu 1927 r. Tanıl Bora, z którym spotkałem się w Ankarze 10 listopada 2014 r., zwrócił moją uwagę na uroczystości organizowane przez młodzieżówkę CHP. Podczas jednej z takich imprez w Izmirze urządzono 24-godzinne czytanie tego dzieła.

⁷¹ Kołodziejczyk, op. cit., s. 146-147.

⁷² Por. Ç. Keyder, op. cit., s. 84.

⁷³ Por. J.-W. Müller, *Co to jest populizm?*, przeł. M. Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.

z ludu, przez co stanowi jego emanację, miała być jego jedynym prawomocnym przedstawicielem⁷⁴. Oparte na tej zasadzie założenie jedności ludu i partii miało zanegować podziały klasowe i zagrozić w ten sposób drogę dla rozwoju idei lewicowych podważających istniejący porządek społeczny.

W ten oto sposób kemalizm uległ instytucjonalizacji. W historiografii oraz naukach politycznych toczy się debata wokół tego, na ile uznać go można za spójny system ideologiczny. W świetle koncepcji ideologii przedstawionej we Wstępie, debata dotyczy wspomnianego zagadnienia spójności doktrynalnej. Jak widzieliśmy na podstawie przytoczonej literatury, ideologia nie musi (choć może) konieczniej przyjąć zamkniętej, ściśle uporządkowanej formy. Prześledźmy jednak poszczególne oceny, dla uporządkowania i przedstawienia stanu dotychczasowej wiedzy. Adam Szymański omówił różne stanowiska zaczynając od najbardziej sceptycznego, przedstawionego przez Erika-Jana Zürchera, który twierdził, że był to jedynie “zbiór postaw i opinii nigdy nie zdefiniowanych w każdym szczególe”⁷⁵. Jednak jak utrzymują badacze zarówno tureccy, jak i zachodni, ten zbiór zasad, który wyłonił się w praktyce politycznej (znamienna uwaga Szymańskiego, że Atatürk nie był Leninem, w tym sensie, że nie stworzył uprzednio bazy teoretycznej dla swych rządów), z czasem uległ systematyzacji. Wyłożone powyżej zasady w formie “sześciu strzał” ujęte były w kolejnych ustawach zasadniczych z 1961 i 1982 r. i wpływają na kształt systemu konstytucyjnego państwa⁷⁶. Zürcher ma jednak rację w tym, że elastyczność kemalizmu pozwalała na odwoływanie się do jego zasad ludziom reprezentującym radykalnie od siebie różne postawy i światopoglądy⁷⁷. Również i Szymański pokazuje, że w kolejnych dziesięcioleciach “sześć strzał” ulegało stałym reinterpretacjom, które były wyrazem zmieniającej się sytuacji międzynarodowej, wewnętrznych stosunków politycznych oraz gospodarczych. Tak czy inaczej jednak, co najmniej do początku XXI w. kemalizm, nawet

⁷⁴ Ç. Keyder, op. cit., s. 148. Kołodziejczyk w tym miejscu przywołuje podobieństwa do porewolucyjnego Meksyku, gdzie populizm, podobnie jak w innych krajach Ameryki Łacińskiej, był projektem pozytywnym. Dodać można jednak, że na tym podobieństwa się nie kończą. Laicyzm turecki, choć na poziomie narracji nie wyrażał się w otwartym zwalczaniu religii przez „osobistych wrogów Pana Boga”, którzy skądinąd byli w mniejszości, to i tak przypominał wściekły antyklerykalizm polityków Partii Rewolucyjno-Instytucjonalnej, zwłaszcza za rządów Plutarco Eliasza Callesa (prezydenta w latach 1924-1928 i następnie w ramach tzw. Maximato w latach 1928-34). Oczywiście inna była skala oporu przeciwko antyreligijnej polityce w obu państwach. Podczas gdy rząd Turcji zmagał się z rebelią szejcha Saïda na kurdyjskim południowym-wschodzie, w Meksyku toczyła się w całym niemal kraju krwawa wojna domowa pomiędzy siłami rządowymi a powstańcami Cristeros. Natomiast korporacjonizm i czerpanie wzorców z Włoch w owym okresie, również można zaobserwować tak w Turcji, jak i Meksyku. Zob. T. Łepkowski, *Historia Meksyku*, Ossolineum, Wrocław 1986, s. 377-386.

⁷⁵ E.-J. Zürcher, op. cit., s. 181., A. Szymański, *Między islamem a kemalizmem. Problem demokracji w Turcji*, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Warszawa 2008, s. 57.

⁷⁶ A. Szymański, op. cit., s. 58

⁷⁷ E.-J. Zürcher, op. cit., s. 181.

jeśli ewoluował, to odcisnął ogromne piętno na kulturze politycznej (aparatus państwowy uznający się za jego depozytariusza), systemie prawnym (co najmniej dwie z jego zasad – laicyzm i nacjonalizm, stały się nienaruszalnymi aksjomatami, zaś w konstytucji z 1982 r. pozostają nieusuwalne⁷⁸), oraz masowej wyobraźni politycznej (na skutek indoktrynacji w szkołach i na uniwersytetach, o wojsku nie wspominając). Reasumując zatem, istnieje pewna przestrzeń do dyskusji na temat tego, czy kemalizm stał się ideologią w wąskim sensie, jako doktryny. W sensie antropologicznym zaś, debata ta traci celowość – nawet sceptycy dostarczają argumentów twierdzących. Kemaliści stworzyli symbole, wyobrażenia, wartości oraz mity, które wzajemnie się przenikając i wchodząc ze sobą w interakcje, wykreowały nową rzeczywistość kulturową, a zatem rozumianą po geertzowsku ideologię będącą systemem kulturowym.

1.2.2. Wczesna Republika w ocenach ogólnych

Podsumowując tę część przyjrzyjmy się ogólnym ocenom rewolucji kemalistowskiej, jakie pojawiły się w historiografii w ramach dyskusji toczącej się od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku. Cytowani już Bernard Lewis i Niyazi Berkes swoje rozważania na temat tureckich przemian przedstawili w dominującej wówczas perspektywie teorii modernizacji. Ich prace, jako jedne z pierwszych syntetycznych opisów tureckich przemian prowadzących do powstania laickiej Republiki, mają dziś status klasycznych, przedstawiają bowiem bogatą panoramę transformacji kultury tureckiej. Jednak w świetle dzisiejszej wiedzy ich teleologiczne ujęcie dziejów tego kraju jest niemożliwe do obrony. W latach sześćdziesiątych triumfujący laicyzm dowodził słuszności tezy o nieuniknionym przejściu od porządku budującego swą prawomocność na religii oraz tradycji do porządku republikańskiego, którego podstawą prawomocności jest oświeceniowa zasada suwerenności ludu⁷⁹. Historiografia współczesna przedstawia bardziej skomplikowany obraz rządów Republikańskiej Partii Ludowej oraz sprawstwa Atatürka. Lewis i Berkes z znacznej mierze przyjęli perspektywę przedstawioną przez samego Kemala i jego stronników⁸⁰. Podobnie rzecz ma się z ich oceną

⁷⁸ A. Szymański, op. cit., s. 65.

⁷⁹ Berkes rozpoczął swe dzieło uwagami o stałym trendzie sekularyzacyjnym w społeczeństwach muzułmańskich. Trend uznawał za uniwersalny, czego nie można powiedzieć o gotowości do jego zaakceptowania przez owe społeczeństwa. Ibidem, s. 3.

⁸⁰ Lewis opiera się (i uznaje za „wersję przyjętą”) przede wszystkim na *Nutuku*, w którym prezydent drobiazgowo przedstawił swoją własną wersję wydarzeń rozpoczętych jego lądowaniem w Samsunie w maju 1919 r. Tekst prawie tysięczstronicowego przemówienia doczekał się z czasem gruntownej krytyki. W czasie, gdy Lewis pisał swą pracę, krytyka taka praktycznie nie istniała. Należy jednak sprawiedliwie zauważyć, że w sprawach przedstawionych w *Nutuku*, a mających innych świadków piszących w późniejszych latach, przedstawia również alternatywne wersje. Zob. B. Lewis, op. cit. s. 290 i nast.

procesu laicyzacji państwa, opisanego w kategoriach binarnej walki nowoczesnego porządku i „teokracji”⁸¹. Proces ten był rzeczywiście gwałtowny i szokujący, ale jak zauważa Erik J. Zürcher, szariat już w schyłkowym okresie istnienia Imperium odnosił się jedynie do sfery prawa rodzinnego⁸². Kemalistowską perspektywę zdarzeń, chociaż już bardziej zniuansowaną przedstawił uczeń Lewisa Feroz Ahmad. Motywem przewodnim jego syntezy jest nierozstrzygane przez niego ostatecznie pytanie o militarystyczny charakter nie tylko państwa, ale społeczeństwa tureckiego w ogóle, który Republika miała przejąć jeszcze po Osmanach⁸³.

Zarzut przyjęcia kemalistowskiej perspektywy nie oznacza jeszcze twierdzenia, że rola Atatürka nie była fundamentalna, ani że jego osiągnięcia nie były wybitne. Dariusz Kołodziejczyk opisuje je nie uciekając od najbardziej kontrowersyjnych wątków⁸⁴. Krytykuje oficjalną turecką, „dworską” historiografię, twierdząc że tego rodzaju egzaltowane przedstawienia pierwszego prezydenta Republiki szkodzą jego pamięci i utrudniają rzetelną historyczną ocenę⁸⁵. Postacią był on nietuzinkową, jego wola i autorytet w sposób trudny do zakwestionowania wpłynęły na kształt państwa. Jednak ani nie działał on sam, ani nie wyłonił się z historycznej próżni. Jak zobaczymy za chwilę, zarówno on, jak i cała ówczesna elita stanowili produkt długiego i skomplikowanego procesu, który stworzył kadry myślące w określony sposób i w określonych warunkach działające. W tym zaś sensie, rolę pierwszego prezydenta, rozpatrywać należałoby w kategoriach określonych przez Marshalla Sahlinsa jako „sprawstwo systemowe”, odróżnione od „sprawstwa sytuacyjnego”⁸⁶.

⁸¹ Berkes pisał: „Niezwyczajna osobowość Mustafy Kemala stanowiła taką część całego rozwoju sekularyzmu, że prawie nic nie może zostać zrozumiane właściwie, bez brania jej pod uwagę. To właśnie jego przywództwo rozwinęło nacjonalizm, populizm i sekularyzm jako odpowiedź na wyzwania rzucane przez imperializm, komunizm i teokrację”. Zob. N. Berkes, op. cit., s. 435.

⁸² E. J. Zürcher, op. cit., s. 187. Kwestia „teokratyczności” Imperium Osmańskiego była zresztą bardziej skomplikowana. Jerzy Hauziński wyliczył cztery źródła prawa w tym państwie. Były to szariat, mający największą moc, w jego ramach poruszać musiał się sułtan; kanuny, czyli pisemne dekrety władcy; adaty czyli prawo zwyczajowe, na peryferiach będące często jedynym źródłem norm społeczno-prawnych; a także urf, czyli indywidualna wola władcy. J. Hauziński, *Absolutyzm orientalny*, [w:] *Europa i świat w epoce oświeconego absolutyzmu*, J. Staszewski (red.), Wiedza Powszechna, Warszawa 1991, s. 167-227, tutaj s. 198.

⁸³ F. Ahmad, op. cit., 1-15.

⁸⁴ D. Kołodziejczyk, s. 99-101.

⁸⁵ Ibidem, s. 100.

⁸⁶ Według amerykańskiego antropologa nawet wybitne jednostki, takie jak Napoleon są produktem swoich czasów i działają w ramach wielkich procesów historycznych, które tworzą instytucje i ogólne warunki do działania. Tym jest „sprawstwo systemowe” w historii. W „sprawie sytuacyjnym” rzecz przedstawia się zgoła odwrotnie – zdarzenie przypadkowe, jak sprawa małego kubańskiego rozbitek Eliana Gonzaleza który osierocony dopłynął do wybrzeży Florydy, kreuje sytuacje, w której wszelkie wielkie struktury, przynajmniej częściowo, tracą znaczenie, a ich uczestnicy działają *ad hoc*, dokonując zaskakujących wyborów i nie mniej zaskakujących rewizji swoich przekonań. Te struktury sprawstwa nie mają charakteru binarnego – Sahlins powiada, że są wyjściem poza opozycję, którą określa jako „lewiatanologia vs. podmiotologia”. Pierwsza neguje indywidualną podmiotowość i czyni ludzkie działania nieważnymi na tle wielkich struktur, druga struktury te ignoruje absolutyzując

Opracowania późniejsze przedstawiają systemowy, ale już nie teleologiczny wymiar rewolucji kemalistowskiej. Pokazują jej przebieg w sposób bardziej złożony, wskazując na liczne ciągłości pomiędzy schyłkowym Imperium a Republiką, a także unikają manichejskiej opozycji republikańskiego „postępu” i islamskiej „reakcji”.

Erik J. Zürcher, kreśli obraz tureckich dziejów najnowszych w perspektywie teorii *challenge and response* Arnolda Toynbee'ego oraz wallersteinowskiej analizy systemów-światów⁸⁷. Wydarzenia wewnętrzne również ujmuje w sposób systemowy, traktując ruch młodoturecki nie jako konkretne ugrupowanie polityczne (Komitet Jedności i Postępu – KJiP, dominujący w osmańskiej polityce w latach 1908-1918), ale jako szeroką formację społeczną rządzącą Turcją od 1908 do 1960 r. Przedstawiając tę ciągłość Zürcher eksponuje specyficzną mentalność oraz formację ideologiczną elit. W kontrze do kemalistowskiej wizji historii wczesnej Republiki, a także opracowań Lewisa i Berkesa pokazuje heterogeniczność i złożoność środowiska składającego się na turecki ruch oporu, a także budującego nowy porządek polityczny i społeczny, twierdząc, że CHP pod koniec lat dwudziestych retrospektywnie przedstawiła te wydarzenia, zawłaszczając je jako swoje własne dzieło⁸⁸. Turcja kemalistowska dokonała skoku modernizacyjnego na skutek odgórných działań elity państwowej narzuconych społeczeństwu, które (poza pojedynczymi incydentami) pozostało bierne⁸⁹. Wskazuje przy tym także na ambiwalencję takich działań, jak „jakobińska” laicyzacja, bez pardonu ingerująca w najbardziej intymne obszary życia społecznego⁹⁰.

Podobne stanowisko przedstawiają Hamit Bozarslan oraz M. Şükrü Hanioglu, chociaż nie rozciągają oni epoki młodotureckiej aż do roku 1960. Niemniej jednak, pierwszy z autorów podkreśla, że wczesna Republika to przede wszystkim dzieło byłych działaczy KJiP, oraz kontrolowanego przez nich wcześniej aparatu państwowego, ponurej Organizacji Specjalnej (*Teşkilât-ı Mahsusa*) nie wyłączając⁹¹. Intelktualna biografia Atatürka napisana przez Hanioglu tyleż portretuje pierwszego prezydenta, co przede wszystkim stanowi wgląd w obraz świata młodoturków kształtowany przez pruskich oficerów wykładających w

jednostkowe wybory i działania. Stosując te założenia do omawianego tutaj problemu stwierdzić możemy, że Kemal odegrał kolosalną indywidualną rolę, jednak jest też dobitnym przykładem sposobu, w jaki jednostki kreuje historia. M. D. Sahlins, *Z przeprosinami dla Tukidydesa: rozumienie historii jako kultury i odwrotnie*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 155-159.

⁸⁷ E. J. Zürcher, op. cit., s. 5-6.

⁸⁸ Ibidem. s. 175-185.

⁸⁹ Ibidem, s. 186.

⁹⁰ Ibidem, s. 187-194.

⁹¹ H. Bozarslan, op. cit., s. 264-270. Na temat byłych funkcjonariuszy Organizacji Specjalnej piastujących eksponowane stanowiska we wczesnej republice zob. też D. Kołodziejczyk, op. cit. 130.

osmańskich szkołach wojskowych. W ten właśnie sposób wśród działaczy KJiP oraz przyszyłych budowniczych Republiki zaszczerpione zostały nacjonalizm i darwinizm społeczny (tutaj na czoło wysuwał się gen. Colmar von der Goltz będący jednym z pierwszych mentorów Kemala i ludzi jego środowiska, który napisał podręcznik pod wymownym tytułem „Das Volk in Waffen”⁹²). Na tej samej zasadzie właśnie w młodotureckim scjentyzmie, laicyzmie oraz popularności modnych wówczas modernistycznych idei należy szukać źródeł tak gwałtownych przekształceń oficjalnej kultury Republiki Tureckiej⁹³.

Çağlar Keyder, czołowy przedstawiciel tureckiej socjologii historycznej, nastanie nowoczesnego porządku w Turcji przedstawia w świetle teorii zależności, jako efekt inkorporacji późnego Imperium Osmańskiego do systemu kapitalistycznego⁹⁴. Przekształcenia wewnętrzne, które przyniosły powstanie Republiki w jej dwudziestowiecznym kształcie uznaje za rezultat powstania nowoczesnej biurokracji (rozumianej jako całość aparatu państwowego), odziedziczonej po Imperium Osmańskim oraz kształtowania się burżuazji (przede wszystkim nietureckiej). Ta pierwsza, działając w ramach Stowarzyszenia Obrony Praw, a potem Partii Ludowej stworzyła republikański porządek, w którym po likwidacji sułtanatu umocniła swą pozycję jako autonomicznego podmiotu. Druga z kolei – i proces ten autor tłumaczy w świetle teorii zależności – powstała wraz z penetracją XIX wiecznego Imperium Osmańskiego przez kapitalizm. Aż do powstania Republiki w większości grupa ta złożona była z przedstawicieli niemuzułmańskich mniejszości narodowych. W czasie I wojny światowej doszło do rzezi Ormian, a potem do wysiedlenia Greków. Opuszczone majątki zajęli Turcy. Tym sposobem burżuazja została odtworzona z błogosławieństwem państwa i zyskała narodowy turecki charakter. Jako taka stała się częścią ruchu narodowego. Nową burżuazję z biurokracją połączyły więzy lojalności. Ta druga w ramach republikańskiego porządku gwarantowała utrzymanie zdobytych majątków, co ustanowiło trwały związek o peryferyjnym nieco zniekształconym charakterze (taka burżuazja bowiem, inaczej niż na Zachodzie, nie była grupą naciskającą na państwo i kreującą zgodny ze swoimi interesami porządek, ale „młodszym partnerem” wiele zawdzięczającym partnerowi „starszemu”). Tym sposobem doszło do powstania scentralizowanego systemu, w którym wiodącą rolę odgrywał aparat państwowy, dominujący nad wszystkimi grupami interesu⁹⁵.

⁹² M. Şükrü Hanioğlu, *Atatürk. An Intellectual Biography*, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2011, s. 35.

⁹³ Ibidem, s. 48-68.

⁹⁴ Ç. Keyder, op. cit., s. 25-49.

⁹⁵

Jedno z najbardziej wnikliwych ujęć tureckiej nowoczesności prezentuje jednak praca amerykańskiego historyka Cartera V. Findleya. Islam w jego pracy nie jawi się jako drugi biegun republikańskiego laicyzmu, ale raczej jako czynnik, który w równym stopniu kształtuje nowoczesny porządek polityczny i społeczny. Stąd jeden z najbardziej wartościowych wniosków autora – historia tureckiej nowoczesności to nie historia binarności islamu i laicyzmu czy postępu i reakcji, ale raczej swoistej dla Turcji dialektyki, w której w interakcję wchodzi dwa prądy zmiany (*two currents of change*). Prąd laicki dążący do radykalnych i gwałtownych przekształceń zderza się z zachowawczym (choć nie wrogim postępowi *a priori*) prądem islamskim, który postulował stopniowość zmian i obserwację efektów⁹⁶. Z tych zderzeń oba prądy zawsze wychodziły odmienione. Dlatego islam, również odgrywa aktywną rolę w kształtowaniu się tureckiej nowoczesności.

Wniosek z powyższych rozważań jest więc następujący. W wyniku różnych procesów o charakterze makrohistorycznym, w schyłkowym okresie istnienia Imperium Osmańskiego wyłoniła się elita, która po I wojnie światowej oraz wojnie o niepodległość przeprowadziła w sposób odgórny gruntowną modernizację państwa i społeczeństwa, ideał nowoczesności traktując przede wszystkim jako projekt. Odgórny charakter tego procesu stał się zaś przyczyną wielu ambiwalencji oraz napięć trwających w całej późniejszej historii Turcji republikańskiej. Te ambiwalencje i napięcia kształtują zresztą życie polityczne i społeczne również współcześnie.

1.3. Trwanie i erozja kemalistowskiego projektu modernizacyjnego

System stworzony w pierwszym, burzliwym okresie istnienia nowego porządku określił przede wszystkim ramy instytucjonalne państwa, jego oficjalną ideologię, model relacji pomiędzy państwem a religią oraz stworzył nowoczesny naród. Wraz z przejściem do systemu wielopartyjnego, jakie nastąpiło w 1946 r., nad jego funkcjonowaniem czuwała już nie partia, ale biurokracja i wojsko. To ono, przypisując sobie rolę głównego strażnika kemalistowskiego przesłania, dokonało czterech interwencji wojskowych w 1960, 1971, 1980 oraz 1997 r. Ustanowiony w latach dwudziestych i trzydziestych porządek przetrwał z modyfikacjami do początku XX w. W kolejnej części rozdziału przyjrzymy się jego funkcjonowaniu, który proponuję przedstawić w świetle krytycznych tekstów analizujących

Ibidem, s. 77-90.

⁹⁶ C.V. Findley, 18-22.

jego fundamentalne aspekty. Zajmiemy się tutaj „środkowym” okresem istnienia kemalistowskiej Turcji. W życiu politycznym są to dwie osobne epoki. Pierwsza trwała w latach 1950-1960, kiedy to CHP pozostawała w opozycji, druga zaś to lata 1960-1980, zatem okres między dwoma wojskowymi zamachami stanu, określane jako „Druga Republika”. Kluczem interpretacyjnym są tutaj koncepcje dwóch tureckich uczonych, które omawiają z różnych stron model stosunków między elitami (lub też państwem) i społeczeństwem.

1.3.1. Podział na „centrum” i „peryferie” w Republice

W 1973 r. Şerif Mardin opublikował artykuł, w którym przedstawił najważniejszą, jego zdaniem, oś podziału utrzymującą się w społeczeństwie tureckim od czasów osmańskich, odziedziczoną przez Republikę oraz decydującą o całokształcie stosunków państwa i społeczeństwa. Oś ta przebiega pomiędzy społecznym „centrum” i „peryferiami”⁹⁷. Sam podział nie był specyficzny dla Turcji. Tym co stanowiło o wyjątkowości tego kraju, były odmienne niż na Zachodzie trajektorie rozwoju tej relacji, widoczne szczególnie w toku modernizacji. „Centrum” ogniskowało się wokół Domu Osmańskiego. Była to klasa urzędnicza, rekrutowana spośród niemuzułmańskich (choć nie tylko) poddanych, starannie kształconych i przygotowywanych do służby w charakterze „niewolników” (*kullar*) władcy. „Peryferie” natomiast oznaczały całą resztę poddanych. Podział ten miał charakter tyleż społeczny co terytorialny. Stolica ze swoją oficjalną, jednolitą kulturą, mającą status wysokiej, oraz prowincje, których tożsamość wyrażała się poprzez lokalną odrębność, partykularyzmy oraz religijną heterodoksję, w rzeczywistości stanowiły dwa odrębne od siebie i luźno ze sobą związane systemy kulturowe. Język perski i arabski oraz usankcjonowana przez tradycję symbolika sułtańska pozostawały niedostępne dla warstw niższych, świadomych swego podrzędnego statusu. Rolę pewnego łącznika odgrywało duchowieństwo mużułmańskie. Choć było ono częścią elit (stało bowiem na straży islamskiej ortodoksji, a więc jednego z filarów oficjalnej kultury), to wielu jego członków wywodziło się z warstw niższych, dla których szkolnictwo religijne stanowiło jedyną drogę awansu⁹⁸.

Tym co różni specyfikę turecką od francuskiej bądź angielskiej, jest jednak, zdaniem

⁹⁷ Ş. Mardin, *Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?*, „Daedalus”, Vol. 102, No. 1, Post-Traditional Societies (Winter, 1973), s. 169-190. Mardin opisując ten podział odwołuje się do socjologicznego dorobku Edwarda Shilsa. Tradycja analizy przez pryzmat „centrum” i „peryferii” istnieje również w naukach politycznych. Polski politolog i badacz systemu partyjnego Turcji Karol Bieniek sięga tutaj do prac Giovanniego Sartoriego, zaś z pracy Mardina czerpie wtedy gdy przedstawia specyfikę turecką. Zob. K. Bieniek, *System partyjny Republiki Turcji w latach 1850-2011*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2013, s. 19-27. Ponieważ w niniejszej pracy interesuje mnie nie partyjny, a przede wszystkim społeczny wymiar tego podziału oraz konsekwencje, jakie niesie on dla relacji państwa ze społeczeństwem, poprzestaję na odwołaniach do pracy Mardina.

⁹⁸ Ş. Mardin, op. cit., s. 171-173.

Mardina to, że modernizacja w Turcji nie odbyła się w drodze zderzeń, konfliktów, negocjacji i kooptacji oficjalnej kultury „centrum” i różnych grup „peryferii”, lecz miała charakter jednowymiarowy. Tureckie elity państwowe w drugiej połowie XIX w. zaczęły narzucać własne rozwiązania, które spetryfikowały przednowoczesny podział. Przykładem jest powstanie nowoczesnego szkolnictwa, które w ramach zaadaptowanego z Francji systemu różnych „Grandes écoles” dostępnego dla dzieci elit, jedynie pogłębiło przepaść kulturową. Młodoturcy w okresie rządów KJiP (sama jego nazwa implikowała radykalny program centralizacji i zacierania lokalnych różnic w ramach projektu budowy państwa narodowego) osiągnęli pewne sukcesy w ustanawianiu nowoczesnych instytucji, jednak ich rządy odznaczały się ciągłymi napięciami związanymi z oporem przed ingerencją państwa w lokalną specyfikę, a także wobec reprezentowanych przez nich świeckich idei⁹⁹.

Na podobnej zasadzie działała kemalistowska Republika, z tym, że udało jej się trwale ustanowić scentralizowany porządek instytucjonalny. Mardin tłumaczy zduszenie sił odwołujących się do demokratycznych ideałów (wspomniane już przeze mnie ugrupowania opozycyjne) tym, że kemaliści za imperatyw uznali nie ustanowienie demokracji, ale budowę silnego państwa. Akty sprzeciwu, jak rebelia szejcha Saida, powstanie w Dersim, czy incydent w Menemen, utwierdziły ich jedynie w przekonaniu, że „peryferie” zawsze są podejrzane, próby odwołania się do lokalnych wartości czy islamu podważają jedność narodową i zagrażają przetrwaniu Republiki. Sama CHP, choć odwoływała się do suwerenności ludu, a modelowym Turkiem czyniła anatolijskiego chłopca, nigdy nie zdołała ustanowić efektywnego związku z turecką prowincją¹⁰⁰.

Przez pryzmat tego podziału turecki socjolog opisał wzlot i upadek pierwszego po ustanowieniu systemu wielopartyjnego w 1946 r. ugrupowania, które odniosło wyborczy sukces. Partia Demokratyczna (*Demokrat Partisi* – DP), założona przez dysydentów z CHP w pierwszych wyborach zdobyła 81 mandatów. W 1950 r. wygrała już wybory i rządziła przez kolejne dziesięć lat. Z jej ramienia premierem został Adnan Menderes, a na prezydenta wybrano Celala Bayara. Choć jej założyciele wywodzili się z opisywanego tutaj „centrum”¹⁰¹, to realnie ustanowiła ona związek z „peryferiami”, rehabilitując islam i wiejski styl życia,

⁹⁹ Ibidem, s. 177-179.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 181-185.

¹⁰¹ Menderes urodził się w Aydın na zachodzie kraju jako syn obszarника. Nie był on typowym przedstawicielem „centrum”, reprezentował raczej elity lokalne. Ukończył Kolegium Amerykańskie w Izmirze a potem Uniwersytet Ankarcki. W 1930 r. zakładał lokalną komórkę Wolnej Partii Republikańskiej, po likwidacji której wstąpił do CHP, którą opuścił w 1946 r. wraz z Celalem Bayarem, Refikiem Koraltanem i Fuatem Köprülü. Wszyscy pozostali wywodzili się już z samego „centrum”, Köprülü był zaś potomkiem słynnego rodu wielkich wezyrów.

wraz z jego systemem wartości. Dlatego przez kemalistowską biurokrację uznana została za partię „peryferii”, prowadzącą politykę sprzeczną z wyłożonymi już wcześniej zasadami kemalizmu i obalona w drodze pierwszego w historii Republiki zamachu stanu w 1960 r. Lista zarzutów przedstawionych rządowi Menderesa była znacznie dłuższa¹⁰², jednak Mardin stwierdził, że z punktu widzenia kemalistowskich elit, wprost wywodzących się z elit osmańskich, skandal rządów DP polegał na tym, że w sposób niebezpieczny dla przetrwania istniejącej i spetryfikowanej hierarchii, oparła się ona na tych grupach społecznych, wobec których elity Republiki nigdy nie wyzbyły się nieufności¹⁰³. Brutalne przerwanie jej rządów zakończone zamachem stanu i wyrokami śmierci dla Menderesa, dwóch jego ministrów (wszystkie wykonano) oraz Bayara (zamieniono na dożywocie¹⁰⁴) tylko umocniła odziedziczony po państwie osmańskim antagonizm¹⁰⁵.

Mardin konkludując swój wywód przywołuje późniejsze wspomnienia Bayara, który uznał, że napisana po puczu konstytucja zakładała zinstytucjonalizowanie naczelnej dla systemu kemalistowskiego zasady, w którym „lud” przestał być, nawet na papierze, jedynym źródłem suwerenności i musiał ustąpić miejsca biurokracji oraz intelektualistom z nią związanym¹⁰⁶.

W taki oto sposób Şerif Mardin stworzył ramy dla analizy tureckiego systemu politycznego oraz relacji państwa ze społeczeństwem. Wydaje się, że właśnie w tych ramach widać najlepiej późniejsze problemy związane z funkcjonowaniem kemalistowskiego systemu oraz doniosłość jego demontażu na początku XXI w.

¹⁰² Historyk prawa Andrzej Adamczyk stwierdził, że DP nie była w stanie zaakceptować istnienia opozycji jako naturalnej instytucji w systemie demokratycznym. A. Adamczyk, op. cit., s. 253. Rząd Menderesa wytoczył otwartą wojnę opozycyjnej prasie, uniwersytetom będącym głównymi ośrodkami krytyki, Republikańskiej Partii Ludowej (np. próbując blokować jej kampanie), biurokracji (tnąc wydatki publiczne i płace), w końcu wojsku, w którym odesłał na wcześniejsze emerytury starszych przedstawicieli generalicji. Paradoksalnie jednak, jak twierdzi D. Kołodziejczyk, decydującą rolę w jego obaleniu odegrali młodzi oficerowie. Po wejściu Turcji do NATO w 1952 r. w siłach zbrojnych powstały wykształcone na Zachodzie, obyte i nowoczesne kadry. Punktem odniesienia dla nich stały się armie zachodnie, dobrze opłacane i cieszące się wysokim prestiżem. Znajomość innych niż tureckie realiów, kontrastująca z niedoinwestowaniem rodzimej armii, niskimi płacami i niedowartościowaniem ze strony klasy politycznej spotęgowała ich frustrację. Właśnie to, w połączeniu z opozycyjnym wzburzeniem inteligencji, biurokracji i opozycji politycznej doprowadziło do obalenia Menderesa. D. Kołodziejczyk, op. cit., s. 191-197.

¹⁰³ Szokujący dla elit był fakt, że anatolijski folklor wyniesiony został na piedestał. Podam dwa przykłady. Po drugim kolejnym zwycięstwie wyborczym w 1954 r. deputowany z Konyi stwierdził: „Na czele tego narodu znajduje się człowiek wybrany przez Proroka i przez Boga. Człowiek ten nazywa się Menderes”. D. Durmuş, *Demokrasi Sürecinde Türkiye'de İslâmcılık*, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir 1999, s. 49., cyt. za: H. Bozarlan, op. cit., s. 309. Drugi z tych przykładów to legenda jaką został otoczony premier po przeżyciu katastrofy lotniczej w 1959 r. Anatolijska wieś widziała w tym cud, a Menderesa jako boskiego wybrańca. Późniejsze wydanie wyroku śmierci tłumaczy się m.in. dążeniem do zniszczenia tej legendy. D. Kołodziejczyk, op. cit., s. 192 i 202.

¹⁰⁴ Decyzja dotyczyła Bayara i dwunastu innych polityków DP. W 1966 r. objęto ich amnestią.

¹⁰⁵ Ş. Mardin, op. cit. s. 186-187.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 186.

1.3.2. „Biurokratyczny transcendentalizm”

Ponad dekadę po publikacji klasycznego już dziś tekstu Mardina, politolog Metin Heper przedstawił natomiast szczegółową analizę systemu politycznego, który wykształcił się w dwudziestowiecznej Turcji. System ten nazwał „biurokratycznym transcendentalizmem”. Sam „transcendentalizm” zdefiniował jako ustrój będący wspólnotą moralną. Zakłada on, że taka wspólnota opiera się na wspólnym poczuciu obowiązku, służbie i uwzniośleniu wszystkich wysiłków jej członków. Państwo zatem nie pełni roli służebnej wobec obywateli, ale stanowi wspólne dobro, co do którego każdy z nich ma określone obowiązki. Jest to przeciwieństwo „instrumentalizmu” zakładającego przede wszystkim wspólnotę definiowaną poprzez interesy, która manifestuje się w osobistych dążeniach poszczególnych członków, stale negocjowanych. Ustrój taki konotuje wolność, różnorodność i pluralizm¹⁰⁷. Oba te modele mają swoje wariacje. Skrajną formą „transcendentalizmu” byłby oświecony absolutyzm, zaś skrajnym „instrumentalizmem” amerykańska demokracja. W Turcji natomiast za rządów Kemala powstał „umiarkowany transcendentalizm przejściowy” (*transcient moderate transcendentalism*), którego twórca zakładał konieczność istnienia systemu jednopartyjnego, z silnymi instytucjami, traktowanymi jako „machina rządowa”. Porządek taki miał realizować „ogólną wolę”, nie przytłaczając jednak społeczeństwa. To miało być „oświecane” i prowadzone na wyższy stopień rozwoju cywilizacyjnego, w którym ideałem był „nowy Turek” – racjonalnie myślący antyklerykał, stale poszukujący „prawdy”. Po osiągnięciu tego ideału, system miał przybrać formę bardziej demokratyczną, w języku którym operuje Heper – „instrumentalną”¹⁰⁸.

W okresie rządów jednopartyjnych, który zakończył się w 1946 r. aparat państwa w sposób otwarty związany był z CHP, która funkcjonowała jako instrument wpływu na rzeczywistość społeczną¹⁰⁹. Heper powiada, że wraz z liberalizacją systemu, nie przeszedł on w formę instrumentalną, ale przybrał wynaturzoną formę. Funkcje nadane ustrojowi jako przejściowe, przejęła biurokracja państwowa i wojsko, w wyniku czego powstał wspomniany „transcendentalizm biurokratyczny”. W czym się on objawiał? Rolę „oświeciciela” narodu i głównego depozytariusza spuścizny pierwszego prezydenta przejęła biurokracja i wojsko. Przedstawiciele aparatu państwowego z jednej strony deklarowali poglądy demokratyczne, z

¹⁰⁷ M. Heper, *The State Tradition in Turkey*, Eothen Press, Hull 1985, s. 7-8.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 48-67.

¹⁰⁹ Por. E. J. Zürcher, op. cit., s. 221-222.

drugiej jednak, w większości, nigdy nie odrzucili przekonania o tym, że klasa polityczna, nie mówiąc już o samych obywatelach, nie może zostać „pozostawiona sama sobie”. Innymi słowy, demokracja w takim kraju jak Turcja musi być ograniczona autorytetem instytucji, które najlepiej zrealizują „kolektywną wolę”, uogólniony interes narodowy i podtrzymają określony kurs, tj. istnienie świeckiego, republikańskiego porządku, będącego odzwierciedleniem nowoczesnego cywilizacyjnego ideału, wyrażonego przez kemalizm, będący zbiorem filozoficznych ideałów, oderwanych od politycznych celów postawionych przez Atatürka¹¹⁰.

W analizie Hepera, co jest jej największą słabością, próżno szukać większego dystansu wobec referowanego przez niego systemu w okresie Pierwszej Republiki. Wywiedzione z popularnych na przełomie XIX i XX w. ideologii przekonania o efektywności inżynierii społecznej, możliwości stworzenia w sposób odgórny „idealnego obywatela”, któremu następnie można dać większy zakres wolności, gdy ten będzie na to „gotowy”, nie zostają poddane większej krytyce. Winna istniejącemu porządkowi była natomiast biurokracja, która ideałom tym się sprzeniewierzyła. Niemniej jednak, analiza systemu powstałego po jego częściowej liberalizacji wydaje się zachowywać swoją wartość. Pozwala bowiem wytłumaczyć pewne paradoksy rzeczywistości politycznej w kolejnych dekadach. Pierwszym z nich jest pozorna sprzeczność pomiędzy nadrzędną pozycją aparatu państwowego a liberalną konstytucją ustanowioną w 1961 r. po obaleniu rządu Menderesa i obowiązującą do kolejnego zamachu stanu w 1980 r.

Ustawa zasadnicza istniejąca w okresie Drugiej Republiki miała zapobiec ponownemu odwróceniu hierarchii. DP bowiem, przejmując władzę skorzystała na ordynacji większościowej oraz silnej pozycji Zgromadzenia Narodowego w systemie¹¹¹. Mając tak szeroki zakres władzy zwróciła się ku dolnym warstwom społecznym i wystąpiła przeciwko elitom urzędniczym i miejskiej inteligencji. Nowa konstytucja przewidywała ordynację proporcjonalną, ustanowienie senatu i Trybunału Konstytucyjnego, nadawała szeroką autonomię uniwersytetom oraz szerokie pole do działania związków zawodowych. W efekcie doszło do powstania szeregu nowych partii, takich jak Partia Sprawiedliwości (*Adalet Partisi* – AP), sukcesorka demokratów, Partia Ruchu Nacjonalistycznego (*Milliyetçi Hareket Partisi* – MHP) ze swoją młodzieżową przybudówką w postaci organizacji Szarych Wilków (*Bozkurtlar*), wywodząca się z islamistycznego ruchu *Millî Görüş* (Wizja Narodowa) Partia

¹¹⁰ M. Heper, op. cit., s. 67-98.

¹¹¹ H. Bozarlan, op. cit., s. 308, D. Kołodziejczyk, op. cit. 186-187.

Ładu Narodowego (*Millî Nizam Partisi* – MNP), zamknięta w 1971 r. i odtworzona jako Partia Ocalenia Narodowego (*Millî Selamet Partisi* – MSP), a także ugrupowania lewicowe. Również sama CHP pod przywództwem Bülenta Ecevita w połowie lat sześćdziesiątych skrzyła w lewo przyjmując charakter partii socjaldemokratycznej.

Rozdrobnienie partyjne oraz liberalizacja życia politycznego przyniosły walkę polityczną¹¹², niestabilne rządy koalicyjne oraz ostrą polaryzację, która w latach siedemdziesiątych zaowocowała falą terroru na ulicach, w czym przodowały Szare Wilki oraz organizacje rewolucyjnej lewicy powstałe na kampusach uniwersyteckich¹¹³. Nie naruszyło to jednak podstaw systemu, w którym aparat państwowy nadal miał dominującą pozycję. Co więcej, burzliwe dwie dekady obowiązywania liberalnej konstytucji stanowiły samospelniającą się przepowiednię¹¹⁴. Jak pisał Metin Heper, o czym już wyżej wspomnieliśmy, przedstawiciele elit urzędniczych i wojskowych nigdy nie ufali politykom. Gdy w 1971 r. wojsko uznało, że ci nie potrafią należycie korzystać z podarowanych im swobód, zmusili do dymisji rząd Süleymana Demirela (AP), a gdy niemal dekadę później kraj pogrążył się w chaosie na skutek niestabilności politycznej i ulicznego terroru, 12 września 1980 r. przeprowadziło zamach stanu. W efekcie rozwiązano parlament, na jego miejsce powołując Radę Bezpieczeństwa Narodowego (*Millî Güvenlik Konseyi* – MGK), której

¹¹² Ilustracją klimatu politycznego niech będzie język, jakim posługiwał się lider AP Süleyman Demirel. Gdy w połowie lat sześćdziesiątych CHP pod wpływem swego sekretarza Bülenta Ecevita, zapatrzonego w brytyjską i skandynawską socjaldemokrację, ogłosiła swój socjaldemokratyczny zwrot i wyraziła go hasłem *Ortann solu* („Na lewo od centrum”), Demirel przerobił ten slogan na *Ortann solu Moskova yolu!* („Na lewo od centrum jest droga do Moskwy!”). O ile jednak, te złośliwości można byłoby uznać za rzecz naturalną dla parlamentarnej demokracji, to już kontynuacja tej słownej wojny była znacznie bardziej ponura. Kilka lat później Demirel zaczął nazywać swego politycznego oponenta „Büllende”, czyniąc już otwarte aluzje pod adresem Ecevita i sugerując, że może go spotkać podobny koniec, jak chilijskiego prezydenta Salvadora Allende. F. Ahmad, *Turkey. The Quest for Identity, One World*, Oxford 2003, s. 141.

¹¹³ C. V. Findley, op. cit., s. 318-320.

¹¹⁴ Wojsko i inne służby państwa tureckiego w znacznej mierze same przyczyniły się do zaostrzenia sytuacji. Ecevit jako zadeklarowany socjaldemokrata, w najlepszym wypadku, traktowany był przez nie z nieufnością. Prawicowe ekscesy były ignorowane przez wojsko i policję, która nie reagowała nawet przy próbach zamachu na przywódcę CHP, a także podczas pogromu alewitów w Kahramanmaraş w 1978 r. Oddolnie powstające bojówki wojującej lewicy natomiast były zwalczane z całą bezwzględnością. Zob. H. Karaveli, *Why Turkey is Authoritarian. From Atatürk to Erdoğan*, Pluto Press, London 2018, s. 162-188. Tymczasem „Szare Wilki” otrzymywały państwowe wsparcie w ramach sponsorowanej przez USA polityki tworzenia prawicowych kontrpartyzantek w Europie – jako tzw. siły *stay behind*, mające na celu stworzenie oporu na wypadek inwazji radzieckiej. W Turcji zjawisko to z czasem zainfekowało politykę w stopniu większym niż na Zachodzie, dając początek niesławnemu „głębokiemu państwu”, o którym więcej w dalszej części pracy. Zob. D. Ganser, *NATO's Secret Armies. Operation Gladio in Western Europe*, Frank Cass, London & New York 2005, s. 224-245. Neofaszystowskie bojówki objęte były zatem państwowym parasolem, a szczyt ich wpływów przypadł na drugą połowę lat siedemdziesiątych, po tym gdy w 1975 r. przywódca MHP Alparslan Türkeş objął urząd wicepremiera i podporządkował sobie policję i inne służby. Ich wpływy stały się na tyle szerokie, że aż do puczu, zdaniem Nikołaja Kiriejewa, uważali się za faktycznych panów Turcji, zaś biurko Türkeşa było pierwszym, na którym lądowały raporty tajnych służb. Н. Г. Кириеев, *История Турции. XX век*, Крафт - Институт востоковедения РАН, Москва, 2007, с. 332-333.

przewodniczący, dotychczasowy szef Sztabu generalnego gen. Kenan Evren, objął stanowisko tymczasowej głowy państwa (w latach 1982-1989 był prezydentem). Zamknięto wszystkie partie polityczne (łącznie z CHP, traktowaną z otwartą wrogością po jej socjaldemokratycznym zwrocie), liderom zabroniono działalności politycznej na dziesięć lat. Los partii politycznych podzieliły związki zawodowe, zrzeszenia studenckie, autonomia uniwersytetów została poważnie ograniczona, przeprowadzono również czystki na uczelniach¹¹⁵. „Biurokratyczny transcendentalizm” przypominał w ten sposób o swojej hegemonii, przedstawiając te działania jako obronę demokracji przed klasą polityczną. Przejęcie władzy przez wojsko we wszystkich domenach (parlament i partie polityczne nie były jedynymi rozwiązanymi instytucjami, podobnie postąpiono z samorządami lokalnymi) było triumfem aparatu państwowego, uznającego się jedynego depozytariusza i obrońcę zasad kemalizmu. Jednak nowy, odgórnie zaprowadzony porządek, który usankcjonowała konstytucja z 1982 r., w kolejnych dwóch dekadach ulegać zaczął systematycznej erozji.

1.3.3. Wyczerpanie modelu odgórnego, erozja systemu

Carter V. Findley stwierdził, że wraz z wojskowym puczem i rządami junty rządzącej w latach 1980-1983, Turcja weszła w okres przyspieszonej integracji ze światem zewnętrznym, a zatem również i w epokę, którą odwołując się do Anthony'ego Giddensa nazwać można późną nowoczesnością, której kluczowymi elementami jest przyspieszenie zachodzących w świecie zmian oraz zniwelowanie różnicy pomiędzy czasem i przestrzenią¹¹⁶. Kształt świata w tej epoce określają przede wszystkim neoliberalny kapitalizm, gwałtowny wzrost tempa rozwoju technologii komunikacyjnych oraz globalizacja. Ostatnie z tych zjawisk, nie oznacza unifikacji, lecz rosnący nieporządek wynikający ze ścierania się tendencji globalizujących i lokalizujących. Kondycja dzisiejszych społeczeństw jest określana nie poprzez któreś z powyżej wymienionych zjawisk brane z osobna, ale przez wszystkie naraz¹¹⁷. Jak zobaczymy, Turcja po roku 1980 to wręcz modelowy przykład tego, w jaki sposób przemiany ostatnich dekad w świecie wpływają na gwałtowne przekształcenia wewnętrzne. Kemalistowska Turcja odczuła to boleśnie.

„Obrona demokracji”, będąca główną motywacją tureckiego wojska, które wkroczyło do polityki, zakładała, jak pisał Yüksel Taşkın, restaurację kemalizmu¹¹⁸. Restauracja

¹¹⁵ E. J. Zürcher, op. cit., s. 280-282.

¹¹⁶ Por. A. Giddens, op. cit., s. 12-15.

¹¹⁷ C. V. Findley, op. cit., s. 350.

¹¹⁸ Y. Taşkın, *12 Eylül Atatürkçülüğü ya da Bir Kemalist Restorasyon Teşebbüsü Olarak 12 Eylül*, [w:] *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce. 2. Cilt: Kemalizm*, Ahmet İnsel (ed.), 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s.

oznaczała po pierwsze, co w świetle powyżej opisanych przekonań oficerów nie powinno zaskakiwać, obronę zasad tej ideologii i ustanowienie na nowo opartego na niej porządku. Po drugie, stanowiła konserwatywny projekt polityczny. Była odpowiedzią na rozwój rewolucyjnej lewicy, co przy tradycyjnym antykomunizmie wojska, uznawane było za zagrożenie egzystencjalne. Bezpośrednio po zamachu przystąpiono do jej pacyfikacji, w efekcie czego trwale straciła ona swoje wpływy w społeczeństwie¹¹⁹. Nowy rząd tworzyli wojskowi oraz bezpartyjni technokraci. Profil ideologiczny tych ostatnich jednak wpłynął w sposób fundamentalny na dalsze decyzje polityczne. W większości wywodzili się oni z konserwatywnego, ale lojalnego wobec kemalistowskich elit ruchu rozwijającego się wokół tzw. Ogniska Oświeconych (*Aydınlar Ocağı*). Była to religijna inteligencja, wywodząca się głównie z Anatolii. Wierzący muzułmanie, będący często absolwentami zachodnich uczelni, czerpali wzorce z zachodniej tradycji konserwatywnej. Przedstawiciele środowiska, którego najwybitniejszym reprezentantem okazał się później Turgut Özal, premier latach 1983-1989 oraz prezydent od 1989 do 1993 r., przypominali tzw. „Chicago Boys”, zyskujących latach siedemdziesiątych duże wpływy w niektórych krajach Ameryki Łacińskiej, lub też w nieco mniejszym stopniu – działających wcześniej we frankistowskiej Hiszpanii technokratów związanych z Opus Dei. Sympatyzujący z prawicą, zwolennicy monetaryzmu w ekonomii, ostro krytykujący państwowy interwencjonizm, szybko stali się głównym łącznikiem pomiędzy Turcją a Stanami Zjednoczonymi. W schyłkowym okresie Zimnej Wojny, zarówno wojskowi tureccy, jak i ich bezpartyjni urzędnicy, pozostawali zgodni co do konieczności wycofania się państwa z gospodarki, porzucenia realizowanej dotychczas polityki substytucji importu i wzmocnienia więzi z USA. Zbliżenie z Waszyngtonem nie miało sprowadzać się

570-583.

¹¹⁹ Antropolożka Jenny White wspomina: „Gdy w 1983 r. wróciłam do Turcji, zaskoczyły mnie niektóre zmiany, jakie zaszły podczas pięciu lat mojej nieobecności. Całe pokolenie – upolityczniona młodzież z lat siedemdziesiątych – było uciszone. Bliscy przyjaciele nie chcieli mówić o polityce, nawet w cztery oczy. Wielu namawiało swoje dzieci by się nie angażowały w politykę, nie wstępowały do żadnych organizacji, a zamiast tego skupiły się na edukacji, pracy, małżeństwach i awansie społecznym. Ludność ogarnęła amnezja, która wymazała poprzednie dwie dekady, a nawet okrutne represje, jakie nastąpiły po zamachu stanu. Częściowo amnezję tę można wytłumaczyć strachem i wyczerpaniem emocjonalnym. Setki lewicowców, wśród nich niektórzy moi przyjaciele, byli torturowani w więzieniach, a ich życie uległo nieodwracalnym zmianom wywołanym przez śmierć, choroby, problemy psychiczne oraz niezdolność do kontynuowania kariery zawodowej czy zbudowania stabilnego życia rodzinnego.”, J. White, *Muslim Nationalism and the New Turks*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2014, s. 220, przyp. 49. W późniejszych latach parlamentarna lewica pozostała osłabiona i sfragmentaryzowana. CHP po likwidacji przyjęła nazwę Partii Socjaldemokratycznej, później po połączeniu z Partią Ludową, działała pod szyldem Socjaldemokratycznej Partii Ludowej (*Sosyaldemokrat Halkçı Parti – SHP*). W 1993 r. inna jej frakcja odtworzyła CHP pod historyczną nazwą, z którą SHP dwa lata później się połączyła. Ecevit natomiast do CHP nigdy nie wrócił i założył Partię Demokratycznej Lewicy (*Demokratik Sol Parti – DSP*). D. Kołodziejczyk, op. cit., s. 244, 248. Mimo iż partie te wchodziły w koalicje rządowe, to popularności z sprzed 1980 r. lewica już nie odzyskała.

jedynie do zacieśnienia współpracy sojuszniczej. Turcja uczestniczyć miała w nowoczesnej cywilizacji i umocnić się jako państwo Pierwszego Świata. Przywódca junty gen. Evren, który odegrał czołową rolę w korekcie orientacji ideologicznej wojska, nigdy nie krył swej awersji do jakiegokolwiek lewicy (łącznie z socjaldemokratyczną CHP). Owo trwałe wejście w obręb globalnej kultury odbyć się jednak miało na nieco innych zasadach, niż zakładali to kemaliści w okresie Pierwszej Republiki. Z jednej strony zapewnić to miały formalny sojusz z USA, wrogi stosunek wobec ZSRR i komunizmu w ogóle, a także przyjęcie rozwiązań ekonomicznych zgodnych z założeniami umacniającego swą hegemonię neoliberalizmu. Z drugiej jednak, Turcja będąc częścią Zachodu, miała przywdziać pancerz pozwalający na uniknięcie związanych z tym zagrożeń, spośród których na czoło wysuwała się groźba kulturowej unifikacji. Dlatego, jak zakładał Evren, należało na nowo odkryć rodzime atrybuty kulturowe i je pielęgnować¹²⁰.

Tutaj dochodzimy do wątku kluczowego dla zrozumienia dalszych trajektorii historii politycznej i społecznej Turcji. Ognisko Oświeconych, promowało koncept stworzony przez historyka İbrahima Kafesoğlu, swego głównego ideologa. Stworzył on podstawy tzw. „Syntezy turecko-islamskiej”, zakładającej redefinicję tureckiego nacjonalizmu. Twierdził, że naród turecki określają dwa elementy. Pierwszy to islam, drugi zaś to narodowa historia, wywodzona od starożytnych Turków z Azji Środkowej. W tym duchu zaczęto interpretować historię narodu tureckiego. Synteza była produktem świadomego, nowoczesnego konserwatyzmu, co było projektem miłym przywódcom junty i samemu gen. Evrenowi, dlatego uznano ją za narzędzie ideologiczne, które za sprawą kontrolowanej islamizacji pozwoli uniknąć rewolucji podobnej do tej w Iranie, a nade wszystko zrealizować zasadniczy polityczny cel – wychować młodzież zaszczipiając jej konserwatywne narodowe oraz religijne wartości, a całe społeczeństwo odciągnąć od lewicy¹²¹.

Tym oto sposobem Tureckie Siły Zbrojne zachowując w mocy wszystkie deklarowane zasady kemalizmu, z nacjonalizmem i laicyzmem na czele, otworzyły drogę dla dwóch zjawisk definiujących rzeczywistość turecką w kolejnych dekadach: rozwoju wolnorynkowego kapitalizmu oraz nowoczesnego konserwatyzmu, eksponującego lokalność oraz ekspresję muzułmańskiej tożsamości religijnej¹²².

¹²⁰ Y. Taşkın, op. cit., s. 572.

¹²¹ Idem, *Muhafazakâr Bir Proje Olarak Türk-İslâm Sentezi*. [w:] *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, 5 Cilt: *Muhafazakârlık*, A. Çiğdem (ed.), 3 Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 381-402.

¹²² Jeśli chodzi o projekt „Syntezy turecko-islamskiej”, to C.V. Findley słusznie zauważa, że w rzeczywistości głównym przedmiotem jej zainteresowania była nie „historia”, ale przyszłość narodu, którą chciano stworzyć. C. V. Findley, op. cit., s. 352. Z kolei lewicowy politolog Fatih Yaşlı wycofanie się państwa z gospodarki i demon-

Pod tym znakiem upłynęły rządy Turguta Özala. W pierwszych wyborach po oddaniu władzy przez wojsko (1983) nie był on faworytem generałów. Założona przez niego Partia Ojczyźniana (*Anavatan Partisi* – ANAP), miała stanowić dodatek dla dwóch innych ugrupowań stworzonych przez armię. Wygrała jednak wybory z poparciem 45%, co Kerem Öktem tłumaczy m.in. tym, że Özal, najbardziej od wojskowych niezależny, jako jedyny dawał nadzieję na powrót do względnej normalności, ponadto wielu wyborców miało świeżo w pamięci klimat wokół referendum nad przyjęciem napisanej pod dyktando oficerów konstytucji, któremu towarzyszyła ogromna presja ze strony wojska oraz bardzo umowna tajność głosowania¹²³.

Özal, mimo wszystkiego co dzieliło go od wojskowych oraz późniejszej jego emancypacji, to jako lojalny wobec establishmentu religijny muzułmanin, obyty na Zachodzie (m.in. z doświadczeniem pracy w Banku Światowym) i przyjmujący obowiązujące wówczas aksjomaty w ekonomii, z sukcesem wpisał się w projekt stworzony przez Ognisko Oświeconych (z którym był związany) i siły zbrojne. W połowie lat osiemdziesiątych średni wzrost PKB wyniósł 7%, nastąpił dynamiczny rozwój klasy średniej, tradycyjna republikańska burżuazja, której najbardziej prominentnymi przedstawicielami były rodziny Koç i Sabancı zyskała niepodważalną pozycję. Liberalizacja gospodarki sprzyjała wyłonieniu się nowej klasy biznesmenów, wywodzących się spoza tradycyjnych ośrodków przemysłowych, jak Stambuł czy Izmir, których nazwano „anatolijskimi tygrysami”. Państwo nie zwinęło wszystkich swoich funkcji, inwestowało w infrastrukturę (budowa dróg, elektryfikacja, sieć telefoniczna). Temu dynamicznemu wzrostowi towarzyszyły typowe dla gwałtownie liberalizujących się gospodarek fluktuacje, czego przejawem makroekonomicznym był odnotowany w drugiej połowie dekady ponowny wzrost inflacji (po początkowym zduśnieniu) oraz spowolnienie wzrostu PKB, który spadł do 2%, a społecznym – rosnący gwałtownie kontrast pomiędzy poziomem życia w robotniczych dzielnicach wielkomiejskiej biedoty oraz ostentacyjną konsumpcją klasy średniej, generujący społeczne napięcia i resentymenty¹²⁴.

Özal otwarcie przyznający się do związków z bractwem *Nakşibendich*, jako pierwszy w dziejach Republiki urzędujący szef rządu odbył pielgrzymkę do Mekki. Patronował także

taż jego funkcji opiekuńczych, a także otwarcie na islam obserwowane jeszcze na długo przed 1980 r., złośliwie nazywa „długim samobójstwem Republiki”. F. Yaşlı, *AKP, Cemaat, Sünni-Ulus. Yeni Türkiye Üzerine Tezler*, Yordam Kitap, İstanbul 2014, s. 62-93.

¹²³ K. Öktem, *Angry Nation: Turkey since 1989*, Zed Books, London and New York 2011, s. 67.

¹²⁴ D. Kołodziejczyk, op. cit., s. 250-251.

wznoszeniu nowych meczetów, czego zwieńczeniem było ukończenie budowy świątyni Kocatepe w Ankarze, która w pejzażu stolicy stała się wyraźnym kontrapunktem dla Anıtkabiru (mauzoleum Atatürka), do dziś będącego „świeckim sanktuarium”¹²⁵. Özal, dominujący w tureckiej polityce przez dekadę, jako pierwszy tej rangi urzędujący polityk zaczął redefiniować oficjalny turecki nacjonalizm, z jednej strony rehabilitując islam oraz dziedzictwo osmańskie, z drugiej podejmując próby integracji ludności kurdyjskiej. W tym celu świadomie eksponował swoje kurdyjskie pochodzenie (po matce), co służyć miało także odciążeniu największej mniejszości narodowej od PKK, która w 1984 r. rozpoczęła trwającą do dziś zbrojną rebelię. Dariusz Kołodziejczyk stwierdza, że tego rodzaju działania nie uszłyby na sucho żadnemu innemu politykowi, gdyby nie fakt, że Özal uchodził za ulubieńca Waszyngtonu¹²⁶. Czynniki ten był niewątpliwie bardzo istotny, jednak wydaje się, że nie mniej ważne było to, że wyłączając stosunek do kwestii kurdyjskiej, w pozostałych obszarach polityki nie wychodził poza ramy wytyczone wcześniej przez konserwatywny projekt wojska.

Nigdy nie podważył zasady laicyzmu ani strategicznej orientacji Turcji, będącej formalnie częścią świata zachodniego. Choć okoliczności jego nagłej śmierci nie wyjaśniono do dziś (podczas ekshumacji przeprowadzonej w 2012 r. ustalono iż przyczyną zgonu było otrucie, a wielu uważa, że miało ono związek z jego polityką kurdyjską¹²⁷) to przynajmniej do momentu gdy na fotelu prezydenta zastąpił gen. Evrena, pozostawał użyteczny. Jako człowiek religijny oraz *self-made man* z Anatolii świecił przykładem, że niezachwiana wiara w wolny rynek, ciężka praca i determinacja stanowią realną alternatywę dla lewicowej kontestacji, ergo pokazują, że popuczowy projekt wojska realnie działa i nie wymyka się spod kontroli.

Śmierć Özala i dalsze wypadki dobitnie jednak pokazały, że względna stabilność oraz wzrost dobrobytu były kruche i opierały się na charyzmie i zręczności politycznej przywódcy ANAP. Kerem Öktem lata dziewięćdziesiąte nazywa wprost „straconą dekadą” czyniąc aluzję do podobnych turbulencji, z jakimi zmagają się wtedy liberalizujące swoje gospodarki państwa Ameryki Łacińskiej¹²⁸. Jeszcze za życia Özala szerzyła się korupcja (oskarżenia nie omijały jego samego), system polityczny pozostawał dysfunkcyjny, przez całą dekadę Turcją

¹²⁵ M. Meeker, *Once There Was, Once There Wasn't: National Monuments and Interpersonal Exchange*, [w:] *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Bozdoğan S., Kasaba R. (eds.), University of Washington Press, Seattle and London 1997, s. 157-192.

¹²⁶ D. Kołodziejczyk, op. cit., s. 255.

¹²⁷ *Body of Turkish ex-leader shows signs of poisoning: paper*, "Reuters", 26.11.2012 r., <https://www.reuters.com/article/us-turkey-president-autopsy-idUSBRE8AP09220121126>, (dostęp: 10.05.2021 r.)

¹²⁸ K. Öktem, op. cit., s. 84.

rzadziły niestabilne koalicyjne rządy – rzecz której nie wyeliminowało wprowadzenie w konstytucji z 1982 r. progę wyborczego wynoszącego 10 %. Kraj trapiły kolejne turbulencje gospodarcze, a także walka z PKK, w ramach której wojsko, policja i żandarmeria, wraz z lojalnymi kurdyjskimi strażami wioskowymi terroryzowały kurdyjską ludność cywilną. O ile Kurdowie padali ofiarą zorganizowanej i systematycznej przemocy ze strony państwa, to alewici będący największą mniejszością religijną w kraju ginęli w wyniku pogromów, na które państwo w ogóle nie reagowało¹²⁹.

Dysfunkcyjność i moralny upadek systemu politycznego, w którym najwyższą instancją pozostawały wojsko i biurokracja, sprawujące nadzór nad wewnątrznie skłóconą, skorumpowaną klasą polityczną pokazał wypadek samochodowy, do jakiego doszło w 1996 r. w miejscowości Susurluk na drodze z Ankary do Stambułu. W wypadku zginęły trzy osoby: mafijny płatny zabójca związany w przeszłości z Szarymi Wilkami, w chwili śmierci współpracownik tureckiego wywiadu poszukiwany przez Interpol, jego partnerka oraz były zastępca komendanta policji w Stambule. Jedynym ocalałym był poseł współtworzącej koalicyjny rząd Partii Słusznej Drogi (*Doğru Yol Partisi* – DYP, kolejnej inkarnacji AP zamkniętej w 1980 r.), na co dzień kurdyjski przywódca plemienny, zarządzający jedną ze straży wioskowych¹³⁰. Samochód miał być częścią większego konwoju, a pozostałe auta odjechały z miejsca wypadku. Wrak wypełniony był bronią, co wskazywało, że jadący nim uczestniczyli w jednej z nieoficjalnych operacji wymierzonych w PKK. W tym momencie sprawy, o których mówiło się nieoficjalnie, tj. zamieszanie wspólnie działających struktur państwa, mafii oraz straży wioskowych w szerzące się jak plaga pozasądowe egzekucje i terror, jakim poddawana została ludność cywilna na obszarach objętych konfliktem, wyszły na światło dzienne.

Szefowa rządu Tansu Çiller, i tak już powszechnie uznawana za skorumpowaną, nie umiała wytłumaczyć co jej partyjny kolega robił w tym samochodzie. Jej ostateczną kompromitację przypieczętowały próby obrony mafijnego płatnego zabójcy i byłego członka Szarych Wilków, którego uznała go za patriotę i męczennika, czym pośrednio przyznała, że podobne akcje odbywają się za aprobatą rządu¹³¹. Carter V. Findley przedstawia to wydarzenie jako jeden z najbardziej uderzających przykładów rozkładu państwa tureckiego¹³². Skandal jednak miał jeszcze jeden wymiar pokazujący pewien fenomen specyficzny dla Turcji, jakim

¹²⁹ Ibidem, s. 96-100

¹³⁰ Ibidem, s. 102.

¹³¹ Ibidem, s. 102-103.

¹³² C.V. Findley, op. cit., s. 362.

było istnienie tzw. „głębokiego państwa” (*derin devlet*). W Turcji termin ten oznacza nieformalną sieć układów na pograniczu polityki, administracji państwowej, wojska, policji oraz zorganizowanej przestępczości. Od skandalu w Susurluk w społeczeństwie tureckim utrzymuje się powszechne przekonanie o tym, że rzeczywistość polityczna obserwowana w mediach oddaje tylko jeden, oficjalny i bynajmniej nie najważniejszy jej wymiar. Istotnie ważne rzeczy dzieją się za kulisami¹³³.

Opresyjność państwa, niestabilność polityczna i gospodarcza, a także moralny upadek klasy politycznej przyniosły w latach dziewięćdziesiątych powszechny pesymizm, a także zwątpienie w realizowany pod początku istnienia Republiki projekt odgórnej modernizacji. Cytowany już w tej pracy Çağlar Keyder w drugiej połowie tamtej dekady ocenił, że pesymizm ten wynikał zarówno z widocznego rozkładu tureckiego systemu, a także z sformułowanych przez niektórych wątpliwości, co do tego, czy globalny projekt nowoczesności nie zmierza ku wyczerpaniu¹³⁴. Kemalistowska modernizacja, traktowana przede wszystkim jako projekt aspirujący do miana totalnego, zakładała racjonalność, biurokratyzację, ale także – twierdził Keyder – „potrzebę transformacji społecznej, która pozwoliłaby osiągnąć sekularyzację, autonomię jednostki oraz równość kobiet i mężczyzn”¹³⁵. Takie założenie zawierało w sobie oczywiście utożsamienie nowoczesności z westernizacją, rozumianą jako przyjęcie dziedzictwa Oświecenia. Niemożność zrealizowania go w pełni przyniosła jednak w Turcji ostatniej dekady XX w. rosnącą popularność koncepcji, które pozwalałyby na odnalezienie się w nowoczesnym świecie bez konieczności normatywnego odwołania do tej tradycji. Z krytyki tureckiego socjologa rzeczywiście wynikało, że odgórna modernizacja zawiodła w takich obszarach jak stworzenie społeczeństwa autonomicznych jednostek oraz tożsamości opartej na obywatelstwie, a nie na propagowanym przez państwo nacjonalizmie i bezwzględnej lojalności wobec tego państwa. Nadto, ostatnie dekady XX w. pokazały, że epoka państw narodowych, wprowadzających odgórnie modernizacyjne rozwiązania dobiegła do swego kresu, a trendu tego nie da się odwrócić poprzez mobilizację odwołującą się do „szowinistycznego ferworu” (*jingoistic fervor*). Receptą na kryzys państwa, które straciło legitymizację jako główna siła rozwojowa, miałyby być nowy porządek oparty na inkluzywnym obywatelstwie, nie zaś definiowanym na zasadach etnicznych czy

¹³³ Zob. M. Söyler, *The Turkish Deep State. State Consolidation, Civil-Military, Relations and Democracy*, Routledge, London and New York 2015.

¹³⁴ Ç. Keyder, *Whither the Project of Modernity? Turkey in the 1990s*, [w:] Bozdoğan S., Kasaba R. (eds.), op. cit., s. 37-52, tutaj s. 37.

¹³⁵ Ibidem, s. 37.

populistycznych, taki w którym państwo uznawałoby podstawowe prawa obywatelskie w duchu politycznego liberalizmu¹³⁶. Tutaj analiza Keydera dochodziła do momentu, w którym okazała się prorocza. Autorytarne państwo tureckie, którego nacjonalistyczno-populistyczna legitymizacja wyczerpała się, zderzało się z politycznym, obywatelskim liberalizmem. W czasie, gdy tekst ten się ukazał (1997), prognoza, o czym niżej, wydawała się nader odważna. Keyder bowiem, potencjał demokratyzacyjny widział w mniejszości kurdyjskiej, która porzucając separatyzm mogłaby przyczynić się do wypracowania nowej nieetnicznej koncepcji obywatelstwa, a także w politycznym ruchu islamskim, będącym w opozycji do tradycyjnych elit kemalistowskich¹³⁷.

Na wymierne dla polityki tureckiej efekty ewolucji ruchu kurdyjskiego trzeba było poczekać kilkanaście lat, jednak polityczny ruch islamski pięć lat później doszedł do władzy, rozpoczynając rewolucyjną w swoim charakterze transformację Republiki. Ze względu na wagę, jaką on odegrał w późniejszych latach, warto się przy nim zatrzymać poświęcając mu więcej miejsca.

Islamizm, jak określa się w Turcji ruch polityczny odwołujący się do nowoczesnej ideologii politycznej opartej na zasadach religii muzułmańskiej (w Turcji – *İslamcılık*), swoimi korzeniami sięga, jak stwierdził Mümtaz'er Türköne, Ruchu Młodoosmańskiego z drugiej połowy XIX w.¹³⁸ Pod tą nazwą funkcjonuje on przede wszystkim jako jeden z prądów w nowoczesnej tureckiej myśli politycznej. Inaczej niż twierdzili kemaliści oraz sympatyzująca z nimi inteligencja oraz oficjalna historiografia, jego istotą nie jest odrzucenie nowoczesnej cywilizacji i „powrót do średniowiecza”, ale przeciwnie – odnalezienie się muzułmanów w zmieniającym się świecie. Jak dowodził Türköne, islamizm będący nowoczesną ideologią, świadomie skonstruowanym zbiorem przekonań i wartości porządkujących obraz świata danej grupy ludzi, różni się fundamentalnie od tradycyjnego, przednowoczesnego obrazu świata społeczeństw muzułmańskich, w których zastana rzeczywistość uznawana była za daną. Jej boskiego porządku nie sposób było zakwestionować, ponieważ tradycyjny umysł w ogóle nie operował kategoriami, które pozwalałyby postawić odpowiednie do tego pytania¹³⁹. W tym sensie islamizm jest produktem modernizacji, zjawiskiem właściwym rzeczywistości społecznej poddanej temu procesowi.

Turecka odmiana islamizmu, nie mająca wiele wspólnego z „islamizmem”, pod

¹³⁶ Ibidem, s. 46-47.

¹³⁷ Ibidem, s. 48.

¹³⁸ M. Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 4. Baskı, Etkileşim, İstanbul 2014, s. 83-110.

¹³⁹ Zob. Ibidem, s. 25-36.

którym na Zachodzie rozumie się potocznie wojujący islam obecny w różnych częściach świata (a w Turcji marginalnie¹⁴⁰), jest zatem tym, co Carter V. Findley nazwał jednym z dwóch prądów zmiany w społeczeństwie tureckim. Zainteresowany jest on przede wszystkim sprawami samej Turcji, tym jakie kierunki rozwoju obiera państwo tureckie, jak definiuje ono wspólnotę, swój kształt instytucjonalny oraz stosunek do własnego społeczeństwa. Sprzeciwia się gwałtownym zmianom, imitacji Zachodu (tur. *taklit*, a *taklitçiler* to „imitatorzy” poddawani bezpardonowej krytyce), zamiast tego postuluje stopniowe wprowadzanie zmian i obserwację efektów, nade wszystko jednak troszczy się o zachowanie religijnej tożsamości Turków, sprzeciwiając się kemalistowskiej laicyzacji. Choć nie ma bezpośredniej historycznej ciągłości pomiędzy prekursorami islamizmu, o których pisał Türköne, a islamizmem w Republice, to jak zobaczymy, rozwijał się on właśnie w powyżej przedstawionych ramach.

W okresie republikańskim wyodrębniły się dwa główne nurty islamizmu. Twórcą pierwszego z nich był Said Nursi, zwany Bediüzzaman – „Cud wieku” (1978-1960). Był on świadkiem upadku Imperium Osmańskiego oraz narodzin Republiki. W swoich pismach starał się przedstawić alternatywną wobec kemalistowskiej postawę wobec nowoczesnego świata. Żarliwa wiara, będąca głównym źródłem norm, miała być łączona z rozumem. Sama wiara nie miała się opierać jedynie na mechanicznym powtarzaniu rytuałów, ale na zadawaniu pytań. Nursi wierzył, że obroni się ona w zetknięciu z wiedzą naukową, stąd ostro krytykował pozytywizm i powszechny wśród elit kemalistowskich scjentyzm. W latach dwudziestych wycofał się z życia publicznego i na wewnętrznej emigracji poświęcił się działalności pisarskiej, którą rozpowszechniali po całym kraju jego coraz liczniejsi zwolennicy, kolportujący drukowane nauki mistrza¹⁴¹. Po śmierci Nursiego grupy jego zwolenników zaczęły organizować się we wspólnotach czytelniczych (*dershane*), w których kultywowano postawę wobec świata alternatywną wobec oficjalnej kultury Republiki.

Z tego środowiska, znanego jako *Nurcu* albo *Nurcular* („Ludzie światła”) wyłonił się w latach siedemdziesiątych nowy ruch Fethullaha Gülena (ur. 1941). Środowisko znane jako *Hizmet* (służba) lub *Cemaat* (wspólnota) inspirowane naukami przywódcy (zwanego *Hocaefendi* – „Mistrz”), rozpowszechnianymi na kasetach magnetofonowych i VHS, a z

¹⁴⁰ Nonkonformistyczny radykalny islam odrzucający nowoczesne państwo narodowe, nacjonalizm, partie polityczne i wszelkie „innowacje”, w Turcji rozwijał się jedynie wyspowo. Jedyna większa organizacja reprezentująca ten nurt i stosująca polityczną przemoc, to kurdyjski Hizbullah, nie mający nic wspólnego z libańskim szyickim Hezbollahem. W jego powstaniu i rozwoju istotną rolę odegrało tureckie „głębokie państwo”, które w ten sposób chciało stworzyć organizację zwalczającą PKK. Por. K. Öktem, op. cit., s. 90, C. Keyder, *The Turkish Bell Jar*, „New Left Review”, No. 28, July-August 2004, s. 65-84.

¹⁴¹ H. Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, Oxford & New York 2003, s. 151-160.

czasem za pośrednictwem Internetu, propagowało wersję islamu, która łączyła żywą wiarę ze zdobyciami nowoczesnej nauki, a także demokracją liberalną, wolnym rynkiem oraz świeckimi ideałami tolerancji i pluralizmu, a także głosiła potrzebę dialogu międzyreligijnego. Tego rodzaju uniwersalistycznemu przesłaniu towarzyszył jednak silny komponent nacjonalistyczny. Równolegle głoszone przekonanie o specjalnym posłannictwie narodu tureckiego w ramach świata muzułmańskiego. Silne w tym środowisku były ponadto sentymenty pantureckie, czego najbardziej spektakularnym przejawem była obserwowana po 1991 r. ekspansja w turkijskich (nie tylko muzułmańskich) obszarach byłego ZSRR. W odróżnieniu od Nursiego zaangażowanego głównie w aktywność intelektualną, Gülen stawiał przede wszystkim na działanie. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych zgromadził wokół siebie rzeszę zwolenników nastawionych na działalność na trzech polach: biznesu, mediów oraz edukacji. Biznes, który po 1983 r. rozwinął się na niespotykaną dotąd skalę, finansował należące do Ruchu fundacje (z zasady członkowie na jego rzecz przeznaczali dziesiątą część swoich dochodów). Finansowały one mnożące się w całym kraju, a później za granicą, placówki edukacyjne i dormitoria, dając religijnej młodzieży z niższych warstw społecznych możliwość zdobycia wykształcenia. Z czasem *Cemaat* zaczął ekspandować na cały świat, w 2016 r. będąc obecnym w ok. 160 krajach. Do ruchu należała m.in. gazeta „Zaman”, największy dziennik w kraju, później także „Taraf” o liberalnym profilu, a także telewizja „Samanyolu”. Ruch Gülena w odróżnieniu od innych przedstawianych tutaj środowisk islamistycznych przez bardzo długi czas nie kontestował kemalistowskiego porządku. Jego przywódca otwarcie popierał państwo, nie wyłączając sił zbrojnych i gen. Kenana Evrena. Dopiero nowa fala walki z islamską „reakcją” (*irtica*) w końcu lat dziewięćdziesiątych (o czym niżej) doprowadziła do ataków na niego, w wyniku czego udał się w 1999 r. do Stanów Zjednoczonych, gdzie mieszka do dziś¹⁴².

W czasach gdy *Cemaat* działał głównie w biznesie i edukacji, najbardziej kontrowersyjnym i sprawczym dla polityki tureckiej ruchem islamistycznym stał się założony w 1969 r., wzmiankowany już wcześniej ruch *Millî Görüş*. Kolejne wcielenia partii politycznych tworzonych przez jego twórcę Necmettina Erbakana były, jak wspomniałem, likwidowane. Po 1983 r. powstała Partia Dobrobytu (*Refah Partisi* – RP), którą Erbakan kierował z tylnego fotela (podobnie jak wszyscy inni przywódcy polityczni tamtego okresu pozbawieni praw politycznych na dziesięć lat w 1980 r.). *Millî Görüş* przez tureckich

¹⁴² C.V. Findley, op. cit., s. 384-390, H. Yavuz, op. cit., s. 185-202.

znawców politycznego islamu, takich jak Ruşen Çakır oraz M. Hakan Yavuz, oceniany jest przede wszystkim jako środowisko definiowane z jednej strony przez twardą opozycję wobec kemalistowskiego porządku, a z drugiej przez swój modernistyczny charakter¹⁴³. Erbakan, w odróżnieniu od dwóch poprzednich liderów, był przede wszystkim politykiem, zajęтым sprawami „ziemskimi”. Jako inżynier z wykształcenia, nie miał ani kompetencji teologicznych, ani też temperamentu do prowadzenia tego typu dysput. Jego religijność była jednak żarliwa, osadzona w tradycji sufickiej. Podobnie jak Özal, związany był on z jednym z najsłynniejszych w Turcji domów nakszbandyjskich derwiszów İskenderpaşa, którego przywódca szejch Mehmet Zahid Kotku¹⁴⁴ sam zresztą udzielił błogosławieństwa i poparcia zakładanej przez Erbakana MNP¹⁴⁵.

Millî Görüş charakteryzowały przede wszystkim antykemalistowski resentyment, a wraz z nim sprzeciw wobec obowiązującej formy laicyzmu, a także proeuropejskiej orientacji geopolitycznej Turcji. Erbakan był ponadto zaciekle krytykiem kapitalizmu, w którym widział siłę kierowaną przez Żydów i masonów, snujących spiski przeciwko Turcji i całemu światu muzułmańskiemu. Ten ostatni był w jego narracji naturalnym punktem odniesienia dla Turcji. W stosunku do krajów muzułmańskich przejawiała się swoista dla *Millî Görüş* wersja nacjonalizmu – *umma* interesowała Erbakana o tyle, o ile uznałaby przywództwo Turcji, stanowiła także narzędzie, które miałyby podkreślić jej wielkość i siłę wobec Zachodu, traktowanego jako rywal¹⁴⁶. Na początku lat dziewięćdziesiątych RP sformułowała program *Adil Düzen* („Sprawiedliwy Porządek”), w którym Erbakan przedstawił swoją wersję komunitarystycznego społeczeństwa i państwa dbającego o rozwój infrastruktury oraz potrzeby najuboższych, a także utworzenie wspólnego rynku krajów muzułmańskich jako przeciwwagi dla Unii Europejskiej. Wobec wspomnianej już pacyfikacji lewicy z jednej strony oraz neoliberalnego dogmatyzmu innego „człowieka ludu” Özala, a po jego śmierci również innych polityków centroprawicy z drugiej, program przemówił do najbiedniejszych wyborców. Nie mniej istotnym czynnikiem było obserwowane w całym świecie od lat siedemdziesiątych XX w. powstanie tego, co znany socjolog José Casanova określił mianem „religii publicznych”. W przypadku Turcji, to właśnie islam propagowany przez Erbakana,

¹⁴³ Zob. R. Çakır, *Millî Görüş Hareketi*, [w:] *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, 6. Cilt: *İslamcılık*, T. Bora, M. Gültekingil (ed.), 2 Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2005, s. 544-576, M. H. Yavuz, *Millî Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek*, [w:] *Ibidem*, s. 591-604.

¹⁴⁴ Szejch Mehmet Zahid Kotku (zm. 1980) był największym autorytetem bractwa w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Jego nauki wywarły ogromny wpływ na poglądy kilku pokoleń religijnej inteligencji. Por. D. Kołodziejczyk, op. cit., s. 284-285.

¹⁴⁵ R. Çakır, op. cit., s. 545.

¹⁴⁶ *Ibidem*, s. 546, 564-568.

stał się lokalną odmianą globalnego zjawiska występującego zarówno w Iranie, jak też Polsce czy Brazylii, gdzie religia ulegająca „deprywatyzacji” stała się formą oporu przed opresyjnym państwem oraz budowania społecznej solidarności¹⁴⁷. W 1994 r. RP, dysponująca szerokimi strukturami lokalnymi i aktywna w terenie, wygrała wybory lokalne, a rok później wybory parlamentarne i utworzyła koalicyjny rząd. Po raz pierwszy w historii Turcji premierem (od 1996 r.) został więc polityk wywodzący się ze środowisk kontestujących istniejący porządek. Kontestacja przejawiająca się w podważeniu prozachodniej orientacji geopolitycznej państwa weszła na poziom oficjalnej polityki. Towarzyszyła temu wiecowa mobilizacja zwolenników. W kolejnym roku jednak, wizyta Erbakana w Libii, gdzie premier wysłuchiwał upokarzających pouczeń Muammara Kaddafiego oraz islamistyczne tumulty w ankarskiej dzielnicy Sincan, stłumione przez wojsko, doprowadziły 28 lutego 1997 r. do „postmodernistycznego zamachu stanu”, tj. wymuszenia na przywódcy RP dymisji. W 1998 r. partia podzieliła los swoich poprzedniczek i została zdelegalizowana, a oficerowie przeprowadzili zakrojoną na szeroką skalę kampanię inwigilacji, „weryfikacji” oraz czystek obejmujących islamistycznych pracowników sektora publicznego, a także „uświadamiania” pozostałych o zagrożeniu ze strony islamskiej „reakcji”¹⁴⁸.

Tutaj możemy wrócić, do prezentowanej w poprzednim wątku prognozy Çağlara Keydera. Koniec stulecia przyniósł, jak by się wydawało, ponowny tryumf kemalistowskiego aparatu nadzorującego życie polityczne i kryzys najważniejszego wówczas środowiska islamistycznego w kraju. Wobec tego scenariusz tureckiego socjologa, w momencie jego przedstawienia wyglądać mógł, mówiąc eufemistycznie, na nazbyt odważny. Jednak wydarzenia kolejnych lat w sposób – jak się wydaje – ostateczny, przypieczętowały proces delegitymizacji istniejącego systemu.

W sierpniu 1999 r. w Izmicie koło Stambułu miało miejsce trzęsienie ziemi, które pochłonęło co najmniej 19 tys. ofiar, a państwo nie tylko nie pomogło w usuwaniu skutków kataklizmu, ale też znacząco utrudniało działalność zagranicznych organizacji pomocowych oraz spontanicznie zwołanych grup wolontariuszy ratujących własnych sąsiadów¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Casanova przedstawił kilka form deprywatyzacji religii. Przypadek turecki wpisuje się w tę z nich, która sprzeciwia się roszczeniom dwóch największych współczesnych systemów społecznych – państwa i rynków kapitalistycznych. Pierwsze z nich rozmaite formy opresji uzasadnia troską o „bezpieczeństwo”, drugie zaś wysuwają roszczenia, określane przez hiszpańskiego socjologa jako nieludzkie – należą do nich „bezosobowe i amoralne, samoregulujące się mechanizmy” życia gospodarczego. Wobec tych wyzwań religia wchodząca do sfery publicznej, stała się w ostatnich dekadach XX w. najskuteczniejszą platformą masowego oporu. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. T. Kunz, Nomos, Kraków 2005, s. 375-376.

¹⁴⁸ K. Öktem, op. cit., s. 106-108.

¹⁴⁹ Ibidem, s. 113.

Natomiast w lutym 2001 r. w Turcję uderzył kryzys gospodarczy o skali największej w jej republikańskiej historii. Chociaż ówczesny rząd kierowany przez Bülenta Ecevita, teraz szefa Partii Demokratycznej Lewicy (*Demokratik Sol Partisi* – DSP) podjął działania, które w kolejnych latach pozwoliły na odnotowanie największego w dziejach boomu gospodarczego, nie dane mu było zbierać jego owoców (o kryzysie szerzej w Rozdziale 2.).

1.4. Rządy AKP – w stronę „Nowej Turcji”

Społeczeństwo tureckie było do tego stopnia sfrustrowane i zmęczone zarówno klasą polityczną, jak i tradycyjnymi państwowymi elitami, że wybory z listopada 2002 r. dosłownie zmiotły dotychczasową klasę polityczną. Wygrała je utworzona ledwie rok wcześniej AKP, a jedynym poza nią ugrupowaniem, jakie weszło do parlamentu była CHP, którą „uratowało” to, że w poprzednim parlamencie w ogóle się nie znalazła. To zaczęło w dziejach Turcji nową epokę. Państwo i kraj, a także społeczeństwo przeszły gruntowną transformację. Nigdy wcześniej bowiem, wyłączając reżim jednopartyjny, żadna formacja nie rządziła tak długo, wychodząc zwycięsko ze wszystkich konfrontacji z tradycyjnym, „transcendentnym” aparatem. Odbywało się to w różnych fazach – najpierw motorem było dążenie do demokratyzacji systemu, potem konsolidacja władzy, a w końcu wyłonienie się porządku dojrzałego – odmiennego od tego, co AKP zastała.

1.4.1. Islamiści – demokraci

AKP utworzona została przez młodsze i reformistyczne kadry islamistów. Jeszcze przed ostateczną delegalizacją RP, niejako „na zapas” powstała Partia Cnoty (*Fazilet Partisi* – FP), którą latem 2001 r. również zamknięto za podważanie świeckiego charakteru państwa. „Innowatorzy” (*Yenilikçiler*) skupieni wokół takich polityków jak Abdullah Gül, Bülent Arınç oraz burmistrz Stambułu w latach 1994-1998 Recep Tayyip Erdoğan od dłuższego czasu pozostawali w sporze z partyjną „starą gwardią”. Po likwidacji FP nie przystąpili do nowej Partii Szczęścia (*Saadet Partisi* – SP), lecz założyli własne ugrupowanie, mające w zamierzeniu przyciągnąć wyborców spoza tradycyjnej bazy islamistów. AKP, której nigdy nie przestano kojarzyć z *Millî Görüş*, w swoim programie wyborczym z 2002 r. słowa „islam” nie użyła się ani razu, podobnie nie wspomniała ani razu o Bliskim Wschodzie¹⁵⁰. Partia przedstawiła się jako ugrupowanie demokratyczne i konserwatywne (w tym samym mniej

¹⁵⁰ 2002 Genel Seçimleri. Seçim Beyannamesi, AK Parti, Tanıtım ve Medya Başkanlığı, Şubat-2015.

więcej czasie zaczęto rozwijać szerzej jej koncepcję „konserwatywnej demokracji”¹⁵¹), a także innowatorskie i nowoczesne, czego najbardziej jaskrawym przejawem była deklaracja kontynuacji starań o pełne członkostwo w Unii Europejskiej¹⁵². Zapowiadała także zmianę napisanej i wprowadzonej pod wojskowym nadzorem konstytucji, demokratyzację, wzmocnienie społeczeństwa obywatelskiego, reformę wymiaru sprawiedliwości oraz administracji państwowej, a najwięcej miejsca poświęciła gospodarce (niemal 25% 130-stronicowego tekstu programu)¹⁵³.

Partia w swoim szerokim przekazie nawiązywała do islamu zarówno nazwą, jak też symboliką jedynie w sposób zawoalowany – stylizowany akronim *AK Parti* (tureckie *ak* to dosłownie „biały”, ale też „czysty”) przedstawiał ją jako ekipę nieskorumpowaną¹⁵⁴. Podczas gdy *Adalet* („sprawiedliwość”) była ideą zakorzenioną w myśleniu religijnym, to już *Kalkınma* („rozwój”) miało z nim niewiele wspólnego i przyciągnąć miało wyborców spoza tradycyjnej bazy. Żarówka w logotypie symbolizowała zarówno nowoczesność, jak też światło mające rozjaśniać mroki poprzednich lat – upadku moralnego, organizacyjnego oraz gospodarczego. Po swojej symbolikę tę czytali jednak religijni wyborcy, dla których czytelny był przekaz niektórych ideologów, którzy liberalizację i dalsze otwarcie gospodarki przedstawiali w uwznioślonym języku bractw sufickich – utożsamiające ją „światło” było w nim czymś boskim, nadprzyrodzonym. Bez tych zabiegów trudno byłoby przekonać do prorynkowego kursu religijne masy¹⁵⁵. Kadry nowej partii wywodziły się w znacznej części z religijnych środowisk anatolijskiego biznesu, a rdzeń elektoratu stanowiły niższe warstwy społeczeństwa oraz właściciele tzw. *esnafów*, tj. małych przedsiębiorstw. Nieskrywana religijność oraz kult pracy prezentowane zarówno przez rosnącą religijną burżuazję – „anatolijskich tygrysów”, jak i drobnych kupców oraz rzemieślników spowodowały, że AKP i

¹⁵¹ Systematycznie rozwinał ją sympatyzujący z partią akademik, a później jej polityk Yalçın Akdoğan. Twierdził on, że nowoczesny konserwatyzm, który partia prezentuje, zakłada przywiązanie do rodzimej tradycji i kultury, jednak opowiada się za ograniczonym rządem, co oznaczało podobnie jak w przypadku zachodniego konserwatyizmu, orientację wolnorynkową, ale w lokalnym kontekście, co w Turcji początku XXI w. było już poglądem niemalże rewolucyjnym – przede wszystkim demontaż opresyjnych struktur kemalistowskiego państwa. „Konserwatywna demokracja” – dowodził autor – to poszanowanie kultury demokratycznej, wolności ekspresji i wspieranie społeczeństwa obywatelskiego. W manifeście jasno podkreślone zostało przywiązanie do laicyzmu, który miał wszak zostać zredefiniowany i zakładać wolność ekspresji religijnej. To samo dotyczyło nacjonalizmu – AKP miała stworzyć porządek, w którym możliwe będzie swobodne manifestowanie innych tożsamości etnicznych niż turecka. W swoim konserwatyzmie AKP miała być jednak zwrócona w przyszłość i stworzyć nowe, lepsze państwo oraz społeczeństwo. Y. Akdoğan, *AK Parti ve muhafazakâr demokrasi*, Alfa Yayınları, İstanbul 2004.

¹⁵² *2002 Genel Seçimleri...*, op. cit., s. 21-25.

¹⁵³ Ibidem.

¹⁵⁴ C. V. Findley, op. cit., s. 359, D. Kołodziejczyk, op. cit., s. 281.

¹⁵⁵ C. Tuğal, *Passive Revolution. Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford University Press, Stanford 2009, s. 55.

jej wyborcze oraz gospodarcze zaplecze zaczęto określać mianem „islamskich kalwinistów”¹⁵⁶. Partia osiągnęła sukces w rozszerzaniu swej bazy wyborczej. Przyciągnęła bowiem również zwolenników partii centroprawicowych, jak DYP i ANAP (wchłaniając przy tym częściowo ich kadry), ale również liberałów i lewicę (10% wcześniejszych wyborców DSP i również niektórych polityków CHP)¹⁵⁷.

W kwestii polityki tożsamościowej, budzącej największe kontrowersje, znacznie istotniejsze niż islamistyczny rodowód były w tamtym okresie czynione przez przywódców (szczególnie przez Erdoğan) odwołania do przedstawionego już wcześniej podziału na „centrum” oraz „peryferie”. Erdoğan, który po uchyleniu ciężącego na nim zakazu pełnienia funkcji publicznych i uzupełniających wyborach (patrz Rozdział 2.) zastąpił marcu 2003 r. na stanowisku premiera wykształconego w Wielkiej Brytanii Güla, od początku rządów uchodził za trybuna ludowego. W popularnym tureckim imaginariu, przedstawiony podział opisuje się jako konflikt Rumelii z Anatolią, lub (znacznie częściej), konflikt anatolijskich, konserwatywnych i religijnych „czarnych Turków” z „białymi Turkami” wywodzącymi się z osmańskich elit, związanymi z CHP lub wprost z kemalistowskim świeckim establishmentem¹⁵⁸. W tym właśnie, jak się wydaje, tkwiła tajemnica poparcia udzielonego AKP przez część ideowej lewicy oraz liberałów, postulujących stworzenie bardziej inkluzywnego porządku politycznego.

AKP odwołując się zatem do szerokiego spektrum idei zdołała zjednać sobie szerokie poparcie, jednak sukces pierwszych lat jej rządów miał znacznie silniejsze podstawy. Od razu bowiem przystąpiono do kontynuacji reform wdrożonych jeszcze przez Kemala Dervişa, centrolewicowego technokratę z Banku Światowego, którego Ecevit w szczycie kryzysu gospodarczego sprowadził celem naprawy finansów publicznych i systemu bankowego. Działania nowego rządu objęły dalsze wzmocnienie nadzoru nad sektorem bankowym, ustawodawstwo antykorupcyjne oraz ułatwienia w prowadzeniu biznesu. Wszystko to zachęciło zagraniczny kapitał do inwestowania w kraju¹⁵⁹. Równolegle przystąpiono do realizacji reform mających na celu integrację europejską (status państwa kandydującego do UE Turcja uzyskała jeszcze w 1999 r.¹⁶⁰), które nadzorował Ali Babacan – młody technokrata

¹⁵⁶ D. Kołodziejczyk, op. cit., s. 286, K. Öktem, op. cit., s. 124.

¹⁵⁷ S. Waldman, E. Caliskan, *The New Turkey and Its Discontents*, Oxford University Press, Oxford and New York 2017, s. 61-62.

¹⁵⁸ J. White, op. cit., s. 46-48, S. Waldman, E. Caliskan, op. cit., s. 62.

¹⁵⁹ F. Kimya, *Political economy of corruption in Turkey: declining petty corruption, rise of cronyism?*, „Turkish Studies”, Vol. 20, 2019, Issue 3, www.tandfonline.com/toc/ftur20/current (dostęp: 21.01.2021 r.).

¹⁶⁰ Ewidentną przewagą AKP nad poprzednimi rządami, była systemowość prowadzonej polityki. Nadanie Turcji statusu państwa kandydującego podczas szczytu unijnego w Luksemburgu Kerem Öktem przypisuje osobistym

będący „wychowankiem” AKP. Do momentu rozpoczęcia negocjacji akcesyjnych w 2005 r. rząd wprowadził kilka pakietów harmonizacyjnych, demokratyzujących Turcję i zbliżającą ją do standardów unijnych, wytyczonych przez tzw. kryteria kopenhaskie. Reformy zakładały m.in. zniesienie kary śmierci, likwidację Sądów Bezpieczeństwa Państwowego (dotychczas służących za narzędzie zwalczania wszelkich kontestatorów kemalistowskiego systemu), nadzór nad wydatkami sił zbrojnych, większy udział polityków cywilnych w posiedzeniach Rady Bezpieczeństwa Narodowego (wcześniej praktycznie poza cywilną kontrolą). W dalszej kolejności uchwalono prawa zapewniające ochronę równości płci, a w kwestii ochrony praw człowieka – prymat orzecznictwa międzynarodowych trybunałów nad sądownictwem lokalnym¹⁶¹. W kwestii demokratyzacji systemu AKP podczas pierwszej swej kadencji uczyniła milowy krok, pokazując w ten sposób, że tym co w największym stopniu hamowało w Turcji ten proces, był dogmatyczny kemalizm¹⁶².

Wszystkie powyższe reformy zbiegły się z przychylną dla nowego rządu światową koniunkturą gospodarczą i do pewnego stopnia również polityczną. Pierwsza dekada XXI w. była czasem bezprecedensowego rozluźnienia polityki monetarnej i kredytowej na świecie. Okoliczności te AKP zręcznie wykorzystała, co poskutkowało bezprecedensowym boorem gospodarczym. Średni wzrost w latach 2002-2006 wyniósł 6%¹⁶³ i choć istnieją państwa, które notowały bardziej spektakularne wskaźniki, to osiągnięcia pierwszej dekady rządów AKP odbierane były jako skok cywilizacyjny, tym bardziej spektakularny, że świeża była pamięć lat dziewięćdziesiątych i kryzysu przełomu wieków. Kontrast pomiędzy ostatnią dekadą XX w. a rządami AKP potęgowało dodatkowo to, że boomowi gospodarczemu towarzyszył niespotykany dotąd wzrost inwestycji publicznych w zakresie infrastruktury, masowego budownictwa mieszkaniowego, budowy szkół i szpitali, wydatków na cele socjalne, a także prywatnej konsumpcji¹⁶⁴.

talentem dyplomatycznym i postępowej orientacji İsmaila Cema, ministra spraw zagranicznych w latach 1997-2002, nie zaś jakiegokolwiek spójnej wizji dwóch rządów, których był członkiem. K. Öktem, op. cit., s. 115.

¹⁶¹ Y. Arat, Ş. Pamuk, *Turkey Between Democracy and Authoritarianism*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, s. 98-99. Pierwsze posunięcia mające na celu demilitaryzację systemu politycznego zakładały możliwość mianowania sekretarza Rady Bezpieczeństwa Narodowego przez rząd i wyznaczenie na to stanowisko cywila. Po raz pierwszy formułę tę wykorzystano w 2004 r. Zob. S. Waldman, E. Caliskan, op. cit., s. 23.

¹⁶² Por. A. Szymański, op. cit., s. 299-306.

¹⁶³ D. Acemoglu, M. Ucer, *The Ups and Downs of Turkish Growth, 2002–2015: Political Dynamics, the European Union and the Institutional Slide*, NBER Working Paper No. 21608, October 2015, s. 4.

¹⁶⁴ Szczegółową listę zdobyczy cywilizacyjnych pod rządami AKP przedstawił Marek Matusiak. Aby uzmysłowić skalę awansu całego społeczeństwa wymienię tylko najważniejsze wskaźniki przedstawione w jego pracy: wzrost PKB *Per Capita* (PSN) z 10 do prawie 19 tys. USD (2002-2013), odsetek gospodarstw domowych zaliczanych do klasy średniej wzrósł z 18% w 2002 do 41% w 2010, odsetek osób żyjących poniżej granicy ubóstwa spadł z 16 do 5 %, od początku XXI w. średnia oczekiwana długość życia wzrosła z 70 do 75 lat. Do tego wszystkiego dodać należy skok w obszarze dostępności i jakości służby zdrowia, edukacji oraz niespotykana do-

Jeśli chodzi zaś o międzynarodową koniunkturę polityczną, to w okresie „wojny z terroryzmem” rządy „muzułmańskiej chadecji” jak sama określiła się AKP, z entuzjazmem przyjmowano na Zachodzie. Pomimo wyrażonego w 2003 r. sprzeciwu tureckiego parlamentu dla wykorzystania przez USA bazy wojskowej w Incirlik do inwazji na Irak oraz późniejszych napięć w relacjach z Waszyngtonem, turecki model łączący islam i demokrację w Stanach Zjednoczonych i Europie traktowano jako wartą promowania alternatywę dla antyzachodniego islamskiego radykalizmu. Amerykańskie poparcie dla rządu tureckiego miało natomiast dowodzić braku antymuzułmańskiej agendy po stronie Waszyngtonu i jego sojuszników. Rząd AKP z kolei, który ostatecznie poparł obalenie Saddama Husajna, a także wysłał kontyngent w ramach misji ISAF do Afganistanu, traktował tę współpracę jako możliwość wzmocnienia pozycji międzynarodowej, ale też wewnętrznej¹⁶⁵.

Konfrontacja ze starymi elitami republikańskimi przyszła jednak wiosną 2007 r. gdy końca dobiegała kadencja prezydenta Ahmeta Necdetta Sezera. AKP przedstawiła w parlamencie kandydaturę Abdullaha Güla. Ten, jako wierzący muzułmanin, którego żona nosiła na głowie chustę, okazał się nie do zaakceptowania dla świeckiej opozycji oraz wojska. Wybór dokonany w trzeciej rundzie głosowania w Zgromadzeniu Narodowym zwykłą większością (wcześniej konieczne było dwie trzecie głosów) został zakwestionowany przez Trybunał Konstytucyjny, z uwagi na brak *quorum* (na skutek bojkotu opozycji)¹⁶⁶. W całym kraju odbywały się tzw. Mityngi Republikańskie (*Cumhuriyet Mitingleri*), zaś 27 kwietnia Sztab Generalny zamieścił na swej stronie internetowej tzw. E-Memorandum, w którym oświadczył, że wobec napiętej sytuacji w kraju i ostrej polaryzacji, wojsko pozostaje stroną sporu, co było zawołaną groźbą przeprowadzenia zamachu stanu¹⁶⁷. Erdoğan w tym kryzysie postanowił odwołać się do demokratycznej legitymacji rządu. Złożył dymisję, a po tym jak AKP w przyspieszonych wyborach poprawiła swój wynik zdobywając ponad 46% głosów (wobec 34% w 2002 r.) ostatecznie przegłosowano wybór Güla na prezydenta

tychczas rozbudowa infrastruktury transportowej i upowszechnienie dostępności dóbr konsumpcyjnych. Skalę rozwoju doskonale oddaje przytaczane w jego tekście hasło wyborcze z 2011 r.: „*Hayaldi gerçek oldu*” („Było marzeniem, stało się rzeczywistością”). M. Matusiak, *Wielki Skok. Turcja pod władzą Erdoğan*, „Punkt Widzenia OSW”, Nr 51, Warszawa, Maj 2015, s. 27-31, https://www.osw.waw.pl/sites/default/files/pw_51_pl_wielki-skok_net.pdf (dostęp: 25.05.2021 r.).

¹⁶⁵ K. Öktem, op. cit., s. 129-132, C. Tuğal, *Nato's Islamists: Hegemony and Americanization in Turkey*, „New Left Review”, No. 44, March–April 2007, s. 5–34.

¹⁶⁶ D. Kołodziejczyk, op.cit., s. 293, K. Öktem, op. cit., s. 153.

¹⁶⁷ Zob. zarchiwizowany tekst E-Memorandum: *Türk Genelkurmay Başkanlığı 27 Nisan 2007 tarihli basın açıklaması*, https://tr.wikisource.org/wiki/T%C3%BCrk_Genelkurmay_Ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1_27_Nisan_2007_tarihli_bas%C4%B1n_a%C3%A7%C4%B1klamas%C4%B1, (dostęp: 12.09.2021 r.).

Republiki¹⁶⁸.

Rok później na fali kontrowersji wokół planów napisania nowej konstytucji oraz zniesienia zakazu noszenia muzułmańskich chust w instytucjach państwowych (co zresztą popierało około 80% społeczeństwa) doszło do kolejnej konfrontacji. Trybunał Konstytucyjny minimalną większością oddalił wnioski o delegalizację partii, nakładając na nią jednak grzywnę. Spory z tradycyjnymi świeckimi elitami Republiki, stawką których było przetrwanie samej partii zaostriły jedynie walkę. Zarówno AKP, jak i jej przywódca uznali wtedy, że aby przetrwać, muszą działać z wyprzedzeniem¹⁶⁹. To z kolei w połączeniu z wyhamowaniem reform związanych z procesem akcesyjnym do UE, a także spowolnieniem rozwoju gospodarczego, stopniowo zaczęło prowadzić do narastania tendencji autorytarnych i wzmacniania osobistej pozycji Erdoğan.

1.4.2. Dalsze konfrontacje, konsolidacja i zwięźczenie budowy „Nowej Turcji”

W zachodniej publicystyce przyjmuje się niekiedy, że epoka rządów AKP dzieli się na dwa okresy, które z grubsza wyznacza kalendarz wyborczy. W pierwszych dwóch kadencjach AKP (2007-2011), Turcja przeszła proces bezprecedensowej demokratyzacji, w której złamano szereg *tabu*, takich jak obowiązująca formuła laicyzmu, stosunek państwa do mniejszości kurdyjskiej i alewickiej oraz ich praw, swobodna dyskusja na temat ludobójstwa Ormian. We wszystkich tych kwestiach rząd AKP odnotował pewne sukcesy. Jednak po 2011 r. zaczynać ma się okres stopniowej budowy systemu autorytarnego. Zapewne znalazłyby się argumenty za przyjęciem takiej jasnej cezur, jednak znacznie bardziej uzasadnione jest stwierdzenie, że zejście z proeuropejskiego i demokratyzacyjnego kursu odbyło się w drodze skomplikowanego procesu trwającego od ok. 2008 do 2013 r., w trakcie którego przeplatały się epizody dalszej demokratyzacji i ostrej politycznej walki, które ostatecznie doprowadziły do zneutralizowania wszelkiej opozycji i ustanowienia skonsolidowanego systemu, w którym dominującą rolę odgrywa Recep Tayyip Erdoğan¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Ostatecznie udało się uzyskać *quorum*, po tym jak nacjonalistyczna MHP wystawiła własnego kandydata. D. Kołodziejczyk, op. cit., s. 294, K. Öktem, op. cit., s. 154, P. Sus, *Proislamskie partie polityczne Republiki Turcji: Millî Görüş a AK Parti*, [w:] S. Chazbijewicz, M. Turowski, K. Skarbek (red.), *Nowoczesność, Europa, Islam. Religia a dylematy obywatelstwa i wykluczenia*, Instytut Studiów nad Islamem, Wrocław 2012, s. 22-241.

¹⁶⁹ Y. Arat, Ş. Pamuk, op. cit., s. 104.

¹⁷⁰ Bez względu na polityczne sympatie i antypatie autorów takie procesualne podejście do wyjaśnienia zwrotu w polityce AKP dominuje w literaturze. Por. Y. Arat, Ş. Pamuk, op. Cit., C. Tuğal, *Turkey at the Crossroads?*, „New Left Review” No. 127, January-February 2021, s. 25-54, S. Waldman, E. Caliskan, op. cit., K. Wasilewski, *Turcja w procesie przemian. Wnioski dla UE*, Raport PISM, Warszawa, Wrzesień 2017, <file:///C:/Users/mateu/AppData/Local/Temp/Turcja%20w%20procesie%20przemian%20-%20wnioski%20dla%20strategii%20UE-1.pdf> (dostęp: 12.09.2021 r.), J. Wódka (red.), *„Nowa” Turcja. Aspekty polityczne, gospodarcze i społeczne*, ISP PAN, Warszawa 2015.

W 2008 r., krótko po rozpatrzeniu przez Trybunał Konstytucyjny wniosku o delegalizację, ostatecznie pomyslnym dla AKP, rozpoczął się pierwszy z dwóch wielkich – jak potem orzekły sądy – pokazowych, procesów w sprawie domniemanego spisku mającego na celu obalenie jej rządu. Za spiskiem stać miała tajna organizacja Ergenekon (której nazwa nawiązywała do mitycznej doliny w górach Ałtaju, będącej kolebką narodu tureckiego). Dwa lata później rozpoczął się proces Balyoz (tur. „Młot”). Był to kryptonim kolejnej tajnej operacji, mającej rozpocząć się jeszcze w 2003 r., celem której było wywołanie destabilizacji wewnętrznej i dostarczenie armii pretekstu do interwencji. Do 2012 r. w obu procesach na długoletnie więzienie skazano kilkaset osób, w większości wysokich oficerów, w tym byłego szefa Sztabu Generalnego gen. İlker'a Başbuğa, a także wiele osób ze świata biznesu, mediów i akademii. Ostateczne wyroki w tych dwóch sprawach były upokorzeniem dla wojskowych. Oznaczały dla Turcji wstrząs i pokazywały systemową przemianę, jaka zaszła w ciągu dziesięciu lat rządów AKP¹⁷¹. Kluczową rolę w procesach odegrał Ruch Gülena, blisko wówczas współpracujący z AKP. Członkowie Ruchu, którzy od wielu lat wnikali w struktury policji i sądownictwa, gromadzili systematycznie dowody i wydawali wyroki. Ich przebieg na bieżąco relacjonowały związane z Ruchem gazety takie jak „Zaman” oraz „Tarafl”, które publikowały materiały kompromitujące armię¹⁷². W późniejszych latach większość skazanych uniewinniono¹⁷³, jednak same procesy pozwoliły na wprowadzenie regulacji pozwalających na ograniczenie wpływu wojska na życie polityczne. Te były przygotowywane w ramach pakietu kilkunastu poprawek konstytucyjnych, przegłosowanych w referendum z 2010 r. Rok później z ustawy zasadniczej usunięto zapisy, które siły zbrojne interpretowały jako dające im konstytucyjne prawo do interwencji zbrojnej¹⁷⁴. Ta sama reforma konstytucyjna zakładała ustanowienie powszechnych wyborów prezydenckich oraz – co budziło największe kontrowersje – przekazanie w ręce rządu niespotykanych dotychczas kompetencji w zakresie polityki kadrowej w wymiarze sprawiedliwości. Zarówno to posunięcie, jak też stopniowa

¹⁷¹ Por. Sz. Ananicz, *Turcja: Wyrok w sprawie Balyoz*, Analizy OSW, 26.09.2012 r., <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2012-09-26/turcja-wyrok-w-sprawie-balyoz>, (dostęp: 12.09.2021 r.)

¹⁷² S. Waldman, E. Caliskan, op. cit., s. 129.

¹⁷³ W 2014 r. Trybunał Konstytucyjny orzekł, że nie przedstawiono wystarczających dowodów w procesie Balyoz oraz przychylił się do zdania oskarżonych, którzy twierdzili, że materiał dowodowy spreparowano. Natomiast Najwyższy Sąd Apelacyjny, badający sprawę Ergenekonu, uznał dwa lata później, że prokuratura nie była w stanie dowieść nawet samego istnienia organizacji, a dowody pozyskiwano nielegalnie. *Anayasa Mahkemesi, Balyoz Davası'nda hak ihlali kararı verdi*, „Hürriyet Gazetesi”, 18.06.2014 r., *Yargıtay, Ergenekon davasında kararlar bozdu*, „BBC Türkçe”, 21.04.2016 r., https://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/04/160421_yargitay_ergenekon, (dostęp: 12.09.2021 r.)

¹⁷⁴ J. Wódka, *Relacje cywilno-wojskowe. Aspekty instytucjonalne*, [w:] Idem (red.), „Nowa” Turcja..., op. cit., s. 111-135.

zmiana retoryki z prodemokratycznej na konserwatywno-islamską spowodowały bezpowrotną utratę poparcia ze strony liberalnej i lewicowej inteligencji. Szybko okazało się, że rząd nie znosi krytyki, co przyspieszyło rozpoczęty kilka lat wcześniej proces podporządkowywania władzom rynku medialnego¹⁷⁵.

Na przełomie pierwszej i drugiej dekady XXI w. trwał ostatni z większych procesów demokratyzacyjnych, którego nie zaburzała coraz ostrzejsza retoryka Erdoğan, jego rosnąca arogancja, a także umacniająca się dominacja w polityce tureckiej. Od 2008 r. rząd prowadził tajne rozmowy z PKK w sprawie rozejmu. Po pierwszym zwrocie w polityce wobec Kurdów, w ramach której formalnie zezwolono na naukę szkolną w ich języku ojczystym oraz zakładanie instytucji kulturalnych, rozmowy miały wreszcie zakończyć długoletni konflikt militarny. W marcu 2013 r. ogłoszono zawarcie rozejmu, jednak w końcu maja tego samego roku doszło do największego od 2002 r. wybuchu masowego niezadowolenia. Pretekstem była planowana wycinka drzew w stambulskim Parku Gezi, gdzie powiązany z władzami koncern miał postawić centrum handlowe w zrekonstruowanych janczarskich barakach. Protesty z wydarzenia o charakterze obrony jednego z ostatnich skrawków zieleni w centrum wielkiej metropolii, szybko przerodziły się w masową i obejmującą inne duże miasta rewoltę angażującą nawet 3,5 miliona osób o najróżniejszych sympatiach politycznych, niezadowolonych ze stylu, w jakim Erdoğan sprawował władzę¹⁷⁶. Protestujących poparł coraz bardziej oddalający się od rządu Ruch Gülen¹⁷⁷. Premier powiązał wydarzenia w Gezi z obaleniem ideowo bliskiego AKP rządu Braci Muzułmanów w Egipcie, gdzie Turcja politycznie zainwestowała w ramach eksportu swojego modelu politycznego na cały Bliski Wschód. Stwierdził, że protesty były inspirowaną zza granicy próbą jego obalenia. Tymczasem po dokonanych już rozłamie w elitach walka nabrała tempa. W grudniu gülenowska prokuratura ujawniła skandal korupcyjny z udziałem samego Erdoğan i czterech ministrów jego rządu, co rozpoczęło już otwartą wojnę ze środowiskiem dawnego

¹⁷⁵ Jeszcze w 2007 r. gazetę „Sabah” wykupił związany z rządem holding Çalik. Rok później władze wytoczyły wojnę grupie medialnej należącej do biznesmena Aydina Doğana. Ten częściowo się obronił, ale musiał odsprzedać dwie gazety biznesowym klientom rządu, a wynikało to z politycznie motywowanego audytu podatkowego. Zob. Y. Arat, Ş. Pamuk, op. cit., s. 107-108. W kolejnych latach mechanizm ten powtarzał się wielokrotnie, w rezultacie doprowadzając do sytuacji, w której w 2020 r. ponad 90% rynku medialnego znalazło się w rękach związanego z AKP biznesu. Szerzej na ten temat pisałem w M. Chudziak, *Marsz linoskoczka. Polityka gospodarcza Turcji w obliczu kryzysu*, „Punkt Widzenia OSW”, Warszawa Luty 2021, <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/punkt-widzenia/2021-02-23/marsz-linoskoczka>, (dostęp: 07.06.2021 r.).

¹⁷⁶ Ch. de Bellaigue, *Turkey: 'Surreal, Menacing...Pompous'*, "New York Review of Books", 19.12.2013 r.

¹⁷⁷ Güleniści już wcześniej sprzeciwiali się m.in. rozmowom z PKK. Premier natomiast od pewnego czasu bacznie przyglądał się ich działalności upatrując prób podkopania jego pozycji. S. Waldman, E. Caliskan, op. cit., s. 76-78.

sojusznika, zakończoną inspirowaną przez Ruch próbą zamachu stanu z 15 lipca 2016 r. i późniejszymi czystkami w aparacie państwa¹⁷⁸.

Drugie półrocze 2013 r., w percepcji Erdoğan, przyniosło serię zdarzeń, która uświadomiła mu stawkę walki politycznej. Odtąd władze otwarcie zaczęły mówić o budowie „Nowej Turcji”, która z jednej strony miałyby zagwarantować przetrwanie wszystkich zdobycy jej rządów, z drugiej zaś, stać się republiką uszytą dla samego Erdoğan na miarę. W sierpniu 2014 r. wygrał on pierwsze w historii powszechne wybory prezydenckie. Choć jako głowa państwa formalnie sprawował jedynie funkcje ceremonialne, to na wzór Özala podążającego identyczną drogą, nadal mocą własnego autorytetu w partii i pozbywając się bardziej zasłużonych współtowarzyszy partyjnych, sprawował realną władzę.

Rok przed próbą jego obalenia, w czerwcu 2015 r. AKP po raz pierwszy straciła w wyborach samodzielną większość, a doszło do tego przede wszystkim na skutek sukcesu prokurdyjskiej Demokratycznej Partii Ludów (*Halkların Demokratik Partisi* – HDP), która inaczej niż dotychczasowe partie kurdyjskie wystawiające swych kandydatów jako niezależnych, wystartowała do wyborów z własną listą. Miesiąc później PKK zerwała rozejm, a stłumienie powstania, któremu towarzyszyła „sekurytyzacja” dyskursu publicznego oraz nacjonalistyczny zwrot w retoryce AKP pozwoliły odzyskać większość w przyspieszonych wyborach, które odbyły się w listopadzie. Kraj i tak jednak zalała fala terronu proveniencji kurdyjskiej i islamistycznej (odprysk działalności tzw. Państwa Islamskiego w Syrii). Dodatkowo walka z Ruchem Gülena, kryzys migracyjny (Turcja przyjęła ponad 3 miliony uchodźców z sąsiedniej Syrii), napięte relacje z Unią Europejską wokół jego rozwiązania oraz z USA wobec ich wsparcia dla syryjskich Kurdów, dostarczyły argumentów za wprowadzeniem rozwiązań ustrojowych, które wzmocniłyby władzę wykonawczą¹⁷⁹. Ostatecznie decydujący okazał się nieudany pucz wojskowy z 15 lipca 2016 r. Na skutek słabej (najpewniej pospiesznej) organizacji oraz braku odzewu ze strony większości wojska i ostatecznie masowej mobilizacji społeczeństwa wezwanego do obrony rządu przez samego Erdoğan, próba ta się nie powiodła. Odpowiedzialność władze przypisały Ruchowi Gülena, który od lat miał wnikać również do wojska¹⁸⁰. W następstwie nieudanego zamachu stanu projektowana przez AKP „Nowa Turcja” zyskała swój mit założycielski – narracja władz

¹⁷⁸ Ibidem, s. 78.

¹⁷⁹ W tym wypadku można mówić o obecnej już wcześniej tendencji do fetyszowania władzy wykonawczej, którą uważa się za jedyny ratunek przed niestabilnością wewnętrzną. Por. A. Szymański, *Główne przeszkody w procesie demokratyzacji Turcji*, [w:] J. Wódka (red.), „Nowa” Turcja”... op. cit., s. 19-26.

¹⁸⁰ Wyczerpujące opracowanie w pracy zbiorowej: M. Hakan Yavuz, Bayram Balci (eds.), *Turkey's July 15th Coup. What Happened and Why*, The University of Utah Press, Salt Lake City 2018.

odtąd przedstawia go jako wspólną obronę podjętą przez prezydenta i naród, którego liczni przedstawiciele ponieśli męczeńską śmierć broniąc demokratycznie wybranej władzy i zdobywszy jej rządów¹⁸¹. Jego udaremnienie przyspieszyło ostateczną rozprawę z gülenistami. Czystki w wojsku i aparacie państwowym objęły ponad 150 tys. osób¹⁸². Wprowadzono stan wyjątkowy, w ramach którego Erdoğan mógł „przećwiczyć” pewne elementy wykonawczej prezydentury. Tę ustanowiono na mocy kolejnego referendum przeprowadzonego w kwietniu 2017 r. i przyspieszonych wyborów rok później. W ten sposób turecki przywódca uzyskał formalną władzę wykonawczą, kontrolę nad sądownictwem, a w międzyczasie dokończono proces ustanawiania cywilnej kontroli nad siłami zbrojnymi, których zwierzchnikiem stał się prezydent. Jednocześnie utrzymał on nieformalną kontrolę nad kluczowymi obszarami gospodarki oraz mediami.

1.4.3. Jak zmieniła się Turcja?

Niespełna dwie dekady rządów AKP zmieniły Turcję do tego stopnia, że jakakolwiek restauracja dawnej kemalistowskiej Republiki jest dziś trudna do wyobrażenia. Zmiany, jakie się dokonały, w swoim ciężarze okazały się rewolucyjne. AKP z partii „peryferii”, odwołującej się do ideałów demokratycznych i z takich też pozycji krytykująca stary porządek, przekształciła się w partię wodzowską i sprawującą kontrolę nad aparatem państwowym¹⁸³. Erdoğan stopniowo umacniający swoją pozycję w polityce, usuwając zagrożenia najpierw ze strony tradycyjnego establishmentu, a potem Ruchu Gülena sformalizował ją, w rezultacie tworząc taki system, w którym jako prezydent pełni centralną rolę. Jako wódz musi jednak stale odnawiać swoją legitymację. Jej odnawianie w kolejnych wyborach, formalnie wolnych, jednak z uwagi na dominację partii nad aparatem państwowym oraz mediami, niesprawiedliwych, traktować zaczął jako ostateczne przyzwolenie na rządzenie podług własnych planów i upodobań. Dla członków AKP i jej zwolenników, zwycięstwa odnoszone we wszystkich wyborach od 2002 r. dowodziły demokratyczności systemu. Liberalna i lewicowa inteligencja określać zaczęła powszechnie taki sposób rozumienia demokracji mianem „fetyszyzmu woli narodowej” (tur, *milli irade fetişizmi*)¹⁸⁴. Pojęcie to na stałe weszło do opozycyjnego słownika. Zjawisko mające je opisywać znany

¹⁸¹ M. Chudziak, Pucz..., op. cit.

¹⁸² Idem, *Przez czystki ku „nowej Turcji” – finalna faza przebudowy państwa*, Komentarze OSW, Nr 228, 17.12.2016 r., <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/komentarze-osw/2016-12-07/przez-czystki-ku-nowej-turcji-finalna-faza-przebudowy-panstwa>, (dostęp: 14.09.2021 r.)

¹⁸³ K. Wasilewski, op. cit., s. 18.

¹⁸⁴ Por. Nilgün Cerrahoğlu, *Milli irade fetişizmi*, "Cumhuriyet", 5.11.2015 r., Deniz Kavukçuoğlu, *Milli İrade Fetişizmi*, "Cumhuriyet", 19.04.2014 r., Fatih Yaşlı, *Milli irade fetişizmi*, „Birgün”, 10.04.2019 r.

turecki uczoney Ergun Özbudun określił mianem „autorytarnego majorytaryzmu”, w którym większość reprezentująca religijne, konserwatywne „peryferie”, zdominowała politycznie, symbolicznie i kulturowo dawne świeckie „centrum”¹⁸⁵.

Ustanowienie i późniejsze sformalizowanie tej dominacji nie byłoby możliwe bez najistotniejszego przekształcenia systemowego, jakim było zniesienie wojskowej kurateli oraz ustanowienie partyjnej kontroli nad biurokracją państwową. Neutralizacja ostatniego bastionu kemalizmu, stojącego na straży dawnego porządku, ale co nie mniej ważne – opartej na kemalizmie oficjalnej kultury Republiki Tureckiej, pozwoliła przypieczętować proces stopniowej wymiany elit¹⁸⁶.

Uznanie tego procesu jedynie za rezultat walki w ramach binarnej opozycji „laicyzm-islam” czy „nowoczesność-tradycja” byłoby jednak nadmiernym uproszczeniem. Jak widzieliśmy, po 1980 r. państwo tureckie wchodząc w tryby globalnej gospodarki samo zaczęło stopniowo wchłaniać środowiska wcześniej rzucające wyzwanie świeckiemu, kemalistowskiemu porządkowi. Socjolog Cihan Tuğal, odwołując się do dorobku Antonia Gramsciego przeprowadził drobiazgową analizę zmian zachodzących od zamachu stanu w 1980 r. Według niego w Turcji dokonała się „bierna rewolucja”. Klasyczny model takiej rewolucji zakłada, że siły hegemoniczne obserwując zmiany dokonujące się na zewnątrz, jak rewolucje czy przekształcenia światowego ładu politycznego i gospodarczego, aby utrzymać własną pozycję, w drodze drobnych ustępstw, korekt polityki i kooptacji, stopniowo wchłaniają grupy niehegemoniczne. Mimo, że w tym procesie nie lecą głowy (przynajmniej w sensie dosłownym), ostatecznie daje on efekt rewolucyjny i następuje ukonstytuowanie się nowej hegemonii¹⁸⁷. W Turcji proces ten trwał od początku lat osiemdziesiątych. W jego ramach zachodziła neoliberalizacja gospodarki oraz zwiększanie symbolicznej obecności islamu w życiu publicznym. W kolejnej dekadzie słabość i fragmentaryzacja lewicy z jednej strony, a także inercja centroprawicy z drugiej, stworzyły przestrzeń dla rozwoju islamizmu, czego przejawem był sukces RP. Jej upadek utwierdził jednak młodsze kadry islamistów w przekonaniu, że i ich narracja musi dopasować się do systemowych warunków, zarówno w kraju, jak i w świecie. Pod hasłami demokratyzacji oraz z planem uzdrowienia gospodarki (przywołującymi na myśl clintonowskie „Gospodarka, głupcze!”) AKP najpierw zdobyła samodzielną władzę, a potem ją sprawując, z poparciem klasy średniej, liberałów oraz części

¹⁸⁵ E. Özbudun, *AKP at the Crossroads: Erdoğan's Majoritarian Drift*, „South European Society and Politics”, 19:2, 2014, s. 155-167.

¹⁸⁶ K. Wasilewski, op. cit., s. 19-21.

¹⁸⁷ C. Tuğal, *Passive Revolution...*, op. cit., s. 31-32.

lewicy, włączyła w obręb systemu najbardziej nieprzejednane grupy islamistycznych kontestatorów laicyzmu i kapitalizmu. Proces ten objął nawet nonkonformistyczne grupy islamistów, zaczytujących się dotąd w pismach radykalnych myślicieli takich jak Sajid Kutb, czy Abu'l Ala Maududi, dla których nawet *Millî Görüş* ciężko grzeszył nacjonalistycznymi oraz modernistycznymi „innovacjami”. AKP wystąpiła najpierw jako siła rzucająca wyzwanie tradycyjnym hegemonom, następnie już w roli mediatora otworzyła drogę do wchłonięcia przez system tych, którzy się opierali, ostatecznie kończąc długi proces osadzenia Turcji w globalnej gospodarce, zaś w wymiarze wewnętrznym wieńcząc rewolucję polityczną, tożsamościową oraz kulturową¹⁸⁸.

Szczegółową analizą rezultatów tej rewolucji dla transformacji ideologicznej Republiki Tureckiej zajmę się w kolejnych rozdziałach niniejszej pracy.

¹⁸⁸ Ibidem, s. 1-2, 36-59, 192-35. Tuğal analizę tę przedstawił w 2009 r., zatem jeszcze zanim dokonały się ostateczne przekształcenia instytucjonalne. W kolejnych publikacjach z pewnymi korektami podtrzymał jednak ogólną diagnozę, mimo iż na przykład projekt eksportu „modelu tureckiego” na Bliski Wschód nie powiódł się. Idem, *The Fall of the Turkish Model: How the Arab Uprisings Brought Down Islamic Liberalism*, Verso, London & New York 2016, Idem, *Turkey at the Crossroads...* op. cit.

Rozdział 2. Filar pierwszy: Przywódca

2.1. Wprowadzenie

„Nowa Turcja” jest państwem o ściśle wodzowskim charakterze władzy. Przywódca – Recep Tayyip Erdoğan jest postacią centralną dla całego systemu. Patriarchalny kult liderów w kulturze tureckiej nie jest niczym nadzwyczajnym¹⁸⁹. „Nowa Turcja” jednak, po raz pierwszy od czasów Atatürka, przywództwu nadała charakter systemowy. W tym względzie nowa ideologia, proponuje pewne zerwanie, które przedstawiać ma ciągłość. Pierwsze dotyczy tego, że nad narodem i państwem nie czuwa już tylko „ojciec założyciel”, jak było to dotychczas, ale żywy człowiek. Ciągłość jest natomiast wyrażana w ten sposób, że obecny przywódca do „ojca założyciela” – nadal obecnego w zachowanej publicznej ikonografii – dołącza, stając się mu równym. Obecny prezydent, rzeczywiście obdarzony cechami niespotykanymi u innych polityków, sam sytuuje się w centrum systemu jako przewodnik, ale też i sługa. Towarzyszą temu systematyczne działania maszyny partyjnej, budującej jego kult. Erdoğan ma być liderem o tej samej randze co pierwszy prezydent Republiki, ucieleśniać zmiany o rewolucyjnym charakterze i być przedstawicielem upodmiotowionych przez obecną władzę tych warstw społeczeństwa, które w Turcji kemalistowskiej były przedmiotem odgórnej obróbki. W niniejszym rozdziale przyjrzymy się zatem temu, w jaki sposób taki model rządów buduje swą prawomocność, jakich używa narzędzi oraz do jakich odwołuje się ideałów.

Istniejący w „Nowej Turcji” typ wodzostwa swą prawomocność buduje na dwóch poziomach. Pierwszy dotyczy szerokiego kontekstu kulturowego. Sposób myślenia o przywództwie zakorzeniony jest tutaj, jak postaram się wykazać, w wielowiekowej tradycji mużłmańskiej myśli politycznej, w której przywódca postrzegany jest jako pasterz. Władza pastoralna, o czym niżej, jest starsza niż islam i swoją genealogią sięga czasów starożytnych.

¹⁸⁹ Carol Delaney przedstawia ten wzór kultury odwołując się do znanej już w społeczeństwie osmańskim figury „państwa-ojca” (tur. *devlet-baba*). Ojciec jest najwyższym autorytetem w rodzinie i należy mu się bezwzględne posłuszeństwo. Do niego należy ostatnie słowo. Koncept „państwa-ojca” wprowadza na poziom całej wspólnoty narodowej aksjomat, wedle którego państwo jest takim samym autorytetem. Przywódca stojący na jego czele jest jego uosobieniem i „ojcem” całej wspólnoty. C. Delaney, *Father State, Motherland, and the Birth of Modern Turkey*, [w:] *Naturalizing Power. Essays in Feminist Cultural Analysis*, S. Yanagisako and C. Delaney (eds.), Routledge, London 1995, s. 177–199. Podobnie wzory kultury tureckiej przedstawia socjolożka Deniz Kandiyoti, zob. *Ataerkillik artık bir yönetim biçimi*, „Milliyet”, 19.10.2013 r.

Zaistniała również w kulturze europejskiej w formie duszpasterstwa chrześcijańskiego. Równolegle jednak w świecie islamu, powstawała bogata literatura polityczna, która bezpośrednio dotyczyła rządzenia państwem, a władcę idealnego przedstawiała w podobny sposób. Postaram się wykazać, że pastoralny wymiar władzy Tayyipa Erdoğan w wpisuje się w tę tradycję.

Drugi poziom odnosi się do „wydarzeniowego” wymiaru rządów obecnego prezydenta Turcji. Rzeczywiste i przypisywane mu sukcesy oraz sposób sprawowania rządów uznać można za typowe dla przywódcy charyzmatycznego. Eksponowanie sukcesów przez partię daje owoc w postaci jego kultu. Przypomnijmy, że rządy AKP rozpoczęły się w okresie naznaczonym głęboką społeczną traumą, wywołaną przez największy w dotychczasowej historii Turcji kryzys gospodarczy z 2001 r. Wydarzenie to jednak samo w sobie, było przypieczętowaniem procesu trwającego co najmniej od początku lat osiemdziesiątych XX w., w którym kemalistowski model nowoczesności ulegał stopniowej erozji i delegitymizacji. Kryzys przyniósł upadek wszystkich partii politycznych zasiadających w parlamencie przed zwycięstwem AKP i tym samym przypieczętował koniec erodującego od lat starego porządku. Stworzyło to warunki, które zgodnie z klasycznym ujęciem Maxa Webera sprzyjały wyłonieniu się przywódcy charyzmatycznego. Jego panowanie wykuwało się w konfliktach ze starymi elitami państwowymi, wojskiem i starą biurokracją. Ma ono charakter konfrontacyjny, co czytać można m.in. jako walkę o to, by jego charyzmatyczne przywództwo nie uległo spowszednieniu, lub co najmniej okresowo odnawiało się.

Mając na uwadze powyższe założenia postaramy się zatem prześledzić życiową i polityczną drogę tureckiego prezydenta, która jak zobaczymy, nie tylko ukształtowała jego osobowość jako przywódcy, ale też stała się dla niego pojemnym arsenałem doświadczeń, które eksponowane publicznie dostarczają retorycznego uzasadnienia dla pełnienia przez niego centralnej roli w „Nowej Turcji”. Dalej przyjrzymy się jego autokreacji jako pasterza odpowiedzialnego za swoich „podopiecznych”. Autokreacji, w której on sam odwołuje się do głęboko zakorzenionych w kulturze tureckiej figur przywódcy i stanowiącej centralny element dyskursu władzy, towarzyszą przedstawienia Erdoğan jako charyzmatycznego lidera tworzone przez sympatyzujących z nowym porządkiem akademików i członków partii (niekiedy będących jednymi i drugimi). Przybierają one różne postaci – od naukowych analiz, po pełne uniżenia wypowiedzi nadające Erdoğanowi cech wyjątkowych, a niekiedy wręcz nadprzyrodzonych. Kult tworzony w sposób odgórny, za pośrednictwem maszyny politycznej

(partyjnej, a w miarę konsolidacji władzy również i państwowej), ma też swoją oddolną odmianę – w dziełach artystów sympatyzujących z prezydentem i jego partią, znajduje odzew ze strony „masowego” zwolennika – uczestniczącego w wiecach (akt lojalności o charakterze „powszednim”), lub w dramatycznej obronie przed wrogami chcącymi obalić władzę Erdoğan (akt nadzwyczajny, potwierdzający pełne oddanie, w którym wielu było gotowych poświęcić własne życie, a niektórzy faktycznie je poświęcili).

Na koniec spróbujemy zdefiniować typ wodzostwa, jaki wyłonił się w Turcji po 2013 r. oraz uchwycić jego istotę.

2.2. Władza pastoralna i panowanie charyzmatyczne

Nim przejdziemy do omówienia oprzyrządowania, za pomocą którego zbadane zostanie przedstawione tutaj zjawisko, niezbędne jest kilka słów wyjaśnienia. O ile weberowski typ idealny jest tutaj dość czytelny, o tyle foucaultowska „władza pastoralna” w myśli jej autora stanowiła przede wszystkim etap w rozwoju starożytnej kultury śródziemnomorskiej by później wyewoluować w coś innego. Aby uzbroić się na wypadek zarzutów o imputację nie do końca adekwatnych kategorii sięgnąłem do pracy Bahadira Türka, który omówił funkcjonowanie takiego sposobu sprawowania rządów w klasycznej filozofii islamskiej. Kemalizm starał się z nią zerwać, jednak za Braudem, przywoływanym we wstępie, uznać możemy, że opisane tutaj wzory politycznej kultury dotyczą poziomu cywilizacyjnego, najbardziej odpornego na zmiany i zerwania. Ich istnienie, jak będę starał się pokazać na przykładach, nadal daje się zaobserwować. Stąd posłużenie się foucaultowskim opisem władzy pastoralnej, jako narzędziem uznać można za uzasadnione.

2.2.1. Władza pastoralna – czy istnieje w nowoczesnym państwie?

Uwagi Michela Foucaulta na temat władzy pastoralnej dotyczą nie rządzenia państwem, tj. sprawowania formalnej kontroli nad instytucjami, lecz rządzenia ludźmi. Władza ta odnosi się zatem nie do państwa i jego terytorium, ale do populacji. Korzenie takiego modelu rządów sięgają starożytności, a ściślej przedchrześcijańskich kultur antycznego śródziemnomorskiego Wschodu. Wątek władcy przedstawianego jako pasterza i sprawującego opiekę nad ludem porównywanym do stada obecny był m.in. w Egipcie, Asyrii, Mezopotamii, a najpełniej rozwinięty został przez Hebrajczyków¹⁹⁰.

¹⁹⁰ M. Foucault, *Wykład z 8 lutego 1978 r.*, [w:] Idem, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja. Wykłady w Collège de France 1977-1978*, przeł. M. Herer, Wyd. PWN, Warszawa 2010, s. 141.

Na czym taka władza polega i co stanowi jej istotę? Foucault przedstawia ją następująco. Władza pastoralna ma charakter zasadniczo religijny. Pasterzem najwyższym i najdoskonalszym jest Bóg. Ludzie to owce, którymi pasterz się opiekuje. Pomiędzy stadem i Bogiem-pasterzem umieszczona jest figura pasterza-władcy, mającego swój udział w prowadzeniu stada. Władca otrzymuje swoje stado w opiekę i na koniec swojej drogi ma zdać sprawę z powierzonej mu misji, by oddać swe owce ponownie pod opiekę Boga. Pasterz sprawuje władzę nad przemieszczającymi się owcami, jak to określa Foucault – „nad wielością w ruchu”. Zatem przedmiotem tej władzy są ludzie, terytorium zaś pojawia się tylko o tyle, o ile dotyczy dbałości o dobrostan powierzonego stada – pasterz ma znaleźć dla swej trzody odpowiednie pastwisko. Tutaj ujawnia się zasadniczo służebny charakter władzy pastoralnej, której celem jest ratunek wszystkich owiec:

Ratunek oznacza w pierwszym rzędzie przetrwanie. A przetrwanie, pożywienie, to przede wszystkim pastwiska. Pasterz jest żywicielem, i to takim, który karmi z własnej ręki albo jednocześnie karmi i prowadzi ku zielonym łąkom, aby mieć pewność, że jego zwierzęta są najedzone, jak trzeba. Władza pastoralna jest władzą opiekuńczą. Opiekuje się stadem, należącymi do niego jednostkami, czuwa nad tym, by owieczki nie cierpiały, szuka, rzecz jasna, tych, które się odłączają, ale także opatruje rany. W dość późnym komentarzu rabinicznym, który jednak znakomicie oddaje istotę rzeczy, znajdujemy następujące tłumaczenie, dlaczego Mojżesz został przez Boga wybrany na przywódcę Izraela - otóż Mojżesz, będąc pasterzem w Egipcie, potrafił doskonale troszczyć się o swoje owieczki i wiedział na przykład, że przybywając na pastwisko, należy przodem posłać najmłodsze z nich, by mogły poskubać najdelikatniejszą trawę, dopiero później zaś te starsze, a wreszcie najbardziej dojrzałe i silne, które zadowolą się najtwardszą trawą. Tym sposobem każdej grupie przypadnie pożywienie odpowiedniego rodzaju i w odpowiedniej ilości. Za ów sprawiedliwy podział, za ową wyliczoną i przemyślaną dystrybucję pożywienia odpowiadał właśnie Mojżesz i dlatego Jahwe, widząc to, rzekł: „Skoro potrafiłeś zatroszczyć się o swe owce, będziesz też potrafił troszczyć się o mój lud, tobie go zatem powierzam”¹⁹¹.

Władza pasterza zatem manifestować się ma nie poprzez potęgę, chwałę i splendor, ale przez poświęcenie wyrażające się w gorliwości i pilności. Pasterz dogląda każdej owcy z osobna, opatruje rany, chroni ją. Przeto, taki sposób sprawowania rządów stanowi ciężar dla pasterza. Dobry pasterz, w odróżnieniu od złego, który doglądając stada ma na uwadze własny interes (by utuczyć owce i sprzedać je z zyskiem), poświęca się swojemu stadu całkowicie i gotów jest bronić każdego i każdej z podopiecznych przed wszelkimi niebezpieczeństwami, ryzykując nawet własne życie. Takie przedstawienie figury władcy powoduje, że przemoc realnego rządzenia, majestat wywołujący strach poddanych znikają, gdy przybiera ona postać pasterza¹⁹².

¹⁹¹ Ibidem, s.143-144.

¹⁹² Ibidem, s. 144-145.

Ostatnim z zasadniczych elementów władzy pastoralnej, przedstawianej przez Foucaulta jest jej indywidualizujący charakter. Pasterz ma poświęcić się dla każdej zagubionej owcy. Tutaj francuski uczyony widzi paradoks – czy pasterz opuszczający swe stado nie poświęca go dla jednej owcy? Przywołując przykład Mojżesza decydującego się na taki krok, pokazuje, że w czasie poszukiwań zaginionej owcy porzucone stado i tak przetrwało. Przetrwanie to odbyło się w sensie symbolicznym, a sens ten jest następujący – wydarzyło się to przede wszystkim dlatego, że pasterz był na taki krok gotowy. Jednostkę i zbiorowość łączyć ma obustronna gotowość do złożenia ofiary. Moralnym obowiązkiem pasterza jest zarządzanie stadem w taki sposób aby jednostka była gotowa poświęcić się dla stada, a stado złożyć się w ofierze na rzecz jednostki¹⁹³.

Dalsze swe rozważania Foucault poświęcił rozwojowi władzy pastoralnej na Zachodzie, gdzie z czasem rozwinęła się ona i przeszła w duszpasterstwo chrześcijańskie, by ostatecznie rozproszyć się i przybrać formę bardziej szczegółowych technik władzy. Abstrahując od dalszych trajektorii tego sposobu myślenia o rządzeniu (do których wrócimy) oraz różnic pomiędzy cywilizacją europejską i muzułmańską, na tym poziomie zarysowany powyżej model sprawowania rządów wykazuje pewien stopień uniwersalności.

Metafora pasterza i stada oddająca relacje pomiędzy władcą i poddanymi pojawiała się bowiem także w świecie islamu. Pokazuje to turecki autor H. Bahadır Türk, w swojej pracy dotyczącej idealnego obrazu władzy w islamskich traktatach politycznych. Jednakże, władca-pasterz w przednowoczesnej literaturze muzułmańskiej pojawia się w pismach nie religijnych, lecz *stricte* politycznych nastawionych na cel. Pisma te nie dotyczyły religijnego porządku, ale łączyły nakazy religijne z pragmatyzmem politycznym¹⁹⁴. W odróżnieniu od Zachodu, gdzie władza pastoralna rozwijała się w Kościele, skąd oddziaływała na państwo, w świecie islamu dotyczyła władzy państwowej przede wszystkim.

Türk pokazuje jednak jej najważniejsze elementy, które zbiegają się z tymi przedstawionym przez Foucaulta. Władca wprost jest nazywany pasterzem, który służy swoim owcom¹⁹⁵. Obowiązkiem jego jest opatrywanie ran i udzielanie nauk. Rządzący ma kształtować postępowanie swoich poddanych. Jego miejsce zaś znajduje się w samym sercu jego ludu. Szczęście poddanych wprost wypływa ze służebnej postawy władcy. Służba z kolei

¹⁹³ Ibidem. s. 145-146.

¹⁹⁴ H. B. Türk, *Çoban ve Kral. Siyasetnamelerde İdeal Yönetici İmgesi*, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2018, s. 23-24.

¹⁹⁵ Wprost wyrażał to żyjący w XIII w. Sadi z Szirazu: „Owce nie żyją po to by służyć pasterzowi, ale to pasterz żyje aby służyć owcom”, Ibidem, s. 143.

jest jego świętym, boskim obowiązkiem i błogosławieństwem. Związek między władcą i poddanymi ma charakter organiczny. Jego zerwanie zaś jest uznawane za katastrofę. Stąd uznaje się, że życie pod władzą złego nawet przywódcy jest scenariuszem bardziej pożądanym aniżeli brak przywództwa, co dobitnie wyraził Ibn Tajmijja: „Czterdzieści lat pod rządami imama-okrutnika lepsze jest niż jedna noc bez sułtana”, a wedle innego autora „lud bez władcy jest jak ciało bez duszy i ogłupiały”. Tutaj ponownie pojawia się figura pasterza i jego stada: „jeżeli zabrakłoby władcy, ludzie pożarliby się nawzajem. Zupełnie jak stado pozbawione pasterza zostawione na pastwę drapieżników”¹⁹⁶.

W relacji owiec i pasterza stosunek wzajemności także się pojawia. Wobec władcy, który poświęca się służbie, lud musi pozostać posłuszny – jest to klucz do szczęścia całej zbiorowości. Tutaj ujawnia się wymiar religijny takiego porządku. Bóg spośród swoich niewolników (*kullar*) wybiera władcę. Rządzący jest „cieniem Boga na ziemi”, w imieniu którego prowadzi swój lud. Warunkiem koniecznym szczęścia, pokoju i dobrostanu jest posłuszeństwo, którego braku (nie mówiąc już o otwartym buncie!) żaden władca nie może tolerować ani wybaczyć. Posłuszeństwo władcy-pasterzowi oznacza posłuszeństwo Bogu. Stawką jest bowiem zbawienie, za które przed Bogiem odpowiedzialny będzie pasterz¹⁹⁷.

Ostatecznie, jak przekonuje H. Bahadır Türk, władcy-pasterzowi, będącemu regentem Boga na ziemi przypisywane są role właściwe Bogu: wskazywanie ludowi właściwej drogi, bycie miłosiernym, oddzielanie dobra od zła, stawianie granic, sprawiedliwe wymierzanie kar itd. Od ludu-trzody oczekuje się posłuszeństwa i – co jest istotą wiary muzułmańskiej – poddania się woli władcy, a więc i woli bożej¹⁹⁸.

Tak wygląda idealny obraz władzy pastoralnej. Powyżej przedstawione jej charakterystyki odnoszą się rzecz jasna szczególnie do starożytnych i w ogóle przednowoczesnych ujęć systemów władzy. Nowoczesne państwo – co równie oczywiste – dysponuje innym instrumentarium, inne przewiduje role dla rządzących i rządzonych, jego aparat sięga najgłębszych poziomów rzeczywistości społecznej, aż do poziomu jednostki i jej biologicznego istnienia¹⁹⁹. Współczesna Turcja nie jest pod tym względem żadnym

¹⁹⁶ Ibidem, s. 145-146.

¹⁹⁷ Ibidem, s. 146-151.

¹⁹⁸ Ibidem, s. 173.

¹⁹⁹ Foucault pokazuje to w innych swoich pismach. Jego słynny wykład „Rządomyślność” to analiza tekstów pisanych od XVI do XVIII w., gdzie widać jasno tę zmianę. Jest to literatura atakująca Machiavellego, któremu zarzuca się, że związek księcia z państwem ujmuje jako nieorganiczny, a cel polityki sprowadza jedynie do trwania u władzy (za naganne uznaje się ujęcie księcia jako „transcendentnego” względem księstwa). Rezultat tej zmiany w literaturze politycznej skutkuje transformacją europejskiego myślenia o rządzeniu. Prace z gatunku „porad dla księcia” ustępują rozważaniom innego typu – traktatom o „sztuce rządzenia”, które stopniowo przechodzą w pi-

wyjątkiem. Jednak jak zauważa H. Bahadır Türk, również i to nowoczesne państwo wykazuje pewne „przednowoczesne refleksy”. Jego praca ma na celu nowe odczytanie starych tekstów, tak by wydobyć z nich wątki etyczne i nadać naukom o polityce ponownie wymiar aksjologiczny, przeciwstawiony mechanicystycznym rozważaniom nad nowoczesnym państwem²⁰⁰. Jak postaram się pokazać, jego analiza idealnego obrazu władcy w klasycznych pismach islamskich myślicieli, posłużyć może również za narzędzie analizy przywództwa politycznego w erdoğanowskiej Turcji. Również i w tym nowoczesnym państwie, na poziomie wyobraźni politycznej i bardziej konkretnych odwołań, zaobserwować można tworzenie figury wodza, która nie odbiega daleko od tradycyjnej figury przywódcy jako pasterza.

2.2.2. *Panowanie charyzmatyczne – kiedy może zaistnieć, jakie ma granice.*

Analizując przywództwo w „Nowej Turcji” obok głębokiego kontekstu kulturowego, nie sposób pominąć kontekstu bardziej doraźnego i – nazwijmy to – wydarzeniowego. W proponowanym przeze mnie ujęciu, kontekst wydarzeniowy odnosi się do tej części kariery politycznej Erdoğana, w której znajduje się on u władzy. Okres ten trwa od 2003 r. i nie brakuje wyjaśnień jak możliwe jest tak długie utrzymywanie się u władzy. Zarówno członkowie jego partii wraz z jej zwolennikami, jak też zewnątrzni komentatorzy, za niepodważalny i „obiektywny” fakt uznają jedną szczególną jego cechę, która wydaje się mieć charakter decydujący. Cechą tą jest oczywiście osobista charyzma. Czym jednak ona jest i jak w sensie społecznym funkcjonują rządy obdarzonej nią osoby?

Max Weber, charyzmę definiuje jako „uznaną za niepowszednią (...) cechę jakiejś osoby, z racji której uważana jest ona za obdarzoną nadprzyrodzonymi, nadludzkimi, lub przynajmniej rzeczywiście niezwykłymi, nie każdemu dostępnymi siłami czy właściwościami, albo za osobę posłaną przez Boga, za wzorzec i dlatego za «przywódcę»”²⁰¹. Panowanie charyzmatyczne jest jednym z trzech wyróżnionych przez niemieckiego klasyka typów panowania – obok legalnego, opartego na stanowionych prawach oraz tradycyjnego. Weber wyróżnia pięć cech panowania charyzmatycznego.

Pierwsza to uznanie, jakim jest obdarzony pan przez swoich zwolenników. Jest ono

sma na temat „nauki o rządzeniu” – swoistej ekonomii rządzenia, w której zawiera się szczegółowe wskazania na temat tego, jakimi sposobami kierować poszczególnymi, coraz szerzej zakreślonymi i stale na nowo wytyczanymi obszarami ludzkiego życia. M. Foucault, *Rządomyślność*, [w:] Idem, *Filozofia, historia, polityka*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 2000, s. 163-185.

²⁰⁰ H. B. Türk, op. cit., s. 234-242.

²⁰¹ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. i wst. op. Dorota Lachowska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 181.

obowiązkiem osób podległych panowaniu na mocy powołania i potwierdzenia charyzmy wodza. Uznanie możliwe jest dzięki osobistemu oddaniu, które rodzi się z entuzjazmu lub nieszczęścia i nadziei²⁰².

Drugą cechą tego typu panowania, jest konieczność potwierdzenia charyzmy. Wymaga ona sukcesów i podtrzymania pomyślności. Jeżeli przez długi czas sukcesu brakuje lub co gorsza, panujący nie odnosi go w momencie próby (katastrofy, wojny, czy innego nieszczęścia) zostaje uznany przez siebie poddanych za pozbawionego swych nadzwyczajnych mocy²⁰³.

Trzecim elementem wyróżniającym panowanie charyzmatyczne jest „emocjonalny stosunek wspólnotowy”. Tym jest „związek panowania – gmina”. Pan nie dobiera sobie współpracowników na zasadzie kompetencji czy tradycji, ale na podstawie wykazywanych przez nich charyzmatycznych kwalifikacji. W sztabie administracyjnym charyzmatycznego pana brak hierarchii, ścieżek awansu czy samych kategorii „powołania” i „zwolnienia”. Hierarchię zastępuje bezpośrednia ingerencja przywódcy w wypadkach nieudolności, czy konieczności wezwania wykonawców określonego zadania. Związek spaja, według słów Webera „komunizm miłości lub koleżeństwa” łączący pana i jego uczniów bądź zwolenników. Panowanie charyzmatyczne pomija formalne regulacje, prawa tworzy doraźnie, jeżeli takowe już istnieją, pan zabiera głos, którego moc przeważa nad nimi. Uznanie dla słowa przywódcy, które jest prawem, ma charakter obowiązkowy. Słowo konkurencyjne wobec przywódcy, powiedziane przez pretendenta do charyzmy prowadzi do walki przywódców, której rezultatem jest uznanie za „prawo” działań i ustaleń strony zwycięskiej, a wobec tego, za wymagające zadośćuczynienia „bezprawie”, działań i ustaleń strony pokonanej. Ten typ panowania ma charakter niepowszedni, w przeciwieństwie do legalnego (biurokratycznego) czerpiącego prawomocność z przepisów, czy tradycyjnego, czerpiącego z uświęconych precedensów. W granicach swej domeny pan charyzmatyczny obala przeszłość i jest rewolucyjny. Jego prawomocność trwa dopóki obowiązuje charyzma, uczniowie lub zwolennicy natomiast, są użyteczni, dopóki wykazują charyzmatyczną skuteczność. Taki typ idealny, jak przekonuje jeden z ojców nowoczesnej socjologii, odnosi się zarówno do władcy plebiscytarnego, jak i proroka, czy bohatera wojennego²⁰⁴.

Czwarta cecha idealnotypowej charyzmy to „obcość wobec gospodarki”. Zarówno

²⁰² Ibidem, s. 182.

²⁰³ Ibidem, s. 182.

²⁰⁴ Ibidem, s. 182-183.

władca jak i jego zauszniczy nie gardzą oczywiście zyskami, pan dąży do materialnego potwierdzenia swojego splendoru, jednak wszyscy oni z zasady pogardzają codziennym i powszednim gospodarowaniem właściwym porządkom legalno-biurokratycznym i tradycyjnym. Gospodarczą podstawą egzystencji charyzmatycznej jest okazjonalne zarobkowanie czy wsparcie mecenasów. Rentierstwo pozwala więc na uwolnienie się od przykrej konieczności powszedniego gospodarowania²⁰⁵.

Cecha piąta i ostatnia charyzmy to jej rewolucyjność w epokach, w których rządzi tradycja. Panowanie legalne ze swym racjonalizmem, też bywa rewolucyjne, jednak to co wyróżnia charyzmę jest działanie z wnętrza – rodzi się z entuzjazmu bądź kryzysu (panowanie legalne rewolucjonizuje zastany porządek od zewnątrz – na skutek zmieniających się warunków życia) i w ten sposób dokonuje całkowitej reorientacji w prawach i nastawieniu do świata²⁰⁶.

Charyzma w swojej idealnotypowej formie, co wynika z jej istoty, nie może utrzymywać się jednak przez dłuższy czas. Z czasem, jak przekonuje Weber, ulega spowszednieniu i w ten sposób przybiera postać jednego z dwóch pozostałych typów panowania, ciążąc ku legalizacji, bądź tradycjonalizacji.

Typy idealne, rzecz jasna, nie występują nigdy w stanie czystym. Jak postaram się jednak wykazać, rządy Erdoğan i jego partii dostarczają wielu przykładów pokazujących, że analizowanie ich przez pryzmat weberowskiej wykładni znajduje uzasadnienie.

2.3. Wybrany. Życiowa (i polityczna) droga Erdoğan

Recep Tayyip Erdoğan zarówno w sensie życiowym, jak i politycznym to typowy *self-made man*. Dla naszej analizy jest to istotne dlatego, że jak już wspomniałem, w jego biografii znajduje się wiele wątków, które uzasadniają prawomocność jego panowania zarówno jako pasterza, jak i charyzmatycznego przywódcy. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z pobożnym muzułmaninem, wywodzącym się z biednej anatolijskiej rodziny. Jako taki, Erdoğan uchodzi za wybrańca – jednego z wielu, by prowadzić wielu. Drugi wątek, to środowisko, w jakim przyszły przywódca wyrastał. Stambulskie osiedle Kasımpaşa, już w czasach jego młodości uchodziło za okolicę trudną do życia. Dorastanie na stambulskiej ulicy, gdzie każdy musi walczyć o swoje, miało zahartować Erdoğan jako osobowość

²⁰⁵ Ibidem, s. 183-184.

²⁰⁶ Ibidem, s. 184.

charyzmatyczną, która przekształciła się następnie w charyzmatycznego lidera, zdolnego zawalczyć o sprawiedliwość i pociągnąć za sobą rzesze zwolenników.

Kasımpaşa, gdzie urodził się Erdoğan w 1954 r., w całej Turcji znane jest jako okolica ludzi hardych i bezpośrednich, ale uznawanych za honorowych i wykazujących wysoki stopień wewnętrznej solidarności²⁰⁷.

Robotniczo-przemysłowe osiedle, położone jest pomiędzy najbardziej reprezentatywnymi miejscami Stambułu jak słynna ulica İstiklal Caddesi, czy plac Taksim, a zatoką Złotego Rogu, do której cumują statki. Przez długie dekady okolica zamieszкана przez konserwatywnych robotników pochodzących z Anatolii pozostawała niedoinwestowana, zanieczyszczona i niespokojna. Poczucie porzucenia wzmacniało ukształtowanie terenu – Kasımpaşa od centrów dzielnicy Beyoğlu (dawna osmańska Pera), w kierunku Złotego Rogu obniża się, w młodzięcnych latach przyszłego prezydenta, zalewane było lawinami błota i śmieci. Kontrastu zaś dopełniał widok życia świeckich elit republikańskich, dla których İstiklal Caddesi była (i pozostaje) centrum życia nocnego i towarzyskiego. Biskie sąsiedztwo tak odmiennych światów, od najmłodszych lat ukształtowało głęboki resentyment Erdoğan w obec kemalistowskich elit²⁰⁸.

Nie mniejszy wpływ na młodego Tayyipa miał ojciec Ahmet. Kapitan pracujący w firmie przewozowej, pochodził z Rize we wschodniej części czarnomorskiej Turcji. Region ten należy do najbardziej religijnych i konserwatywnych w całym kraju. Ahmet miał zaszcześcić w synu głęboką religijność i etos pracy. Tayyip już jako chłopiec dorabiał sprzedając na ulicach kartki pocztowe oraz tureckie sezamowe precle (*simit*). Za zarobione w ten sposób pieniądze młody Erdoğan kupował książki. Tak rozwijać się miała pierwsza z jego wielkich pasji. Miłość do literatury, a poezji w szczególności, szybko stała się wiodącym motywem w rozwoju jego osobowości, zarówno jako nastolatka, jak i w jego dorosłym życiu, już jako polityka i przywódca.

Jednocześnie rządzący w domu twardą ręką ojciec czuwał nad edukacją religijną syna²⁰⁹. To z jego woli syn wysłany został do liceum typu *imam-hatip* zamiast świeckiej

²⁰⁷ Wedle słów samego zainteresowanego: „ludzie stamtąd są łobuzami, ale oczywiście też są mistrzami słowa”. Oznacza to dwie niewykluczające się wzajemnie i współwystępujące ze sobą rzeczy – to ci, którzy zawsze dotrzymują danego słowa, a także w sensie dosłownym – ci, z którymi nie warto wdawać się w pyskówki, ponieważ zawsze postawią na swoim. Cyt. za: *Usta'nın Hikayesi*, Beyaz TV, 3.09.2013 r., Film dokumentalny, <https://www.youtube.com/watch?v=ILv6etEDASg> (dostęp: 12.05.2021 r.).

²⁰⁸ S. Cagaptay, *The New Sultan. Erdogan and the Crisis of Modern Turkey*, I.B. Tauris, London & New York 2017, s. 15-16.

²⁰⁹ Oba te motywy wspomina Erdoğan, wedle którego własnych słów, ojciec był człowiekiem „bardzo autorytarnym” wymierzającym surowe kary za używanie przekleństw w jego obecności. Ahmet podczas wakacyjnych po-

szkoły średniej. Tam rozwijać miał swoje talenty oratorskie oraz recytatorskie, które w późniejszym życiu pomogły mu w karierze politycznej, ale też wprowadziły go w prawne koleiny. Okres nauki w religijnym liceum, to kolejny wątek wzmacniający antykemalistowski resentyment Erdoğan – absolwenci tych szkół byli stygmatyzowani przez republikańskie elity, a jedyną dla nich drogą uzyskania dalszego wykształcenia były uniwersyteckie wydziały teologii. Dlatego Tayyip, który ukończył *imam-hatip* w 1973 r. swój ostatni rok edukacji na poziomie szkoły średniej spędził w świeckim liceum Eyyüp, co ostatecznie pozwoliło mu na obejście istniejących wówczas regulacji i podjąć dalsze studia z zarządzania w Szkole Zarządzania i Biznesu Aksaray (dzisiejszy Uniwersytet Marmara)²¹⁰. W tym samym czasie Erdoğan wykazał jedyny przejaw buntu wobec ojca. Pasja do piłki nożnej, którą realizował od lat nastoletnich aż do 1982 r., początkowo w tajemnicy przed nim, przetrwała „dekonspirację” – Ahmet dowiedział się o regularnej grze syna w futbol, na krótko przed ukończeniem przez niego szkoły średniej, gdy jego talent zauważyli działacze klubu z wyższej ligi (ojciec jednak skutecznie zablokował przejście syna na zawodowstwo)²¹¹. Karierę w lokalnych, półzawodowych klubach zakończyło dopiero założenie rodziny i związane z tym obowiązki. Erdoğan często i chętnie wraca do tego epizodu wyprowadzając plastyczne analogie pomiędzy sportową rywalizacją i polityką²¹².

Jak twierdzi Soner Çağaptay, „turecka polityka lat siedemdziesiątych była po prostu zbyt kusząca dla Erdoğan, by ją zignorować”²¹³. Uczący się w „nieodpowiedniej” szkole przyszły polityk szybko zaangażował się w działalność Narodowego Tureckiego Związku Studentów (tur. *Millî Türk Talebe Birliği* – MTTB), w tamtym czasie blisko związanego z kierowaną przez Erbakana islamistyczną MSP. Zarówno partia, jak i Związek zajmowały szczególne miejsce w panoramie politycznej Turcji lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Dla młodego Erdoğan polityczny ruch islamski kontestujący świecką kemalistowską Republikę, antykomunistyczny i w przeciwieństwie do rewolucyjnej lewicy (bardzo wtedy

bytów w Rize, gdzie jego dzieci pomagały krewnym w pracach w polu, w międzyczasie aranżował dla syna naukę Koranu u lokalnego nauczyciela. Zob. Erdoğan: *Babam çok otoriter bir babaydı; yanlış yaptığımızda hesaplaşırdı*, „T24”, 4.07.2013 r., <https://t24.com.tr/haber/erdogan-babam-cok-otoriter-bir-babaydi-yanlis-yaptigimizda-hesaplasirdi.238620> (dostęp: 12.05.2021 r.)

²¹⁰ S. Çağaptay, *The New Sultan...* op. cit. s. 36.

²¹¹ Erdoğan twierdzi, że klubem tym był wielokrotny mistrz kraju Fenerbahçe S.K., któremu sam kibicuje. M. Demir, *Fener bana transfer teklifi yaptı*, „Hürriyet”, 20.11.2012. r.

²¹² Nieprzypadkowo Mehmet Ali Birand (1941-2011), wybitny turecki dziennikarz, piłkarską karierę przyszłego prezydenta uczynił motywem przewodnim poświęconego mu programu w telewizji CNN Türk, nadanego na okoliczność objęcia przez niego urzędu premiera w marcu 2003 r. *Recep Tayyip Erdoğan. Bir Liderin Hikayesi*, 2003, 32. Gün Arşivi, <https://www.youtube.com/watch?v=-UrmHd7M-B0> (dostęp: 13.05.2021 r.).

²¹³ S. Çağaptay, *The New Sultan...* op. cit., s. 37.

aktywnej) oraz nacjonalistycznych Szarych Wilków (deifikujących rasowo pojmovany naród turecki), szukający rozwiązań w propozycjach inspirowanych religią muzułmańską, stanowił naturalny wybór. Świeckie ideologie, zarówno w wydaniu neofaszystowskim, jak i lewicowym, uznawał bowiem za odpychające²¹⁴. Erdoğan wstąpił do MTTB w 1976 r. W tym samym roku dostrzeżone zostały jego talenty przywódcze, dzięki którym wybrany został na przewodniczącego młodzieżowej organizacji MSP w stambulskim Beyoğlu. Funkcję tę pełnił aż do wojskowego zamachu stanu w 1980 r.

Nielatwy dla zaangażowanych politycznie jednostek okres rządów junty wojskowej Erdoğan „przeczekał” pracując jako doradca i zarządca w kilku przedsiębiorstwach w Stambule. Nawet wtedy jednak trudno mu było iść na kompromisy. Anegdota głosi, że pracę w jednej z firm zakończył po tym, jak przełożony – emerytowany pułkownik, kazał zgolić mu wąsy (tzw. „szczotka”, będąca atrybutem tureckich islamistów) czego ten oczywiście nie zrobił²¹⁵.

Po oddaniu władzy przez siły zbrojne w ręce cywilnych polityków w 1983 r. Erdoğan wstąpił do kolejnej inkarnacji MSP, jaką była Partia Dobrobytu (RP)²¹⁶. W roku 1984 wybrany został na jej szefa w Beyoğlu, by rok później zostać jej przewodniczącym w całym Stambule. Włączony również został do jej Centralnego zarządu decyzyjno-wykonawczego (*Merkez Karar ve Yönetim Kurulu* – MKYK), gdzie brał już udział w pracach dotyczących kierowania partią w skali całego kraju²¹⁷. Następnie bez powodzenia kandydował w wyborach parlamentarnych (1987) i lokalnych (1989). W 1991 r. początkowo wybrany został na posła do Wielkiego Zgromadzenia Narodowego, jednak na skutek pozytywnie rozpatrzonego przez Najwyższą Komisję Wyborczą odwołania kandydata RP, który zajął drugie miejsce, ponownie nie objął mandatu²¹⁸.

Na sukces wyborczy Erdoğan poczekać musiał jeszcze trzy lata. Od razu był to jednak sukces, który stał się trampoliną do wielkiej polityki. W wyborach 27 marca 1994 r. Erdoğan został burmistrzem Sambułu. Wielka metropolia nigdy dotąd nie była rządzona przez

²¹⁴ S. Cagaptay, *The New Sultan...* op. cit. s. 38.

²¹⁵ *Profile: Recep Tayyip Erdogan*, „BBC News”, 18.07.2007 r., <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/6900616.stm> (dostęp: 13.05.2021 r.)

²¹⁶ Wykazującym talenty organizacyjne i przywódcze młodym Erdoğanem, zainteresowali się w tym czasie działacze nowoutworzonej ANAP. Özal dążył do tego aby wchłonąć dawnych islamistów i stworzyć z nich konserwatywną frakcję w łonie własnej partii. Erdoğan pozostał jednak lojalny wobec swego mentora Erbakana. S. Cagaptay, *The New Sultan...* op. cit. s. 62.

²¹⁷ *Ibidem*, s. 62.

²¹⁸ *Kasımpaşa'dan Çankaya'ya, yoksulluktan yolsuzluk suçlamalarına Erdoğan'ın hayatı*, „T24”, 11.08.2014 r., <https://t24.com.tr/haber/kasimpasadan-cankayaya-yoksulluktan-yolsuzluk-suclamalarina-erdoganin-hayati.267234> (dostęp: 12.05.2021 r.).

polityka wywodzącego się z tradycji politycznego islamu. Jednak na skutek korupcji i nieudolności lokalnych elit stale od kilku dekad zwiększające swą populację miasto cierpiało z powodu wielu pozornie niemożliwych do rozwiązania problemów, jak skażenie powietrza, niedobory wody pitnej, czy zalegające na ulicach śmieci²¹⁹. Erdoğan, który do wyborów szedł z programem zaprowadzenia nowego porządku oraz rozwiązania najbardziej palących problemów miasta, zgrabnie zonglował hasłami odwołującymi się do pragmatyzmu i islamu. Pierwsze swoje posiedzenie Rady Miasta rozpoczął odczytaniem pierwszej sury Koranu (*Fatiha*) czym wprowadził w furję zgromadzonych na sali świeckich radnych²²⁰. Pytany jednak o sprawy obyczajowe, odpowiadał, że zamierza rozwiązać realne problemy miasta²²¹.

Jego czteroletni okres rządów w mieście przyniósł rozwiązanie wszystkich tych problemów. Ze skażeniem poradzono sobie poprzez zastąpienie powszechnych w mieście pieców węglowych systemem ogrzewania gazowego, uregulowano kwestie wywozu śmieci, spoza miasta doprowadzono wodociągi likwidując problem niedoboru, bieżącą wodę i kanalizację doprowadzono do dzielnic biedoty usianych bieda-domkami (tur. *Gecekondu* - „domy zbudowane nocą”²²²), które później częściowo zaczęto zastępować poprzez budowę lokali oferujących minimalnie przyzwoity standard.

Sukcesy w Stambule przysporzyły Erdoğanowi popularności w skali kraju. Burmistrz największego miasta w Turcji angażował się w politykę RP jeżdżąc od miasta do miasta, gdzie przemawiał na wiecach. Jedno z takich wystąpień zakończyło jednak jego rządy, znacznie utrudniając przejście do następnego etapu kariery. Podczas jednego z wystąpień w grudniu 1997 r., w mieście Siirt na wschodzie kraju, przyszły prezydent dając upust swojej pasji do przemawiania i recytowania poezji przytoczył fragment wiersza „Armia Boga”

²¹⁹ Jeden z najbardziej absurdalnych i zarazem bulwersujących przykładów nieudolności władz lokalnych pokazuje Soner Çağaptay. Nurettin Sözen, burmistrz w latach 1989-1994 popadł w konflikt z pracownikami służb sanitarnych żądającymi podwyżek. Ratusz przyjął taktykę „przeciągania liny”. Na skutek braku przełomu w negocjacjach, pracownicy rozpoczęli strajk, w rezultacie którego miasto wypełniło się hałdami śmieci. W jednej z dzielnic biedoty, jedna z takich hałd eksplodowała z powodu gromadzenia się pod warstwą śmieci metanu. Wybuch i jego następstwa (uruchomiona lawina błota i śmieci) doprowadziły do śmierci 27 osób. S. Çağaptay, *The New Sultan...* op. cit. s. 71.

²²⁰ *Recep Tayyip Erdoğan. Bir Liderin Hikayesi...*, op. cit.

²²¹ Jeden z cytatów z tego okresu: „Dlaczego stale pytacie mnie o zamykanie barów i burdeli, zamiast o autobusy, wywóz śmieci, skażenie i wodę?”. S. Çağaptay, *The New Sultan...* op. cit. s. 74-75.

²²² Fenomen budowania *gecekondu* przez migrantów z obszarów wiejskich istniał już we wczesnych latach Republiki. W Turcji zwyczajowo od prawa do własności ziemi ważniejsze było jej użytkowanie. Jeżeli dom był zaduszony i zamieszkały, rezydującej w nim rodziny nie można było z niego usunąć. Z czasem niektóre z *gecekondu* można było zalegalizować. Nazwa odnosi się do sposobu stawiania takiego domu – ekspresowego, w ciągu jednej nocy, by zdążyć przed interwencją policji. M. Cegielski, *Oko świata. Od Konstantynopola do Stambułu*, W.A.B., Warszawa 2009, s. 134-137, K. H. Karpat, *The Genesis of the Gecekondu: Rural Migration and Urbanization (1976)*, „European Journal of Turkish Studies, Thematic Issue” N°1 (2004) – Gecekondu, 2004, <http://www.ejts.org/document54.html>, (dostęp: 13.05.2021 r.).

Cevata Örnek: „Minarety są naszymi bagnietami, ich kopuły hełmami, Meczety koszarami, a wierzący żołnierzami, Ta armia boska nad mą religią czuwa, Bóg jest wielki! Bóg jest wielki!”²²³. To wystąpienie spowodowało otwarcie postępowania karnego, które skończyło się wyrokiem jedenastu miesięcy więzienia za szerzenie nienawiści na tle religijnym²²⁴. Z zasądzonej kary Erdoğan odsiedział cztery miesiące. Czas ten miał w sposób niepodważalny wpłynąć na jego dalsze postępowanie w polityce. Po pierwsze dlatego, że uświadomił mu, iż konfrontacyjny islamizm w Turcji zawsze spotka się z represjami, w związku z czym cel polityczny osiągnąć można tylko na drodze parlamentarnej. Po drugie umocnił go w poczuciu niesprawiedliwości, z jaką od przeszło siedmiu dekad w Republice spotykały się osoby religijne. W czasie odsiadki wyroku miał otrzymać ok. 10 tysięcy listów, na które odpisywał nocami, co z kolei uświadomiło mu skalę oddania ze strony prostych i pobożnych rodaków²²⁵.

Po opuszczeniu zakładu karnego, Erdoğan odniósł jeszcze dwie, jak się potem okazało – ostatnie, porażki. Jak widzieliśmy w rozdziale 1., na przełomie wieków kemalistowskie państwo przeprowadziło ostatnią wielką kampanię wymierzoną w islamistów, czego przejawami były kolejne delegalizacje RP 1998 r. oraz zastępującej ją FP w 2001 r.²²⁶.

Okres bezpośrednio poprzedzający zwycięstwo AKP, stworzył klimat, w którym powszechne na tureckiej scenie politycznej było przekonanie, że system nie zaakceptuje islamistycznego ugrupowania u władzy. Wtedy upowszechniło się twierdzenie, że „Erdoğan nie może zostać nawet *muhtarem*”²²⁷. Tego typu tezy głosili wszyscy przewodniczący partii

²²³ Tur. *Minareler süngü, kubbeler miğfer, Camiler kışlamız, müminler asker, Bu ilahi ordu dinimi bekler, Allahu Ekber!, Allahu Ekber!*, Na podstawie tłumaczenia Karoliny Wandy Olszowskiej. W mediach tureckich powtarza się wersję, jakoby autorem tych wersów był Ziya Gökalp, jeden z ojców nacjonalizmu tureckiego, a słowa miały pochodzić z wiersza „Modlitwa żołnierza” (*Asker duası*) Olszowska podaje, że wersję tę świadomie upowszechnili najpierw prawnicy Erdoğan, a potem jego zwolennicy. Miała to być część strategii obronnej w procesie karnym, by pokazać absurdalność oskarżenia – państwo stojące na straży oficjalnej wersji historii, skazuje na więzienie za recytację wiersza, którego autorem jest czołowa postać w oficjalnym narodowym panteonie. K. W. Olszowska, *Historia pewnego wiersza. Kilka słów o Receptie Tayyipie Erdoğan, [w:] Języki i cywilizacje. Młodzi badacze na stulecie krakowskiej orientalistyki*, M. Gajec, K.W. Olszowska, J. Świt (red.), Księgarnia Akademicka, Kraków 2020, s. 37-44. Oficjalna nota biograficzna na stronie internetowej prezydenta Republiki, podaje, że wyrok zapadł za wyrecytowanie wiersza „znajdującego się w podręcznikach szkolnych i rekomendowanego nauczycielom”. Zob. *Biyografi, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, <https://www.tccb.gov.tr/receptayyiperdogan/biyografi/>* (dostęp: 12.05.2021 r.).

²²⁴ *Kasımpaşa'dan Çankaya'ya...* op. cit.

²²⁵ *Erdoğan: Babam çok otoriter bir babaydı...*, op. cit.

²²⁶ D. Kołodziejczyk, op. cit., s. 280-281.

²²⁷ Tak głosił nagłówek sympatyzującego wówczas z kemalistami dziennika „Hürriyet” (*Muhtar bile olmaz, Hürriyet*”, 24.07.1998 r.) oraz gazeta „Radikal” (*Muhtar bile olmayacak, „Radikal”*”, 24.07.1998 r.). Obie gazety należały do Aydın Doğan, o którym pisałem w poprzednim rozdziale. Funkcja *muhtara* na obszarach wiejskich odpowiada sołtysowi, w mieście – zarządcy *mahalle* – najmniejszych komórek organizacyjnych ograniczonych do jednego lub kilku kwartałów. Erdoğan nigdy tej zniewagi nie zapomniał, co było wedle wszelkiego prawdopodobieństwa dodatkową przyczyną opisywanego już przeze mnie konfliktu z 2009 r. i doprowadzenia do osta-

politycznych jeszcze przed wyborami z listopada 2002 r.²²⁸ Wprawdzie Erdoğan do parlamentu wszedł dopiero pół roku później, po przegłosowaniu poprawki konstytucyjnej, dzięki której uchylono ciążyący na nim zakaz pełnienia funkcji publicznych i wyborach uzupełniających (znamienne, że z okręgu Siirt, gdzie wyrecytował feralny wiersz, z wynikiem 85% głosów²²⁹), jednak już wtedy mógł tryumfować. Widział bowiem upadek całej sceny politycznej (w wyborach żadna partia zasiadająca w Zgromadzeniu w poprzedniej kadencji, nie przekroczyła progu wyborczego) oraz masowe poparcie dla swojego ruchu wyrażone w momencie wstrząsającym całym państwem i społeczeństwem.

2.4. „Ja też jestem pasterzem!” - Erdoğan's autokreacja jako wodza

Pastoralność władzy Erdoğan's objawiła się dość późno – już w okresie gdy postępowała jej konsolidacja i po wyborze na urząd prezydenta. Ten jej wymiar, jak próbuję pokazać, ma charakter głębszy i wynika z podłoża kulturowego, dlatego, inaczej niż wymiar charyzmatyczny, zostanie tutaj przedstawiona jako pierwsza, za cenę zaburzenia chronologii wywodu.

2.4.1. *Jak Erdoğan widzi własną misję i jak rozumie politykę*

W połowie listopada 2016 r. Erdoğan, swoim zwyczajem, zgodnie z którym niemal co tydzień zwraca się bezpośrednio do różnych grup obywateli, przemówił podczas spotkania z okazji ogłoszenia „Narodowego projektu rolniczego”, opracowanego przez Ministerstwo rolnictwa. Wystąpienie rozpoczął od serdecznego pozdrowienia oraz – czemu oddaje się z niespotykanym zamiłowaniem – cytatu z wiersza ludowego poety Âşika Veysel'a: „Przyjaźni wśród tłumu szukałem uparcie, A to ziemia czarna kochała mnie wiernie, Strudzony przemierzałem przez kraju połacie, A to ziemia czarna kochała mnie wiernie”²³⁰. Wersy te skomentował następująco: „Tak, jeżeli ziemi, która jest naszą wierną ukochaną nie nadamy wartości, na jaką zasługuje, to zagrozimy nie sobie, nie naszemu własnemu pokoleniu, ale przyszłości całej ludzkości”²³¹. Dalej stwierdził, że „człowiek, który odwraca się od ziemi plecami, dopuszcza się największej możliwej zdrady”²³².

tecznego przejścia mediów Doğana przez klientów AKP z holdingu Demirören w 2018 r.

²²⁸ Przegląd tych wypowiedzi w: *Recep Tayyip Erdoğan. Bir Liderin Hikayesi...*, op. cit.

²²⁹ *Kasımpaşa'dan Çankaya'ya...* op. cit.

²³⁰ *Milli Tarım Projesi Toplantısında Yaptıkları Konuşma*, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, 14.11.2016 r., <https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/61156/milli-tarim-projesi-toplantisinde-yaptiklari-konusma> (dostęp: 17.05.2021 r.). Fragment wiersza przełożyła Dorota Haftka-Işık, której serdecznie dziękuję.

²³¹ Ibidem.

²³² Ibidem.

Następnie przedstawił sytuację tureckiego rolnictwa, które nie osiąga wyników na miarę swego potencjału, w efekcie czego Turcja zwiększyła import żywności. Wymaga to zdecydowanych działań, tym bardziej, że problem dotyczy obszaru fundamentalnego – od czasów Adama, warunkiem koniecznym powstania wszelkiej rozwiniętej cywilizacji było efektywne rolnictwo, które pozwalało na rozwój w innych obszarach. Do tego odwołuje się przedstawiony plan. Po tych uwagach Erdoğan, wymieniając kolejne aktywności związane z zapewnieniem sobie i innym wyżywienia zatrzymał się przy hodowli. Ta z kolei w sposób immanentny wiąże się z pasterstwem, które ma charakter szczególny:

(...) Drodzy bracia,

Mówiąc o pasterstwie, nie lekceważcie go. Kto pasterstwa nie rozumie, nie żyje jego psychologią, ten nie może rządzić ludźmi. Ja też jestem pasterzem. Najukochańszy z Kochanych, w świętym hadisie powiada: (...) „Wszyscy jesteście pasterzami, wszyscy odpowiedzialni jesteście za tych, których wam powierzono”. Tak nakazuje nasz Pan i Prorok. Sprawa jest więc następująca: kto to rozumie, ten rozumie, kto nie, ten nie. Położenie tych, którzy nie rozumieją jest więc jasne. My natomiast zajmijmy się naszą pracą.²³³

Powyższa wypowiedź jest prawdopodobnie jedynym publicznym wystąpieniem, w którym Erdoğan mówiąc o swojej misji, w sposób dosłowny odwołał się do figury pasterza. Opinia publiczna oczywiście ją odnotowała, ale głębszych komentarzy pojawiło się niewiele²³⁴. Potraktowano ją jednak przede wszystkim w kategoriach retorycznych. Jednak głębsze przyjrzenie się autokreacji Erdoğan jako przywódcy pokazuje, że jego rozumienie przywództwa oraz polityki w ogóle, można opisać jako odmianę władzy pastoralnej. Już same tylko powyżej przytoczone uwagi zdradzają taki sposób pojmowania polityki: ziemia ma wartość nadzwyczajną, ale tym co prawdziwie o wartości tej stanowi jest fakt, że tylko ona może wyżywić ludność. Taki sposób gospodarowania uświęcony jest tradycją sięgającą pierwszego człowieka, a sposób rządzenia ludźmi jako powierzonym stadem to nakaz samego proroka Mahometa, przekazany w *sunnie*.

Przemówienie, z którego pochodzą przytoczone cytaty ma dalszy ciąg, w którym wyzwania przedstawione przez prezydenta dotyczą całokształtu polityki państwa – troski o dobrostan obywateli, rozumiany rzecz jasna przede wszystkim w kategoriach materialnych, ale również odwołujący się do politycznej stabilności, czy dobrostanu duchowego – jak swoboda praktykowania religii, jej manifestowanie w przestrzeni publicznej a także bycie

²³³ Ibidem.

²³⁴ Do wyjątków należą teksty: Ş. Aybek, *Erdoğan'ın "çobanlık" sözlerine bir de böyle bakın*, "OdaTV", 23.01.2017 r., <https://odatv4.com/erdoganin-cobanlik-sozlerine-bir-de-boyle-bakin-2301171200.html> (dostęp: 17.05.2021 r.) oraz: N. Dođru, *Sürü çobandan üstündür!*, "Sözcü Gazetesi", 18.11.2016 r.

częścią wielkiego narodu, któremu władza Erdoğan ma zapewnić należytą pozycję w świecie. Według własnych słów prezydenta: „Z woli Boga Nowa Turcja będzie dziełem 2200 lat naszej tradycji państwowej, 1400 lat naszej cywilizacji, 1000 lat naszej obecności w tym położeniu geograficznym oraz 93 lat naszej Republiki”²³⁵. Woli Bożej trzeba jednak aktywnie pomagać, broniąc stada przed wilkami, których nie brakuje. Tymi są organizacje terrorystyczne – przede wszystkim PKK, a także Ruch Gülena, który próbował obalić rząd²³⁶. Jak przekonamy się w dalszej analizie, w autokreacji prezydenta, znajdują się elementy, uznawane przez niego samego za fundamentalne, które mieszczą się w definicji tego, co przedstawiliśmy sobie jako władzę pastoralną.

2.4.2. *Polityka służby*

Stałym motywem przewijającym się w wypowiedziach tureckiego prezydenta na temat tego, jak on sam postrzega swoją rolę w państwie oraz sens polityki w ogóle, stała się służba. Cytowany już wyżej H. Bahadır Türk w innej swojej pracy, tym razem poświęconej Erdoğanowi, wyróżnia „politykę służby” jako jeden z trzech głównych elementów jego wizji politycznej. Dwa pozostałe to populizm przejawiający się w „fetyszowaniu woli narodowej”, a także polaryzujący charakter sprawowania rządów, którego rezultatem jest stałe wypatrywanie i przedstawianie politycznego wroga²³⁷. „Politykę służby” (*hizmet siyaseti*), zwaną inaczej „polityką dzieła” (*eser siyaseti*) Türk traktuje przede wszystkim w kategoriach technicznych – dotyczy ona realizacji projektów modernizacyjnych, od budowy szpitali, dróg, szkół itd. po stałe rozszerzanie dostępności dóbr konsumpcyjnych. Wiąże się to z jednym z podstawowych rysów tureckiej prawicy, którym jest pragmatyzm²³⁸. Etos służby jest głęboko zakorzeniony w tradycji politycznej tureckich ugrupowań wywodzących się z tradycji islamistycznej. Wedle tej tradycji, rządzących łączy nierozzerwalny związek z ludem, przed którym są odpowiedzialni. Przed dojściem AKP do władzy głównym pośrednikiem pomiędzy islamistycznymi partiami a społeczeństwem były religijne fundacje (*vakıflar*), których tradycja sięga czasów osmańskich²³⁹. Po 2002 r. w miarę krzepnięcia jako partia władzy, AKP

²³⁵ *Milli Tarım Projesi...* op. cit.

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ H. B. Türk, *Muktedir. Türk Sağ Geleneği ve Recep Tayyip Erdoğan*, İletişim Yayınları, 3 Baskı, İstanbul 2018, s. 211.

²³⁸ Tanıl Bora komentuje jeszcze inny aspekt tureckiego dyskursu prawnicowego w ogóle i islamistycznego w szczególności – jest to nadzwyczajna waga, jaką nadaje się „czynom”. Slogan „My zrobimy!” (*Biz yaparız!*) oznacza tyle samo, co odsunięcie na bok spraw „ideologicznych” i skupienie się na działaniu. W tym względzie narracja taka zbiega się z wymogami stawianymi przez współczesny turbo-kapitalizm, dla którego najważniejsze jest aby praca trwała, by się od niej nie odrywać i stale produkować. T. Bora, *Zamanın...*, op. cit., s. 100-101.

²³⁹ Stan sprzed 2002 r. opisała Jenny White pokazując, że zarówno ruch polityczny (w latach dziewięćdziesiątych była to RP) jak i fundacje, były ściśle związane z lokalnymi wspólnotami. W ten sposób silny na tureckiej pro-

ze służby uczyniła podstawę swej legitymizacji.

Służebny charakter władzy, wiąże się ściśle, zdaniem tureckiego politologa, z „wołą narodową” (to naród wybiera władzę, która realizuje jego potrzeby) oraz z budowaniem obrazu wroga (wszystkie zdobycze cywilizacyjne rządów AKP osiągnięte zostały „wbrew” opozycji). Zgadzam się z takim ujęciem mechanizmu, jakim posługują się władze tureckie, eksponując swoje zasługi i wzmacnianą dzięki nim legitymizację, a tym samym delegitymizację opozycji. Jednakże uważam, że „polityki służby” nie można sprowadzić jedynie do poziomu gry politycznej. Prawdą jest, że w pełni wpisała się ona w pragmatyzm władz, ale jej czysto techniczny wymiar nie stanowił o jej istocie. Służebny charakter rządów po pierwsze ma głębokie źródła kulturowe (wspomniane idealne obrazy władców, a także tradycje politycznego islamu i jego umocowanie w dolnych warstwach społeczeństwa), po drugie, oznaczać miał rzeczywiste poświęcenie na rzecz wspólnoty, ciągłe pozostawanie w stanie gotowości oraz stałe dogłądanie „podopiecznych”. Ideał ten realizuje sam przywódca, tego samego wymaga też od swoich podwładnych w rządzie i w partii.

W styczniu 2021 r. podczas regionalnego kongresu AKP Erdoğan na temat służby mówił następująco:

Jesteśmy partią, która poświęca się służbie naszemu narodowi przez 365 dni w roku i 24 godziny na dobę (...). Przywódca AKP jest osobą, która każdego dnia i w każdej chwili jest razem z narodem. W tym kraju są słodkowodni demokraci. Ich demokratyczność kończy się kiedy napotykają pierwszą przeszkodę. Słodkowodnych polityków też mamy. Tych widać od wyborów do wyborów. My jesteśmy ekipą, którą bez względu na warunki, wiąże wola narodowa, i która pozostaje w służbie na rzecz naszego narodu. Gdy nasza partia stała w obliczu wielu zagrożeń, z jej zamknięciem włącznie, gdy prowadziliśmy walkę będąc pod nadzorem (wojskowa kuratela, która zniesiona została dopiero w 2017 r. - M. Ch.) i stawiając opór puczystom, zawsze działaliśmy rozumując w ten sposób. Bez względu na napotkane przeszkody, zawsze stawiając wolę narodową najwyżej, nie szliśmy na kompromisy i w najmniejszym stopniu nie odstępiliśmy od rozpoczętych inwestycji, projektów i prac. Pustej demokracji nie praktykowaliśmy. Prowadziliśmy tę walkę służąc naszemu narodowi w każdym obszarze i w stopniu największym w historii Republiki²⁴⁰.

Widzimy tutaj postulat stałej i nieprzerwanej służby. Przywódca jest tym, który świeci przykładem i bezustannie się poświęca. Aktywne działanie na rzecz narodu jest jak pływanie po wzburzonych morskich wodach, do czego inni nie są zdolni („słodkowodni demokraci” dbający o swój własny polityczny interes, nie zamierzają wybrać się na otwarte morze).

wincji etos sąsiedzkiej solidarności, wraz z migracją przeniesiony do miast, zyskał wymiar polityczny. J. White, *Islamist Mobilization in Turkey. A Study in Vernacular Politics*, University of Washington Press, Seattle and London 2002, s. 178-212.

²⁴⁰ *Cumhurbaşkanı Erdoğan: Ülkemizin ve milletimizin geleceği için vizyonu, hedefleri, projesi olan tek parti biziz*, „Anadolu Ajansı”, 18.01.2021 r., <https://www.aa.com.tr/tr/politika/cumhurbaskani-erdogan-ulkemizin-ve-milletimizin-gelecegi-icin-vizyonu-hedefleri-projesi-olan-tek-parti-biziz/2113794> (dostęp: 17.05.2021 r.).

Sprawowanie władzy, zgodnie przedstawionym wcześniej modelem władzy pastoralnej, jest więc ciężarem – zewsząd czyhają niebezpieczeństwa. Rządzenie wymaga nie tylko stałego wsłuchiwania się w wolę narodu, ale także ciągłej walki – przeciwko starej republikańskiej biurokracji (sądownictwo, które próbowało zdelegalizować AKP), wojsku (kuratela sił zbrojnych), wreszcie terrorystom, spiskowcom i puczystom.

Jak już wspomniałem, tworzenie „dzieł” znalazło się w centrum autokreacji prezydenta jako przewodnika i obrońcy swojego ludu. Osiągnięcia w tej dziedzinie prezydent eksponował na przykład wracając do okresu swoich rządów w Stambule. W lutym 2014 r. przed członkami partii wspominał:

Niecałe dwadzieścia lat temu, 27 marca 1994 r. wskazał nas Bóg i zostaliśmy wybrani na burmistrza Stambułu. Nie spodziewali się (opozycja – M. Ch.) naszego wyboru, tego, że Stambuł opowiedział się za nami nie zauważono. Aż do rana 28 marca nie uznawali naszego wyboru za możliwy, ogłosili własne zwycięstwo. Z wynikiem, który nie pozostawił miejsca na żadną dyskusję, wybrano nas na burmistrza, więc twierdzili różne rzeczy. Wstali i zaczęli mówić tak: że czegoś nie zrobimy, że będziemy nieudolni, że nam się nie uda. (...) Lecz my dla Stambułu pracowaliśmy z miłością, pracowaliśmy z namiętnością, pracowaliśmy z pasją i w ten sposób napisaliśmy tam historię. (...) To my jako pierwsi rozwiązaliśmy problem skażenia powietrza w Stambule. To my jako pierwsi rozwiązaliśmy problem z odpadami. Położyliśmy kres niedoborom wody w mieście. Kładąc 180-kilometrowy wodociąg ze Strandży, jako pierwsi rozwiązaliśmy problem istniejący od pięćdziesięciu lat. To my oczyściliśmy Złoty Róg. Ostatnio widziałem jak kandydat CHP na burmistrza Stambułu łowił ryby w wyczyszczonym przez nas Złotym Rogu. Gdy zaczynaliśmy rządy, Zarząd wody i kanalizacji, przeżarty korupcją, był w rękach CHP. W Złotym Rogu nie było żadnych ryb, tylko ciemności. Ale to my go oczyściliśmy, dzięki czemu są tam ryby, można tam też pływać. (...) Drodzy bracia, nasza droga służby rozpoczęta w 1994 r. w Stambule, dziś jest kontynuowana obejmując całą Turcję. Wytoczyliśmy zasady dla Stambułu i wytoczamy dziś zasady dla Turcji. Spełniliśmy marzenia Stambułu, a teraz spełniamy marzenia całej Turcji i jej 81 wilajetów.²⁴¹

Słowa te padły miesiąc przed kolejnymi wyborami lokalnymi, dlatego ocierające się o małość przygany pod adresem polityków opozycji, należy złożyć na karb kampanii wyborczej. Niemniej jednak, i z tej wypowiedzi można wyłowić kilka elementów o znacznie głębszej doniosłości.

Na burmistrza tureckiej metropolii Erdoğan wyznaczył sam Bóg. Oryginalne tureckie wyrażenie *Rabbim bize nasip etti*, czyli dosłownie „przeznaczył nas Bóg” oznacza bezpośrednią interwencję Stwórcy. To on upatrzył sobie odpowiedniego kandydata w przyszłym burmistrzu, premierze i prezydencie, jako jednego z wielu sobie poddanych wyznawców, by ten wykonywał jego wolę. Nie ma żadnych powodów, aby uznać te słowa za

²⁴¹ Recep Tayyip Erdoğan, *Seçim Beyannamesi Programı'ndaki Konuşması Tam Metni*, 28.02.2014 r., www.akparti.org.tr, cyt. za: H. B. Türk, *Muktedir...*, op. cit., s. 211-212.

próbę instrumentalizowania religii. Pobożność prezydenta nie jest kwestionowana nawet przez jego najzacieklejszych wrogów (z jednym wyjątkiem – przedstawicieli Ruchu Gülena). Co więcej, wedle pojawiających się w prasie komentarzy, ma ona charakter raczej „trzewiowy” niż intelektualny²⁴². Erdoğan, człowiek wywodzący się z opuszczonego przez świeckie elity, pobożnego ludu, ideał sprawiedliwości postrzega jako jeden z centralnych elementów swojej misji. Nie wdaje się w teologiczne dysputy, odwołania do Boga i religii czyni w sposób odruchowy, z pełnym przekonaniem o swoim prowadzeniu przez Najwyższego. W ten sposób doskonale wpisała się zarówno w ludowe wyobrażenia o państwie i przywództwie, jak i nawiązywała do tradycyjnych ideałów przywódcy, przedstawionych na początku tego rozdziału.

Innym charakterystycznym elementem jego języka, szczególnie zwracającym uwagę zachodniego obserwatora, jest mówienie o sobie w liczbie mnogiej. Jest to maniera obecna niemal we wszystkich jego wypowiedziach. Orientalizujące wyobrażenia na temat „wschodniego despotyzmu” kazałyby traktować ten sposób wypowiedzania się o sobie jako *pluralis maiestatis* – sułtana napawającego się własną potęgą. Rzeczywiście jednak, w Turcji odbierane jest to jako „liczba mnoga skromności”, czyli *pluralis modestiae*. Erdoğan przedstawia siebie jako wskazanego przez Boga sługę, wywodzącego się z prostego ludu, z najniższych jego warstw (jako prezydent nadal pozostaje *Kasımpaşalı* oraz „czarnym Turkiem”, tj. potomkiem anatolijskich chłopów będących antytezą „białych Turków” wywodzących się z elit osmańskich, a później republikańskich). Jest też sługą narodu. Używanie „ja” w kontekście opowieści o sukcesach własnych rządów byłoby przejawem pychy. Te nie byłyby możliwe bez pomocy Boga, a także współpracowników i wspólnego wysiłku.

Nie mniej istotny okazał jeszcze jeden aspekt autokreacji tureckiego przywódcy, silnie powiązany z jego „trzewiową” religijnością. Jednym z najważniejszych czynników, który bezustannie napędza wszelkie jego działania ma być miłość. „Pracowaliśmy z miłością” (tur. *aşkla çalıştık*) ma oddawać pełne oddanie dla pełnionej służby oraz powierzonych mu w opiekę ludzi, których służba ta dotyczy. „Miłość” pojawia się w pozdrowieniach, którymi rozpoczyna każde wystąpienie, gdy opisuje swój stosunek do wykonywanej pracy oraz nastawieniu do świata. „Miłość” rozumiana jest jako oddanie, ale też współczucie dla biedoty,

²⁴² Por. D. Lepeska, *Erdoğan's downfall: choosing control over Islam*, „Ahval”, 19.04. 2020 r., <https://ahvalnews.com/recep-tayyip-erdogan/erdogans-downfall-choosing-control-over-islam>, (dostęp: 12.06.2020 r.)

dla mas prostych ludzi, które mają być głównym przedmiotem jego zainteresowania jako polityka.

Służba na rzecz narodu w sposób immanentny wiąże się jednak z walką. Niewątpliwy skok cywilizacyjny, jakiego Turcja doświadczyła po 2002 r. dokonał się „wbrew” wrogim siłom:

Mimo, że namawiano do ograniczenia konsumpcji, w 2002 r. sprzedaż samochodów osiągnęła 91 tysięcy. W 2011 r. sprzedano 594 tysiące, co jest rekordem wszechczasów. W 2012 r. nastąpił niewielki spadek i sprzedaż wyniosła 556 tysięcy. W 2013 r. pobiliśmy swój własny rekord i sprzedaż osiągnęła najwyższy poziom w historii. Sprzedano 665 tysięcy samochodów. Patrząc na sprzedaż lodówek, znów widzimy rekordowe liczby. W 2002 r. sprzedaż wyniosła 1 milion 88 tysięcy sztuk, ale w 2013 r. też osiągnęliśmy rekord i sprzedano 2 miliony 591 tysięcy lodówek. Z pralkami sytuacja jest taka sama. W 2002 r. sprzedano 824 tysiące, a w 2013 r. 1 milion 992 tysiące. Wbrew wszelkim kampaniom oczerniającym i sabotażom, gospodarka Turcji jest wyjątkowo silna, stabilnie podąża naprzód. W ten sposób, w pierwszych dziewięciu miesiącach tego roku (2013) odnotowaliśmy wzrost na poziomie 4% i znaleźliśmy się wśród najszybciej rosnących gospodarek na świecie²⁴³.

Optymizm związany ze stanem gospodarki tureckiej oraz wzrostem konsumpcji odłożymy na razie na bok²⁴⁴. W tej chwili interesuje nas narracja, w której sukces podparty liczbami robiącymi wrażenie na odbiorcach, osiągnięty został w trudnych zmaganiach z wrogami. „Kampanie oczerniające” to przede wszystkim wynik niechęci starych elit, w tym świeckiej, kemalistowskiej prasy, która po wyborach w 2002 r. zapowiadała rychłe stworzenie islamskiej teokracji, co miało odstraszyć zagraniczny kapitał i położyć kres tureckiemu boomowi gospodarczemu pierwszych dwóch kadencji AKP. „Sabotaże” to nawiązanie do serii konfrontacji ze starymi elitami, głównie siłami zbrojnymi i sądownictwem, które miały miejsce w latach 2007-2012 i postawiły pod znakiem zapytania przetrwanie AKP. Pomimo wszystkich tych wstrząsów, Turcja pod rządami Erdoğan i jego partii odnotowała w pierwszej dekadzie XXI w. boom gospodarczy nie mający precedensu w republikańskiej historii. Jednak rozprawa ze starymi elitami nie oddaliła zagrożenia. Miejsce starych wrogów zajęli nowi.

Ci, jak już wiemy, po 2013 r. byli jasno określani. W czerwcu wybuchły protesty w stambulskim parku Gezi, a 17 grudnia powiązana z sojusznikiem dotąd Ruchem Gülena prokuratura ujawniła skandal korupcyjny obciążający Erdoğan, jego rodzinę oraz czterech ministrów jego rządu. Zanim walka z dawnym sojusznikiem przeszła w swoją najbardziej

²⁴³ R. T. Erdoğan, *Artık Elitler Değil, 76 Milyon Kazanacak*, 28.01.2014 r., www.akparti.org.tr, cyt. za: H. B. Türk, *Muktedir...*, op. cit., s. 214-215.

²⁴⁴ Na temat sił i słabości gospodarczej Turcji pisałem w innym miejscu: M. Chudziak, *Marsz linoskoczka...* op. cit.

dramatyczną fazę, zakończoną próbą puczu wojskowego oraz następującymi po niej czystkami, krytyka przywódcy dotyczyła zamachu na flagowe rządowe projekty:

Pomiędzy wydarzeniami w Gezi i operacją z 17 grudnia istnieje jedno zasadnicze podobieństwo. Platforma Taksim, odpowiedzialna za protesty wystąpiła przeciwko budowie trzeciego lotniska, trzeciego mostu (na Bosforze – M.Ch.), elektrowni oraz Kanału Stambulskiego. (...) Wstydźcie się! W tym kraju przed budową pierwszego i drugiego mostu też niektórzy protestowali, a później bezwstydnie i tak nimi przejeżdżali. Natomiast 17 grudnia wzięto za cel inwestorów – firmy realizujące te wielkie, światowe projekty. Czego nie udało się w Gezi, próbowano dokonać w grudniu. Aktorzy mogą być różni, różne mogą być narzędzia. (...) Ale patronowie są ci sami. Wydają im rozkazy, polecenia, nadają im kierunek. Stara to mentalność, jeśli patrzeć na naszą historię. Niestety w Turcji wykorzystując zarówno ludzi prawych i niewinnych, jak i zdrajców, próbują zatrzymać nasz szczęśliwy marsz naprzód.²⁴⁵

Wielkie inwestycje, będące dumą „Nowej Turcji” mają swych przeciwników. Znamienne jest tutaj wskazanie na „prawych i niewinnych” oraz zdrajców, którymi posługują się jakieś bliżej nieokreślone, najpewniej zagraniczne siły, chcące zablokować rozwój kraju. W przypadku „prawych i niewinnych” mamy do czynienia z uczestnikami protestów w Gezi, gdzie zebrało się sporo wierzących muzułmanów, kobiet w chustach, protestujących ramię w ramię z lewicą, kemalistami i innymi niezadowolonymi z rządów AKP. Dopiero po dłuższym czasie wskazano winnych, spośród których czołową postacią stał się „turecki Soros” – biznesmen i filantrop Osman Kavala, wspierający działalność wielkomiejskich, liberalnych i prozachodnich organizacji pozarządowych²⁴⁶.

Operacja z 17 grudnia, doprowadziła do otwartej wojny z ludźmi Gülena. Jej stawką, była władza w państwie i rząd dusz, do czego jeszcze wrócimy, jednak odmalowywany przez prezydenta i jego ugrupowanie obraz wroga nadal przedstawia daleko idące niejednoznaczności. Gülen i jego ludzie nie są ostatnimi z wrogów. Nie działają autonomicznie. Nad nimi rozpościera się inna, potężniejsza władza, przedstawiana jako tajemniczy „wyższy rozum” (*üst akıl*)²⁴⁷. Nie wiadomo dokładnie, co ma kryć się za tą figurą, spekuluje się że chodzi o rząd Stanów Zjednoczonych, inni twierdzą, iż jest to inne potężniejsze nawet od Białego Domu ciało, „światowe Głębokie Państwo”, które za jeden z

²⁴⁵ R. T. Erdoğan, *Sizin Ananasınız İhaledir*, 26.01.2014 r., www.akparti.org.tr, cyt. za: H. B. Türk, *Muktedir...*, op. cit., s. 216.

²⁴⁶ Aresztowany w październiku 2017 r. w związku z zarzutem „usiłowania obalenia rządu” w czerwcu 2013 r. W listopadzie 2019 r. Europejski Trybunał Praw Człowieka, do którego odwołał się Kavala, wezwał Turcję do natychmiastowego zwolnienia go z aresztu. W lutym 2020 r. sąd oddalił zarzuty próby obalenia rządu i zdecydował o jego zwolnieniu, jednak jeszcze tego samego dnia (18 lutego) prokuratura w Stambule wniosła ponowny akt oskarżenia, tym razem dotyczący „usiłowania obalenia porządku konstytucyjnego” i rzekomego udziału Kavala w spisku 15 lipca 2016 r., w wyniku czego sąd wydał ponowny nakaz aresztowania. *Osman Kavala 1297 gündür tutuklu*, „Diken”, 18.04.2021 r., <https://www.diken.com.tr/osman-kavala-tutuklu-3/> (dostęp: 20.05. 2021 r.).

²⁴⁷ T. Bora, op. cit. s. 136-141, K. Karaosmanoğlu. *The discourse of üst akıl: A search for hegemony in the Turkish media*, „Southeast European and Black Sea Studies”, 2021, DOI:10.1080/14683857.2021.1872233

celów obrało sobie Turcję oraz jej przywódcę, stawiającego mu czoło. Tym sposobem dochodzimy do kolejnego aspektu modelu rządów, który określam jako pastoralny. Władza to brzemię. Jej sprawowanie stanowi ciężar, któremu podołać nadzwyczaj trudno. Takie przedstawienie własnej władzy jednak sporadycznie pojawia się w wypowiedziach Erdoğan. Jeden z nielicznych przykładów, to odpowiedź jakiej udzielił w 2015 r. dziennikarzowi gazety „Yeni Şafak”, który zapytał o krytykę pod jego adresem, dotyczącą ograniczeń swobody wypowiedzi²⁴⁸ oraz idącej w tysiące liczby otwartych postępowań karnych w związku z obrazą głowy państwa²⁴⁹. Prezydent stwierdził, że „nie ma na świecie ani jednego lidera, który byłby w mediach obrażany tak często jak Tayyip Erdoğan w Turcji”²⁵⁰. Co do zasady jednak, brzemię codziennego rządzenia, ale też walki z wrogami, nawet tak potężnymi jak „wyższy umysł”, nie wspominając o puczystach, prezydent dźwiga nie mówiąc o nim wprost. Nie oznacza to jednak, że nie wysyła sygnałów, świadczących o wysiłku, jakiego wymaga sprawowanie urzędu. Nie unika wystąpień, w których widać jego ewidentne fizyczne wyczerpanie. Przykładem może być tutaj wystąpienie na 40. Zgromadzeniu *muhtarów* z 17 października 2017 r. Poprzedniego wieczora przebywał z oficjalną wizytą w Warszawie, a wcześniej w Kijowie. W czasie podróży kilkukrotnie dało się zauważyć ewidentną niedyspozycję, zaś podczas przemówienia adresowanego do lokalnych zarządców, pokasłuje, łamie mu się głos i regularnie przerywa swoje wystąpienie²⁵¹. Można to oczywiście uznać za niedyspozycję chwilową, która dopaść może jakiegokolwiek polityka. Jednak wystąpienia takie jak to, całościowo również budują ogólny wizerunek człowieka niestrudzenie pełniącego służbę na rzecz swojego narodu, gotowego pełnić swe obowiązki w niedyspozycji i chorobie. Nie bez znaczenia jest też czas tego wystąpienia – spotkania z przedstawicielami władz najniższego, lokalnego szczebla są niemniej ważne, niż oficjalne wizyty państwowe.

Ostatnim obszarem, w którym objawia się „pasterskość” rządów Erdoğan jest sposób

²⁴⁸ Turcja od wielu lat znajduje się w światowej czołówce pod względem liczby więzionych i osadzonych w aresztach dziennikarzy, ustępując jedynie Chińskiej Republice Ludowej. Stockholm Center for Freedom podaje, że wedle stanu na 14 kwietnia 2021 wynosiła ona 174 osoby (skazanych 80, aresztowanych 94), zaś poszukiwanych – 167). Zob. *Jailed and Wanted Journalists in Turkey - Updated List*, Stockholm Center for Freedom, <https://stockholmcf.org/updated-list/> (dostęp: 20.05.2021 r.).

²⁴⁹ W chwili przeprowadzenia tej rozmowy liczba takich spraw wynosiła ponad 1500, do nieudanego puczu wzrosła do 1800. Do końca 2019 r. wytoczono ich już ponad 64 tys. (!). Dla porównania za prezydentury Ameta Necteta Sezera (2000-2007) takich spraw otwarto 163, a za kadencji Abdullaha Güla (2007-2014) – 848. A. E. Şen, *Erdoğan'a hakaretten 63 bin 41 kişiye dava açıldı*, „Sözcü Gazetesi”, 13.11.2020 r.

²⁵⁰ İbrahim Karagül, *Rusya inandırıcı değil!*, „Yeni Şafak”, 8.10.2015 r.

²⁵¹ 40. *Muhtarlar Toplantısında Yaptıkları Konuşma*, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, 18.10.2017 r., <https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/85035/40-muhtarlar-toplantısında-yaptıkları-konusma>, (dostęp: 21.05.2021 r.). Nagranie całości wystąpienia: *Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın 40. Muhtarlar Toplantısı*, https://www.youtube.com/watch?v=x_4xpL2k_nQ (dostęp: 21.05.2021 r.).

w budowania przez niego osobistej relacji ze społeczeństwem. Obszar ten dotyka zarówno kulturowo uwarunkowanych norm i tradycji, objawiających się w pasterstwie, jak też działań *stricte* nowoczesnych, wynikających ze współczesnej socjotechniki. Wzorem indywidualnego stosunku do każdego „podopiecznego” jest wypowiedź, od jakiej rozpoczął swoje „przemówienie balkonowe” w wieczór wyborczy 24 czerwca 2018 r.:

Właściwie miałem być z Wami wcześniej, jednak w Rezydencji Prezydenckiej w Stambule, jeden z naszych małych synków doznał w wypadku ciężkich obrażeń. Pojechaliśmy do szpitala, na operację, rozmawiałem z lekarzami, zostałem też jakiś czas z rodziną. Po uzyskaniu zgody na wyjazd, ruszyliśmy do Ankar. Trwają niezbędne działania, jest operowany. Proszę Was o modlitwę, aby Bóg się nim zaopiekował.²⁵²

Zapewne nie chodzi tutaj o żadnego z dorosłych już synów prezydenta. Nie pada też słowo „wnuk” (*torun*). Jednak biorąc pod uwagę miejsce i okoliczności (rezydencja prezydencka, wieczór wyborczy), zapewne chodzi o jakieś dziecko z najbliższego rodzinnego kręgu. Rozpoczęcie wyczekiwanej przez wyborców mowy z opóźnieniem oraz wyjaśnienie, mają jednak głęboki wydźwięk. Przywódca, jeśli może, porzuca wszystko, gdy choćby najmniejszemu „podopiecznemu” staje się krzywda. Odstępuje dopiero „za zgodą” uprawnionych do tego autorytetów – lekarzy.

Takie indywidualne zainteresowanie ma być tutaj przykładem analogicznego zainteresowania losem każdego innego mieszkańca kraju. Temu służyć mają spotkania ze zwolennikami. Odbywają się one niemal codziennie w czasie kampanii wyborczych, zaś w okresach „chłodniejszych” politycznie, bezpośredniemu kontaktowi służą spotkania z *muhtarami*, jak to wspomniane wyżej oraz rozmaite „ceremonie otwarcia” (*açılış törenleri*), organizowane na okoliczność oddania publicznych inwestycji, które w praktyce przekształcają się w wiece polityczne. Rezultatem jest stałe utrzymywanie kontaktu ze zwolennikami oraz – przy zachowaniu całej powagi pełnionego urzędu – skracanie dystansu, co, jak pokazuje niemiecka antropolożka Charlotte Jopien, przejawia się w obejmowaniu dzieci i osób starszych. Wszystkiemu temu towarzyszy odpowiednia mowa ciała, której nieodłączną częścią jest specyficzne pozdrowienie poprzez przyłożenie prawej ręki do czoła, następnie serca i finalny ukłon, praktykowane w kręgach konserwatywno-religijnych, symbolizujące głęboki szacunek, połączony z postawą otwartości oraz służebności²⁵³. Jopien

²⁵² *AK Parti Genel Merkezinde Yaptıkları Balkon Konuşması*, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, 24.06.2018 r., <https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/94716/ak-parti-genel-merkezinde-yaptiklari-balkon-konusmasi>, (dostęp: 21.05.2021 r.).

²⁵³ Ch. Jopien, *Embodied practices of leadership. The case of Recep Tayyip Erdoğan*, [w:] *Ruler Personality Cults from Empires to Nation-States and Beyond. Symbolic Patterns and Interactional Dynamics*, K. Postoutenko, D. Stephanov (eds.), Routledge, London and New York 2021, s. 235-251.

niewątpliwie ma rację, gdy pisze o takich praktykach w kategoriach zamierzonych działań partii władzy (która, skądinąd, jak twierdzi autorka, nie pozostawia sfery niewerbalnej komunikacji własnym talentom nawet działaczy najniższego szczebla²⁵⁴), w kontekście który nas interesuje, praktyki te wpisują się w ogólną autokreację prezydenta – przywódcy stale przejawiającego zainteresowanie zarówno całym krajem, jak i muzułmańską *umma*, ale też losami każdego obywatela z osobna.

2.5. „Dotknąć go, to jak modlitwa” - kult wodza

Punkt, w którym zbiegają się zjawiska z szerszej płaszczyzny kulturowej, odnoszące się do zakorzenionych w tureckiej tradycji politycznej typów idealnego władcy, skąd czerpie prezydent na potrzeby własnej autokreacji, a także sterowane praktyki maszyny partyjnej, wydaje się być dogodnym do przejścia na inny poziom, w którym przyjrzymy się kultowi Erdoğan. Obraz, jaki z tego kultu się wyłania, pokazuje prezydenta, jako osobę absolutnie wyjątkową. Tym co jednak sprzyja rozwojowi kultu są jednak rzeczywiste sukcesy i osobista charyzma.

2.5.1. Charyzmatyczny wódz

Recep Tayyip Erdoğan jest archetypicznym wręcz przykładem przywódcy ludowego. Wychowany w ubogiej, konserwatywnej i religijnej rodzinie, która jak miliony jej podobnych, zamieszkując w robotniczym osiedlu wielkiej metropolii, zawsze pielęgnowała związki z anatolijskim wnętrzem, stał się reprezentantem „niemych” i „uciskanych” tureckich mas. Odrzucenie oraz stygmatyzacja ze strony świeckich elit, żyjących i bawiących się w bezpośrednim sąsiedztwie jego rodzinnego osiedla, walka o możliwość zdobycia wykształcenia, a następnie regularne konfrontacje z aparatem kemalistowskiego państwa, nie tylko go zahartowały jako przyszłego wodza, ale przede wszystkim uczyniły go symbolem zmiany. Jego wejście na arenę polityczną w roli szefa rządu, które w swoim stylu definiował jako „gra w Lidze Mistrzów”²⁵⁵, odwołując się do czytelnej futbolowej metafory, nastąpiło w momencie upadku ekonomicznego, politycznego i moralnego starej Republiki. Zgodnie z klasycznym weberowskim ujęciem, były to warunki idealne dla wyłonienia się przywództwa charyzmatycznego.

Wielki kryzys finansowy z początku wieku stanowił przypieczerowanie trwającego od

²⁵⁴ Ibidem, s. 238-239.

²⁵⁵ *Recep Tayyip Erdoğan. Bir Liderin Hikayesi...*, op. cit.

co najmniej dekady upadku. Załamanie przyszło 21 lutego 2001 r., a jego społeczne skutki były katastrofalne. Pracę z dnia na dzień straciło blisko milion osób, inflacja eksplodowała, w ciągu jednego dnia podniesiono stopy procentowe do stratosferycznego poziomu 4000%, przenosząc gospodarkę w stan „złodowacenia”²⁵⁶. Symboliczne, że wydarzeniem, które uruchomiło lawinę było posiedzenie Rady Bezpieczeństwa Narodowego, podczas którego dyskutowano nad rozwiązaniem kryzysu. Zakończyło się ono ostrą wymianą zdań, pomiędzy premierem Bülentem Ecevittem a prezydentem Ahmetem Necdetem Sezerem. W jej wyniku szef rządu opuścił spotkanie trzaskając drzwiami i natychmiast zwołał konferencję, na której obwieścił nastanie kryzysu. Zdarzenie to ostatecznie spłoszyło inwestorów, wywołując krach na stambulskiej giełdzie i kryzys finansowy. Społecznej traumie towarzyszyło zde gustowanie i frustracja, jaką wywoływało obserwowanie w mediach ciągłych kłótni nieudolnych polityków, pod rządami których kumulowały się problemy, a których skorumpowane partie, traktowały uczestnictwo w rządzie jako okazję do zawłaszczenia państwa.

Nietrudno sobie zatem wyobrazić, że w takiej sytuacji, nowopowstała AKP, swoją nazwą nawiązująca do czystości i uczciwości, oferowała realną zmianę. Nie inaczej było z Erdoğanem, dla którego odrzucenie przez kemalistowski establishment, wyrok więzienia oraz zakaz pełnienia funkcji publicznych, stawały się czynnikiem legitymizującym – środki te, stare elity podjęły wobec trybuna ludowego, rzucającego im wyzwanie. Odwołujący się do islamu, ale odcinający się od tradycji *Millî Görüş*, wraz ze swoją partią przedstawił pozytywną wizję: wejścia do Unii Europejskiej, demokratyzacji (ograniczenie wpływów wojska na życie polityczne), dowartościowania i upodmiotowienia społeczeństwa. Wobec sukcesu pierwszych dwóch kadencji, upływających pod znakiem bezprecedensowego w najnowszej historii boomu gospodarczego i takiego też skoku rozwojowego²⁵⁷, nie będzie zatem nadużyciem stwierdzenie, że autorytet Erdoğan i mir, jakim nadal cieszy się, w sporej części społeczeństwa tureckiego, zrodzone zostały z nieszczęścia i nadziei, a wraz z nią entuzjazmu, jaki budziła nowa władza, którą on uosabiał. Właśnie ten emocjonalny związek przywódcy i jego zwolenników, stał się głównym rysem rządów Erdoğan²⁵⁸. To dzięki niemu wychodził obronną ręką z konfrontacji z siłami zbrojnymi, gdy te w 2007 r. sprzeciwiając się wyborowi Güla na prezydenta wystosowały groźbę zamachu stanu, na co ten odpowiedział

²⁵⁶ M. Kutlay, *The Political Economies of Turkey and Greece: Crisis and Change*, Palgrave Macmillan, Cham 2019, s.72-73.

²⁵⁷ Por. M. Matusiak, op. cit., s. 27-31.

²⁵⁸ Por. O. Göksu, *Siyasal Liderlikte Yeni Bir Model Önerisi: Recep Tayyip Erdoğan Örneği*, „Gaziantep University Journal of Social Sciences”, 18 (3), 2019, s. 1058-1080.

dymisją rządu, by w przyspieszonych wyborach nie tylko odnowić, ale również i wzmocnić swoją legitymację społeczną. Podobnie rzecz się miała, gdy Trybunał Konstytucyjny orzekał w sprawie możliwej delegalizacji (przypomnijmy, że zniesienie zakazu noszenia chust, będące głównym powodem rozprawy, było masowo popierane). Odwoływał się do społecznych emocji również podczas rozprawy z wojskiem podczas toczonych w latach 2008-2012 procesów sądowych „Ergenekon” i „Balyoz”. W obu tych konfrontacjach przedstawianą ich stawką było przetrwanie władzy, która prawdziwie reprezentuje lud. Jej upadek miałby przynieść restaurację kemalistowskiego *ancien régime'u*, a wraz z tym zaprzepaszczenie wszystkich demokratycznych i cywilizacyjnych zdobyczy jej rządów.

W definicji charyzmatycznego przywództwa mieści się także walka z Ruchem Fethullaha Gülena, a więc niegdysiejszego sojusznika. Członkowie *Cemaatu*, ze swoją siecią szkół, zapleczem biznesowym i organami prasowymi jak gazety „Zaman” i „Taraf”, a nade wszystko stopniowo infiltrujący aparat państwowy odegrali kluczową rolę w procesach „Balyoz” oraz „Ergenekon”. Później pozostawali jednak lojalni przede wszystkim wobec swojego mistrza, a nie szefa rządu²⁵⁹, a to gdy drogi AKP i Ruchu zaczęły się rozchodzić, stało się poważnym problemem.

Mamy tutaj do czynienia ze sporem o przywództwo dwóch charyzmatycznych liderów. Gdy Gülen odwołujący się do mistycyzmu, tworzący wielką społeczność z całkowicie oddanych sobie zwolenników wystąpił przeciwko Erdoğanowi, konfrontacja ta musiała zakończyć się całkowitą delegitymizacją strony pokonanej i uznaniem jej poczynań za „bezprawie”. Tutaj szczególnie bolesne dla ówczesnego premiera były opublikowane w trakcie „puczu sądowego” z grudnia 2013 r. nagrania, przedstawiające rozmowę Erdoğan z synem, w której mieli jakoby rozmawiać o chowaniu w pudełkach do butów pieniędzy, w kwotach kilkudziesięciu milionów dolarów. Nagrania uznano za sfabrykowane, jednak tego typu cios nie mógł pozostać bez konsekwencji. Uderzał bowiem w idealizm i poświęcenie Erdoğan, a przez to podważał jego charyzmatyczne kwalifikacje. Tym sposobem rozpoczęła się wojna ze wszystkimi powiązanymi z Ruchem podmiotami, czego przejawem było zamknięcie należących do niego mediów, wprowadzenie zarządów komisarycznych do spółek finansujących jego działalność, w końcu próbą zamachu stanu. Co znamienne, konfrontacja, jaka nastąpiła w wyniku rozłamu w elitach, nie nadwyrężyła więzi emocjonalnej Erdoğan i jego zwolenników. Co więcej, w wojnie ze zniechęconym kaznodzieją, po stronie rządu

²⁵⁹ Według niektórych relacji, oddanie zwolenników jest absolutne i bezwarunkowe, zaś przywódcę otacza się wprost religijnym kultem. Zob. D. Filkins, *Turkey's Thirty-Year Coup*, „The New Yorker”, 17.10.2016 r.

opowiedziały się środowiska świeckie, kemalistowskie i lewicowe.

Powróćmy jednak do związku emocjonalnego, jaki wiąże Erdoğan z ludem i wynikającego stąd oddania. Najbardziej spektakularny i zarazem dramatyczny wyraz znalazły one 15 lipca 2016 r. Wydarzenia te w sensie symbolicznym, stały się mitem założycielskim „Nowej Turcji”²⁶⁰. W znaczeniu politycznym, była to próba obalenia władzy, nawiązująca do niechlubnej republikańskiej tradycji, która miała już odejść do przeszłości. Przyspieszyła ona rozprawę z dawnym sojusznikiem, ale też przypieczętowała konsolidację osobistej władzy Erdoğan, poprzez nadanie mu uprawnień wykonawczych i ustawodawczych²⁶¹. Jednak w sensie społecznym i kulturowym, próba zamachu stanu, to przede wszystkim spektakl zawierający wszystkie elementy potwierdzające jedność panującego i jego ludu.

Spisek uknuty został przez zwolenników Fethullaha Gülena, a więc pretendenta do panowania. Dokonanie rozłamu w siłach zbrojnych (których większość nie opowiedziała się po stronie spiskowców – występujących przeciwko wojskowej hierarchii i porywających szefa Sztabu Generalnego!), a co ważniejsze – zamach na wybrane w wyborach władze oraz splugawienie tradycji oraz wartości Pierwszej Republiki²⁶², do których odwołali się spiskowcy, to akt bezprawia. Zamach został jednak udaremniiony dzięki wspólnemu heroizmowi przywódcy i ludu. Erdoğan uciekł z hotelu, w którym mieli pojmać go spiskowcy na minuty przed ich przybyciem, pilot prezydenckiego samolotu najpierw kluczył nad Stambułem, a także zmienił nadawanie z wojskowego na cywilne, by nie być widocznym dla zbuntowanego lotnictwa. W czasie lotu przywódca połączył się z telewizją CNN Türk i za pomocą telefonu komórkowego wygłosił nadane na żywo orędzie, w którym wezwał naród do wystąpienia przeciwko zamachowcom. Naród odpowiedział na ten apel i za cenę 249 zabitych

²⁶⁰ M. Chudziak, *Pucz...* op. cit.

²⁶¹ Reforma konstytucyjna, przegłosowana w referendum z 2017 r. i wprowadzona w życie z dniem wyborów z 24 czerwca 2018 r., przekształciła Turcję w prezydencką republikę. Nowa ustawa zasadnicza dała głowie państwa możliwość wydawania dekretów z mocą ustawy, w obszarach nie regulowanych dotychczas przez istniejące prawo. W ten sposób zalegalizowała władzę Erdoğan, dotychczas opierającą się na jego autorytecie. Można zatem przyjąć, że jest to klasyczny przejaw powszednienia charyzmy, która z czasem się legalizuje. Ponieważ jednak mówimy o typach idealnych, które jak wiadomo, nie występują w stanie czystym, mamy do czynienia z ich przenikaniem się. Zarówno wydawane dekrety czytać można jako stanowienie praw w sposób doraźny, „od przypadku do przypadku”, jak pisze niemiecki klasyk, a ponadto wyrażają one charyzmatyczną wolę przywódcy, poruszającego się niejako obok już istniejącego systemu prawnego – „jest napisane – ja jednak powiadam wam”. Por. M. Weber, op. cit. s. 183.

²⁶² Spiskowcy zajęli budynek państwowej telewizji TRT i zmusili spikerkę do odczytania ich oświadczenia. W nim informowali o zawiązaniu przejmującej władzę Rady na rzecz Pokoju w Ojczyźnie. Znamienne, że jej turecka nazwa *Yurtta Sulh Koneyi* wyrażona była w archaicznym już dziś języku, rodem z lat dwudziestych i trzydziestych ubiegłego wieku i wprost nawiązywała do znanej maksymy Atatürka – „Pokój w ojczyźnie, pokój w świecie” (tur. *Yurtta sulh, cihan'da sulh*). Zobacz nagranie oświadczenia: *TRT Yurtta Sulh Konseyi Darbe Açıklaması*, 15.07.2016 r., <https://www.youtube.com/watch?v=qrvLzphf5hE> (dostęp: 25.05.2021 r.).

oraz ponad 2 tys. rannych udaremnił próbę obalenia legalnej władzy²⁶³.

Charyzma Erdoğan'a jest trudna do podważenia. Jego rządy to czas ostrych konfliktów, w których odnawiała się, przez co jej idealnotypowe spowszednienie udawało się odkładać. Nawet jednak w momentach, kiedy rządy jego ulegały legalizacji, pewne elementy właściwe takiemu rodzajowi panowania, zostały utrzymane. Spośród nich, najbardziej jaskrawym jej przejawem okazał się związek emocjonalny, łączący go ze zwolennikami. Konflikty, wstrząsy oraz kryzysy potwierdziły trwanie tej więzi i swoisty „komunizm miłości”, łączący panującego z ludem. Więź tę pielęgnowały zarówno władze, jak i ich zwolennicy, czego zaś przejawem stał się rozwój kultu prezydenta.

2.5.2. Kult „wysoki” – akademicy w służbie przywództwa

„Nowa Turcja” dysponuje szerokim zapleczem intelektualnym. Kadry rządzącej partii powstały nie tylko z lojalistów (choć aparat partyjny tego typu osoby zdominowały²⁶⁴), ale również i dobrze wykształconych absolwentów zagranicznych, głównie anglosaskich uczelni, niekiedy posiadających uzyskane tam doktoraty. Na przestrzeni prawie dwóch dekad politykę AKP i prowadzoną przez nią przebudowę Republiki Tureckiej swoim autorytetem wspierało wielu intelektualistów, zarówno publicystów, jak akademików, do pewnego momentu, również i takich, którzy nie zawsze deklarowali konserwatywne sympatie²⁶⁵. Teksty autorów wywodzących się ze środowisk uniwersyteckich, choć nie mieszczą się w definicji „kultu”, pełnią rolę fundamentalną. Po części stały się wyrazem szczerego podziwu dla przywódcy „Nowej Turcji”, polityka w istocie nietuzinkowego, ze strony ludzi zawodowo parających się rozważaniami o polityce. Jednak, nie mniej istotne jest, że dostarczyły naukowego

²⁶³ M. Chudziak, *Pucz...*, op. cit., s. 19-21. W przywoływanym tekście referuję wersję oficjalną, która interesuje nas jako zjawisko o charakterze budującym jedność władz i narodu. W warstwie faktograficznej zasadniczo nie odbiega ona od niezależnych od rządu ustaleń. Te ostatnie w większości nie podważają inspiracji Gülena, choć niezbitych dowodów do dziś nie przedstawiono. Zwracają jednak uwagę na uprzednie wykrycie spisku przez wywiad oraz to, że władze pozwoliły zamachowi „odbyć się”, aby ostatecznie skompromitować swojego wroga, a następnie przystąpić do ostatecznej rozprawy.

²⁶⁴ Proces umacniania się Erdoğan'a w partii odbywał się stopniowo, jednak ostatecznie przypieczętowały go wybory parlamentarne z 7 czerwca 2015 r. On sam już od prawie roku pełnił urząd prezydenta, jednak wewnętrzny regulamin AKP przewidywał dla jej członków limit czterech kolejnych kadencji parlamentarnych. Tym sposobem, politycy, którzy znajdowali się wśród członków-założycieli ugrupowania, tacy jak Bülent Arınç, czy Cemil Çiçek, obok byłego prezydenta Güla, zostali wyłączeni z czynnej polityki. W sumie, wybory z połowy 2015 r. wyeliminowały blisko 70 osób działających w partii od jej powstania. M. Matusiak, op. cit. s. 32.

²⁶⁵ Mając na uwadze, że wydarzenia w Gezi były nie początkiem, ale ukoronowaniem rozchodzenia się AKP i liberałów oraz lewicy, ciekawym przypadkiem okazał się duet markszystowskich antropologów: Ali Murat Yel i Alparslan Nas. Jeszcze latem i jesienią 2013 r. wystąpili w roli adwokatów rządu i odwołując się do aparatury zaczerpniętej z szeroko pojętej tradycji markszystowskiej, krytykowali protesty, jako wystąpienie przeciwko władzy, która złamała „prawdziwą” kemalistowską opresję, zakończyła jej hegemonię i przyczyniła się do emancypacji mas. A. M. Yel, A. Nas, *After Gezi: Moving Towards Post-Hegemonic Imagination in Turkey*, „Insight Turkey”, Vol. 15, No. 4, Fall 2013, s. 177-190.

uzasadnienia dla pełnienia przez niego centralnej roli w systemie.

Socjolog Ramazan Akkır wyjątkowość Erdoğan widzi w jego rzadko spotykanej umiejętności harmonijnego łączenia cech przywódcy charyzmatycznego z chłodną racjonalnością²⁶⁶. Słusznie zauważa, że nadzwyczajne cechy przywódcy dają sukces w nadzwyczajnych czasach, jednak nie tłumaczą dlaczego potrafi utrzymywać się nieprzerwanie przez kilkanaście lat u władzy. Erdoğan cechują oczywiście odwaga, determinacja, pracowitość oraz autentyczność, czyniące z niego prawdziwie ludowego lidera, jednak temu wszystkiemu towarzyszy umiejętność chłodnej kalkulacji. Racjonalność przywódcy przejawiać ma się tutaj w elastycznym łączeniu wartości konserwatywnych oraz muzułmańskich z „duchem czasu”. W efekcie, jego partia wywodząca się z ruchu *Millî Görüş* stała się awangardą zmiany mentalnej, jaka zaszła wewnątrz tureckiego islamu politycznego.

Erdoğan jest religijny (*dindar*) – powiada Akkır – lecz nie jest religiantem (*dinci*)²⁶⁷. AKP pogodziła się z laicyzmem, lecz zarazem ukróciła i spacyfikowała jego bojową i wykluczającą odmianę. W ten sposób, inaczej niż wcześniejsze polityczne wcielenia ugrupowań islamu politycznego, radykalnie odrzucające laicyzm, a także kapitalizm, umiejętnie połączyła wartości religijne z demokracją i pragmatyzmem. Przekonała tym do siebie nie tylko konserwatywne, religijne masy, ale również klasę średnią, stając się szerokim ruchem społecznym. To uchroniło partię przed delegalizacją i pozwoliło na zneutralizowanie elit starej Republiki. Populizm Erdoğan, nie jest populizmem pustych wyborczych obietnic, ale stawiania na pierwszym miejscu woli narodowej oraz rzeczywistej i bezpośredniej więzi z ludem²⁶⁸. Więzy ta wynika z jego własnej biografii – człowieka nizin społecznych, ukształtowanego od najmłodszych lat na bojownika o społeczną sprawiedliwość. Młodego Tayyipa jako przyszłego wodza ukształtować miało obserwowanie własnego ojca płaczącego po egzekucji Adnana Menderesa w 1960 r., zderzenie z republikańskimi instytucjami tłamszącymi głęboką religijność, wykluczającymi religijnych obywateli i pieczołowicie pilnującymi niesprawiedliwego porządku. Osobiste doświadczenie Erdoğan wpłynąć miało na przyszłą fundamentalną zmianę tureckiego życia politycznego²⁶⁹.

Sprawnie poprowadzony przez Ramazana Akkır wywód zawiera wiele trafnych, interesujących uwag. Uderzający jest jednak brak cienia krytyki i dystansu do jego bohatera.

²⁶⁶ R. Akkır, *Türkiye'de Siyaset, Din ve Liderlik: Recep Tayyip Erdoğan Örneği*, „Turkish Studies. Economics, Finance and Politics”, Vol. 13/22, Summer 2018, s. 31- 49.

²⁶⁷ Ibidem. s. 39.

²⁶⁸ Ibidem, s. 43-44.

²⁶⁹ Ibidem, s. 46.

Wydarzenia z wczesnego życia przyszłego prezydenta wywierają trwałe piętno na jego przyszłej karierze (łzy ojca po egzekucji Menderesa, obserwowane przez sześciolatniego syna). Pojęcie „woli narodowej” jest w nim przezroczyście, zupełnie jak w mowach polityków. Tłumaczy się samo przez się, a prezydent jest jej najpełniejszym wykonawcą. Jednak czynnikami legitymizującymi są uosabiane przez niego wartości – sprawiedliwość, pobożność, autentyczność wynikająca z pochodzenia. Wszystko to, w narracji uczonego powoduje, że prezydent staje się prawdziwym reprezentantem ludu.

Metin Heper, uczony o uznanej od wielu lat marce, w tekście analizującym dwie historie dwóch konserwatywnych przywódców – Turguta Özala i Erdoğan, wykazał więcej zdystansowania²⁷⁰. W tekście opublikowanym w połowie 2013 r., a więc w czasie gdy w kraju doszło do największego wybuchu społecznego niezadowolenia od czasów objęcia przez AKP władzy (lecz gdy obranie autorytarnego kursu nie było jeszcze zupełnie oczywiste), Heper zauważa bardzo istotną cechę ówczesnego premiera – nie toleruje krytyki pod własnym adresem. Nie rozstrzygając o sprawstwie władz, pisze o ogromnych karach finansowych nakładanych na nieprzychylnie media w wyniku audytów podatkowych²⁷¹. Mimo to, jak pisze autor – dzisiejszy prezydent „wykazuje zasadniczy szacunek wobec demokracji”. Po ogłoszeniu skazującego wyroku w 1998 r. krytykę kierował nie pod adresem państwa jako takiego, ale sądu wydającego niesprawiedliwy wyrok²⁷². Nadto, zawsze twierdził, że władzę zdobyć można jedynie w wyborach, nie w drodze zamachu. Opinia o „demokratyczności” tureckiego przywódcy odnosi się jednak jedynie do mechanizmu wyborczego i poszanowania instytucjonalnego kształtu państwa. Zdziwiający jest, że Heper przywołuje problem stałej odmowy dla uznania za miejsca kultu religijnego *cemeviler*, będących domami spotkań alewitów – największej niesunnickiej mniejszości muzułmańskiej w kraju²⁷³, jako przykład

²⁷⁰ M. Heper, *Islam, Conservatism, and Democracy in Turkey: Comparing Turgut Özal and Recep Tayyip Erdoğan*, "Insight Turkey", Vol. 15 / No. 2 / 2013, s. 141-156.

²⁷¹ Ibidem, s.150-151.

²⁷² Ibidem, s. 150.

²⁷³ Wierzenia oraz obrzędowość alewitów mają eklektyczny charakter. Od ortodoksji sunnickiej różnią się fundamentalnie. Nie ma więc możliwości, aby modlić się wspólnie z sunnitami. Historycznie rzecz ujmując, alewizm przez sunnicką większość od początku uznawany był za herezję, zaś w czasach republikańskich dochodziło do regularnych pogromów przedstawicieli tej mniejszości. Zob. M. Godzińska, *Alewici w Turcji – problem alewitów, problem z alewitami*, „Bliski Wschód. Tradycje, społeczeństwa, polityka”, Nr 3, 2006, s. 163-175, Eadem, *Rituals of Alevi and Bektashi Religious Minorities – the Religious Relations in Sunni Majority Environment in Secular Turkey*, „Asia and Pacific Studies”, 4/2007, s. 41-60. Osobną sprawą jest cześć, jaką alewici oddają Atatürkowi. Jego wizerunki, podobnie jak innych postaci uznawanych za święte, zdobią wnętrza *cemeviler*, co odróżnia je od meczetów, gdzie zgodnie z islamskim zakazem przedstawiania postaci ludzkich, wszelkich wizerunków oczywiście brak. Podczas gdy powstanie Pierwszej Republiki przyniosło poważne ograniczenie swobody religijnej dla sunnitów, alewici upatrują w nim wyzwolenia od wielowiekowej dyskryminacji, choć i tutaj widać w ich przekonaniach daleko idącą mitologizację założyciela Republiki. Zob. M. Chudziak, *Atatürk fantazmatyzowany. Ludowe wyobrażenia o założycielu Republiki Tureckiej*, „Sensus Historiae”, Vol. XXI (2015/4), s. 153-

inkluzywnej polityki AKP. Alewici są „zapraszani” do meczetów, ponieważ również są muzułmanami. W tym względzie Heper ignoruje fakt, że jest to polityka asymilacyjna²⁷⁴.

Dalsza analiza jest jednoznacznie korzystna dla Erdoğan. Podobnie jak Akkir przypomina jego wczesne lata życia i środowisko, w jakim wyrósł, ale również specyficzne sufickie pojmowanie islamu, jasno rozdzielające żywą indywidualną religijność od bigoterii. Wynikać ma to z nauk pobieranych w należącem do bractwa *Nakşibendich* słynnym stambulskim domu derwiszów İskenderpaşa, gdzie swą wiarę pogłębiał też Özal²⁷⁵. Nie branie tego pod uwagę przez świecką opinię publiczną jest przyczyną nieporozumień wokół stosunku Erdoğan do laicyzmu. Państwo może być laickie, lecz osoba wyznająca islam – nie. Stąd płynie wniosek, że turecki przywódca nigdy nie dążył do zniesienia laicyzmu tureckiego, a jedynie do nadania mu innej formy – wolność „od” religii zastępującej wolnością „do” jej wyznawania. Sam jest religijnym muzułmaninem, możliwość nieskrępowanej ekspresji religijnej chce zapewnić również i masom, które reprezentuje. Tutaj pojawia się zasadnicza różnica pomiędzy nim a Özalem. O ile lider ANAP był tolerowanym przez kemalistowski establishment przedstawicielem elity odwołującym się do konserwatywnych i religijnych wartości, o tyle Erdoğan zawsze był postrzegany przez elity jako zagrożenie. Obu ich łączy odniesiony sukces, jakim jest połączenie tradycji z nowoczesnością. Erdoğan różni się jednak od swego poprzednika tym, że skupia się przede wszystkim na ludziach, nie na gospodarce. Özal był pragmatykiem w zachodnim stylu, Erdoğan pozostał „filozofem”, mimo iż w swojej karierze politycznej stanął w centrum wydarzeń politycznych w kraju²⁷⁶.

W tekście wybitnego tureckiego politologa pojawia się pewien dystans do współczesnego lidera, jednakże eksponując jego ludowe przywództwo, pomija inne kwestie kontrowersyjne (alewici) i ostatecznie dostarcza usprawiedliwienia dla jego stylu i sposobu rządzenia.

Spośród akademików tworzących racjonalne i naukowe podstawy dla kultu prezydenta oraz umocnienia jego pozycji w państwie na pierwszy plan wysuwa się jednak Yalçın Akdoğan. Profesor nauk politycznych, członek AKP, jej poseł w latach 2011-2015 i wicepremier w latach 2014-2016, stał się również teoretykiem „konserwatywnej demokracji”.

170.

²⁷⁴ M. Heper, *Islam...*, op. cit., s. 150.

²⁷⁵ Ibidem, s. 149. O ile związki Özala z tym środowiskiem są faktem powszechnie w Turcji znanym, o tyle w przypadku Erdoğan kwestia, czy uczęszczał tam na nauki jest już bardziej kontrowersyjna. Sam Heper pisze, że robił to krótkotrwale. Uczniem sejcha Mehmeta Zahida Kotku był również Erbakan i inni członkowie Partii Dobrobytu. Nie był to więc związek nietypowy dla środowiska przyszłego prezydenta. Erdoğan w ogóle nie ekspozuje tego epizodu, biografie również o nim milczą.

²⁷⁶ Ibidem, s. 155.

W swojej wydanej po raz pierwszy w 2017 r. książce o Erdoğanie, przedstawia jego przywództwo w szczegółowo wymienionych aspektach²⁷⁷. Odwołując się zarówno do zachodniej filozofii (od Marka Aureliusza po Bertranda Russela), jak i do tradycji wschodniej (od Al-Gazalego, Awerroesa po Konfucjusza i Alego Szariatiego) przedstawia obraz idealnego przywódcy, w który wpisuje się Erdoğan.

Przywódcą idealny, według Akdoğan, to ktoś, kogo cechuje silne poczucie sprawiedliwości, odwaga, determinacja, rozumność, pracowitość, miłość wobec ludu/narodu oraz pozostawanie z nim w organicznym związku. Nie mniej istotna jest zdolność tworzenia sprawnej organizacji, kreowania przywództwa na niższych poziomach władzy, nadawania odpowiedniej wagi „kolektywnemu rozumowi” i wydobywanie zeń potencjału, a także osobista charyzma. Władza wymaga nadzwyczajnych kwalifikacji moralnych, dlatego ten kto się u niej znajduje powinien przeciwstawiać się i zwalczać wszelką tyranję, ucisk i niesprawiedliwość. Ponadto, przywództwo idealne charakteryzuje się zdolnością do wprowadzania zmian oraz wytyczania celów, do których należy dążyć oraz ich realizowania. Wszystkie te kryteria, zdaniem Akdoğan, obecny prezydent spełnia²⁷⁸.

Zgodnie ze znanym powiedzeniem o „ornitologu, który stał się ptakiem”, Akdoğan łączy akademicką analizę z osobistym oddaniem przywódcy. Prezydent jest postacią charyzmatyczną w weberowskim sensie, jednak jego cechy osobiste i wrodzone talenty, przedstawia jako rezultat „bożej łaski” (*Allah'ın lütfü*)²⁷⁹. Tym samym argumenty o nadzwyczajnych, czy nadprzyrodzonych cechach Erdoğan wplecione zostają w akademicką analizę.

Wyjątkowość prezydenta przejawia się na różnych płaszczyznach. Pierwszą jest „potęga słowa” (*sözün gücü*). Sprowadza się ona nie tylko do jego zdolności oratorskich, ale dotyczy całokształtu komunikacji ze społeczeństwem. Kluczem do sukcesu Erdoğan jest jego autentyczność, zdolność mówienia do ludzi ich własnym językiem, ale również starannie zaplanowana strategia. Za tą ostatnią przez lata stał jego osobisty doradca, spin-doctor i przyjaciel Erol Olçok²⁸⁰. W ten sposób autentyczność i bezpośredniość łączą się z

²⁷⁷ Y. Akdoğan, *Lider. Siyasi Liderlik ve Erdoğan*, Turkuvas Kitap, 6. Baskı, İstanbul 2018.

²⁷⁸ Ibidem, s. 32-65.

²⁷⁹ Ibidem, s. 74.

²⁸⁰ Również i on był jego bezwzględnie oddanym zwolennikiem. Razem ze swym synem zginął 15 lipca 2015 r. na jednym z mostów na Bosforze, będąc w tłumie występującym przeciwko puczystom. Przyjacielowi, który oddał za niego życie Erdoğan próbował poświęcić fragment swego przemówienia na jego pogrzebie: „Erol był moim starym przyjacielem... więcej nic nie powiem. Bóg jest wielki!”, po czym zalał się łzami przed tłumem i kamerami. H. L. Smith, *Erdoğan Rising. The Battle for the Soul of Turkey*, Harper Collins, London 2019, *Introduction*, para. 1-2 (e-book).

wykorzystaniem możliwości, jakie dają nowoczesne media i technologie. Pełnią one jednak rolę pomocniczą. To Erdoğan sam nadaje ton temu, o czym dyskutuje się w przestrzeni publicznej. Przykładem jest choćby sposób, w jaki mówi o swojej siedzibie. Podkreślający dominację prezydenta w państwie, wybudowany kosztem 665 mln dolarów i liczący 1150 pokoi Biały Pałac (*Ak Saray*)²⁸¹, dokąd Erdoğan wprowadził się pod koniec 2014 r., od samego początku był obiektem krytyki ze strony opozycji. Z czasem, słowa „pałac” (*saray*) zaczęła ona używać jako synonimu ośrodka prezydenckiego. Zdaniem Akdoğan, pałac ma symbolizować powagę państwa. Prezydent natomiast wznosząc się ponad tanie politykierstwo, o swej siedzibie mówi *Küllüye*. Określenie to nawiązuje do osmańskiego kompleksu socjalnego znajdującego się w siedzibach sułtanów, ma pokazywać, że Ak Saray jest „domem całego narodu”, dokąd regularnie przywódca zaprasza poszczególne grupy obywateli – od uczniów szkół po *muhtarów*. Wszyscy mają się tam czuć u siebie, przywódca zaś manifestuje swój nierozdzielny związek z narodem, czego innym podkreśleniem jest nowa, ustanowiona przez niego tradycja, jak wieczorne posiłki w czasie Ramadanu w dzielnicach *gecekondu* oraz regularne spotkania z przedstawicielami różnych grup społecznych w Pałacu (spośród których oczywiście *muhtarowie* wysuwają się na pierwszy plan)²⁸².

Powyższe łączy się ściśle z inną charakterystyką rządów Erdoğan, jaką jest populizm. Podobnie jak w analizie Ramazana Akkır, pojęcie to nie ma negatywnych konotacji. Ma oznaczać nieustanne wsłuchiwanie się w głos ludu, odpowiadanie na jego potrzeby, bycie stale w gotowości. Populistyczny przywódca jest przeciwieństwem elitarystycznego biurokraty sprawującego nad społeczeństwem nadzór. Związek przywódcy z ludem oznacza ponadto zerwanie z utartym w republikańskiej Turcji przekonaniem elit o tym, że lud nie może być podmiotem decyzyjnym²⁸³. Stąd szczególna waga, jaką nadawać ma prezydent konsultacjom, których celem jest odwołanie się do wspólnego rozumu (*ortak akıl*). Erdoğan, jak przekonuje politolog i polityk, stale zaprasza do pałacu różne grupy ludzi aby się ich radzić. Żaden przywódca w historii Republiki nie otoczył się większą grupą doradców. Również i w tym wątku pojawia się motyw organicznego związku lidera i ludu. Dobro jednego i drugiego zależą od siebie wzajemnie. Tutaj, jak przekonuje Akdoğan, mitologizując władzę w dawnym Imperium, obecny przywódca wpisując się ma w osmański ideał, wedle

²⁸¹ M. Matusiak, op. cit. s. 31.

²⁸² Y. Akdoğan, *Lider...*, op. cit. s. 91-92.

²⁸³ *Ibidem*, s. 106-111.

którego „padyszach to serce świata, które jeżeli ma się dobrze, to w podobnym stanie będzie również i całe ciało”²⁸⁴.

Realizację wszystkich powyższych ideałów przez prezydenta, Akdoğan przedstawia dalej na szczegółowych przykładach. Najważniejsze przesłanie jego książki przedstawić można w ten sposób, że w Erdoğanie skupiają się wszelkie pragnienia narodu tureckiego, w Republice pozbawionego podmiotowości i lekceważonego przez wyalienowane elity. To Erdoğan jest tym, który przechodząc drogę od „charyzmatycznej osobowości” do „charyzmatycznego lidera” przyczynił się do zmiany, uczynił z ludu realny podmiot, a także przedstawił konkretną wizję nowego porządku, którą konsekwentnie realizuje. Wizja ta nie skończy się na jego rządach, ma prowadzić Turcję na należne jej miejsce w świecie.

Pierwsze wydanie pracy Akdoğana ukazało się zimą 2017 r., krótko przed zaplanowanym na 16 kwietnia referendum konstytucyjnym, w którym Turcy zdecydowali o przekształceniu ich państwa w republikę prezydencką. Choć książka nie jest przeznaczona dla odbiorcy masowego, trudno nie uznać jej za dzieło, którego zadaniem jest legitymizacja zmiany systemu politycznego oraz uzasadnienie dla transformacji Turcji z republiki parlamentarnej, w stworzoną na potrzeby obecnego przywódcy, republikę prezydencką. Sam Akdoğan chciał, by traktować ją jako „nowoczesny traktat polityczny”, nie kryjąc przy tym, że pokazuje w niej prezydenta, dla którego nowy system polityczny został „uszyty na miarę”, jako głównego pośrednika i „negocjatora” pomiędzy światem politycznym i światem społecznym²⁸⁵.

2.5.3. Kult właściwy. Erdoğan w przedstawieniach maszyny partyjnej i jej przyjaciół

Akademickim przedstawieniom przywódcy towarzyszą przedstawienia będące produktem partii. Wpisują się one w szersze zjawisko istnienia „techników opinii” (*kannat teknisyenleri*) opisane wyczerpująco przez Bahadır Türka. Kontrolowane przez AKP media po 2013 r. wykonały wyteżoną pracę, mającą na celu obronę atakowanego najpierw w Gezi, a następnie w czasie grudniowego „puczu sądowego” Erdoğan. Promowany przez nie dyskurs budowały wokół opozycji „starej” i „nowej” Turcji, pomiędzy którymi toczy się walka na śmierć i życie. Obrona przywódcy, to obrona wszystkich zdobywczy rządów AKP, stawką zaś jest przetrwanie państwa²⁸⁶. Media szerzące kult przywódcy, który dominuje w ich przekazie,

²⁸⁴ Ibidem, s. 126.

²⁸⁵ „Przywódca-negocjator” to określenie samego autora z wywiadu dla gazety „Yeni Birlik”. *Sosyal ve Siyasal Evren Arasındaki Başmüzakereci Lider: Erdoğan*, „Yeni Birlik”, 2.03.2017 r.

²⁸⁶ H. B. Türk, *Muktedir...* op. cit., s. 390-394.

występują tutaj jako machina związana z partią pośrednio²⁸⁷. Inicjatywa wyszła jednak bezpośrednio z wewnątrz AKP, czego wyrazem stały się świadome działania maszyny partyjnej. Wśród nich znaleźć można pełne uniżenia wypowiedzi członków AKP. Kult narastał stopniowo. Jak pisze publicysta Kadri Gürsel, jeszcze w lutym 2010 r. partia alergicznie reagowała na czołobitne wobec swego przywódcy wypowiedzi swoich członków. Szef oddziału AKP w prowincji Aydın, został pozbawiony członkostwa w partii, po tym jak powiedział publicznie, że „Erdoğan jest drugim Prorokiem”²⁸⁸. Późniejsze wypowiedzi nie spotykały się już z tak ostrą reakcją partii. Jednym z bardziej jaskrawych przykładów egzaltacji w podejściu do przywódcy jest wypowiedź posła Hüseyina Şahina z 20 lipca 2011 r., mówiącego: „Wierzcie mi, nawet dotknięcie go to dla mnie jak modlitwa”²⁸⁹. Ta wypowiedź nie spotkała się już z taką srogą reakcją partii. W odniesieniu do tamtego okresu (sam początek drugiej dekady XXI w.) trudno mówić, aby kult Erdoğana miał jakkolwiek „instytucjonalny” charakter.

Proces instytucjonalizacji kultu, co raczej nie powinno być zaskakujące, przyspieszył w miarę zbliżania się wyborów prezydenckich w 2014 r. Wypowiedzi o nadprzyrodzonych cechach ówczesnego premiera nie tylko były tolerowane, ale również prześcigano się na nie. Najpierw podczas marcowej wizyty w mieście Şanlı Urfa minister finansów Mehmet Şimşek stwierdził, że „oto do Şanlı Urfy zawitała wiosna. Zarówno natura jak i historia powstają by pozdrowić naszego premiera”²⁹⁰. Dwa miesiące wcześniej natomiast, jeden z parlamentarzystów zauważył, że „Erdoğan to przywódca, który skupia sobie wszystkie przymioty Boga”²⁹¹, zaś w maju minister zdrowia Ağa Kafkas uznał, że „czynić to, co czyni premier to *sunna*”²⁹². We wszystkich tych wypowiedziach pojawia się sugestia posiadania przez kandydata nadprzyrodzonych, boskich cech. Niewykluczone, że jest to pewien odprysk rozpoczętej na dobre pod koniec 2013 r. walki o charyzmatyczne przywództwo z Gülenem. Uderzająca jest ponadto ich kumulacja. O ile wcześniej zdarzały się one jedynie sporadycznie i jak pokazuje los działacza z Aydın, były źle widziane, o tyle w miesiącach przed pierwszymi

²⁸⁷ Szczegółowe omówienie medialnej apologetyki Erdoğan: Ibidem. s. 400-422.

²⁸⁸ K. Gürsel, *The cult of Erdogan*, „Al-Monitor”, 6.08.2014 r., <https://www.al-monitor.com/originals/2014/08/gursel-turkey-social-peace-erdogan-cult-polarization-akp.html> (dostęp: 2.06.2021 r.).

²⁸⁹ „Başbakan'a dokunmak bile bence ibadettir”, „CNN Türk”, 20.07.2011 r., <https://www.cnnturk.com/2011/turkiye/07/20/basbakana.dokunmak.bile.bence.ibadettir/623516.0/index.html> (dostęp: 2.06.2021 r.)

²⁹⁰ K. Gürsel, op. cit.

²⁹¹ Ibidem.

²⁹² Ibidem.

w historii powszechnymi wyborami prezydenckimi, nie tylko pojawiać zaczęły się częściej, ale padały z ust ważniejszych i zasłużonych polityków. To zaś wskazuje na celowość. Podobnie można odczytać akcje prowadzone w mediach społecznościowych, tym razem mające na celu podkreślenie jego związku z narodem. Inny publicysta Mustafa Akyol dopatrywał się w nich daleko idących podobieństw do kultu Atatürka. Przykładem może być tutaj twitterowy hashtag „#milletindogumgunu” (*milletin doğum günü* – „urodziny narodu”), propagowany z okazji sześćdziesiątych urodzin Erdoğan (26 lutego 2014 r.)²⁹³. Miało to oznaczać, że jego osoba ucieleśnia cały naród, podobnie jak w przypadku zmitologizowanej postaci pierwszego prezydenta. Jednak praktyki, tym razem realizowane przez zwolenników AKP były nawet bardziej ewidentne. Akyol wymienia tutaj noszenie przez zwolenników AKP na wiecach koszulek z napisami *Adam izindeyiz* („Człowieku, podążamy twą drogą”), w którym *adam* oznacza nie tylko „człowieka”, ale również „sprawiedliwego człowieka” – jak określa się Erdoğan (wymiennie z *Usta* – „Mistrz”). Jest to nawiązanie wprost do sloganu *Atam izindeyiz*, oznaczającego „Ojciec, podążamy twą drogą”, na opaskach noszonych przez uczestników kemalistowskich mityngów. Jeszcze inne akty symbolicznego oddania odbywały się w Trabzonie, gdzie zwolennicy powitali Erdoğan owinięci w białe całuny, co symbolizuje gotowość pójścia za przywódcą na śmierć. W tym Akyol widział echa innego motto kemalistowskiego *Atam, atam, sen kalk, ben yatam* oznaczające „Ojciec, ojciec, wstań a ja się położę” – domyślnie w „twoim grobie”²⁹⁴. Zbyteczne dodawać, że w dwa i pół roku po napisaniu tego tekstu przez Akyola, podczas próby zamachu stanu, wielu deklarację oddania życia za swego przywódcę wprowadziło w czyn.

Przypisywanie Erdoğanowi cech szczególnych, choć nie tak nachalne jak w przytoczonych powyżej wypowiedziach, pojawia się w piosence wyborczej z kampanii 2014 r., autorstwa sympatyzującego z AKP piosenkarza Uğura Işılaka. Zaśpiewany do nieco zmienionej melodii popularnej wówczas pieśni „Dombira” nogajskiego barda Arslanbeka Sułtanbekowa, utwór przedstawia ludowego wodza. Przytoczmy całość:

*Oto donośny głos uciśnionych,
Oto wolny głos milczącego świata,
Ten, który jest taki jak wygląda,
Ten, który czerpie moc z narodu,
Recep Tayyip Erdogan (3x)*

²⁹³M. Akyol, *Turkey's warring personality cults*, „Al-Monitor”, 28.02.2014 r., <https://www.al-monitor.com/originals/2014/02/turkey-personality-cult-war-erdogan-gulen.html> (dostęp: 2.06.2021 r.)

²⁹⁴ Ibidem.

*Człowiek ludu, głosiciel Prawdy,
Ten, który jest nadzieją milionów,
Przewodnik uciśnionych,
Towarzysz zagubionych,
Recep Tayyip Erdogan (3x)*

*Ten, który zawsze był człowiekiem danego słowa,
Ten, który nie zawrócił z obranej drogi,
Oddany swej sprawie, wspominany w modlitwach matek,
Recep Tayyip Erdogan (3x)*

*Szlachetny w słowie,
Pozbawiony obłudy,
Koszmar tyranów,
Ten, który podąża drogą wiary,
Przywódcą wyczekiwany latami,
Recep Tayyip Erdogan (3x)²⁹⁵*

Najbardziej w tym utworze wyeksponowany motyw, to rzecz jasna związek z ludem, który Erdoğan reprezentuje, któremu dał wreszcie głos i którego nie zawiedzie. Wątków religijnych natomiast nie sposób wyłowić w tłumaczeniu na język polski. Widać je natomiast w oryginalnym tekście. Określenie „Głosiciel Prawdy” w wersji oryginalnej brzmi *Hakkın aşığı*. *Hakk*, czyli „Prawda” występować może jako synonim Boga, zaś *aşık* to wędrowny bard, jakich jeszcze w połowie XX w. spotykano w Anatolii²⁹⁶. *Aşıkowie* na ogół śpiewali o niedoli prostego ludu i byli głosem protestu wobec tyranii. Zawsze stawali w opozycji do „możnych” – na ogół złych agów (właściciele ziemskich), często marnie ginęli. Wyniesienie na najwyższy urząd w państwie człowieka, będącego współczesnym wcieleniem *aşika* ma

²⁹⁵ Tekst oryginalny:

Ezilenlerin gür sesidir o / Suskun dünyanın hür sesidir o / Göründüğü gibi olan, gücünü milletten alan / Recep Tayyip Erdoğan (3x) / Halkın adamı Hakkın aşığı / O milyonların umut ışığı / Mazlumlara sırdaş olan, gariplere yoldaş olan / Recep Tayyip Erdoğan (3x) / Oldu her zaman sözünün eri / Çıktığı yoldan dönmedi geri / Kararlıdır davasında, anaların duasında / Recep Tayyip Erdoğan (3x) / Söz dosdoğru, yoktur riyası / Zalimlerin korkulu rüyası / İnandığı yolda gider, yıllardır beklenen lider / Recep Tayyip Erdoğan (3x). Zob: Recep Tayyip Erdoğan - AK Parti Seçim Müziği 2014 (Uğur Işılak – Dombra), 26.02.2014 r., <https://www.youtube.com/watch?v=j6jL95BaSeM> (dostęp: 2.06.2021 r.).

²⁹⁶ Historię *Aşika İhsaniego* jednego z takich wędrownych bardów opisała Krystyna Poznańska. W połowie lat sześćdziesiątych zdobył on dużą popularność. Pieśni o niedoli anatolijskiego ludu zaprowadziły go przed sąd, gdzie oskarżony został o szerzenie wywrotowych idei. Mowy obronne wygłaszał wierszem i grając na *sazie* – tradycyjnym instrumencie strunowym. K. Poznańska, *Turcja stara i nowa*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1970, s. 266-270.

zatem wagę rewolucyjną.

Pojawia się też drugi motyw, który z jeszcze większą mocą widoczny jest w teledysku (za produkcją którego stał Erol Olçok). Słowa „Szlachetny w słowie, Pozbawiony obłudy, Koszmar tyranów” (*Söz dosdoğru, yoktur riyası, Zalimlerin korkulu rüyası*) odnosić się mogą do zdelegitymizowanych starych elit republikańskich, pod rządami których lud cierpiał od „tyranii”, jednak mają również inny, międzynarodowy wymiar. W wideoklipie towarzyszy im scena z jednego z najsłynniejszych politycznych wystąpień Erdoğan. Podczas Światowego Forum Ekonomicznego w Davos, 29 stycznia 2009 r. ówczesny turecki premier wystąpił w jednym panelu dyskusyjnym razem z Szimonem Peresem. Gdy prowadzący już zabierał się do konkluzji, Erdoğan wyrwał się do głosu, krzycząc nieporadnie po angielsku „One minute!” (co skądinąd stało się później *bon motem* w Turcji), a gdy już udzielono mu głosu, bezceremonialnie zbeształ Peresa za działania Sił Obronnych Izraela w Gazie, podczas kolejnej odsłony konfliktu izraelsko-palestyńskiego. Następnie ku konsternacji wszystkich zebranych i samego prezydenta Izraela, który zszokowany nasłuchiwał tłumaczenia, Erdoğan demonstracyjnie opuścił spotkanie, rzucając, że „więcej jego noga w Davos nie postoji”. Wystąpienie to spotkało się z ogromnym uznaniem tureckiego społeczeństwa, czego wyrazem było tłumne powitanie premiera po powrocie²⁹⁷. Epizod ten eksponuje się w „Nowej Turcji” jako kamień węgielny jej polityki zagranicznej. Erdoğan aspiruje do miana lidera świata muzułmańskiego i odwołuje się do demokratycznych aspiracji społeczeństw Bliskiego Wschodu, zawsze kreuje się na ich obrońcę. Jak ten ideał realizowany jest w praktyce, zajmiemy się w innym miejscu, tutaj jednak istotne jest to, że obraz Turcji jako mocarstwa i jej lidera odgrywającego ważną rolę w światowej polityce, jest kolejnym elementem zmiany – odróżnia to „Nową Turcję” fundamentalnie od wsobnej i izolacjonistycznie nastawionej (co najmniej wobec Bliskiego Wschodu) Turcji kemalistowskiej.

Artystyczne przedstawienia przywódcy, jako absolutnie niezwykłego, nie ograniczały się jedynie do kampanii wyborczych. Jesienią 2016 r., a więc już po nieudanym puczu, na fali nacjonalistycznego wzburzenia, w internecie pojawiła się inna piosenka, tym razem w wykonaniu pochodzącego z Mardin na południowym wschodzie kraju poety i pieśniarza Alego Sinanoğlu. Jego „Marsz dla Erdoğan” (*Erdoğan Marşı*), wraz z amatorsko zmontowanym teledyskiem, nie powstał sumptem partii i jej maszyny propagandowej, lecz jest raczej przykładem kultu przywódcy, powstającego w wyniku inicjatywy oddolnej.

²⁹⁷ *Recep Erdogan storms out of Davos after clash with Israeli president over Gaza*, „The Guardian”, 30.01.2009 r.

Przymioty Erdoğan'a zasignalizowane w piosence Uğura Işılaka, tutaj pojawiają się jako motywy centralny:

*Lwem jest eposu zaczętego wierszem,
Modlitwą ummy odmawianą wdzięcznie,
Walczy, by powstrzymać rozlew krwi swych braci,
Jego walka ukojeniem ich matkom w rozpacz (2X)*

*Erdoğan, Erdoğan sprawiedliwości miara,
Przepelniony wiarą, zdan na łaskę Pana,
Erdoğan, Erdoğan gromki głos narodu,
Syn dzielny chwalebnych przodków. (2x)*

*Jakoś mężnym potomkiem chwalebnego rodu,
Światu całemuś gotów rzucić dziś wyzwanie,
Podążaj, a za Tobą ruszy lud Twój cały,
Kiedy Prawdę głosisz, niechaj drżą tyrani,
Ciemiężcy padają, gdy walczysz z oprawcami,
A dla uciśnionych jutrenka nadziei nastaje.*

*On jak lew broni braci ciemiężonych czczących Pana swego,
Krzykiem powstrzyma ucisk, opoka Jedynego,
Głosiciel Słowa i Prawdy, Niczym brzytwy ostrze,
Dla zdrajców i tyranów jest koszmarem nocnym. (2x)*

*Erdoğan Erdoğan, Boga miłujący
wódz naszych żołnierzy,
Bohaterski głównodowodzący
Erdoğan Erdoğan, waleczne serce ma,
Przywódcą ummy jest , Recep Tayyip Erdoğan. (2x)²⁹⁸*

Wiersz, który zaprowadził Erdoğan'a do więzienia jest początkiem całej opowieści

²⁹⁸ Tłum. polskie – Dorota Haftka-Işik. Tekst oryginalny: *Bir şiirle başlayan destanın aslanıdır / Hayırla yad edilen ümmetin duasıdır; / Akan kardeş kanını durdurmak davasıdır; / O dava ki gözü yaşlı anaların muradıdır. (2X) / Erdoğan Erdoğan adalet şiarıdır; / Sinesi iman dolu kefeni sırtındadır; / Erdoğan Erdoğan ecdadın yolundadır; / Milletinin gür sesi evladı fatihandır. (2x) / Be hey yedi düvele meydan okuyan, / Şanlı ecdadın yiğit evladı, / Sen yürü ki ardından ümmet yürüsün / Sen hakkı haykırdıkça zalimler titresin, / Sen zulme baş kaldıkıkça vesayetler bir bir yıkılsın, / Mazlumlara aydınlık yollar açılsın, / Hakka tapan ümmete reva görülen zillete, / Dur diye haykıran tevhidin aslanıdır; / Sözü hakkı anlatan keskin bıçak sırtıdır; / Hainin zalimin korkulu rüyasıdır. (2X), / Erdoğan Erdoğan hakka aşık bir adam, / Mehmedimin önderi kahraman başkomutan, / Erdoğan Erdoğan aslan yürekli adam / Lideridir ümmetin Recep Tayyip Erdoğan (2X). Nagranie na prywatnym kanale autora w serwisie Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=qr1bBzr0NWY> (dostęp: 5.06.2021 r.).*

(*destan* – „epos”), której protagonistą jest sprawiedliwy wódz. Opowieść nie odnosi się jednak tylko do Turcji, ale do całej *ummy*, zanoszącej do Stwórcy modły o lepszy świat. Prezydent występuje tutaj jako ten, który ma zakończyć konflikt zarówno w Turcji, jak i w regionie Bliskiego Wschodu (słowom tym w teledysku towarzyszą obrazy ze zniszczonej wojną Syrii). Wątek nacjonalistyczny („Gromki głos narodu” – *Milletinin gür sesi*) przeplata się z nawiązaniem do władców osmańskich, pod panowaniem których w regionie panował pokój. Przywódca, będący religijnym muzułmaninem, jest godnym spadkobiercą dziedzictwa sułtanów. Tyrani, zarówno „narodowi”, jak i rządzący w innych państwach Bliskiego Wschodu, mają „drżeć” i „upadać” na samo jego słowo, które jest słowem samego Boga (*Hakk* – to nie tylko „prawda”, ale jak już wspomniałem – Bóg). Sprawiedliwy, muzułmański władca, „opoka Jedynego”, a w tłumaczeniu dosłownym „lew jedyńbóstwa” (*tevhidin aslani*) to absolutna antyteza takich ludzi jak Baszar Al-Asad, czy Abd-al-Fattah As-Sisi, dla których jest „koszmarem” (*korkulu rüyasi*). „Zdraycy i tyrani” (*hain zalimler*), to oprócz bliskowschodnich dyktatorów, również i tureccy puczyści, którzy w wypadku udanego zamachu stanu, uczyniliby z Turcji taką samą despotię, jak wszystkie te, pod którymi cierpią inne narody Bliskiego Wschodu.

Takie przedstawienie Erdoğan'a oddaje ambicje „Nowej Turcji” i jej przywódcy. Szczegółowo zajmę się tym w kolejnych rozdziałach, odnosi się bowiem ono do ideologii neoosmańskiej, która miała całkowicie przedefiniować państwowość turecką i politykę zagraniczną Ankarę. Postać Erdoğan'a jednak, jako przywódcy całej muzułmańskiej *ummy*, abstrahując od trudności w zrealizowaniu ambitnego neoosmańskiego projektu, w Turcji pozostaje figurą żywą, co ma wzmacniać jego legitymizację jako światowego lidera, różnego pod tym względem od jakiegokolwiek przywódcy Turcji republikańskiej.

Drugi wątek z utworu Sinanoğlu również eksponuje cechę, której dotychczasowym przywódcom, z przyczyn systemowych, brakowało. Erdoğan to „wódz naszych żołnierzy” (*Mehmedin önderi*²⁹⁹), a także „bohaterski głównodowodzący” (*kahraman başkomutan*). Nieudany wojskowy pucz, pomimo żywej w społeczeństwie traumy poprzednich tego rodzaju ingerencji wojska w życie polityczne, nie doprowadził do zdelegitymizowania sił zbrojnych. Wojsko nadal otoczone jest kultem. Winni byli zwolennicy Gülena, którzy zhańbili turecki mundur. Jednak próba obalenia rządu, oraz rozprawa ze środowiskiem dawnego sojusznika władz, przyspieszyły trwający od lat proces ustanawiania cywilnej kontroli nad siłami

²⁹⁹ *Mehmetçik* – synonim tureckiego żołnierza - to zdrobnienie popularnego imienia Mehmet. W tym miejscu, z przyczyn stylistycznych (marsz) pojawiające się bez zdrobnienia.

zbrojnymi³⁰⁰. W rezultacie, Erdoğan, jako pierwszy w historii Republiki cywilny polityk, stał się formalnym i rzeczywistym ich zwierzchnikiem. Nadanie mu tytułu „głównodowodzącego”, ma przypieczętować jego charyzmatyczną wyjątkowość.

Czas, przez jaki Erdoğan utrzymuje się u władzy, jej koncentracja w jego rękach, dominacja w krajowej polityce oraz niedana nikomu przed nim kontrola nad wojskiem, w takim kraju jak Turcja, gdzie symbolika stale przenika życie polityczne, muszą skłaniać do porównań z Atatürkiem. Odniesienia do pierwszego prezydenta i jego dziedzictwa zaczęły się pojawiać w celowych zabiegach Erdoğan i AKP już podczas kampanii prezydenckiej w 2014 r. Rozpoczęła się ona w Samsunie, a więc tam gdzie Mustafa Kemal wylądował 19 maja 1919 r. zaczynając wojnę o niepodległość. Jak stwierdził Mustafa Akyol, taki gest połączony z przejazdem do Erzurum, gdzie odbył się drugi kongres mający na celu mobilizację skupionych w Anatolii sił walczących z okupantami, miał oznaczać przedstawienie wyborów jako „drugiej wojny o niepodległość”³⁰¹.

W kolejnych kampaniach zarówno prezydent, jak i partyjni działacze przy różnych okazjach wygłaszali hołdy dla założyciela Republiki, a sam Erdoğan deklaruował „wolę walki o zachowanie jego dziedzictwa”. Natomiast jesienią 2017 r. krótko przed rocznicą śmierci Kemala przypadającą na 10 listopada, w miastach pojawiły się transparenty opatrzone logiem AKP, wzywające do stawienia się w mauzoleum Atatürka w Ankarze, wszystkich „Mudżahedinów Anıtkabiru” (*Anıtkabir Mücahitleri*), co wywołało konsternację świeckiej opinii publicznej³⁰². Konsternacja, wynikająca z oczywistych w Turcji różnic dzielących islamistów oraz zwolenników świeckiej Republiki, była tym większa, że sam Erdoğan jako synonimu ucisku używa określenia „reżim Jednego Człowieka” (*Tek Adam Rejimi*). Bierze się ono z tytułu popularnej trzypięciowej biografii Kemala autorstwa Şevketa Süreyyi Aydemira. W wypowiedziach obecnego prezydenta jednak „Gazi Mustafa Kemal”³⁰³ pozostaje nietykalny, a wszystkie „wypaczenia” kemalistowskiej republiki zaczęły się za rządów jego następcy İsmeta İnönü. Akyol, stwierdza, że współcześnie AKP traktuje rządy Kemala jako

³⁰⁰ Proces ten starałem się przedstawić w: M. Chudziak, *Kadry decydują o wszystkim – reforma armii w Turcji*, Komentarze OSW, Nr 274, 26.06.2018 r., <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/komentarze-osw/2018-06-26/kadry-decyduja-o-wszystkim-reforma-armii-w-turcji> (dostęp: 5.06.2021 r.).

³⁰¹ M. Akyol, *How Ataturk became a model for Erdogan*, „Al-Monitor”, 21.10.2016 r., <https://www.al-monitor.com/originals/2016/10/turkey-ataturk-became-new-model-for-erdogan.html> (dostęp: 7.06.2021 r.).

³⁰² Por. felieton znanego publicyście Ahmeta Hakana: „Przetarłem oczy. »Chyba źle widzę« - pomyślałem sobie. Ależ skąd! To było prawdziwe!”. A. Hakan, *Mücahitler Anıtkabir'e*, „Hürriyet”, 9.11.2017 r.

³⁰³ Dopiero przed referendum 2017 r. Erdoğan, dla którego Kemal to przede wszystkim „Gazi”, a więc bojownik za wiarę, który wygnał z Turcji zachodnich okupantów, zaczął w swoich wypowiedziach używać nadanego mu później nazwiska.

modelową wykonawczą prezydenturę, którą udało się stworzyć w 2018 r. Symbolicznego dziedzictwa Atatürka znosić natomiast nie zamierza. Celem jest postawienie Erdoğan obok pierwszego prezydenta, jako jego nowoczesnej wersji. Stąd też nadawanie współczesnemu przywódcy przez polityków partii i kontrolowaną przez nią prasę zarezerwowanych dotąd dla założyciela republiki tytułów *Başkomutan* oraz *Reis*. W ten sposób Erdoğan stał się jeszcze za życia postacią równą zdeifikowanemu Atatürkowi³⁰⁴.



Ilustracja 1: Partyjny wiec w Samsunie. W tle równej wielkości wizerunki dwóch prezydentów: Atatürka i Erdoğan. 3 marca 2019 r. Źródło: Agencja Anatolia (<https://www.aa.com.tr/tr/pg/foto-galeri/cumhurbaskani-erdogan-samsun-da-vatandaslara-hitap-etti/146>)

Aby zrozumieć stosunek AKP do postaci Kemala, należy przyjrzeć się temu co zastała ona dochodząc do władzy. Jak przekonuje antropolog Mete Kaan Kaynar, Atatürk, oderwany od swojego historycznego kontekstu, stał się w republikańskiej Turcji niczym innym, jak nowoczesną formą rozumianego po durkheimowsku narodowego totemu³⁰⁵. Współczesne

³⁰⁴ M. Akyol, *Why Erdogan now embraces Ataturk*, „Al-Monitor”, 17 listopada 2017 r., <https://www.al-monitor.com/originals/2017/11/turkey-why-erdogan-now-embraces-ataturk.html> (dostęp: 7.06.2021 r.).

³⁰⁵ M. Kaynar, *Totem, Tabu, Mustafa Kemal ve Atatürkcülük*, [w]: *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce. 9 Cilt. Dönemler ve Zihniyetler*, T. Bora, M. Gültekingil (red.), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 1089-1121. Żywotność kultu Atatürka w tureckiej pamięci historycznej już za czasów AKP starałem się przedstawić w: M. Chudzian, *History and Memory in Republican Turkey. The Scope of the Main Questions*, [w:] *Memory of Heritage*.

wyobrażenia o wielkim przywódcy mają niewiele wspólnego z jego historyczną postacią, jednak kultywowana o nim pamięć pełni funkcję integrującą. W ten sposób nawet religijni muzułmanie, w większości uznają go za symbol narodu i państwa oraz utożsamiają się z nim.

Jak stwierdził mój kurdyjski rozmówca M. S. T., z którym rozmawiałem w Ankarze 8 listopada 2014 r., jedyną grupą w tureckim życiu politycznym, traktującą pierwszego prezydenta w sposób absolutnie bezkrytyczny są kemaliści, uważający się za depozytariuszy jego dziedzictwa. Inne siły, jak nacjonaliści z MHP, islamiści, czy też grupy etniczne bądź konfesyjne, odrzucają jakiś element jego polityki i ideologii, jednak znajdują w jego spuściźnie coś, co czyni z Atatürka wielkiego bohatera. Element taki w końcu zaś przeważa, co powoduje że ostatecznie Kemal również i dla nich samych staje się nietykalny. Dla islamistów – ze względów oczywistych – problemem jest laicyzacja i atak na religijny styl życia, jednak ostatecznie *Gazi* to przede wszystkim zwycięzca, który najpierw bronił Imperium Osmańskiego w bitwie o Gallipoli, potem zaś w wojnie o niepodległość, pokonał okupujących kraj „giaurów”. Jako takiego, chcą go islamiści pamiętać³⁰⁶.

Budowanie kultu lidera „Nowej Turcji” odbywa się zatem nie poprzez zniesienie starego kultu założyciela Republiki, ale przez jego asymilację. Erdoğan dołącza do swojego wielkiego poprzednika. Jest pierwszym w historii przywódcą godnym stanąć obok niego. Wizualnym przedstawieniem równości dwóch wielkich postaci w najnowszej historii kraju jest umieszczanie obok siebie ich wizerunków – tej samej, gigantycznej wielkości, w towarzystwie flagi narodowej, niekiedy również flagi z logotypem AKP. W tym kontekście nie powinno też dziwić, że gdy 15 lipca 2016 r. Erdoğan występujący na konferencji prasowej po wylądowaniu na Lotnisku Atatürka w Stambule, pokazał się z portretem założyciela Republiki w tle³⁰⁷.

Tworzenie kultu Erdoğan napotkało jednak na ograniczenia. Najlepiej widać je na

Heritage of Memory, V. Julkowska, W. Werner (eds.), Adam Mickiewicz University. Institute of History, Poznań 2016, s. 190-208.

³⁰⁶ Dla innych grup i sił politycznych, w myśl tego, co przedstawił rozmówca, sprawa przedstawia się następująco. Nacjonaliści z MHP ubolewają, że Atatürk odrzucił panturanizm, a nawet z niego szydził mówiąc, że monumentalność tej idei jest odwrotnie proporcjonalna do politycznego znaczenia jej zwolenników. Ostatecznie jednak był nacjonalistą i stworzył państwo narodowe. Dla Ormian poważny problem stanowi sam ten nacjonalizm, który był doprowadził do ludobójstwa, zaś późniejsza polityka Kemala unicestwiła plany ustanowienia niepodległej Armenii. Kemal jednak potępił rząd młodoturecki, a jego przedstawicieli wypędził z kraju. W tym sensie oddał chociaż część sprawiedliwości. Alewici z kolei pamiętają pacyfikację prowincji Dersim, jednak zawdzięczają mu świeckość państwa, co zakończyło prześladowania, które dotąd można było prowadzić w majestacie prawa.

³⁰⁷ Zob. zdjęcie z konferencji w: *Erdoğan İstanbul'da açıklama yaptı*, „Deutsche Welle Türkçe”, 16.07.2016 r., <https://www.dw.com/tr/erdo%C4%9Fan-istanbulda-a%C3%A7%C4%B1klama-yapt%C4%B1/a-19403922> (dostęp: 8.06.2021 r.).

polu kinematografii. Dwa filmy „Uyanış” („Przebudzenie”) w reżyserii Alego Avcı oraz „Reis” („Wódz) Hüdaverdi Yavuz, którego Avcı był producentem (oba z 2017 r.), zapowiadane jako dzieła mające ukazać odpowiednio dramatyczną noc 15 lipca 2016 r. oraz dzieciństwo i wczesny etap kariery politycznej Erdoğan, uznane za niskiej jakości, zostały bardzo chłodno przyjęte przez AKP oraz prorządowe media³⁰⁸. Ich promocja została storpedowana poprzez solidarne przemilczenie ze strony aparatu partyjnego, a z czasem oba zostały zdjęte z internetowych platform streamingowych. Ali Avcı natomiast, został oskarżony o członkostwo w Ruchu Gülena i skazany na sześć lat więzienia³⁰⁹. AKP, która od 2002 r. sukcesywnie umacniała swoją kontrolę nad wszystkimi sferami życia, od administracji państwowej i sądownictwa, przez media i uniwersytety, na armii kończąc, nie była w stanie stworzyć własnego, atrakcyjnego przekazu, za pomocą kina i sztuk wizualnych w ogóle.

Abstrahując jednak od porażki w tworzeniu kultu na polu kinematografii, charyzmatyczne rządy Erdoğan, przyniosły proces realizacji wielkiego projektu stworzenia „Nowej Turcji”, której stał się centralną postacią. Otoczony został kultem o skali nieporównywalnej z żadnym politykiem od czasów Atatürka.

2.6. Zamiast podsumowania: „Reżim jednego człowieka”

Stwierdzenie, że systematyczna koncentracja władzy Erdoğan w drugiej dekadzie XXI w. wywołuje niepokój opozycji tureckiej oraz zewnętrznych obserwatorów, byłoby truizmem. Systematyczna konsolidacja władzy, dramatyczne ograniczenia wolności obywatelskich, kontrola nad mediami, a wreszcie rozprawa z Ruchem Gülena, która pozwoliła na pozbycie się jego ludzi z aparatu państwowego (a także biznesu i mediów), ostateczne ustanowienie cywilnej kontroli nad siłami zbrojnymi oraz wprowadzenie wykonawczej prezydentury doprowadziły do stanu, w którym państwo zdominowane zostało przez Erdoğan. W tureckiej wyobraźni politycznej synonimem autokracji stało się przywoływane już wcześniej określenie – „Reżim jednego Człowieka” (*Tek Adam Rejimi*). W spolaryzowanym społeczeństwie, nie ma rzecz jasna zgody co do tego, czy prezydent i stworzony na jego potrzeby system spełnia

³⁰⁸ Szczególne oburzenie pojawiało się w publikacjach gazety „Yeni Şafak”, na swojej stronie internetowej przedstawiającej kontrowersyjny zwiastun filmu „Przebudzenie”, pokazujący alternatywną wersję wydarzeń, podczas której ginie cała rodzina prezydenta, a na końcu on sam podczas modlitwy ma przystawiony pistolet do głowy. „Błuznierczość” tej sceny nie przeszkodziła jednak w jej udostępnieniu. *15 Temmuz Uyanış filminden skandal fragman!*, „Yeni Şafak”, 12.07.2017 r., <https://www.yenisafak.com/video-galeri/hayat/15-temmuz-uyanis-filminden-skandal-fragman-2145768> (dostęp: 7.06.2021 r.).

³⁰⁹ *FETÖ' üyeliği: 'Reis'in yapımçısı, 'Uyanış'ın yönetmenine altı yıl üç ay hapis*, „Diken”, 7.09.2018 r., <https://www.diken.com.tr/feto-uyeligi-reisin-yapimcisi-uyanis-in-yonetmenine-alti-yil-uc-ay-hapis/> (dostęp: 7.06.2021 r.)

kryteria takiego reżimu.

Opozycja kemalistowska, uznająca istnienie takiego porządku w czasach Atatürka za „mądrość etapu”, której jednak nie należy powtarzać, konsolidację władzy przez Erdoğaną uznała za próbę odtworzenia jednoosobowego reżimu. W podobnym duchu wypowiadali się, pozbawieni co do kemalizmu złudzeń, lewicowi i liberalni intelektualiści³¹⁰. Jednak AKP i jej zwolennicy, dla których erdoğanowskie wodzostwo to „system prezydencki typu tureckiego” (*Türk tipi başkanlık sistemi*), co może szokować zewnętrznego obserwatora, widzieli i widzą w swoim przywódcy szczerego demokratę, sprzeciwiającego się autorytaryzmowi w Turcji oraz zagranicą.

Rządy AKP i Erdoğaną rzeczywiście zrodziły się z doświadczenia nieszczęścia i nadziei. W kolejnych kryzysach ulegały wzmocnieniu. Stawką było nie tylko przetrwanie przywódcy i jego partii u władzy, ale też zachowanie wszystkich jej zdobyczy. Stąd stale utrzymujące się przywiązanie zwartej i szczerze oddanej prezydentowi mniej więcej połowy społeczeństwa, dzięki czemu od 2002 do 2019 r. AKP i jej przywódca wygrywali każde wybory³¹¹. Z tego oddania AKP i jej przywódca uczynili najważniejszą broń. „Wola narodu” stała się koronnym i niepodważalnym argumentem w walce z krytykami. To Erdoğan ją ucieleśnia, to on jest jej najlepszym wyrazicielem, zaś do narodu należy ostatnie słowo. Ulegając fetyszyzacji stała się usprawiedliwieniem dla wszystkich praktyk mających na celu umocnienie dominacji w państwie³¹²

Jak pokazuje Tanıl Bora, walce politycznej w Turcji towarzyszy ogromny resentyment. Z posługiwania się nim Erdoğan uczynił sztukę rządzenia³¹³. Erdoğanizm, który zrodził się w drugiej dekadzie rządów AKP, stał się autokratycznym modelem plebiscytnym, odwołującym się do silnie zakorzenionych w tureckim nacjonalizmie mitów jedności

³¹⁰ Przykładem wywodząca się ze starych elit pisarka i publicystka Ece Temelkuran, krytykująca AKP i jej rządy z pozycji zachodnioeuropejskiej socjaldemokracji. E. Temelkuran, *Turcja. Obłąd i melancholia*. Książkowe Klimaty, Wrocław 2017, a także lewicowy politolog Fatih Yaşlı, który swego czasu błyskotliwie dowodził, że erdoğanowski system prezydencki w praktyce będzie zmodyfikowaną wersją „Państwa Wzniosłego Przywództwa” (*Başyücelik Devleti*), totalitarnej islamistycznej utopii opracowanej przez sufickiego poetę i myśliciela Necipa Fazıla Kısaküreka (1904-1983), którego twórczością Erdoğan się fascynuje i nieraz przyznawał się do wynikającej z niej inspiracji. F. Yaşlı, *Türk tipi başkanlık mı Başyücelik Devleti mi?*, „Birgün”, 1.03.2017 r. W szczególności Yaşlı, zawodowo badacz tureckiego faszyzmu i islamizmu, poglądy Necipa Fazıla omówił w: Idem, *Türkçü Faşizmden Türk-İslam Ülküsüne*, Yordam Kitap, İstanbul 2017, s. 96-141.

³¹¹ W sensie formalnym każde z nich były wolne. W drugiej dekadzie XXI w. kolejne misje OBWE, w miarę jak umacniała się kontrola partii nad coraz to szerszymi kręgami rzeczywistości społecznej i politycznej, uznawać zaczęły wybory za „wolne ale niesprawiedliwe” (*free but not fair*). Poważne kontrowersje pojawiły się jednak podczas referendum w 2017 r. oraz przy unieważnieniu wyborów lokalnych w Stambule w roku 2019, które w powtórzonym głosowaniu wygrał jednak kandydat opozycji.

³¹² Por. B. Türk, *Muktedir...* op. cit., s. 227-239, 433-434 oraz: F. Yaşlı, *Milli irade fetişizmi...*, op. cit.

³¹³ T. Bora, *Cereyanlar. Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İletişim Yayınları, İstanbul 2018, s. 503.

uświęconego narodu i jego przywódcy, czego wyrazem stał się otaczający plebiscytny przywódcę kult³¹⁴. Tak oto zmieniająca się ideologia państwowa wzniosła pierwszy, najbardziej charakterystyczny ze swoich filarów. „Nowa Turcja”, w swoim wodzowskim aspekcie, jak starałem się pokazać, stała się systemem, w którym przywódca z wielką zręcznością odwołuje się do przednowoczesnych ideałów „władcy-pasterza” trafiając do masowej *psyche*, ale i również wykazuje w doraźnej polityce cały zespół cech właściwych przywódcy charyzmatycznemu. Jedno i drugie spina się za pomocą należących już ściśle do nowoczesnego porządku odwołań do demokracji i „woli narodowej” czemu służy również nowoczesna machina partyjna, media oraz sympatyzujący z władzą akademicy. Stąd możemy przejść do kolejnego filaru ideologicznego „Nowej Turcji”. W kolejnym rozdziale zobaczymy, jak nowoczesna mitologia nacjonalistyczna, głęboko wryta w świadomość współczesnego Turka, ewoluowała podczas tworzenia nowego, rewolucyjnego w swym ciężarze porządku.

³¹⁴ Ibidem, s. 504-505. Podobne uwagi w konkluzji swojej pracy zawarł B. Türk, *Muktedir...* op. cit., s. 433-434.

Rozdział 3.

Filar drugi: Naród

3.1. Wprowadzenie

Drugim filarem stworzonego przez AKP porządku społecznego i politycznego jest naród turecki. Żarliwy turecki nacjonalizm, będący centralnym elementem tożsamości kemalistowskiej Republiki, istnieje również w „Nowej Turcji”. Za rządów AKP doszło jednak do daleko idących jego przekształceń zarówno na poziomie oficjalnym, jak też społecznym. W pierwszych czterech latach jej rządów szeroko dyskutowano nad nową formułą, którą wielu odczytywało jako „liberalną”. Formuła ta zakładała porzucenie etnicznego rozumienia wspólnoty. Jej spoiwem miało być obywatelstwo, a tożsamości, nietureckie (i nieislamskie) mogłyby wyrażać się jako składniki tureckiego „melting pot”. Częściowo to się dokonało, jednak spoiwem stało się nie obywatelstwo, a islam. Po liberalnych eksperymentach, państwowy nacjonalizm turecki zaczął coraz silniej rozwijać się pod wpływem ideologii neosmanizmu. Miejsca dla mniejszości niemuzułmańskich w nim już nie przewidziano. AKP w ostatniej opisywanej tutaj fazie zaczęła jednak na nowo i po swojemu przyswajać zastany nacjonalizm kemalistowski. W efekcie nacjonalizm „Nowej Turcji” stał się syntezą obu wersji.

Najistotniejsze *novum* to wspólnota wiary. Islamowi przywrócono należne – zdaniem rządzących – miejsce w tożsamości narodowej, której ma stanowić kluczowy składnik. Na tym polega najważniejsza różnica pomiędzy nacjonalizmem starej Republiki, a nacjonalizmem „Nowej Turcji”. Podczas gdy ta pierwsza zakładała, że jednym z podstawowych wyznaczników tureckości jest islam sprowadzony do wymiaru nominalnej identyfikacji, ta druga ogłaszać zaczęła wprost, że islam to zasadnicza treść narodowej tożsamości. Stary porządek dokonał sekularyzacji islamu (jak wiemy, Turkiem był przede wszystkim niepraktykujący muzułmanin-sunnita posługujący się językiem tureckim jako ojczystym). Nowy porządek natomiast, traktuje go jako realnie przeżywaną wiarę. Islam z tureckością łączy się nierozzerwalnie. Jest głównym źródłem norm moralnych i społecznych, a niekiedy nawet prawnych (choć i tutaj posunięcia, ewidentnie motywowane religijnie, przeprowadzono przy zachowaniu formalnej zasady laickości państwa i użyciu świeckiej argumentacji). Wartości narodowe w „Nowej Turcji”, to zarazem wartości duchowe i

religijne.

Taki oto naród uznawany jest za „święty”. Świętość narodu nie jest w Turcji niczym nowym, ani też nadzwyczajnym w świecie. W starej Republice wynikała ona przede wszystkim ze świeckiego kultu wspólnoty. W tym sensie była wyrazem nowoczesnego nacjonalizmu, jako formy świeckiej religii (o czym niżej). Turcja erdoğanowska tego nowoczesnego kultu nie porzuciła. W odnowionej formie świętość wspólnoty ma jednak dwa źródła – świeckie i religijne. Ilustracją tego stały się równoczesne odwołania do zasady bezwarunkowej suwerenności narodu (odziedziczonej po Republice) oraz jego duchowego dziedzictwa (na nowo odkrytego). W ten sposób naród i „wola narodowa” uległy jeszcze silniejszej deifikacji, w związku z czym, stały się podstawowym i absolutnym źródłem legitymizacji.

Prezentowane w tym rozdziale omówienie tak odnowionej formy tureckiego nacjonalizmu, obok przedstawienia zagadnień teoretycznych, wymaga szerszego opisu zastanego przez AKP nacjonalizmu kemalistowskiego, a następnie formy neoosmańskiej. Pierwsza z tych form przedstawiona jest tutaj obszernie. Uznałem to za niezbędne, nie tylko z uwagi na konieczność wytłumaczenia historycznego rozwoju wspólnoty, ale również dlatego, że wiele elementów wykładni kemalistowskiej w „Nowej Turcji” przetrwało, pomimo początkowych wysiłków AKP aby na poziomie oficjalnym je znieść. To zaś pozwala zrozumieć syntezę starego i nowego sposobu rozumienia i przeżywania wspólnoty, którą opisuję w końcowej części rozdziału.

3.2. Co wiemy o nacjonalizmie?

W Rozdziale 1. poczyniłem kilka niezbędnych odwołań do studiów nad nacjonalizmem. Ponieważ w rozdziale niniejszym zajmujemy się narodem przede wszystkim, konieczne będzie nieco szersze przedstawienie aparatury niezbędnej do takich badań. Przyjrzyjmy się zatem najważniejszym ustaleniom tradycji rozwijanej głównie w anglosaskich naukach społecznych od lat osiemdziesiątych XX w.

3.2.1. Naród i nacjonalizm – pojęcia, paradygmaty, typologia

Jak już pisałem, Benedict Anderson przedstawił antropologiczną definicję narodu, według której „jest to wyobrażona wspólnota polityczna, wyobrażona jako nieuchronnie ograniczona i suwerenna”³¹⁵. Co ona oznacza, już sobie wytłumaczyliśmy, przypomnę

³¹⁵ B. Anderson, op. cit., s. 19.

jedynie, że wypływa ona z paradygmatu modernistycznego, który zakłada, że narody to wspólnoty *sensu stricto* nowoczesne, tj. takie, które zaistniały wraz z innymi nowoczesnymi ideologiami będącymi produktem zmieniających się, coraz bardziej skomplikowanych warunków, w jakich funkcjonować zaczęły wspólnoty ludzkie na skutek powstania wielkich struktur społecznych takich jak gospodarka kapitalistyczna, nowoczesne, scentralizowane państwo oraz społeczeństwo przemysłowe. Ernest Gellner, poruszał się w tym samym paradygmacie. Zdefiniował on naród na dwa sposoby. Pierwsza definicja ma charakter kulturowy: „Dwie osoby należą do tego samego narodu jeżeli – i tylko jeżeli – uczestniczą w tej samej kulturze, przez którą rozumieć będziemy system idei, znaków, skojarzeń, sposobów zachowania się i porozumiewania się”³¹⁶. Drugą z nich nazywa Gellner woluntarystyczną:

Dwie osoby należą do tego samego narodu, jeżeli – i tylko jeżeli – uważają, że należą do tego samego narodu. Inaczej mówiąc, narody są dziełem człowieka, wytworem jego przeświadczeń, lojalności i solidarności. Zbiór osób (na przykład mieszkających na danym terenie lub mówiących tym samym językiem) staje się narodem wtedy i tylko wtedy, gdy są one stanowczo przekonane, iż z tytułu współprzynależności do owego zbioru mają wobec siebie pewne obowiązki i pewne prawa. Tym co czyni z nich naród, jest wzajemne uznanie się za rodaków, a nie jakakolwiek inna wspólna cecha, która przysługuje wyłącznie im i odróżnia ich od reszty ludzi³¹⁷.

Brytyjski antropolog nie jest w pełni zadowolony z żadnej z powyższych definicji, skłania się jednak ku analizie kulturowej, a ściślej takiej, w której kulturę rozumie się w sensie antropologicznym, a nie normatywnym. Nie definiuje jej, lecz przedstawia sposób w jaki ona funkcjonuje (do czego wrócimy niebawem).

Anthony D. Smith, który teorię swą zbudował w znacznej mierze, na niepokojach związanych z tym, czy aby modernizm nie traktuje zbyt kategorycznie założenia o nieistnieniu narodów przed epoką nowoczesną, podziela wątpliwości Gellnera co do trudności z wypracowaniem uniwersalnej definicji narodu. Proponuje on zdefiniować naród jako: „nazwaną wspólnotę ludzką, zamieszkującą ojczystą ziemię, mającą wspólne mity i wspólną historię, wspólną kulturę publiczną, jedną gospodarke, a także wspólne dla wszystkich prawa i obowiązki”³¹⁸.

Obok narodów istnieją również *etnie*, które tym się od nich różnią, że zamiast wspólnej historii mają wspólne wspomnienia, zamiast jednej kultury oficjalnej mają jeden lub więcej elementów wspólnej kultury. Brak im wspólnej gospodarki, zaś wspólnym dla każdego członka narodu prawom i obowiązkom, w wypadku *etni* odpowiada „pewien stopień

³¹⁶ E. Gellner, op. cit., s. 82-83.

³¹⁷ Ibidem, s. 83.

³¹⁸ A. D Smith, *Nacjonalizm. Teoria, ideologia, historia*, przeł. E. Chomicka, Wyd. Sic!, Warszawa 2007, s. 25.

solidarności, przynajmniej wśród elit³¹⁹. U Smitha naród to wspólnota społeczna i kulturowa. Rozważania swe rozszerza on jednak o elementy o charakterze socjohistorycznym – wspólne mity i wspólna historia³²⁰. Zasadniczo zgadza się, że narody to wspólnoty nowoczesne i będące produktem nacjonalizmu rozumianego jako „ruch ideologiczny, skierowany na zdobycie i zachowanie autonomii, jedności i tożsamości społeczności, której członkowie uznawani są za stanowiących rzeczywisty lub potencjalny «Naród»”³²¹. Również i ta definicja jest szersza, aniżeli cytowana już Rozdziale 1. gellnerowska, gdzie „nacjonalizm jest przede wszystkim zasadą polityczną, która głosi, że jednostki polityczne powinny się pokrywać z jednostkami narodowościowymi”³²².

Węższy charakter definicji Gellnera, nie znaczy oczywiście, że nie ma ona zastosowania. Smith rozszerzając swoje definicje pozostawia furtkę dla rozważań o możliwości istnienia narodów przed nacjonalizmem. Stąd jego rozbudowana refleksja nad *etniami*. Zrozumienie ich funkcjonowania pozwala lepiej zrozumieć czym naród jest oraz jak powstaje w nowoczesnej formie. Zbudowany na tych założeniach paradygmat znany jako etnomymbolizm dotyka obszarów, którymi modernizm się nie interesuje. Podczas gdy moderniści zwracają uwagę przede wszystkim na czynniki zewnętrzne, takie jak zmieniające się warunki, w jakich funkcjonują wspólnoty ludzkie, a także wiodącą rolę elit tworzących narody, etnosymboliści, wedle słów samego Smitha, wnikają w „wewnętrzne światy” tych wspólnot. Prowadzą analizę socjokulturową i socjohistoryczną śledząc istniejące mity, wyobrażenia i namiętności budujące je. W tym paradygmacie, zwraca się uwagę na to, że powstawanie narodów nie odbywa się wyłącznie za sprawą elit. Wydatnie wpływają na nie klasy niższe, w efekcie czego klasy rządzące, czy inteligencja sięgają do tradycji ludowych tworząc na ich podstawie oficjalną kulturę danego narodu³²³.

Istnieją także dwa inne paradygmaty. Prymordializm zakłada odwieczne istnienie narodów. Na pytania dotyczące kształtu i charakteru wspólnot udziela odpowiedzi raczej metafizycznych niż socjologicznych bądź ekonomicznych i politycznych. Perennializm zaś godzi się z nowoczesną proveniencją narodu, ale głosi, że jego podstawą są odwieczne grupy etniczne. Oba te paradygmaty są właściwe samym nacjonalistom, i jak zobaczymy dalej, również nacjonalistom tureckim. Ponieważ są to perspektywy raczej samych badanych, niż

³¹⁹ Ibidem, s.25-26.

³²⁰ Szczególnie istotny staje się mit o wspólnym, domniemanym, a nie rzeczywistym pochodzeniu. Idem, *Kulturowe...*, op. cit., s. 51, 56.

³²¹ Idem, *Nacjonalizm...*, op. cit., s. 21.

³²² E. Gellner, op. cit., s. 75.

³²³ Smith, *Nacjonalizm...*, op. cit., s. 79-84.

badaczy, dalej będę odwoływał się do tradycji modernizmu i etnosymbolizmu, które dostarczają aparatury dla wyjaśnienia zjawisk zachodzących w dwudziestowiecznej Turcji³²⁴. Smith, w czasie pisania cytowanej tutaj pracy (2003 r.), potencjalny piąty paradygmat, jakim mógłby być postmodernizm, uznawał za zbyt niejednorodny i rozmyty by móc określić go tym mianem. W żaden sposób jednak nie oznacza to, że postmoderniści w wybranych aspektach nacjonalizmu, których przedstawienia się podejmują, nie mają do przedstawienia wartościowych uwag.

Smith poddał krytyce powszechnie znaną typologię nacjonalizmów, wedle której dzielą się one na etniczne i obywatelskie. Typologia ta genealogią swoją sięga lat czterdziestych XX w., kiedy to Hans Kohn przedstawił narody „Wschodu” jako etniczne, zakładające organiczną i niezbywalną jedność swoich członków, przez to autorytarne i antyliberalne. Narody „Zachodu” zbudowały natomiast wspólnoty obywatelskie, otwarte i związane przede wszystkim z państwem. Wynikać to miało z podziałów klasowych – państwa zachodnie stworzyły silną burżuazję, która wykształciła silne pojęcie obywatelskości. Smith zauważa jednak, że tradycja ta ma charakter normatywny, a ponadto również i tutaj zachodzą wyjątki – wspólnoty obywatelskie stosowały autorytarne i wykluczające praktyki, zatem nie jest tak, że „naród polityczny” jest zawsze i z gruntu bardziej otwarty. Prawdą jest, że wspólnota, którą brytyjski uczyony woli nazywać raczej „terytorialną” aniżeli „obywatelską” (by uciec od normatywnego charakteru tego podziału), z istoty swojej zachowuje pewien stopień inkluzywności, podczas gdy „naród etniczny” jest wspólnotą, w którą jednostka jest „wrodzona” i nie zmieni tego żadna emigracja, ani inny świadomy wybór. Największy jednak kłopot z tą tradycyjną i nadal popularną typologią polega jednak na tym, że narody ewoluują i czerpią z obu tych modeli wspólnoty, przez co nierzadko nie sposób określić, czy dany nacjonalizm ma bardziej terytorialny czy etniczny charakter³²⁵.

3.2.2. Powstanie i funkcjonowanie narodu

Idąc za propozycjami przedstawionymi zarówno przez modernizm, jak też etnosymbolizm, zobaczmy jak naród powstaje i funkcjonuje. Jak już wiemy, Anderson twierdził, że decydującą rolę w powstaniu narodów jako „wspólnot wyobrażonych” odegrało upowszechnienie się druku (również i w Turcji proces ten się odbył). Gellner jako inny czołowy przedstawiciel modernizmu uznał, że kluczową rolę w ustanowieniu oficjalnej kultury narodowej odgrywa państwo, a ściślej – system powszechnej edukacji, który tylko

³²⁴ Ibidem, s. 70-79.

³²⁵ A. D. Smith, *Nacjonalizm...*, s. 58-62.

państwo jest w stanie stworzyć i nim zarządzać. Za jego pośrednictwem następuje unifikacja języka, wspólnotowych autowyoobrażeń, wiedzy historycznej oraz dotyczącej tego, czym jest dany naród. W ten sam sposób dochodzi do upowszechnienia się specjalistycznych kwalifikacji, niezbędnych dla funkcjonowania nowoczesnego państwa będącego zaawansowanym systemem podziału pracy w epoce, w której stosunki gospodarcze i społeczne stają się szalenie skomplikowane. Tak oto osiągnięty zostaje pożądany dla takiego wielkiego systemu społecznego poziom kwalifikacji oraz jedność przekonań i lojalności wobec ojczyzny. Również za pośrednictwem maszyny edukacyjnej, narodowa kultura wyższa, w przeciwieństwie do kultur lokalnych uznawana za wyrefinowaną i prestiżową, upowszechniając się, staje się tym, co jednoczy obywateli. Naród jest zatem kulturowym, zunifikowanym wyrazem tej nowoczesnej formy organizacji społecznej³²⁶.

Jak zobaczymy, państwo tureckie świadomie budowało nowe mity, czerpiąc z przeszłości, bądź tę przeszłość świadomie preparując, składało w całość różne elementy i tym sposobem tworzyło, to co Eric Hobsbawm oraz Terence Ranger nazwali „tradycją wynalezioną”³²⁷. Jak pokazały badania H. Yılmaz oraz Michaela Meekera, nawet we wczesnej Republice elity i tak mediowały z własnym społeczeństwem, godząc się na zachowanie lokalnych struktur społecznych, ich autorytetu, a nawet kultywowanie pamięci po Imperium Osmańskim, o ile nie było to wymierzone w republikański porządek³²⁸. Takie zjawiska zatem pokazują, że i analiza etnosymboliczna znajduje zastosowanie w badaniach nad nacjonalizmem tureckim.

Istnieją jeszcze inne aspekty nowoczesnego nacjonalizmu, które dla dalszych naszych rozważań okażą się kluczowe. Smith przekonująco dowodzi, że nacjonalizm jest czymś więcej, aniżeli tylko ideologią polityczną. Naród ma swoją oficjalną kulturę, szerzoną za pośrednictwem instytucji państwowych. Te wydobywają elementy lokalne z kultury ludowej, szerząc kult tego co rodzime. Przenosząc to wszystko do sfery publicznej tworzą symbole. Praktyki te, ostatecznie prowadzące do transformacji idei narodowej w powszechny system znaczeń i symboli będący upolitycznioną kulturą masową, stanowią formę bezustannej masowej persfazy skierowanej na wywołanie w członkach wspólnoty uczuć żarliwego przywiązania do niej, jej symboli, mitów oraz ojczyzny. Wszystko to czyni z nacjonalizmu

³²⁶ Gellner, op. cit., s. 118-122.

³²⁷ E. Hobsbawm, T. Ranger, *Tradycja wynaleziona*, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

³²⁸ H. Yılmaz, op. cit., s. 214-215, M. E. Meeker, *A Nation of Empire. The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2001, s. 285-317.

formę kultury. Lecz nacjonalizm jest nie tylko tym. Smith zwraca uwagę na sakralny charakter symboli, rytuałów, czy upamiętnień bohaterów oraz ich heroizmu. Nawiązując do funkcjonalistycznego podejścia do badań nad religią, zaproponowanego przez Emile'a Durkheima, brytyjski uczyony powiada, że nacjonalizm, wkraczający w nowoczesny świat jako zjawisko z gruntu świeckie, przyjmuje formy religijne. Staje się formą świeckiej religii. Implikuje bowiem żarliwe przywiązanie do "wyzwolicielei", czy półboski bądź proroczy status "ojców założycieli". Religijny wymiar nacjonalizmu tworzą też takie jego elementy jak kult poległych męczenników, w który wpisana jest gotowość do ich naśladowania – poniesienia ofiary z życia gdy zajdzie taka konieczność oraz uczucie jedności tak z poprzednimi, jak też przyszłymi, jeszcze nie narodzonymi pokoleniami³²⁹.

By dopełnić obraz tego, jak nacjonalizm funkcjonuje i nieustannie na nowo się wytwarza, nie sposób pominąć innych, mniej widowiskowych praktyk, które pozwalają to osiągnąć. Widać je szczególnie w tych wspólnotach, w których jest on ugruntowany. Michael Billig wyróżnił dwa typy nacjonalizmu, które nazwał „gorącym” oraz „zimnym”. Przykładem pierwszego są wszelkie ruchy dążące do ustanowienia państwa narodowego, pokojowo bądź siłą. Drugi, zaniedbywany ongiś przez badaczy, to nacjonalizm codzienny, rutynowy do tego stopnia, że niewidzialny. Typ ten Billig nazywa „banalnym nacjonalizmem”. Reprodukuje się on za pośrednictwem zarówno rutynowych czynności, jak odśpiewywanie hymnu w szkołach, ale też stałej obecności w przestrzeni publicznej symboli narodowych – flagi, godła, konturu mapy państwa podczas telewizyjnej prognozy pogody, symboli narodowych na monetach i banknotach, a także przy setkach innych okazji. Wszystko to buduje w członkach wspólnoty poczucie absolutnej oczywistości faktu istnienia państwa narodowego, tak jakby był to fakt naturalny i zastany³³⁰. Jak wiele innych koncepcji, również i propozycja Billiga ma charakter idealnotypowy. Opisywane przez niego praktyki, obecne również w Turcji, niewątpliwie zakorzeniają w obywatelach poczucie oczywistości faktu istnienia państwa narodowego. Jest jednak dyskusyjne, czy taki codziennie reprodukowany w tureckiej przestrzeni publicznej nacjonalizm, daje się zakwalifikować jako „zimny”.

³²⁹ A. D. Smith, *Nacjonalizm...*, op. cit., s. 51-54. Smith uważa, że nadaje to nacjonalizmowi wyjątkowy charakter na tle wszystkich innych ideologii politycznych. Badania nad sakralizacją polityki pokazują jednak, że zjawisko to wykracza poza ramy rozważań nad nacjonalizmem. Szerzej zajmę się tym w kolejnym rozdziale.

³³⁰ M. Billig, *Banalny nacjonalizm*, przeł. M. Sekerdej, Znak, Kraków 2008, s. 23-37.

3.3. Co wiemy o nacjonalizmie tureckim?

Turecki nacjonalizm, który swą usystematyzowaną formę przybrał w pierwszych dwóch dekadach istnienia Republiki, był jedną z najpóźniej powstałych tego typu ideologii na ziemiach dawnego Imperium Osmańskiego. Od swego powstania aż do czasów współczesnych, podlegał ewolucji, a oficjalna jego wersja po II wojnie światowej rozszczepiła na różne, właściwe konkretnym środowiskom politycznym, pomniejsze odmiany³³¹. Jednak pomimo tego, zasadnicze nacjonalistyczne „prawdy”, oparły się upływowi czasu, czego wyrazem jest radykalny opór wobec próby rewizji na początku XXI w.

3.3.1. Podstawowe „prawdy”

Republikańska ideologia narodowa w naturze swej była i pozostaje defensywna. Wspólnotową świadomość Turków kształtuje tzw. „syndrom Sèvres” – upokarzający pakt, który zakończył I wojnę światową, w ich politycznej wyobraźni oraz zbiorowej pamięci, przerodził się w stale ciężące nad Republiką i całym narodem widmo egzystencjalnego zagrożenia, czyhającego ze strony zewnętrznych i wewnętrznych wrogów. Od stworzenia Republiki, niepokój ten podtrzymywały kolejno II wojna światowa (w którą Turcja włączyła się krótko przed jej zakończeniem), zimna wojna, rozpoczęte przez PKK powstanie, a w końcu lęki uruchomione przez postępującą globalizację³³². Wobec tego, nacjonalizm turecki jest i pozostaje niezwykle apodyktyczny. Główne jego „prawdy” to etniczny charakter wspólnoty – przejawiający się w konsekwentnym podkreślaniu wspólnego pochodzenia i homogeniczności językowej Turcji (bardzo restrykcyjnie egzekwowanej), ale też

³³¹ Tanıl Bora, wylicza następujące „dialekty” właściwe językowi nacjonalizmu tureckiego: 1) oficjalny, promowany przez instytucje państwa z armią na czele, uważającą się za najważniejszą jego emanację i elitę narodu, a także najważniejszego depozytariusza przesłania kemalistowskiego; ta odmiana odpowiada za wszechobecny w oficjalnej kulturze narodowy patos i gigantomanię przejawiającą się w obecności ogromnych flag i portretów Atatürka, 2) lewicowy nacjonalizm kemalistowski (*ulusçuluk* lub *ulusalcılık*) cywilny i radykalnie laicki, podkreślający antyimperializm i widzący w Kemalu prekursora socjalizmu, 3) liberalny neo-nacjonalizm, odwołujący się do narodowej dumy, jaką karmić ma udana integracja ze światową gospodarką kapitalistyczną, 4) szowinistyczny nacjonalizm neo-panturkistów z MHP i jej mniejszych bardziej radykalnych odnóg, a także 5) islamizm zawierający w sobie wiele elementów nacjonalizmu, karmiący się wieloznacznością wynikającą z religijnych konotacji słowa *millet* (odwrotnie niż neologizm *ulus* ostentacyjnie używany przez kemalistowską lewicę) i tym, że można stosować je zamiennie z *umma* odnosząc się do wszystkich muzułmanów świata, ale też podkreślać tureckie przywództwo w niej. Niemal wszystkie te formy wykazują (w różnym stopniu) tendencje ksenofobiczne i rasistowskie. Np. odmiana 2) atakuje Arabów i Irańczyków, jako „dzikich bigotów”, a 3) choć deklaratywnie prozachodnia, gardzi Kurdami, jako organicznie niezdolnymi do ciężkiej pracy i osiągnięcia życiowego sukcesu. Wszystkie one ze sobą rywalizują, ale też wchodzi w interakcje wpływając na siebie wzajemnie. T. Bora, *Nationalist Discourses in Turkey*, [w:] *Symbiotic Antagonisms. Competing Nationalisms in Turkey*, A. Kadioğlu, E. F. Keyman (eds.), The University of Utah Press, Salt Lake City 2011, s. 57-82. Podany przegląd opisuje stan z początku XXI w. Jednak co do zasady wszystkie te formy nadal istnieją. Szczegółowe odniesienia podaję w dalszej części rozdziału.

³³² Ibidem, s. 57-59.

„niepodzielna jedność państwa i narodu”. To czyni z narodu tureckiego, zgodnie z przytoczonymi uwagami Anthony'ego D. Smitha archetypiczny przykład wspólnoty czerpiącej z tradycji „etnicznej” i „terytorialnej”. Niemniej, nie ustaje debata nad tym, który czynnik przeważa.

Artykuł 66. Konstytucji Republiki Tureckiej mówi, że „Każdy, kogo łączy z państwem tureckim więź obywatelstwa, jest Turkiem”³³³. Taką definicję narodu, wzorowaną na republikańskim modelu francuskim, do dziś przedstawia się w Turcji jako usankcjonowanie inkluzywności i „obywatelskości” oficjalnego nacjonalizmu³³⁴. Ścisły związek narodu i państwa wyrażają jeszcze mocniej konstytucyjne zapisy o „niepodzielnej jedności” (*bölünmez bütünlük* – w preambule i pięciu innych artykułach, a także w wielu ustawach). Adam Szymański określa tę zasadę jako niejasną. Ma ona łączyć centralistyczne państwo ze zjednoczonym i zintegrowanym narodem, bezwarunkowo suwerennym, który sprawuje władzę „kierując się wspólną świadomością narodową, więc niepodzielna jest suwerenność narodu”³³⁵. Jednak oficjalne dokumenty³³⁶ tylko w części stanowią o treści tureckiej ideologii narodowej, a ta wątki etniczne rozwija szeroko. Perry Anderson na przykład twierdzi, że nacjonalizm kemalistowski posługiwał się obywatelskim sztafażem, lecz z gruntu pozostawał etniczny³³⁷. Etienne Copeaux z kolei, przedstawił prymordialistyczną mitologię etnicznego narodu, ale też to, że Anatolia pozostaje jego nieodłącznym elementem jako jedna z wielu, ale najważniejsza z ojczyzn³³⁸. To zaś pokazuje, że wątek terytorialny znajduje się w centrum tureckiej narodowej wyobraźni. Z kolei Szymański uważa, że nacjonalizm Turcji kemalistowskiej w początkowym swoim okresie rzeczywiście miał przede wszystkim

³³³ *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası*, Madde 66, Kanun no. 2709, kabul tarihi: 18.10.1982 r., <https://www.icisleri.gov.tr/kurumlar/icisleri.gov.tr/IcSite/illeridaresi/Mevzuat/Kanunlar/Anayasa.pdf>, (dostęp: 15.12.2021 r.). Istnieje polskie tłumaczenie tureckiej ustawy zasadniczej: *Konstytucja Republiki Tureckiej – Türkiye Cumhuriyeti Anayasası*, oprac. W. Staśkiewicz, L. Garlicki, tłum. K. Wojciechowska-Litwinek, T. Leżański, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2013. Od czasu ukazania się polskiego tłumaczenia wprowadzono szereg istotnych nowelizacji, wobec czego korzystam przede wszystkim z tekstu oryginalnego.

³³⁴ Tego zdania jest Salman Çevik. Podaje argument, że bycie Turkiem to kwestia nie narzucona przez państwo, ale indywidualny wybór. Jak w wielu takich dyskusjach, w charakterze wyroczni występuje tutaj Atatürk i jego słynne słowa *Ne Mutlu Türküm Diyene!* („Jakie to szczęście móc powiedzieć: Jestem Turkiem!”). Ojciec narodu nie mówił natomiast *Ne Mutlu Türk Olan!* („Jakie to szczęście być Turkiem!”). S. Çevik, *İdeal Yurttaşın Din ve Millet Kriteri*, "Muhafazakâr Düşünce", Yıl: 5 - Sayı: 18, Güz 2008, s. 147-167, tutaj 162.

³³⁵ A. Szymański, *Między...*, op. cit., s. 63. Jeśli chodzi o definicję narodu, to zarówno w pierwszej konstytucji z 1924 r., jak i późniejszych zmianach w 1937 r. wyrażana była w podobnym brzmieniu jak obecnie (zapisy w konstytucjach z 1961 i 1982 r. są identyczne).

³³⁶ Które skądinąd w innych zapisach wielokrotnie podkreślają nacjonalistyczny charakter państwa. Zob. Ibidem, s. 65-66.

³³⁷ P. Anderson, *Kemalism*, „London Review of Books”, Vol. 30, No. 17, 11 September 2008, s. 3-12.

³³⁸ E. Copeaux, *Citoyenneté turque, territoire anatolien*, Exposé à l'ENS, Paris, 19 février 2008, dans le cadre du séminaire d'Emmanuel Szurek sur l'Anatolie, https://www.susam-sokak.fr/pages/Citoyennete_turque_territoire_anatolien_2008-2893654.html (dostęp: 15.12.2021 r.).

państwowy charakter, lecz rosnące od lat trzydziestych XX w. znaczenie etniczności stało się tak wielkie, że dziś nie sposób oddzielić jej od państwa³³⁹.

3.3.2. Korzenie intelektualne

Idea narodowa w Turcji ma wielu twórców i sięga swoją genealogią drugiej połowy XIX w.³⁴⁰ Powstawała ona w procesie trwającym kilkadziesiąt lat³⁴¹. Historiografia turecka rangę „ojców-założycieli” nadaje jednak dwóm myślicielom, którzy wywarli ogromny wpływ na poglądy elit młodotureckich, a także republikańskich. Są to Yusuf Akçura (Jusuf Akczurin) oraz Ziya Gökalp³⁴².

Pierwszy z nich, Tatar nadwołżański urodzony w Symbirsku, wykształcony w Stambule i Paryżu, tureckość postrzegał przede wszystkim w kategoriach ludu-rasy. W roku 1904 przedstawił manifest „Trzy typy polityki” (*Üç Tarz-ı Siyâset*). Dowodził w nim, że wobec fiaska osmanizmu – imperialnego patriotyzmu mającego jednoczyć na bazie obywatelstwa wszystkich poddanych sułtana bez względu na pochodzenie etniczne czy wyznawaną religię, a także panislamizmu – postulującego zjednoczenie wszystkich muzułmanów pod rządami sułtana-kalifa, najsensowniejszą odpowiedzią na wyzwania współczesności jest turkizm³⁴³. Był to świecki, etniczny oraz nastawiony na modernizację nacjonalizm. Miał czerpać ze wspólnego dziedzictwa ludów turekijskich, skąd wydobyć można było „prawdziwą” tureckość. Dopiero naród odkrywający taką swą tożsamość, pod przywództwem własnej burżuazji (którą trzeba było stworzyć), świadom swego dziedzictwa oraz europejski w swoim nastawieniu, mógł wkroczyć w nowoczesny świat³⁴⁴.

Gökalp natomiast – syn urzędnika urodzony w Diyarbakirze na południowym-wschodzie dzisiejszej Turcji, wykształcony jako weterynarz, lecz pod wpływem lektury prac Durkheima socjolog, równie dużo miejsca co wspólnocie etnicznej, poświęcał kulturze, której

³³⁹ A. Szymański, *Między...*, op. cit., s. 62-63.

³⁴⁰ Według N. Berkesa pierwszym, który nadał słowu *millet* nowoczesne znaczenie był w latach sześćdziesiątych XIX w. czołowy osmański intelektualista İbrahim Şinasi. Zob. N. Berkes, op. cit., s. 197-198.

³⁴¹ Złożyły się na niego trzy czynniki: (1) rozwój nacjonalizmów wśród chrześcijańskich mniejszości Imperium, (2) rosnąca popularność prac europejskich badaczy, takich jak Leon Cahun, Arminius Vambéry, czy Konstanty Borzęcki (po emigracji do Imperium Osmańskiego i konwersji na islam – Mustafa Celeleddin Pasza), którzy opisywali dzieje Turków jako historię narodu-ras oraz (3) działalność pochodzących z muzułmańskich (i turekij-skich) obszarów Imperium Rosyjskiego intelektualistów propagujących świecki, modernistyczny i etniczny nacjonalizm. Najważniejsi z nich to Yusuf Akçura, Ali Hüseyinzade, Ahmed Ağaoğlu (Agajew), Zeki Velidi Togan (Achmat-Zaki Walidow) i Sadri Maksudi Arsal (Sadretdin Maksudow). Zob. U. Uzer, *An Intellectual History of Turkish Nationalism. Between Turkish Ethnicity and Islamic Identity*, The University of Utah Press, Salt Lake City 2016, s. 16-17.

³⁴² T. Bora, *Cereyanlar...*, op. cit., s. 202-205, U. Uzer, op. cit., s. 55-92.

³⁴³ Y. Akçura, *Üç Tarz-ı Siyâset*, Kilit Yayınları, Ankara 2012.

³⁴⁴ U. Uzer, op. cit., s. 56-63.

centralnym elementem był islam. Religię rozumiał jako system społeczny, budujący solidarność wspólnoty i tworzący normy etyczne oraz moralne. O wyjątkowości narodu tureckiego stanowiło właśnie połączenie dziedzictwa ludów tureckich (sam za swą ojczyznę uznawał Turan) oraz islamu. Wspólnota według Gökälpa rozwijać miała się na bazie języka, kultury i religii. Naród miał modernizować się przyjmując zdobycze nowoczesnej nauki i system republikański oraz wchodząc w obręb cywilizacji europejskiej. Modernizacja miała mieć charakter nie kulturowy, ale techniczny i polityczny. Poglądy te przedstawił w rozprawie pod znamienym tytułem „Turkizacja, islamizacja, modernizacja” (*Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*) z 1918 r.. Jego nowoczesne podejście do islamu demonstrowały wezwania do zniesienia sułtanatu oraz przeżytków „teokracji”. Domeną religii było życie społeczne i kultura, nie zaś polityka. Okcydentalizacja jednak rodziła zagrożenia dla narodowego i religijnego dziedzictwa. Nie uważał, tak jak później kemaliści, że „cywilizacja” jest pojęciem uniwersalnym – przeciwnie – istniały różne cywilizacje, między którymi narody mogły wędrować (jak Turcy z Dalekiego Wschodu na Bliski Wschód, a następnie do Europy). Naród mógł do cywilizacji europejskiej dołączyć, ale jedynie zachowując swoją kulturę, którą należało pielęgnować. To ona stanowiła o jego wyjątkowości. Nowoczesność, przyjmowana bezkrytycznie, stwarzała zagrożenia. Gospodarka kapitalistyczna oraz socjalizm w myśli Gökälpa promowały idee sprzeczne z dziedzictwem kulturowym i religijnym Turków, uderzały w ich jedność. Modernizacji jednak nie należało się bać, lecz zaimpregnować się na niesione przez nią niebezpieczeństwa. W związku z tym Gökälp opracował i promował ideę tureckiego korporacjonizmu³⁴⁵.

Zmarłego w 1924 r. myśliciela uznaje się za prekursora kemalizmu. Sam Atatürk miał uznać go za swojego „duchowego ojca”. Kemaliści jednak nie zaadaptowali jego myśli w niezmienionej formie. U Gökälpa widać wyraźną tendencję do zsekularyzowania islamu, jednak radykalna laicyzacja była wyrazem odrzucenia jego poglądów na temat społecznej wagi religii. Podobnie z kemalistowskim rozumieniem cywilizacji jako synonimu nowoczesności³⁴⁶. Niemniej, jego teoria nowoczesnego narodu tureckiego, pomimo wyraźnych niekiedy różnic względem późniejszej wersji oficjalnej, dostarczyła inspiracji twórcom Republiki³⁴⁷. Natomiast takie elementy jak radykalna okcydentalizacja oraz większy nacisk na wspólnotę etniczną, niż religijną (choć i tutaj, jak zobaczymy, odegrała istotną rolę),

³⁴⁵ Ibidem, s. 70-89.

³⁴⁶ Ibidem, s. 89-90.

³⁴⁷ Omówienie wpływu myśli Gökälpa na kształtowanie się „sześciu strzał” kemalizmu w: T. Parla, *The social and political thought of Ziya Gökalp, 1876-1924*, E.J. Brill, Leiden 1985, s. 77-81.

silniej zakorzenione były jednak w myśli Akçury.

3.3.3. *Nacjonalizm republikański*

Przyjrzyjmy się głównym elementom zastanej przez AKP ideologii nazywanej w Turcji „nacjonalizmem Atatürka”, która z modyfikacjami przetrwała do dziś, i z której wyrosły różne inne odmiany nacjonalizmu tureckiego.

W Rozdziale 1. skrótowo przybliżyłem proces, w którym homogeniczną w zamierzeniu wspólnotę tworzono opierając się na kryterium religijno-językowym. Przypomnijmy, że Turkami przede wszystkim byli nominalni sunnici, mówiący językiem tureckim jako ojczystym. Turkami musieli stać się muzułmanie-sunnici, mówiący innymi językami. Poza nawiasem wspólnoty pozostali niemuzułmanie, w tym też przedstawiciele niemuzułmańskich ludów tureckich, takich jak prawosławni Gagauzi³⁴⁸. Stosowanie takich kryteriów (gdzie nawet posługiwanie się językiem tureckim nie wystarczało aby daną grupę włączyć do wspólnoty, gdy ta wyznawała chrześcijaństwo), do dziś według niektórych autorów stanowi koronny argument przeciwko tezie o wiodącej roli czynnika etnicznego (czy rasowego) w procesie budowy narodu³⁴⁹. Zsekularyzowany islam rzeczywiście zdefiniował jego ramy, nie mniejszą rolę odegrała unifikacja językowa³⁵⁰. W tym drugim procesie istotną rolę odegrali przedstawiciele mniejszości narodowych³⁵¹. Jednak mimo tego, opracowano teorię, której celem była prymordializacja wspólnoty, a wraz z tym określenie jej w

³⁴⁸ Hamdullah Suphi Tanrıöver, jeden z czołowych intelektualistów stojących za polityką asymilacyjną, nie miał wątpliwości co do tureckości Gagauzów i optował za ich osiedleniem w Turcji. Mimo jego wysiłków, władze z uwagi na wyznawaną religię, uznały ich za zagrożenie dla jedności narodowej. Zob. M. Pınar, *Tek Parti Dönerminde Gagauzlar (Gökoğuzlar)*, "Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi", Cilt:IV, Sayı:XII, Ağustos 2017, s. 96-120.

³⁴⁹ Por. S. Cagaptay, *Race, Assimilation and Kemalism: Turkish Nationalism and the Minorities in the 1930s*, „Middle Eastern Studies”, Vol. 40, 2004, Issue 3, s. 86-101, S. Çevik, op. cit., s. 163.

³⁵⁰ Jeszcze w 1928 r. rozpoczęła się akcja „Obywatelu, mów po turecku!” (*Vatandaş Türkçe konuş!*), której celem było wyrugowanie ze sfery publicznej języków mniejszości. W podobnym duchu realizowano wprowadzony w 1934 r. obowiązek przyjęcia nazwisk rodowych (a w jego ramach kategoryczny zakaz używania nazwisk z końcówkami zdradzającymi nietureckie pochodzenie ich nosiciela, jak słowiańskie „-ow” oraz „-ić”, greckie „-poulos”, ormiańskie „-yan” itd.). Zob. S. Cagaptay, *Islam...*, op. cit., s. 57-62. Ta zasada z pewnymi wyjątkami obowiązuje do dziś.

³⁵¹ Przykładem pożądaną przez państwo postawy świecili kemaliści żydowskiego pochodzenia jak Avram Galanti czy Munis Tekinalp (Moiz Cohen) oraz ormiański lingwista Hagop Dilâçar (ur. jako Martayan), choć stanowili raczej wyjątki – w kierownictwie partii Ormian i Żydów na ogół nie spotykano. Dilâçar aktywnie uczestniczył w opracowywaniu „Tezy...”. Galanti napisał książkę, od której tytułu akcja plenienia języków mniejszości wzięła swą nazwę. Zob. İ. Beşikçi, op. cit., s. 154, U. Uzer, op. cit., s. 97, 115. Tekinalp natomiast opracował dziesięciopunktowy program asymilacyjny. Nie-Turcy, by być uznanymi za Turków musieli: (1) przyjąć tureckie nazwiska, (2) używać języka tureckiego, (3) odprawiać przynajmniej części modlitw po turecku, (4) uczyć się wyłącznie w szkołach tureckich, (5) wysyłać dzieci do tureckich szkół, (6) socjalizować się z Turkami, (7) wejść w skład społeczeństwa tureckiego, (8) porzucić świadomość bycia mniejszością, (9) prowadzić działalność gospodarczą w ramach tureckiej sfery gospodarczej oraz (10) znać prawa obywatelskie. Zob. S. Cagaptay, *Islam...*, op. cit., s. 26-27.

kategoriach rasowych, zaś jej najistotniejszych cech – jako wrodzonych. Tym sposobem, Turkom zdefiniowanym najpierw jako wspólnota kulturowa oraz językowa, nadano status narodu-rasy.

Faktem powszechnie znanym jest to, że na świecie do ok. połowy XX w. etniczność utożsamiano z rasą, a rozmaite teorie opisujące poszczególne grupy etniczne przez pryzmat więzi biologicznej, aż do upadku nazizmu głoszone w świecie w sposób otwarty i nie spotykało się to z większymi kontrowersjami³⁵². Od lat trzydziestych kemaliści, zaprzęgając w to instytucje państwa oraz autorytet takich nauk jak historia, archeologia, antropologia czy lingwistyka, rozwinęli szeroki dyskurs opisujący dzieje odwiecznego narodu tureckiego i wrodzone mu cechy, odróżniające go od innych wspólnot narodowych. Choć z głównego nurtu polityki najbardziej radykalnie rasistowskie środowiska wypchnięto jeszcze w 1944 r., to do czasów współczesnych przetrwał zarówno prymordializm, jak i silny nacisk na wspólnotę etniczną, a wedle niektórych badaczy – ukryty, czy „kulturowy” rasizm, zaś niekiedy nawet echa rasizmu głoszonego *expressis verbis*.

Odwieczność, a nawet „bezczasowość” narodu tureckiego przedstawiał ważny tekst upolitycznionej kultury masowej – skomponowany z okazji dziesiątej rocznicy proklamowania Republiki „Marsz dziesięciolecia”, zawierający wers: „Istnieliśmy przed nastaniem historii, istnieć będziemy po jej zakończeniu” (*Tarihten önce vardık. Tarihten sonra varız*)³⁵³. Dobrze oddaje to sposób myślenia tych, którzy tworzyli nową, masową świadomość narodową. Na oficjalnym, naukowym poziomie w ramach prac nad „Turecką tezą historyczną” oraz „Teorią języka słonecznego” stworzono wykładnię która przedstawiała Turków nie tylko jako naród pierwotny, ale i najpierwotniejszą wspólnotę ludzką w świecie. „Teza...” głosiła że Turcy wywędrowali z Azji Środkowej w „najdawniejszych czasach” i dali początek wielkim cywilizacjom Chin, Indii, Mezopotamii, Sumerów, Hetytów, Egipcjan,

³⁵² Zmagania zachodniej nauki z problemem „rasy”, która po II wojnie światowej stała się „etnicznością” omawia S. Fenton, *Etniczność*, przeł. E. Chomicka, Sic!, Warszawa 2007, s. 66-90.

³⁵³ U. Uzer, op. cit., s. 92. Tę pieśń, opiewającą modernizacyjne sukcesy młodej Republiki wiedzionej przez „głównodowodzącego, budzącego podziw całego świata” początkowo nakazywano odgrywać we wszystkich szkołach w kraju. Od lat czterdziestych stopniowo zapominana, swoje odrodzenie przeżyła w 1998 r., wraz z wydaniem remiksu w wersji pop i wtedy też zyskała inne znaczenie – jako narzędzia w tureckiej wojnie kulturowej. Nowa aranżacja, jak pisze Tanıl Bora, stała się „dźwiękowym amuletem”, przywołującym zmitologizowaną Pierwszą Republikę i mobilizującym przeciwko islamistom. Była poręczna, gdyż inaczej niż hymn narodowy, w nowej wersji mogła być odgrywana zarówno w oficjalnych jak i nieoficjalnych sytuacjach. Inny intelektualista Ahmet İnsel nazwał ją z tego powodu „świecką modlitwą”. T. Bora, *10. Yıl Marşı, 28 Şubat Marşı*, [w:] Idem, *Medeniyet Kaybı. Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar*, Birikim Yayınları, İstanbul 2006, s. 41-43. Tekst i nagranie utworu w wersji oryginalnej: *10. Yıl Marşı*, Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı, <https://www.ktb.gov.tr/TR-96293/10-yil-marshi.html> (dostęp: 15.12.2021 r.).

Fenicjan i Etrusków, a także greckiej oraz łacińskiej³⁵⁴. Taki zabieg miał następujące cele. Pierwszym było odkrycie historycznej „głębi” narodu i pokazanie, że upadłe Imperium Osmańskie stanowiło tylko epizod w narodowych dziejach Turków. Kolejnym – sturczenie „Anatolii”, przez długie wieki będącej etniczno-konfesyjnym tygłem. W myśl tej wizji, Turcy, choć dumni ze swych azjatyckich korzeni, to występowali jako „odwieczni” gospodarze tych ziem. W końcu także, należało ich przedstawić jako naturalnych nosicieli wyższej kultury, którzy dysponowali wrodzonymi zdolnościami do budowania państw i całych cywilizacji. Tego rodzaju dyskurs, pełen narodowej megalomanii, Tanıl Bora nazwał „etnocentrycznym cywilizacjonizmem” (*etnosentrik medeniyetçilik*). Tak potężne historyczne dziedzictwo oznaczało, że oto Turcy wchodzący pod rządami kemalistów do „cywilizowanej rodziny narodów” nie tylko nie mają się czego wstydić wobec innych jej członków, ale nad nimi pod wieloma względami górują, sami zaś mają misję „cywilizowania” innych narodów Wschodu³⁵⁵.

„Teza...” na poziomie akademickim oczywiście nie przetrwała jako hegemoniczna wykładnia narodowych dziejów, jednak w polityce pamięci teoria o starożytnym pochodzeniu Turków znalazła kontynuację w „Syntezie turecko-islamskiej”. Tutaj nigdy nie przyjęto do wiadomości faktu, że naród turecki *de facto* powstał dopiero wraz z Republiką³⁵⁶.

Nacjonalizm turecki zatem, choć głosi iż jest wspólnotą polityczną, to w swojej treści jest z gruntu etniczny i prymordialistyczny. Do dziś kolejne pokolenia Turków uczą się w szkołach o kolejnych tureckich państwach i cywilizacjach, tak jakby zachowana była pomiędzy nimi a Republiką niczym nieprzerwana ciągłość³⁵⁷.

³⁵⁴ İ. Beşikçi, op. cit., s. 10-14.

³⁵⁵ T. Bora, *Türk Sağının Üç Hâli...*, op. cit. s. 23-27

³⁵⁶ Jeśli chodzi o ostatni z tych problemów, Turcja nie stanowi pod tym względem żadnego wyjątku. Wynika to bowiem ze specyfiki samego zjawiska pamięci oraz kształtującej ją państwowej polityki w ogóle (co omówię przy okazji dalszych przekształceń tożsamościowych). Jednak mimo to, nie sposób przejść obojętnie nad elementami ciągłości pomiędzy teoriami z okresu Pierwszej Republiki, a bliższymi współczesności wersjami oficjalnej historii.

³⁵⁷ Ciągłość tę opisuje w innej swojej pracy E. Copeaux, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine* (Çev. A. Berktaş), İletişim Yayınları, İstanbul 2006. Refleksyjna historiografia turecka dziś traktuje oczywiście „Tezę...” jako właściwy epoki projekt polityczny, mający określone cele. To jednak nie znaczy, że nie przetrwała historiografia będąca jej kontynuacją. Copeaux podaje wiele przykładów prac wydawanych państwowym sumptem w kolejnych dekadach. Omawiają one historię narodową zgodnie z założeniami „Tezy...”, a niektóre nawet czerpią z „Teorii języka słonecznego”. E. Copeaux, *Citoyenneté...*, op. cit. Najbardziej chyba spektakularnym przykładem bliższym współczesności są jednak prace publikowane w „Międzynarodowym Przeglądzie Historii Wojskowej” wydawanym przez Sztab Generalny (a zatem centralną instytucję tureckiego systemu politycznego aż do czasów AKP!). Publikowano je w języku angielskim, a zatem autorzy (i sami wydawcy) nie tylko nie przyjmowali do wiadomości akademickiej krytyki z jaką spotykała się „Teza...”, ale też czuli się w obowiązku przekazać tę wiedzę zewnętrznemu światu. Na przykład İlhami Durmuş, historyk z Uniwersytetu Gazi w Ankarze, w jednym z zamieszczonych w piśmie tekstów pisał o tureckiej obecności w Anatolii przed narodzinami Chrystusa, zaś w aneksie zamieścił liczącą 80 pozycji tabelę, mającą demonstrować leksykal-

O tym, jak narracja ta rozwijana jest na oficjalnym poziomie do dziś, jeszcze sobie powiemy, tymczasem wypadałoby pochylić się nad problemem rasowego charakteru wspólnoty. Już twórcy „Tezy...” ustalili, iż lud który wywędrował w przed wiekami z serca Azji należał do „rasy brachycefalicznej typu alpejskiego” i mówił po turecku³⁵⁸. Zarówno starsze, jak i bliższe współczesności badania nad polityką tożsamościową tamtego okresu pokazują, że „białość” Turków stała się wręcz obsesją kemalistów, a wątek ten powracał jeszcze długo potem. Podstawowym „faktem” który w oparciu o ustalenia zawarte w „Tezie...” przedstawiano w podręcznikach do nauki historii w szkołach średnich, było to, że „Turcy nie należą do rasy żółtej. Nie mają oni żadnych etnicznych/rasowych związków z Mongołami. Należą do rasy aryjskiej”³⁵⁹. Natomiast İ. Beşikçi podaje, że założenia „Tureckiej tezy historycznej” pozostawały obowiązkowe w nauczaniu historii w szkołach wojskowych w latach siedemdziesiątych³⁶⁰. Również wspomniany w Rozdziale 1. İbrahim Kafesoğlu, ideolog Ogniska Oświeconych i twórca „Syntezy turecko-islamskiej” w książce wydanej pod tym samym tytułem w roku 1985 przedstawia „odwieczną białość” Turków jako jeden z pierwszych, podstawowych faktów³⁶¹.

Wspomniałem, że niektórzy współcześni badacze, marginalizują wątek rasowy w budowaniu nowoczesnego nacjonalizmu w Turcji i przedstawiają go jako właściwą epocę frazeologię opisującą rzeczywistość etniczną³⁶². Teza ta daje się częściowo uzasadnić, szczególnie, że Turcji przedwojennej daleko było do najbardziej ponurych reżimów epoki³⁶³. Nie da się jednak zaprzeczyć, że gorliwość z jaką oddawano się badaniom nad rasowymi właściwościami Turków nie ustępowała działaniom w obszarze reformowania języka. Ponadto, badania te miały państwowy patronat, czego wyrazem było pełne poparcie Kemala i fakt, że Afet İnan – jego adoptowana córka oraz współtwórczyni „Tezy...” napisała pod kierunkiem Eugène'a Pittarda doktorat oparty na materiale pozyskanym z pomiarów 64 tys. (sic!) szkieletów³⁶⁴.

ne podobieństwa pomiędzy językami sumeryjskim, elamickim i gutejskim a współczesną turecczyzną. İ. Durmuş, *Turkish Presence on Anatolia in the Ages before the Birth of Christ*, „International Review of Military History”, International Commission for Military History, No. 87, Ankara – 2007, s. 1-21.

³⁵⁸ İ. Beşikçi, op. cit., s. 20.

³⁵⁹ B. Ersanlı, *Bir Aidiyet Fermanı: Türk Tarih Tezi*, [w:] *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4 / Milliyetçilik*, T. Bora (der.), 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2008, s. 800-811, tutaj 805.

³⁶⁰ İ. Beşikçi, op. cit., s. 5-7,

³⁶¹ İ. Kafesoğlu, *Türk-İslâm Sentezi*, 5. Basın, Ötüken, İstanbul 2014, s. 16-17.

³⁶² Takie stanowisko przedstawia m.in.: U. Uzer, op. cit., s. 58. Krytyka tego rodzaju podejścia w: M. Ergin, *“Is the Turk a White Man?” Race and Modernity in the Making of Turkish Identity*, Brill, Leiden & Boston 2017, s. 16-17.

³⁶³ Przekonującą ocenę przedstawia w tym względzie D. Kołodziejczyk, op. cit., s. 133-161.

³⁶⁴ E. Copeaux, *Citoyenneté...*, op. cit., Nawiasem mówiąc, jej mentor Pittard, którego głównym wkładem w ówczesną antropologię były badania fizyczne, został honorowym prezesem Tureckiego Towarzystwa Historycznego. Szerzej na temat wątków rasowych we wczesnej republice zob: S. Aydın, *Cumhuriyet'in İdeolojik Şekillen-*

Pozostaje zatem pytanie, co powodowało taką gorliwość w ustalaniu „białości” Turków oraz roztrząsaniu ich pochodzenia rasowego i cech jakie z niego miały wynikać? Po pierwsze zarówno I wojna światowa jak i walka narodowowyzwoleńcza odcisnęły na tureckiej świadomości potężne piętno w postaci antyeuropejskiego resentymetu, którego nigdy potem nie wyzbył się ani kemalizm, ani nacjonalizm oficjalny, ani też pomniejsze jego odmiany. Jak jednak pogodzić można było z tym modernizacyjne (i w praktyce westernizacyjne) aspiracje? Murat Ergin, który uważa, że kryteria językowe i religijne były wtórne wobec rasowych, wyjaśnia to w ten sposób, że turecką nowoczesność starano się przedstawić nie jako kopiowanie rozwiązań z Zachodu, ale fenomen rdzenny, na wskroś turecki. Określone zdolności Turków należało uznać za wrodzone³⁶⁵.

Jest prawdą, że jak pisze Dariusz Kołodziejczyk, najbardziej radykalne elementy rasistowskie od tamtych czasów przetrwały jedynie na marginesie³⁶⁶. Po 1944 r. odsunięto środowiska jawnie sympatyzujące z III Rzeszą i głoszące rasową wyższość Turków w sposób otwarty³⁶⁷. Również MHP od lat osiemdziesiątych, choć pozostała partią szowinistyczną, to swoją retorykę zbliżyła do ogólnie akceptowalnych norm. Jednak, jak twierdzą Etienne Balibar i Immanuel Wallerstein, po upadku nazizmu nastąpiła w świecie epoka „rasizmu bez rasistów”. Erudycyjny, „naukowy” dyskurs zastąpiony został zawoalowanymi formami, w których „inni” nadal zagraża grupie dominującej. Jego poszczególne cechy, oceniane jako niepożądane i niebezpieczne, również przedstawia się jako „naturalne” i często niemożliwe

mesinde Antropolojinin Rolü: Irkçi Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü, [w:] *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. 2. Cilt...*, op. cit., s. 344-370, N. Maksudyay, *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçi Çehresi, 1925-1939*, Metis Yayınları, İstanbul 2005 oraz poświęcony temu zagadnieniu specjalny numer „Journal of Balkan and Near Eastern Studies”, szczególnie artykuły: B. Gökay, T. Aybak, *Identity, Race and Nationalism in Turkey—Introduction to the Special Issue*, „Journal of Balkan and Near Eastern Studies”, 18:2, 2016, s. 107-110, DOI: 10.1080/19448953.2016.1141575, B. Gökay, L. Hamourtziadou (2016): *‘Whiter than White’: Race and Otherness in Turkish and Greek National Identities*, „Journal of Balkan and Near Eastern Studies”, DOI: 10.1080/19448953.2016.1141590, I. Xypolia, *Racist Aspects of Modern Turkish Nationalism*, „Journal of Balkan and Near Eastern Studies”, 18:2, 2016, s. 111-124, DOI: 10.1080/19448953.2016.1141580

³⁶⁵ M. Ergin, *‘Is the Turk a White Man?’ Towards a Theoretical Framework for Race in the Making of Turkishness*, „Middle Eastern Studies”, Nov., 2008, Vol. 44, No. 6 (Nov., 2008), s. 827-850. Por. powyżej przedstawione uwagi Bory o „etnocentrycznym cywilizacjonizmie”. Ten sam autor również pisze „wrodzonych” przymiotach narodu: „nosiciele wyższej kultury”, „budowniczości państw i całych cywilizacji”, „twórcy wielkich armii”, „urodzeni rewolucjoniści”, „autorzy rewolucji-przewodniczkii”. Wszystko to stanowić miało absolutną naturę Turków. T. Bora, *Türk Sağının Üç Hâli...*, op. cit. s. 27.

³⁶⁶ Kołodziejczyk, op. cit., s. 147.

³⁶⁷ Rząd İsmeta İnönü, sposobiąc się do włączenia się w II wojnę światową po stronie aliantów, wytoczył otwartą wojnę zwolennikom turanizmu. Wśród oskarżonych znaleźli się m.in. pisarze Nihal Atsız oraz Nejdet Sançar, współtwórca „Tureckiej tezy historycznej” Zeki Velidi Togan oraz przyszły wieloletni lider MHP Alparslan Türkeş. Proces znany dziś jako „Incident z 1944 r.” lub „Sprawa rasizmu-turanizmu” (*Irkcılık-Turanlılık Davası*) doprowadził do oddzielenia się skrajnej nacjonalistycznej i rasistowskiej prawicy od kemalizmu. Rozprawa ta wynikała z porzucenia polityki neutralności w wojnie, rasizm zaś choć zniknął z oficjalnego dyskursu, nie był wówczas ścigany jako „niekonstytucyjny”. U. Uzer, op. cit., s. 153-161.

do porzucenia. W ten sposób, w wielu społeczeństwach wykształciły się nowe rozmaite formy neo-rasizmu, lub „rasizmu kulturowego”³⁶⁸. Turcja nie tylko nie jest wolna od tych tendencji, ale występują one w niej zarówno na poziomie oficjalnym, jak i w różnych odmianach narodowej ideologii. Najbardziej rażące przykłady z pierwszego wymienionego tutaj obszaru to wieloletnia negacja istnienia Kurdów, uznawanych za „Turków górskich” (co wynikać miało z ustaleń międzywojennej antropologii³⁶⁹) oraz uznanie niemuzułmanów za „lokalnych cudzoziemców” (*yerli yabancılar*), którzy choć byli i są obywatelami Republiki Tureckiej, to wbrew temu co głosi artykuł 66. Konstytucji, za Turków uznawani nie są³⁷⁰. Podobnie wygląda to w sytuacjach, gdy ktoś zasugeruje na przykład ormiańskie pochodzenie jakiejś osoby publicznej. W takich sytuacja sądy orzekały o naruszeniu dóbr osobistych. Zatem na oficjalnym poziomie czyjaś „ormiańskość” to kalumnia, wymagająca ścigania przez prawo i ukarania sprawcy. Wynika z tego, że wymiar sprawiedliwości po pierwsze uznaje domyślnie narodowość za kwestię krwi, po drugie – że takie stwierdzenie podważa „honor i reputację”³⁷¹.

Natomiast przykładów z nieoficjalnego poziomu jest jeszcze więcej i objawiają się one w stałym reprodukowaniu przekonania o niższości kulturowej Kurdów, Ormian czy alewitów,

³⁶⁸ E. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Verso, London&New York 1991.

³⁶⁹ Odwilż przyniósł początek lat dziewięćdziesiątych XX w. W 1991 ówczesny premier Süleyman Demirel występując w Diyarbakırze ogłosił, że państwo uznaje odrębną tożsamość kurdyjską. W tym samym czasie parlament zniósł zakaz publicznego posługiwania się językiem kurdyjskim, zaś prezydent Özal bezskutecznie zabiegał o objęcie amnestią bojowników PKK. M. Yeğen, *The Kurdish question in Turkey. Denial to recognition*, [w:] *Nationalisms and Politics in Turkey. Political Islam, Kemalism and the Kurdish issue*, M. Casier, J. Jongerden, (eds.), Routledge, London & New York 2011, s. 67-84, 74. Na temat narodzin określenia „Turcy górscy” zob. İ. Beşikçi, op. cit., s. 81-82. Posługiwał się nim jeszcze Kenan Evren, uznając, że ma ono „naukowe” podstawy. Y. Karadaş, *Dağ Türkleri!*, "Evrensel", 20.02.2017 r.

³⁷⁰ W 1990 r. wprowadzono ustawę o zwalczaniu „potencjalnych sabotażystów”. Akt prawny uznawał za takich zagranicznych turystów, pracowników obcych ambasad i konsulatów oraz „lokalnych cudzoziemców, z włączeniem obywateli Republiki Tureckiej”. Żydowski rozmówca Jenny White mówił o tym, że uznaje się go za takiego, mimo iż jest w stanie wykazać, że jego rodzina żyła w Stambule od ponad pięciu wieków. Kategoria ta wprowadza ostry podział pomiędzy chrześcijanami i Żydami, a osobami żyjącymi w Turcji od dwóch lub trzech pokoleń, co do tureckości których państwo nigdy nie miało wątpliwości. J. White, *Muslim...*, op. cit., s. 84-85.

³⁷¹ W 2009 r. posłanka CHP publicznie powiedziała, że matka prezydenta Abdullaha Güla była Ormianką. Ten złożył pozew, który zresztą zdradza inny fenomen, którym jest potępienie rasizmu oraz negacja jego istnienia. Głosił on że: „twierdzenie pozwanej, oparte na rasizmie i dyskryminacji (sic!), jest ciężkim naruszeniem wartości osobistych i rodzinnych, a także honoru i reputacji powoda”. Ibidem, s. 91. Dwa lata później zasądzono odszkodowanie w kwocie 2 tys. lir. *‘Gül’ün annesi Ermeni kökenli’ sözüne tazminat*, „Hürriyet”, 29.01.2011 r. Natomiast w 2015 r. dziennikarz Hayko Bağdat (sam będący Ormianinem), za podobne uwagi pod adresem burmistrza Ankary Meliha Gökçeka, został skazany na 105 dni więzienia, które później obniżono do 70 dni (wzięto pod uwagę, że oskarżony został sprowokowany), a ostatecznie zamieniono na odszkodowanie. Gökçek uznał te słowa za „oczerniające” i „obraźliwe”, a także „podżegające do nienawiści i wrogości”. Bağdat bronił się, że zareagował na działalność polityka w mediach społecznościowych, gdy ten z nachalnością nazywał „Ormianinem” każdą nielubianą przez siebie osobę. Uznał tego typu praktyki za „obrzydlive” i w końcu zasugerował wypartą ormiańskość Gökçeka. *Armenian-origin columnist fined for ‘insulting’ Ankara mayor*, „Hürriyet Daily News”, 7.12.2015 r., <https://www.hurriyetdailynews.com/armenian-origin-columnist-fined-for-insulting-ankara-mayor-92174>, (dostęp: 15.12.2021 r.).

przypisywaniu im skłonności „dywersyjnych” czy „terrorystycznych”, czy negowaniu ich odrębności³⁷². Inne przykłady to szeroka internalizacja przekonania, że „Turek nie ma przyjaciela poza innym Turkiem”, a nawet sam podział na „białych” i „czarnych” Turków, konotujący jakoby odcień koloru skóry (już w obrębie samego narodu) oznaczał ucieleśnione, lepsze lub gorsze, predyspozycje³⁷³.

Powyżej zaznaczyłem, że w nacjonalizmie tureckim nie sposób oddzielić etniczności od państwa i jego terytorium. Jak to się ma zatem wyżej przedstawionego charakteru wspólnoty? Nawet etniczny nacjonalizm Pierwszej Republiki tym się różnił od najbardziej ponurych ideologii swojej epoki, że po pierwsze nie wypracował żadnego programu fizycznego wyniszczenia mniejszości, zamiast tego postulując ich asymilację³⁷⁴, a po drugie w swojej polityce homogenizacji położył ogromny nacisk na wspólną kulturę i język³⁷⁵ oraz propagandę mającą na celu umocnienie jedności narodu z państwem i jego terytorium³⁷⁶.

Temu wszystkiemu towarzyszył parareligijny kult dominującego nad całym społeczeństwem państwa. Szczegółowo omówię go w kolejnym rozdziale, jednak w kontekście rozważań nad nacjonalizmem należy zaznaczyć, że buduje on wspólnotę terytorialną. W pierwszym okresie istnienia republiki państwo stojące na straży prymordialistycznej wizji narodowej historii, występowało jako siła narodotwórcza. Z państwem naród był nierozdzielnie złączony, co wyraził wprost jeden z prominentnych kemalistów i zarazem ideolog Mahmut Esat Bozkurt: „Naród, państwo, rząd, nie są rzeczami od siebie odrębnymi. Wszystkie znaczą to samo i wszystkie są narodem. Poza narodem nie ma nic”³⁷⁷. Związek organizacji państwowej i narodu ma być organiczny.

³⁷² G. Altaş, H. Çoban Keneş, „*Yeni irkçılığın 'kirli' ötekileri; Kürtler, Aleviler, Ermeniler*”: *Politik ve toplumsal sistem irkçi-ayrımçı ise medya da bu sistemin parçasıdır*, "Independent Türkçe", 22.07.2020 r.

³⁷³ M. Ergin, „*Is the Turk a White Man?*” *Towards...*, op. cit., s. 833-834.

³⁷⁴ Kemalistowskie państwo nie uznawało innych tożsamości narodowych niż turecka. Fakt ten miał mieć uzasadnienie „naukowe”, rolą zaś państwa było „wyplenienie” wszystkich „fałszywych koncepcji”, według których istniały narody takie jak Kurdowie, Pomacy, Lazowie czy Czerkiesi. Zob. D. Kołodziejczyk, op. cit., s. 147.

³⁷⁵ Państwo tureckie z czasem pogodziło się z istnieniem innych tożsamości etnicznych. W kwestii restrykcyjnie przestrzeganej homogeniczności językowej okazuje się mniej skore do kompromisów. Choć przestano karać za posługiwanie się w sferze publicznej językiem innym niż turecki, a na początku XXI w. formalnie zezwolono na nadawanie w radiu i telewizji programów w językach mniejszości oraz dopuszczono naukę szkolną (w ramach kursów dodatkowych), to na przykład wystąpienia kurdyjskich posłów w ojczystej mowie wywołują skandal, zaś konstytucja nadal nie dopuszcza szkolnej nauki żadnego języka mniejszości jako ojczystego. Artykuł 42. ustawy zasadniczej stanowi: „W instytucjach edukacyjnych jako ojczysty dla obywateli tureckich, nie może być nauczany ani wykładany żaden inny język niż turecki”. *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası...*, op. cit., Madde 42.

³⁷⁶ Taha Parla, podaje, że w centrum polityki wymierzonej w mniejszości znajdowało się terytorium, na którym Turcy są „narodem-panów”. Polityka asymilacyjna natomiast na celu miała stworzenie monolitycznej masy nierozdzielnie związanej z państwem. T. Parla *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları. Cilt 3: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*, İletişim Yayınları, İstanbul 1992, s. 207-211.

³⁷⁷ M. E. Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, İstanbul 1967, s. 173, cyt. za: T. Bora, *Türk Sağının Üç Hâli...*, op. cit. s. 29-30.

Spektakularne jego wyrazy widać również w przedstawieniach współczesnych. Jeden z nich opisuje Jenny White rozpoczynając swoją książkę. W 2008 r. uczniowie niższej szkoły średniej (*orta okul*) w Kirşehir własną krwią namalowali flagę Turcji. Chcieli w ten sposób upamiętnić śmierć kilkunastu żołnierzy, poległych w walkach z PKK. W ramach delegacji udali się do Ankarę i wręczyli flagę szefowi sztabu gen. Yaşarowi Büyükanıtowi. Ten zwrócił się do dziennikarzy mówiąc: „Oto jakim jesteśmy narodem (...) Jesteśmy wielkim narodem. Nasi męczennicy rzeczywiście polegli za świętą sprawę. Tą świętą sprawą jest bronić kraju w którym żyjemy jako jednego i niepodzielnego”³⁷⁸.

Wypowiedź ta z jednej strony zawiera w sobie element właściwy każdemu nacjonalizmowi, jakim jest oczekiwanie poświęcenia własnego życia w obronie ojczyzny. Tutaj jest jednak coś swoistego dla Turcji. Po pierwsze wydarzenie dotyczyło walki z PKK, a zatem organizacją która podważa integralność terytorialną. Po drugie wróg to nie-Turek, a co najmniej ten który nie chce poddać się asymilacji. Po trzecie wreszcie, „święta sprawa” to oddanie na rzecz „niepodzielnej jedności”, o której już pisałem, że jest konstytucyjną zasadą trwale łączącą naród i państwo. W podobnym duchu oceniać można uporczywą negację istnienia nawet nie postulowanego państwa, ale historycznej krainy zwanej „Kurdystanem” – zarówno w rozmowach w życiu codziennym, jak i oficjalnie³⁷⁹.

Związek z Anatolią wyraża się na dwa sposoby. Pierwszym są prymordialistyczne mity, które ją „turkizują”, drugim natomiast – współczesny mit wojny o niepodległość. Zamieszkały ją ówczesnie lud, jak już wiemy, bierny w czasie działań wojennych, w zachodnich wojskach widział raczej gaurów niż nie-Turków. Pierwsza Republika jednak uczyniła z wojny „walkę narodową” i w takich kategoriach przedstawia się ją do dziś. Mit ten dodatkowo uprawomocnia tureckość Anatolii i stale się odtwarza w nowych przedstawieniach, które nawiązują do wojny o niepodległość. Anatolia jest uświęconą krwią męczenników ojczystą ziemią. Stąd też na przykład kontur mapy ma olbrzymie znaczenie symboliczne – obecny jest m.in. w bezpośrednim sąsiedztwie Anıtkabiru, gdzie wpisana jest w niego flaga państwowa³⁸⁰.

³⁷⁸ Gdy dwie dziennikarki skrytykowały reakcję Büyükanıta jako bulwersującą i promującą szowinistyczne postawy, oskarżono je na podstawie artykułu 301. Kodeksu Karnego o „obrazę tureckości”. J. White, *Muslim...*, op. cit., s. 1-2.

³⁷⁹ Na przykład kurdyjska *de facto* autonomia w Iraku, choć sama nazywa się oficjalnie Regionalnym Rządem Kurdystanu i pod taką też nazwą w funkcjonuje w świecie, to w Turcji zarówno w dokumentach państwowych jak i w mediach nazywana jest „Regionalnym Rządem Północnego Iraku”. Zarówno w cytowanej wyżej wypowiedzi, jak i powyżej przywołanych praktykach objawia się stała cecha nacjonalizmu tureckiego, jaką jest permanentne poczucie zagrożenia dla przetrwania państwa w obecnym swoim terytorialnym kształcie.

³⁸⁰ Dodajmy tylko, że kontur obejmuje też Cypr, który oprócz *Anavatan* („Ojczyzny-Matki”) jest *Yavruvatan* (Ojczyzną-Dzieckiem). Poza tym termin „ojczyzna” ma inne wersje – na przykład *Yurt* będący słowem rdzennie tureckim odnosi się do Anatolii, ale też wskazuje na związek z Azją, w której nacjonalistyczna mitologia widzi hi-

W podobnej formie występuje on u wejścia do Dowództwa Głównego Tureckich Sił Lądowych w Ankarze, gdzie we flagę przybierającą kształt konturu mapy wpisana jest twarz Atatürka znajdująca się w środku półksiężyca i obok gwiazdy³⁸¹.

Przywoływane tutaj przedstawienie zawiera najbardziej charakterystyczny element republikańskiego nacjonalizmu, jakim jest kult ojca-założyciela. Pełni on w nim absolutnie centralną rolę³⁸². Deifikacja wodza pojawiła się jeszcze za jego życia i była świadomym zabiegiem mającym zastąpić tradycyjny kult religijny³⁸³. Z czasem wizerunki Atatürka zaczęły pełnić dokładnie tę samą rolę, którą w innych państwach, w obrębie tego co nazywamy za Billigiem „banalnym nacjonalizmem”, pełni godło bądź flaga państwowa. Widnieją one na awersach banknotów, rewersach monet, portrety wiszą w każdym sklepie i na ulicach, nie mówiąc już o instytucjach państwowych. Tę samą rolę pełnią faktyczne i przypisane mu aforyzmy, wykorzystywane jako motta, z najsłynniejszym *Ne mutlu Türküm diyene!* („Jakie to szczęście móc powiedzieć: Jestem Turkiem!”) na stokach gór otaczających kurdyjski Diyarbakır, czy bezpośrednio sąsiedztwo granicy podzielonego Cypru.

Kemal, jak już wspomniałem w Rozdziale 2. stał się „totemem” narodowym³⁸⁴, ale również i prorokiem. Sakralizacja państwa i narodu, ogniskująca się w postaci wodza, pokazuje, że nacjonalizm kemalistowski wpisuje się również ramy „świeckiej religii”. W latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku wprost wyraził pisarz Firuzan Husrev Tokin: „[...] gdyby Atatürk przyszedł w czasach proroków, to też byłby prorokiem. Atatürk pełni dzisiaj rolę proroka ruchu narodowyzwoleńczego. Naszym Koranem jest *Nutuk*. Naszym Ravza-i Mutahhara jest Anıtkabir”³⁸⁵. Świętą księgą stał się *Nutuk*, mauzoleum wodza zestawiono z grobem Mahometa w Medynie. Wypowiedź ta jest oczywiście najbardziej skrajnym przykładem żarliwości, jednak kult Kemala zarówno na poziomie państwowym, jak też zinternalizowany przez szerokie masy, przetrwał do dziś i nadal stanowi o treści tureckiej tożsamości narodowej³⁸⁶.

* * *

Powyżej przedstawione „prawdy” głoszone przez turecki nacjonalizm stale oddziałują

storyczną ojczyznę-matkę – *Anayurt*. E. Copeaux, *Citoyenneté...*, op. cit.

³⁸¹ W antropologicznej interpretacji można uznać, że taka kondensacja różnych elementów i uwieloznaczenie leży w istocie symbolizmu politycznego. Por. D. I. Kertzner, *Rytuał, polityka, władza*, Przeł. Z. Simbierowicz, Oficyna wydawnicza Volumen, Warszawa 2010, s. 12-13, 23-25.

³⁸² U. Uzer, op. cit., s. 94.

³⁸³ D. Kołodziejczyk, op. cit., s. 139.

³⁸⁴ M. K. Kaynar, op. cit.

³⁸⁵ A. Tekiner, *Atatürk Heykelleri. Kült, Estetik, Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 53.

³⁸⁶ Szerzej zajmowałem się tym w: M. Chudziak, *History and Memory...*, op. cit.

na współczesną wyobraźnię wspólnotową większości społeczeństwa. Barış Ünlü twierdzi, że składają się one na swoisty narodowy *habitus*³⁸⁷. Oznacza to, że tureckość to stan powszechnie zinternalizowany i uznawany za naturalny. Nie mniej naturalne są przedstawienia, w jakich się ona wyraża. W ten sposób w Turcji powstaje określona struktura społeczna o hierarchicznym charakterze. W jej ramach bardzo jasno określone jest wszystko, co uznaje się za prawomocne i godne pochwały oraz naganne i wymagające kary. Również i w tym względzie Turcja nie stanowi wyjątku, gdyż co do zasady każde społeczeństwo funkcjonuje w ramach mniej lub bardziej hierarchicznej struktury, reprodukowanej poprzez indywidualne *habitusy*. Tym co jednak dla Turków jest swoiste, to wspomniane wyżej nacjonalistyczne prawdy, organizujące jednostkowe odruchy. Ponieważ są one względnie świeże, to powtarzane i utrwalane są gorliwie. To zaś ma swoje konsekwencje społeczne i polityczne. Ünlü uważa wobec tego, że w nowoczesnym państwie tureckim, które jak każde inne, posiada umowę społeczną, ten niepisany kontrakt ma przede wszystkim charakter narodowy. Umowa społeczna zatem staje się „umową o tureckości” (*Türklük Sözleşmesi*), a jej treść stanowią trzy niepisane „artykuły”: 1) jedyną gwarancją utrzymania wysokiej pozycji w hierarchii społecznej, związanych z tym przywilejów, godnego i bezpiecznego życia jest bycie Turkiem i muzułmaninem, 2) otwarte mówienie o krzywdach wyrządzonych niemuzułmanom w czasach osmańskich i republikańskich, sympatyzowanie z nimi oraz uprawianie polityki w ich imieniu są kategorycznie zabronione, 3) otwarte mówienie o sturczonych muzułmanach, szczególnie Kurdach, sympatyzowanie z nimi i uprawianie w ich imieniu polityki, są kategorycznie zabronione³⁸⁸.

³⁸⁷ B. Ünlü, *Türklük Sözleşmesi. Oluşumu, İşleyişi ve Krizi*, Dipnot Yayınları, Ankara 2018, s. 14, 211-214. Pojęcie to autor stosuje oczywiście w sensie nadanym mu przez Pierre'a Bourdieua, według którego *habitusy* to „(...) systemy trwałych dyspozycji, struktury ustrukturuwane predysponowane do działania jako struktury strukturujące, tzn. jako zasada generowania i strukturywania praktyk i wyobrażeń, które nie będąc bynajmniej efektem poddania się regułom, mogą być obiektywnie «regulowane» i «regularne» ; nie wiążąc się ze świadomym dążeniem do określonych celów i wyraźnym opanowaniem działań niezbędnych do ich osiągnięcia, są obiektywnie dostosowane do celów, którym służą, a przy tym wszystkim, nie będąc wynikiem organizującego działania dyrygenta, mogą być kolektywnie orkiestrowane”. P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, przeł. W. Kroker, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 192-193. Innymi słowy, *habitus* to wytworzony historycznie i społecznie zespół nabytych w procesie socjalizacji trwałych tendencji czy skłonności, w który wyposażona jest każda jednostka. Nie jest jednak w pełni zdeterminowany przez warunki, w jakich się wytwarza. Niemniej, reguluje on zachowania zgodne z logiką społeczną. Wszystko, co składa się na *habitus*, a więc gesty i język ciała, ale też postawy wobec wszystkiego z czym wyposażona w niego osoba się spotyka, są zinterlanizowane do tego stopnia, że stają się drugą naturą. Działać zgodnie z *habitusem*, to działać bez kalkulacji i świadomych wyborów. Na poziomie społecznym, wszyscy działający zgodnie z *habitusem*, a więc w sposób „oczywisty” tworzą określoną strukturę społeczną, traktowaną jako równie oczywistą i naturalną, a wobec tego prawomocną. A. Matuchniak-Krasuska, *Koncepcja habitusu Pierre'a Bourdieua*, „Internetowy Magazyn Filozoficzny Hybris”, Vol. 31 (4), 2015, s. 77-111, 89-90, http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.hdl_11089_20278 (dostęp: 15.12.2021 r.).

³⁸⁸

Biorąc to pod uwagę, przejść możemy do właściwej analizy drugiego filaru „Nowej Turcji”, jakim jest naród. Jak zobaczymy, jego redefinicja okazała się niełatwa i musiała dokonać się przy poszanowaniu powyżej przedstawionej umowy.

3.4. Nacjonalizm „Nowej Turcji” – w stronę redefinicji narodu

AKP doszła do władzy na fali rozczarowania kemalistowskim porządkiem i ogólnym kryzysem państwa. Kryzys ten miał również charakter tożsamościowy. Choć oficjalny nacjonalizm, jak zobaczymy, nie utracił swej żywotności, to jako formacja wsobna, wyłączająca i ksenofobiczna, w coraz większym stopniu pozostawał bezradny wobec wyzwań rzucanych przez współczesny, zglobalizowany świat.

Tymczasem AKP, jako siła odnowicielska, przedstawiła pozytywny program. Wywodziła się z kręgów islamistycznych, reprezentujących specyficzny, nawet na tle Turcji, „dialekt” nacjonalizmu, ale projekt redefinicji tożsamości narodowej wpisała w ramy ogólnego planu odnowy, reform politycznych i demokratyzacji, mających pozwolić Turcji na wejście w skład Unii Europejskiej. W kontekście wewnętrznym jednak, przywódcy odpowiadając na ataki ze strony świeckiego establishmentu odwoływali się do „świętego narodu” (*aziz millet* – określenie typowe dla tureckiej prawicy) oraz „woli narodowej”, dzięki której rządzą. Jednak w programie wyborczym z 2002 r., gdzie jak już wspomniałem, nie było mowy ani o islamie ani też o Bliskim Wschodzie, również i frazeologia nacjonalistyczna pojawiła się w ograniczonym stopniu i jedynie w przymiotnikowych formach. Turcja jako państwo introwertyczne i niezainteresowane rozwijaniem relacji z zewnętrznym światem, dynamicznie się zmieniającym w toku postępującej globalizacji, nie miałaby szans na to aby zająć należne sobie miejsce wśród państw silnych i zamożnych. Odwrotnie – osiągnąć to można było dzięki odważnej polityce i wychodzeniu naprzeciw wyzwaniom. Pomóc temu miało pełne członkostwo w UE, natomiast spełnienie w całości kryteriów kopenhaskich, do czego zobowiązane było każde państwo kandydujące, w dokumencie uznano za gwarancję nadania ideowych podstaw dla takich zagadnień jak (i tutaj pojawia się frazeologia okolonarodowa w przymiotnikowych formach) obrona suwerenności narodowej, bezpieczeństwa narodowego, interesu narodowego, a także zachowania lokalnej i narodowej kultury³⁸⁹.

B. Ünlü, op. cit., s. 14-15.

³⁸⁹ 2002 *Genel Seçimleri...*, op. cit., s. 24. Podobne w duchu były rozważania Yalçına Akdoğan na temat „konserwatywnej demokracji”. „Naród”, „wola narodowa”, czy „wartości narodowe” pojawiały się w nich jedynie

W pierwszych dziesięciu latach rzeczywiście zrealizowano program zakładający transformację tożsamościową. Towarzyszyły temu rozmaite meandry. W efekcie powstał nacjonalizm wyrażający „lokalną i narodową kulturę”, w którym poszukiwano balansu pomiędzy fundamentalnymi dla niej wartościami a otwarciem na świat zewnętrzny, przy jednoczesnym wzmacnianiu pozycji międzynarodowej państwa.

Stan z początku drugiej dekady XXI w. odbiegał jednak w wielu punktach fundamentalnie od oczekiwań wielu obserwatorów z początkowego okresu rządów AKP. Nie powstała bowiem wspólnota „obywatelska” i liberalna, ale to co Jenny White nazwała „muzułmańskim nacjonalizmem”. W wydanej w 2013 r. pracy stwierdziła, że oparty jest on na luźnej, nieortodoksyjnej definicji narodu i jego granic, zaś rząd, o którym mówiono, że odsuwa Turcję od Zachodu, rzeczywiście motywowany jest nie tyle islamem, co postimperialnym dziedzictwem, sięgającym dalej niż dawne ziemie osmańskie³⁹⁰. Ta nieortodoksyjna definicja narodu bazowała na kulturowym, a nie opartym na wspólnocie krwi, turkizmie. Wyjście poza sztywne granice Republiki pozwoliło Turcji otworzyć się na świat arabski, ale też na Zachód. Zrodziło jednak ostry sprzeciw ze strony zwolenników dotychczasowej ortodoksji i napędziło konflikt polityczny. Niemniej jednak, jak utrzymywała antropolożka, „zarówno kemaliści, jak i muzułmańscy nacjonaści zgodni byli co do tego, że bycie Turkiem oznacza bycie muzułmaninem, oraz że islam turecki jest lepszą formą islamu”³⁹¹.

By dostrzec jednak zasadniczą różnicę, należy zdaniem White, przyjrzeć się temu co muzułmański nacjonalizm uznał za fundamentalne. Tym zaś były dwa założenia nawiązujące do dorobku Gökalpa: 1) turecka kultura oraz islam turecki są centralnym elementem tożsamości (o ile wycyzyszczone są z arabskich naleciałości) oraz 2) Turcy to przedstawiciele wyższej, postimperialnej i osmańskiej cywilizacji, a to pozwala im aspirować do przywództwa w świecie muzułmańskim i mocarstwowej pozycji³⁹². Skoro więc miejsce w centrum tożsamości zajął islam i osmańska przeszłość, a nie etniczna tureckość, to państwo mogło podjąć rewolucyjne kroki – przystąpić do tzw. „demokratycznego otwarcia”, próbując włączać do wspólnoty Kurdów oraz alewitów, czy normalizować stosunki z Armenią.

kontekstowo, jako przedmiot troski konserwatystów, szanujących lokalne tradycje i kulturę ale też odrębności. Znacznie więcej jednak miejsca autor poświęcił konserwatyzmowi jako takiemu (skądinąd przeciwstawianemu rasistowskiemu turkizmowi), czyniąc odwołania do zachodnich jego odmian, a także szczególnie przez tę formację traktowanym wartościom, takim jak wolność, czy prawa obywatelskie. Y. Akdoğan, *AK Parti...*, op. cit.

³⁹⁰ J. White, *Muslim...*, op. cit., s. 11.

³⁹¹ Ibidem, s. 19.

³⁹² Ibidem, s. 48.

Ostatecznie, projekty te poniosły fiasko, ale zmiana zasadnicza się dokonała – narodziła się nowa forma oficjalnego nacjonalizmu.

Uwagi White opisują stan sprzed prawie dekady. W kwestiach zasadniczych, jak umieszczenia islamu oraz dziedzictwa osmańskiego w centrum tożsamości tureckiej (i zbliżenie do odpowiadających temu ideałów Gökälpa) pozostają aktualne. Późniejsze analizy wykazują jednak, że zarówno relacja nowych i starych elit, jak też stosunek władz do Zachodu, okazały się bardziej skomplikowane. Proponuję prześledzić to w procesie.

3.4.1. Pierwszy eksperyment – *Türkieli* zamiast *Türk*

Spośród kryteriów kopenhaskich, najbardziej w kontekście niniejszych rozważań istotne były te, które dotyczyły stabilności instytucji gwarantujących utrzymanie demokracji, rządów prawa, praw człowieka oraz poszanowania i ochrony mniejszości. Wszystkie te oczekiwania kolidowały z oficjalnym tureckim nacjonalizmem, szczególnie, jeśli wziąć pod uwagę stosunek państwa tureckiego do mniejszości. Zmiany w tym obszarze wprowadzał jeszcze poprzedni rząd, zaś AKP reformy te kontynuowała. Jeszcze przed jej zwycięstwem, z konstytucji usunięto zapisy o zakazie używania „języków prawnie zakazanych” i nauczania w językach mniejszości (w szkolnictwie prywatnym), a także zmieniono zapisy dotyczące kwalifikacji szerzenia nienawiści wobec mniejszości religijnych i etnicznych, co uznawać zaczęto za przestępstwo (wcześniej jedynie wykroczenie). Już za rządów AKP doszło do dalszej liberalizacji w obszarze używania języków mniejszości w mediach oraz ich nauki w ramach prywatnych kursów, czy też nadawania dzieciom nietureckich imion. Zmiany postępowały jednak opornie. Inicjatywy związane z rozpoczęciem nauczania języka kurdyjskiego napotykały na liczne formalne przeszkody – niektórych studentów aresztowano za „nielegalną działalność”, a nadawanie w językach mniejszości ograniczało się do krótkich programów, których treść starannie kontrolowano³⁹³.

Szeroką debatę na temat narodowej tożsamości wywołał jednak raport Grupy Roboczej do spraw Praw Mniejszości i Praw Kulturowych (*Azınlık Hakları ve Kültürel Haklar Çalışma Grubu*) opublikowany w listopadzie 2004 r. Grupa działała przy urzędzie premiera. W swoich ustaleniach poddała krytyce sposób traktowania mniejszości przez państwo tureckie. Po pierwsze państwo w niejasny sposób podchodziło do kwestii uznawanych mniejszości niemuzułmańskich. Traktat z Lozanny, stanowił, że Turcja uznaje

³⁹³ I. N. Grigoriadis, *Türk or Türkiyeli? The Reform of Turkey's Minority Legislation and the Rediscovery of Ottomanism*, "Middle Eastern Studies", Vol. 43, No. 3 (May, 2007), s. 423-438, 424-427. A. Szymański, *Między...*, op. cit., s. 93-94.

jedynie wybrane niemuzułmańskie mniejszości. Jednocześnie konstytucja jasno definiowała obywatelstwo – „każdy obywatel Republiki Tureckiej jest Turkiem”, lecz jednocześnie Grecy, Ormianie i Żydzi za takowych nie byli uznawani. Nadto, zupełnie niejasny był status chrześcijańskich Asyryjczyków, pominiętych w Traktacie z Lozanny i też nieuznawanych za Turków.

W praktyce, jak stwierdzono w dokumencie, państwo za członka narodu uznaje etnicznych Turków i muzułmanów (co często traktuje się jako synonimy). W raporcie pisano, że ochrona mniejszości oraz nadanie im praw do „wewnętrznego samostanowienia” są standardem w państwach demokratycznych. W Turcji natomiast, samą ekspresję kultury mniejszościowej, czy publiczne posługiwanie się językiem innym niż turecki, traktuje się jako wstęp do separatyzmu. Wynika to stąd, że podczas gdy zasada niepodzielności państwa nie jest niczym nadzwyczajnym w świecie, to wyrażana w „niezliczonych zapisach prawnych” zasada „niepodzielnej jedności państwa i narodu” jest wyjątkowa dla Turcji. Oznacza, to że państwo tureckie nie odróżnia jedności narodowej (*birlik*) od narodowego monizmu (*teklik*). Grupa uderzyła też w czuły (jak się wydawało) punkt kemalistowskiej i nacjonalistycznej wrażliwości. Powołując się na atatürkowski ideał „wejścia w obręb nowoczesnej cywilizacji”, uznała że w rzeczywistości Turcja tkwi w nieaktualnych, właściwych latom dwudziestym i trzydziestym XX w. wyobrażeniach na temat tego, czym ta cywilizacja jest. Standardem właściwym realiom XXI w. jest zaś ochrona mniejszości i inkluzywna wspólnota. Na koniec autorzy raportu przedstawili rewolucyjny postulat – Turcja powinna przyjąć znany jeszcze w czasach osmańskich podział na tożsamość nadrzędną (*üst kimlik*), wspólną dla wszystkich obywateli oraz tożsamość niższego rzędu (*alt kimlik*), wyrażającą pochodzenie etniczne, wyznawaną religię, czy odrębność językową. Dopiero w tych ramach Turcy i przedstawiciele różnych mniejszości byłiby równymi sobie obywatelami. Wzorem stał się zatem osmanizm, postulowany w schyłkowym okresie istnienia Imperium. Współczesną formą dawnej tożsamości osmańskiej miałyby stać się określenie *Türkiyeli* – odnoszące się do terytorium, zamiast *Türk* – oznaczające jedną z wielu tożsamości etnicznych. Również tutaj przywołany został Atatürk, który w swoich mowach miał zwracać się również do „ludu Turcji” (*Türkiye Ahalisi*). Wszelkie opory względem projektu stworzenia inkluzywnego terytorialnego narodu, Grupa uznała za efekt utrzymującego się w Turcji „syndromu Sèvres”, który uznała za rodzaj narodowej paranoi, karmiącej rozmaite teorie spiskowe³⁹⁴.

³⁹⁴ Pełny tekst raportu: „*Azınlık Hakları ve Kültürel Haklar Çalışma Grubu*” Raporu, Başbakanlık İnsan Hakları Danışma Kurulu, Ekim 2004, <https://baskinoran.com/belge/IHDKAzinliklarRaporu->

Promowaniu takiego inkluzywnego modelu wspólnoty z entuzjazmem poświęcił się Baskın Oran – przewodniczący Grupy, profesor Uniwersytetu Ankarskiego i intelektualista o otwarcie lewicowych sympatiach. Widział on w nim szansę na demokratyzację i liberalizację kraju. Argumenty przedstawione w Raporcie, wielokrotnie później powtarzał w prasie, te zaś przemawiały do progresywnych kręgów³⁹⁵.

Postulat aby Turek (*Türk*) stał się mieszkańcem Turcji (*Türkiyeli*) rozsierdził kręgi kemalistowskie i napotkał ostry sprzeciw starych elit. Prezydent Sezer, a także gen. Hilmi Özkök, ówczesny szef Sztabu Generalnego oraz inni oficerowie, zupełnie nie przyjmując przedstawionych w raporcie argumentów, twierdzili, że nadawanie praw mniejszościom uderza w „niepodzielną jedność państwa i narodu” (jedna ze skrajnych wypowiedzi sugerowała nieistnienie żadnych mniejszości), demonstrując w ten sposób, że monistyczne pojmowanie narodu stało się absolutnym i nienaruszalnym aksjomatem³⁹⁶. Publicysta Taha Akyol stwierdził, że powoływanie się na Atatürka w tej dyskusji zdradza brak podstawowej wiedzy historycznej i jest nieetyczne³⁹⁷, a inny komentator Emin Çölaşan kilka miesięcy po publikacji Raportu zestawiał poglądy przywódcy PKK Murata Karayıllana i Erdoğan. Pierwszy z nich wyraził w wywiadzie uznanie dla pomysłu stworzenia pojemniejszej i nieetnicznej definicji narodu. Zaś ówczesny szef rządu wprost uważał, że etniczne jego rozumienie jest rasistowskie i zapowiedział promowanie nowego modelu. To z kolei, zdaniem Çölaşana, oznaczało, że obaj unikając słowa „Turek”, chcą w rzeczywistości usunąć je ze słownika politycznego, a tym samym sprzymierzają się przeciwko narodowi³⁹⁸.

Wątek zagrożonej tożsamości narodowej pojawił się z ogromną mocą również podczas „Mityngów republikańskich”. Oprócz retoryki laickiej, odwoływały się one również do nacjonalizmu. Sprzeciw wobec prób przekształcenia tożsamości narodowej, współgrał z antyzachodnim resentymentem – Unia Europejska i Stany Zjednoczone, miały mieć na celu rozbitcie jedności Turcji. Tutaj, najbardziej aktywni byli zwolennicy lewicowego kemalistowskiego nacjonalizmu (*ulusalcılık*), dla których integracja europejska była zagrożeniem dla suwerenności, zaś AKP, grzesząca podwójnie (gdyż podważała laicyzm i

[MakamaTakdim_Ekim2004_.pdf](#) (dostęp: 15.12.2021 r.). Wersja skrócona na stronie Ministerstwa ds. Unii Europejskiej: *Azınlık Hakları ve Kültürel Haklar Çalışma Raporu – Özet Metin*, Avrupa Birliği Başkanlığı, 1.11.2004, <https://www.ab.gov.tr/p.php?e=33446> (dostęp: 15.12.2021 r.).

³⁹⁵ I. N. Grigoriadis, op. cit., s. 431.

³⁹⁶ I. N. Grigoriadis, op. cit., s. 430, A. Szymański, *Między...*, op. cit., s. 302.

³⁹⁷ T. Akyol, *Atatürk Türk devleti demedi!*, „Milliyet”, 2.11.2004 r.

³⁹⁸ E. Çölaşan, *Türkiyelilik!*, „Hürriyet”, 25.08.2005 r. Podobna retoryka wracała w kolejnych latach w nacjonalistycznej prasie. Zob. *PKK'nın son kararı: Tayyip Erdoğan'ın Türkiyelilik kimliği!*, „Yeni Çağ”, 5.02.2008 r., A. Tekin, *Türk Adımı Silme Planı (2)*, „Yeni Çağ”, 7.08.2011 r.

nacjonalizm) stawała się „marionetką imperializmu”³⁹⁹.

Wzburzenie wywołane próbą ustanowienia wspólnoty nieetnicznej, zinterpretować można jako obronę obowiązującej hierarchii, sankcjonowanej przez „umowę o tureckości”. Grupa robocza naruszyła bowiem wszystkie jej punkty. Krytyka hierarchicznego porządku (co jak widzieliśmy powyżej, było negowane przez jego obrońców), stwierdzenie, że słowo „Turk” jest utożsamiane z „muzułmaninem” oraz postulat stworzenia tożsamości nadrzędnej (*üst kimlik*) oraz tożsamości niższego rzędu (*alt kimlik*), do których należałyby też turecka, były jawnym atakiem na punkt pierwszy umowy, zgodnie z którym tureckość i mułmańskość stanowią jedyną gwarancję zajmowania uprzywilejowanego miejsca w hierarchii społecznej. Tymczasem uznanie tożsamości tureckiej za *alt kimlik*, obrońcy dotychczasowego porządku odebrali jako jej degradację, lub chęć całkowitego jej zniszczenia. Natomiast postulaty emancypacji mniejszości etnicznych, w tym szczególnie niemuzułmanów i Kurdów, atakowały punkty drugi i trzeci, zakazujące kategorycznie okazywania im współczucia i sympatii, a także uprawiania polityki w ich imieniu lub interesie. Nadto, krytycy odwołujący się do ideału obrony „niepodzielnej jedności państwa i narodu”, głusi na wszelką argumentację, występowali jako obrońcy podstawowych prawd głoszących przez nacjonalizm turecki, a zatem postępowali zgodnie z przedstawionym przez Barışa Ünlü narodowym *habitusem*.

W tym samym czasie zewnętrzni obserwatorzy, wykluwający się w ten sposób projekt, odbierali jako inspirowaną dawnym osmańskim i w gruncie rzeczy liberalnym patriotyzmem oraz próbę odrzucenia ponurego ekskluzywizmu Republiki. Wizję tę miał uwiarygadniać cały czas trwający proces akcesyjny⁴⁰⁰. Jednak w momencie pierwszej z decydujących konfrontacji, naród w narracji AKP był już czymś innym, zarówno od zastanej przez nią wspólnoty, jak też liberalnego projektu wspólnoty terytorialnej.

3.4.2. Neoosmanizm – nacjonalizm mułmański

Wydarzenia z wiosny 2007 r., które postawiły pod znakiem zapytania samo przetrwanie AKP, w połączeniu z wyhamowaniem procesu akcesyjnego, spowodowały, że rządząca partia zaczęła odwoływać się do retoryki nacjonalistycznej zupełnie wprost. Język opisujący wspólnotę, zaczął być jednak formułowany na jej własnych zasadach. Podczas gdy w programie z 2002 r. AKP kwestie wspólnotowe i tożsamościowe traktowała jedynie wzmiankowo, to analogiczny dokument z 2007 r. rozpoczyna się już nacjonalistyczną

³⁹⁹ T. Bora, *Nationalist...*, op. cit., s. 66-67. Z tego czasu pochodzi wymierzony w AKP okrzyk „Ani UE ani USA, tylko w pełni niezależna Turcja!” (*Ne AB, Ne ABD, Tam Bağımsız Türkiye!*).

⁴⁰⁰ Takie stanowisko, właściwe powszechnej wówczas zarówno na Zachodzie, jak i niektórych progresywnych kręgach w Turcji, przedstawił Ioannis Grigoriadis. Idem, op. cit., s. 435.

inwokacją napisaną przez samego Erdoğan: „Jeden naród, jedna flaga, jedna ojczyzna, jedno państwo – tak rozumiemy podstawy naszej polityki” (*TEK MİLLET, TEK BAYRAK, TEK VATAN, TEK DEVLET ANLAYIŞI SiYASETİMiZİN ÖZÜDÜR*⁴⁰¹ – wielkie litery w oryginale – M. Ch). To zawołanie na trwałe zagościło w języku opisującym wspólnotę w „Nowej Turcji”, a niedługo później miało zyskać jeszcze nowe znaczenia, o których sobie jeszcze powiemy. Dalej mowa jest o stawianiu człowieka w centrum polityki państwa oraz cytaty z Atatürka: „Nie ma panowania nad narodem, jest tylko służba” (*Millete efendilik yoktur, hizmet etmek vardır*)⁴⁰². Wstęp programu stanowił sprawozdanie z poprzednich pięciu lat rządów, w których partia stawiała „człowieka tureckiego” w centrum swojej polityki, służąc mu oraz zapowiedź kontynuacji wysiłków, których celem jest uczynienie narodu silnym i pewnym siebie członkiem „nowoczesnej cywilizacji”. Na samym końcu Erdoğan powtórzył odwołujące się do jedności zawołanie oraz przedstawił kilka deklaracji, spośród których każda mogłaby być potraktowana jako hasło wyborcze, demonstrujące jedność partii i narodu: „W Turcji polityka jedności na imię ma *Ak Parti*. *Ak Parti* to jedyny adres pod którym służy się narodowi. *Ak Parti* to gwarant republiki, demokracji i laickości. *Ak Parti* wyrasta z narodu. *Ak Parti* ulepiona jest przez naród. Tkanina, z której *Ak Parti* jest uszyta to naród. *Ak Parti* to partia narodu, władza narodu. Prawdziwym źródłem legitymizacji jest naród. Naród jest prawdziwym źródłem prawomocności (...)”⁴⁰³.

Przyjęcie takiej retoryki można by uznać za defensywne – partia rządząca, wobec furii starych elit atakujących ją jako „antynarodową”, dążąc do odnowienia legitymizacji (co udało się z nawiązką), przedstawiła się jako najczystsza emanacja narodu. Jednak ten sam program pokazuje coś zgoła odmiennego, aniżeli tylko taktyczna i defensywna zmiana retoryki. O samej wspólnotcie w szczegółach autorzy nie pisali, jednak dział poświęcony polityce zagranicznej oraz obronności zdradzał bardzo konkretne inspiracje. Podczas gdy pięć lat wcześniej (i później przez całą kadencję) priorytetem była integracja europejska, to w nowym programie znalazła się ona na dalszym miejscu, zaś zainteresowanie budziły kolejno: sąsiednie państwa, Cypr (ze szczególnym uwzględnieniem *Yavruvatan*, czyli Tureckiej Republiki Cypru Północnego, „Świat Turecki”, Bliski Wschód i Irak, w końcu UE i USA, zaś za nimi reszta Azji, Afryka i Ameryka Łacińska. Wieńczył to punkt o aspiracjach Turcji do miana mocarstwa regionalnego⁴⁰⁴.

⁴⁰¹ 2007 *Genel Seçimleri. Seçim Beyannamesi*, Tanitim ve Medya Başkanlığı, Ocak-2015, s. 11.

⁴⁰² *Ibidem*, s. 11.

⁴⁰³ *Ibidem*, s. 14.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, s. 229-249.

Podstawą całej tej wizji były poglądy głoszone przez Ahmeta Davutoğlu, profesora nauk politycznych Uniwersytetu Ankarskiego i od 2003 r. głównego doradcy Erdoğan. A to on był twórcą realizowanej w „Nowej Turcji” współczesnej wersji neosmanizmu. Jego rozważania dotyczyły głównie relacji ze światem zewnętrznym. Rewizja polityki zagranicznej stała się jednak asumptem do głębokiej redefinicji tożsamościowej w samej Turcji. Poglądy Davutoğlu odegrały fundamentalną rolę w promocji nowej wersji neosmanizmu i wpłynęły na właściwy „Nowej Turcji” sposób rozumienia tego, kim są Turcy.

Neosmanizm doby AKP ma wielu ojców. Sam w sobie nie został też wymyślony przez działaczy i ideologów rządzącej partii. Davutoğlu jednak stał się jej głównym symbolem. Jego najbardziej znanym dziełem jest wydana po raz pierwszy w 2001 r. książka „Strategiczna głębia”⁴⁰⁵. Dzieło to, które Karol Wasilewski nazwał „Biblią neosmanizmu”⁴⁰⁶, jest przede wszystkim akademickim wykładem wypracowanej przez Davutoğlu szerokiej koncepcji stosunków międzynarodowych. Przedstawia wizję globalnej polityki, w której najistotniejszą rolę odgrywają potęgi funkcjonujące w ramach wielobiegunowego świata. Owa wielobiegunowość, historycznie rzecz biorąc, jest stanem naturalnym, zaś układ zimnowojenny oraz późniejsza hegemonia amerykańska, stanowiły odstępstwo od tej reguły⁴⁰⁷. Tym co decyduje o mocarstwowej pozycji danego państwa są takie parametry jak terytorium, położenie geograficzne, populacja, potencjał gospodarczy, zdolności obronne, ale też dziedzictwo historyczne, tożsamość kulturowa oraz wynikające z nich zdolności do wypracowania „mentalności strategicznej” – właściwej tradycyjnym mocarstwom⁴⁰⁸. Turcja wedle tej koncepcji tradycyjnie należy do takich potęg. W myśleniu Davutoğlu ujawniają się ambicje historiozoficzne⁴⁰⁹. W tym właśnie duchu traktuje on tytułową „głębię strategiczną”. Obok czynników „obiektywnych”, składają się na nią m. in. dziedzictwo historyczne danego państwa oraz jego kultura będąca nośnikiem idei i kształtująca życie polityczne. I tak na przykład „mentalność strategiczna” Niemiec wypływa z właściwej temu państwu tożsamości

⁴⁰⁵ A. Davutoğlu, *Stratejik Derinlik. Türkiye'nin Uluslararası Konumu*, Küre Yayınları, İstanbul 2001

⁴⁰⁶ K. Wasilewski, *Neosmanizm w polityce zagranicznej Republiki Turcji*, Praca doktorska, Wydział Nauk Politycznych i Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 119.

⁴⁰⁷ Sz. Ananicz, *Samotność w cnocie. Ideologia nowoturecka w polityce zagranicznej Turcji*, „Punkt Widzenia OSW”, Nr 49, Warszawa, Kwiecień 2015, s. 15, <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/punkt-widzenia/2015-04-27/samotnosc-w-cnocie> (dostęp: 15.12.2021 r.).

⁴⁰⁸ A. Davutoğlu, op. cit., s. 17-34.

⁴⁰⁹ Bazujące na jego wcześniejszych akademickich ustaleniach przekonania, z jeszcze większą mocą ujawniły się gdy był już praktykiem polityki. Świetnie diagnozuje to Szymon Ananicz: „Jego liczne wypowiedzi zdradzają głęboką wiarę w odkrycie istoty dynamiki obecnego momentu dziejowego czy wręcz praw rządzących historią. Stąd też się bierze niezachwiana wiara w mocarstwową pozycję Turcji, o ile tylko zastosuje się do powyższych zaleceń, nawet jeśli doraźnie będzie się wydawało, że ponosi porażki”. Sz. Ananicz, *Samotność...*, op. cit., s. 18.

narodowej oraz mocarstwowej historii sięgającej Świętego Cesarstwa Rzymskiego⁴¹⁰. Z punktu widzenia niniejszych rozważań, jeszcze istotniejsze są jego uwagi na temat miejsca Turcji na globalnej arenie. W takim właśnie duchu uczonego i polityk powiada:

Tym co w głównej mierze stworzyło Imperium Osmańskie, wywodzące się z księstwa turkmeńskich koczowników wokół Söğüt i z czasem rozprzestrzeniające się na wszystkie lokalne kolebki starożytnych cywilizacji, a potem tworzące najbardziej barwną, synkretyczną i złożoną strukturę w dziejach ludzkości, była właśnie mentalność strategiczna – świadomość czasu i przestrzeni. Zapewniła ona zarówno przełomową potęgę Imperium Osmańskiego, jak i stabilność osmańskiego ładu (*Pax Ottomanica*), będącego dziełem tej przełomowej potęgi. Zarówno przeszłość, jak i pojęcie Wiecznego Państwa nastawionego na kształtowanie przyszłości, odzwierciedlają ducha historii i poczucie tożsamości, tworzące tę mentalność strategiczną⁴¹¹.

Widzimy więc, że przytoczony fragment przedstawia Imperium jako szczytową formę ludzkiej organizacji politycznej. Nie trudno dostrzec tutaj echa zarówno „Syntezy turecko-islamskiej”, opiewającej dziedzictwo państwa osmańskiego. Jak wiemy, stała się ona przedłużeniem „Tureckiej tezy historycznej”, przypisującej Turkom bardzo konkretne cechy, które zdecydowały o ich historycznych dokonaniach. Dalej jednak Davutoğlu przechodzi do diagnozy współczesnej kondycji państwa tureckiego:

Najważniejszym obszarem napięć, jakie pojawiły się w procesie upadku Imperium Osmańskiego i powstania Republiki Tureckiej, jest napięcie psychologiczne pomiędzy elementami ciągłości tej świadomości strategicznej, a obecnym międzynarodowym układem sił i destrukcyjny wpływ, jaki to napięcie wywiera na obecną świadomość [naszej] tożsamości. Stąd ponowna dyskusja nad głównymi elementami osmańsko-tureckiej świadomości strategicznej pod kątem ciągłości i zerwań, jest jednym z najważniejszych problemów, z jakimi przyszło nam się zmierzyć⁴¹².

Tutaj z kolei mamy do czynienia z komentarzem jednoznacznie ukazującym kontrast pomiędzy potęgą Imperium, a podporządkowaniem Republiki niezależnym wobec niej procesom. Autor niewątpliwie ma rację, gdy pisze o radykalnym zerwaniu i – na pewno w odniesieniu do kręgów wykazujących specyficzną osmańską nostalgię – napięć z tym związanych. Uważa, że Turcja republikańska w nienaturalny sposób pozbawiła się łączności ze swoim imperialnym dziedzictwem⁴¹³. Dalsze jego uwagi są już jednoznacznie oceną porządku kemalistowskiego. Twierdzi, że zachowanie ciągłej oraz historycznie akumulowanej świadomości własnej tożsamości, przestrzeni i czasu jest warunkiem koniecznym trwania społeczeństw w historii. Społeczeństwa, które świadomość tę zachowują, pozostają zdolne do kreowania otaczającej je rzeczywistości. Te zaś, które tego nie czynią, lub co gorsza –

⁴¹⁰ A. Davutoğlu, op. cit., s. 18.

⁴¹¹ Ibidem, s. 30.

⁴¹² Ibidem, s. 30.

⁴¹³ Por. Sz. Ananicz, *Samotność...*, op. cit., s. 15.

świadomość tę celowo zwalczają, nie tylko pozbawiają się możliwości wpływu na rzeczywistość, ale stawiają pod znakiem zapytania swą własną egzystencję. Pozbawiają się bowiem świadomości właściwej całemu rodzajowi ludzkiemu⁴¹⁴.

Trudno o bardziej jednoznacznie negatywną diagnozę kemalistowskiego pomysłu na funkcjonowanie w świecie. Davutoğlu to architekt nowej tureckiej polityki zagranicznej. Jego własna wersja neosmanizmu (od którego on sam długo i konsekwentnie się próbował odcinać)⁴¹⁵, kojarzona jest jako odnosząca się przede wszystkim do tej właśnie materii. W świetle powyżej przedstawionych przekonań widać jednak, że jeszcze przed dojściem AKP do władzy, w jednoznaczny sposób zaatakował republikański porządek. Jednocześnie przedstawił alternatywę w postaci odkrycia na nowo osmańskiej przeszłości, nie jako elementu składającego się na już określoną tożsamość turecką, jak miało to miejsce w czasach Özala, ale jako istoty tej tożsamości. To zaś przekładać się miało na aktywne uczestnictwo państwa w globalnej polityce.

Różnica względem neosmanizmu lat osiemdziesiątych leży właśnie w tym. Jak pisze Nagehan Tokdoğan, myśl Davutoğlu stanowi wprowadzenie pewnego zwieńczenia trwającego od pojawienia się „Syntezy turecko-islamskiej” rozwoju prądu intelektualnego, który dążył do rehabilitacji Imperium, jednak w tym zwieńczeniu następuje zmiana hierarchiczna. Podczas gdy „Synteza...” zachowywała stabilną równowagę pomiędzy turkizmem a islamem, w nowej wersji niekwestionowany prymat zyskuje islam i dziedzictwo osmańskie. Wizja polityki zagranicznej natomiast, staje się pretekstem dla uznania – i jest to zmiana o kapitalnym znaczeniu – że Turcy są kimś innym niż oficjalnie twierdzono przez poprzednie osiemdziesiąt lat. Z tego zaś wypływa kolejna zasadnicza różnica – „właściwy” naród turecki to ktoś inny niż kemalistowskie elity, które nie dość że były ciałem obcym wewnątrz wspólnoty, to jeszcze w drodze inżynierii społecznej próbowały tę wspólnotę po swojemu modelować. Dlatego po dojściu AKP do władzy, inaczej niż za rządów Partii Ojczyźnianej, stosunek nowych elit do kemalizmu determinowały głównie resentyment i rewanżyzm⁴¹⁶.

Davutoğlu, kolejno jako doradca premiera (2003-2009), minister spraw zagranicznych (2009-2014) i w końcu premier (2014-2016), stał się głównym symbolem polityki, w ramach

⁴¹⁴ A. Davutoğlu, op. cit., s. 31.

⁴¹⁵ H. Yavuz, *Social and Intellectual Origins of Neo-Ottomanism: Searching for a Post-National Vision*, "Die Welt des Islams", Nr 56, 2016, s. 438-465, 461-462. Z drugiej strony, erudycyjnie uargumentowany postulat pełnej rehabilitacji Imperium Osmańskiego przedstawił w obszernym esejie opublikowanym w 1999 r. A. Davutoğlu, *Tarih idraki oluşumunda metodolojinin rolü: Medeniyetlerarası etkileşim açısından dünya tarihi ve Osmanlı*, "Divan", Nr 2, 1999, s. 1-63.

⁴¹⁶ N. Tokdoğan, *Yeni Osmanlıcılık. Hınç, Nostalji, Narsisizm*, İletişim Yayınları, İstanbul 2018, s. 73-81. Podobnego zdania jest Hakan Yavuz, Zob. *Social...*, op. cit., s. 464-465.

której w sposób gruntowny przeformułowano turecką tożsamość narodową. Intelktualne podstawy dla przeformułowania tureckiego nacjonalizmu rozwinęli też inni związani z partią intelektualistów.

Prekursorem nowej wersji nacjonalizmu, w której islam stanowił zasadniczy składnik tureckości był pisarz i poeta Necip Fazıl Kısakürek, do dziś inspirujący rządzące kręgi w Turcji. W jego poglądach zachodziła skomplikowana i trudna do rozerwania relacja pomiędzy żarliwą religijnością i nowoczesnym nacjonalizmem, ujawniająca się w politycznych sympatiach. Udzielał bowiem na zmianę poparcia kolejnym partiom Erbakana oraz szowinistycznej MHP (zwłaszcza, gdy ta w latach siedemdziesiątych przeprosiła się z islamem)⁴¹⁷. Tym co zajmowało go w największym stopniu były szkody, jakie wyrządza narodom muzułmańskim zachodnia hegemonia, z uwagi na nieprzystawalność wartości zachodnich (determinowanych przez materializm i racjonalizm) oraz islamu (który determinować ma każdą sferę życia). W tym myśleniu szczególne miejsce zajmował dla Necipa Fazıla naród – jak większość islamistów w Turcji, za rzecz oczywistą uznawał on szczególne miejsce Turków w świecie islamu⁴¹⁸. Głównym celem jego ataków były więc świeckie kemalistowskie elity, bezmyślnie naśladujące esencjalistycznie przez Necipa Fazıla traktowany Zachód. Ponieważ rządziły niepodzielnie, ich wpływ na tkankę narodową był szczególnie destrukcyjny⁴¹⁹. Stosunek działaczy AKP i jej zwolenników do kemalistowskiej Republiki jeszcze w pierwszej dekadzie XXI w. często wyrażał się poprzez publiczne przywoływanie wersu jednego z wierszy Necipa Fazıla: „we własnym kraju jesteś obcym, we własnej ojczyźnie – pariasem!” (*Öz yurdunda garipsin, öz vatanında parya!*)⁴²⁰. Słowa te, pisane przez autora uważającego islam za absolutnie fundamentalny składnik tożsamości, oddają też stosunek do centralnych pojęć każdego nacjonalizmu. *Yurt*, powyżej przetłumaczony jako „kraj”, to jeden z synonimów „ojczyzny”. Wraz z *vatan* (wprost „ojczyzna”) określone jako *öz* („swój”, „własny”), oddawać mają to, kto jest właściwym gospodarzem Turcji.

W duchu tego dziedzictwa tworzyli dwaj intelektualistów, którzy obok Davutoğlu przyczynili się do określenia czym jest na nowo zdefiniowany naród – İbrahim Kalın oraz Hayrettin Karaman. Pierwszy z nich, teolog z doktoratem uzyskanym w USA, subtelny

⁴¹⁷ Ibidem, s. 446-447.

⁴¹⁸ T. Bora, *Cereyanlar...*, op. cit., s.445-446.

⁴¹⁹ B. Duran, C. Aydın, *Competing Occidentalisms of Modern Islamist Thought: Necip Fazıl Kısakürek and Nurettin Topçu on Christianity, the West and Modernity*, "The Muslim World", Vol. 103, No. 3, 2013, s. 479–500.

⁴²⁰ T. Bora, *Cereyanlar...*, op. cit., s. 442.

intelektualista płynnie poruszający się między Turcją, a zachodnimi salonami⁴²¹, w 2005 r. został współzałożycielem wpływowego think-tanku SETA i jego pierwszym dyrektorem. Następnie zajmował wysokie stanowiska w rządzie, by w 2014 r. zostać rzecznikiem prezydenta (z rolą i wpływami dalece wykraczającymi poza tę funkcję), a od 2018 r. jego głównym doradcą. Jego regularne felietony oraz wystąpienia w anglojęzycznych mediach tureckich czy zachodnich, zasadniczo czytać można jako tłumaczenie tureckich racji na zrozumiałe dla zagranicznego odbiorcy język, operujący uniwersalnymi, liberalno-demokratycznymi kategoriami. To, co jednak twierdzi on zwracając się do tureckiego audytorium pokazuje głębokie zanurzenie w kontestującej kemalistowską Republikę tradycji. Pojawia się tam obraz wspólnoty, której fundamentalnym elementem jest wspólne, religijnie definiowane dziedzictwo duchowe. Jego podstawy to islam i Imperium Osmańskie. Ojczyzna to nie tylko ojczysta ziemia, ale cały rezerwuar zasobów intelektualnych. Ziemia oddawać ma najprawdziwszą treść kultury tureckiej, jest jej fundamentem, tam też są jej korzenie. W tym obrębie rozwija się wyobraźnia społeczna, na którą składa się całokształt myśli, uczuć i działań determinujących sposób myślenia i moralność. Uważa on, że to właśnie ta tradycja jest w stanie utrzymać równowagę pomiędzy lokalnością i uniwersalnymi wyzwaniami współczesnego świata⁴²².

Jest to bez porównania bardziej subtelna wizja wspólnoty i jej relacji ze światem zewnętrznym, niż miało to miejsce w przypadku Necipa Fazıla – jednoznacznie wrogiemu wobec Zachodu i traktującego go jako absolutne zagrożenie. Kalın ze swą ogładą i zagranicznym wykształceniem jest zainteresowany „równowagą”. Co jednak kluczowe – za fundamenty tureckości uznaje wszystko to, co przez stary porządek uznawane było za balast.

Jeszcze bliższy tradycyjnym dla tureckiego islamizmu źródłom inspiracji jest Karaman – pisarz, teolog i regularny felietonista gazety „Yeni Şafak”. W jego tekstach słowo *millet* ma przede wszystkim konotacje religijne. Używane w świętych tekstach, nie ma znaczenia takiego, jak dziś powszechnie się je rozumie. Jednak wiara muzułmańska nie zwalcza tożsamości etnicznej jako takiej, o ile nie zyskuje ona nad wiarą prymatu. Nie może rozbijać jedności *ummy*. Karaman, w związku z tym, z dużą rezerwą odnosi się do

⁴²¹ Tę płynność świetnie obrazują jego prywatne zainteresowania – rozmiłowanie w anatolijskim folklorze (gra na *bağlamie* i śpiewa ludowe pieśni) oraz gruntowna znajomość zachodniej filozofii, które dzięki doskonałej angielszczyźnie i obyciu, czynią z niego osobę wyjątkowo zręczną w poruszaniu się między tymi dwoma światami. Jest to rzecz właściwie niespotykana wśród państwowych urzędników epoki kemalistowskiej.

⁴²² İ. Kalın, *Toprak, Düşünce ve Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi*, "Türkiye Günlüğü", Nr 117, 2014, s. 113-117, cyt. za: E. Aktoprak, *Postkolonyal Bir "Dava" Olarak "Yeni Türkiye" nin Yeni Ulusu*, „SFB Dergisi”, Vol. 71, Nr 1, s. 20.

nacjonalizmu, który z przynależności do danej grupy etnicznej czyni ideologię stawiającą taką przynależność na pierwszym miejscu. Natomiast *millet* rozumiany jako wspólnota wiernych, szersza aniżeli tożsamość ograniczona przez granice państwowe, jest już zbiorowością, w której najpełniej realizują się ideały jedności, solidarności czy sprawiedliwości⁴²³. Pisząc o takim narodzie, Karaman czyni odniesienia do Koranu i *Sunny*, a także uczonych muzułmańskich z okresu tworzenia się nowoczesnego tureckiego nacjonalizmu. Sugeruje tym samym, powrót do pierwotnego i właściwego tureckiej kulturze rozumienia wspólnoty narodowej, jeszcze nieskażonego myślą zachodnią, która „plemienność” (*kavmiyetçilik*) wyniosła ponad *ummę*⁴²⁴. Jednak co znamienne, i zarazem typowe dla tureckich islamistów, znacznie częściej niż tureckim słowem *Ümmet* posługuje się on właśnie słowem *millet*, tym samym niejako grając dwuznacznością tego terminu – w stosunku do świeckich nacjonalistów konotacja religijna jest oczywistą manifestacją, natomiast w stosunku do świata muzułmańskiego, do czynienia mamy z „narodem” wykraczającym poza granice państwa, lecz jednak Turcja pozostaje centrum tej wspólnoty.

W tych ramach dopiero znajduje się miejsce na układanie relacji pomiędzy wierzącymi członkami narodu, a niewierzącymi oraz wyznawcami innych religii. Tolerancja, przez polityków AKP w pierwszym okresie rządów eksponowana, u Karamana przedstawiona jest w klasycznych islamskich kategoriach. Swoboda wierzeń i praktyk religijnych chrześcijanom i żydom musi zostać zapewniona, pod warunkiem, że nie oddziałuje to na moralność i pobożność samych muzułmanów. Jeżeli idzie o zachowania niezgodne z nauczaniem islamskim, wierny jest zobowiązany do podejmowania działań mających na celu usunięcie ich ze sfery publicznej. Jednak największą troską Karamana nie są niemuzułmanie, ale współobywatele świeccy. Ponieważ „obecne warunki” nie pozwalają na usunięcie takich zachowań jak pijaństwo, homoseksualizm, związki nieformalne itd., należy zachowywać nie tyle tolerancję (*hoşgörü*) lecz je „znosić” (*tahammül*), ze stanowczym zamiarem wprowadzenia korekt, gdy będzie to możliwe⁴²⁵. Jak zatem widać, wszelką wspólnotowość popularny w kręgach islamistycznych autor, traktuje przede wszystkim w kategoriach religijnych. Gdyby brać jego poglądy jako wyizolowane, można byłoby uznać, że stanowią one popularne wykłady kwietystycznie nastawionego do rzeczywistości politycznej profesora teologii. Rzecz jednak w tym, że Karaman, jest żywo zainteresowany wpływaniem na życie

⁴²³ H. Karaman, *Millet, milliyetçilik ve din*, „Yeni Şafak”, 15.04.2016 r.

⁴²⁴ Idem, *Geçmişte milliyetçilik tartışmaları*, „Yeni Şafak”, 14.03.2013 r.

⁴²⁵ Idem, *Tahammül mü hoş görmek mi?*, „Yeni Şafak”, 7.08.2013 r.

polityczne, a co najmniej do pewnego momentu, jego pisarstwo i publicystyka znajdowały realny oddźwięk w elitach.

Powyżej przytoczone poglądy różnych myślicieli znalazły wyraz w retoryce rządzących i symbolach. Postulat przekształcenia Turcji w nowy ośrodek cywilizacyjny, oddziałujący na dawne obszary osmańskie, znalazł wyraz m.in. w balkonowej mowie Erdoğan'a wygłoszonej po zwycięstwie w wyborach 13 czerwca 2011 r.:

Dziś zwyciężyli moi tureccy i kurdyjscy bracia. Zaza, Arabowie i Lazowie, zwyciężyli 74 miliony. Zwyciężył mój ubogi brat, mój brat bezdomny. Zwyciężyła nadzieja cierpiących ucisk na całym świecie. Wiercie mi, dziś zwyciężyło Sarajewo, tak samo jak Sztambuł. Zwyciężył Bejrut, tak samo jak Izmir. Zwyciężył Damaszek, tak samo jak Ankara. Ramallah, Zachodni Brzeg, Jerozolima i Gaza zwyciężyły tak samo jak Diyarbakır⁴²⁶.

Widzimy tutaj zarówno odwołania do ponadetnicznej wspólnoty, ideału sprawiedliwości społecznej i odpowiedzialności w skali globalnej, jak też związek z ziemiami dawnego Imperium. Związek ten miał być nierozzerwalny. Dla Turków zaś sprawy dawnych posiadłości osmańskich miały być ich sprawami, co później *expressis verbis* powtarzał Davutoğlu szczególnie w odniesieniu do Jerozolimy i mówiąc, że to „nasza sprawa”⁴²⁷.

Jeżeli chodzi zaś o kontekst wewnętrzny i sposób w jaki muzułmański nacjonalizm określał wspólnotę, to w duchu takim jak przedstawiłem powyżej, należałoby rozpatrywać inne wypowiedzi Erdoğan'a z okresu, gdy nowa tożsamość zyskała już dojrzałą formę. Jesienią 2013 r. mówił:

My nie jesteśmy nacjonalistami rzucającymi slogany. Dla nas nacjonalizm to służba narodowi, dbanie o reputację narodu i odpowiadanie na potrzeby narodu. Nacjonalizm to nie ustawianie w szeregu dzieci i zmuszanie ich, żeby każdego ranka, w deszczu, śniegu, zimnie czy upale recytowały hasła z 1933 r., jak w zacofanych krajach zza Żelaznej kurtyny w czasach zimnej wojny. Nacjonalizm buduje tym dzieciom szkołę (...) Nacjonalizm ma dawać tym dzieciom wizję i szeroki horyzont. Ma im powierzać siłą Turcję⁴²⁸.

Nacjonalizm jako taki nie był potępiany. Nie jest to więc wizja post-nacjonalistyczna, ale zakładająca stworzenie „prawdziwego” nacjonalizmu. Kult czynu, troska o przyszłe pokolenia i nastawienie na modernizację przeciwstawione są skostniałemu modelowi kemalistowskiemu, który umacniał lojalność poprzez codzienną „tresurę” młodych obywateli

⁴²⁶ *Başbakan'dan üçüncü balkon konuşması*, "Hürriyet", 13.06.2011 r.

⁴²⁷ Z typowym dla tego dyskursu patosem mówił na przykład w listopadzie 2014 r.: „Nawet jeśli każdy zapomni, że Jerozolima to nasza sprawa, taką ona dla nas pozostanie na wieczność”. *Herkes unutsa Kudüs bizim davamızdır*, "Anadolu Ajansı", 7.11.2014 r., <https://www.aa.com.tr/tr/politika/herkes-unutsa-kudus-bizim-davamizdir/103726> (Dostęp: 25.01.2022 r.).

⁴²⁸ *Sloganlar attırmak milliyetçilik değildir*, "Anadolu Ajansı", 5.10.2013 r., <https://www.aa.com.tr/tr/politika/sloganlar-attirmak-milliyetcilik-degildir/213492> (dostęp: 25.01.2022 r.).

– atak jest wymierzony wprost w „Przysięgę uczniowską” recytowaną każdego dnia w szkołach podstawowych od 1933 r. i zniesioną w roku 2013⁴²⁹.

Kilka miesięcy wcześniej Erdoğan gromił natomiast partykularne nacjonalizmy:

(...) Jesteśmy władzą, która wszelkie nacjonalizmy trzyma pod butem (...) My wszyscy żyjący na ziemiach Republiki Turcji jesteśmy jednym narodem. W pojęciu narodu mieszczą się Turcy, Kurdowie, Arabowie, Lazowie, Czerkiesi, Abchazowie. Wszyscy są synami tej ziemi. W naszej starożytnej cywilizacji nigdy nie było takich różnic, ani podziałów. Ta wrażliwość zawsze była zachowana w naszej kulturze i tradycjach. Ktokolwiek uprawia etniczny nacjonalizm, ulega spaceniu, intryganctwu, tworzy rozłam. Jak żyliśmy razem na tych ziemiach od tysięcy lat, tak z woli Boga, pozostaniemy jednością, zachowamy żywotność, będziemy wielcy i silni na tych ziemiach⁴³⁰.

W 2013 r. po liberalnym projekcie umożliwiającym ekspresję nietureckich tożsamości etnicznych nie pozostał nawet ślad. Co charakterystyczne, wśród „braci” współtworzących naród, brak niemuzułmanów. Nacisk jest położony na jedność, której egzekwowanie będzie bezwzględne. Wspólnotę spajać ma islam, pojawiają się odwołania do Boga, ale też inne odniesienia religijne – „rozłam” to tureckie *fitne*, zatem termin islamski określający zaburzenie jedności wewnątrz wspólnoty wiernych.

Według Elçin Aktoprak dorobek związanych z AKP intelektualistów, który jak widzimy, szybko przeszedł na poziom codziennej polityki, stał się podstawą do wykształcenia się nowej tożsamości wykazującej cechy nacjonalizmu postkolonialnego⁴³¹. Takie ujęcie w odniesieniu do zmagania Turcji z nowoczesnością nie jest niczym nowym w literaturze⁴³². Czerpiąc z prac Parthy Chatterjee autorka stwierdza, że nowy naród „Nowej Turcji” tworzy się w konsekwencji zderzenia z zachodnią nowoczesnością.

U schyłku Imperium to zderzenie stworzyło w Turcji dwa rodzaje postaw, właściwe opisywanym przez Findleya prądom – laickiemu (skąd wyrósł kemalizm) i konserwatywnemu (skąd wyrósł islamizm). Oba rozpoznały słabość własnego państwa w spotkaniu z cywilizacją

⁴²⁹ Decyzją Rady Stanu została ona przywrócona w 2018 r. W ostatniej wersji z 1997 r. słowa przysięgi brzmią: „Jestem Turkiem, jestem prawdomówny i pracowity. Moją zasadą jest chronić młodszych, starszych szanować, kochać mój kraj i naród bardziej niż samego siebie. Mój ideał to powstać i maszerować naprzód! O Wielki Ataturku! Przysięgam iść bez wythnienienia drogą przez ciebie wytyczoną, do celu który ty wskazałeś! Niech moje istnienie będzie darem dla istnienia tureckiego. Jakie to szczęście móc powiedzieć »Jestem Turkiem«!”. *Andımız okunuşu! Andımız sözleri: "Türküm, doğruyum, çalışkanım!" Öğrenci andı*, "Haber Türk", 16.03.2021 r., <https://www.haberturk.com/andimiz-okunusu-andimiz-sozleri-turkum-dogruyum-caliskanim-ogrenci-andi-3007481> (Dostęp 25.01.2022 r.).

⁴³⁰ Erdoğan: *Milliyetçilik ayak altında*, "Hürriyet", 18.02.2013 r.

⁴³¹ E. Aktoprak, op. cit., s. 1-31.

⁴³² Tutaj musi pojawić się oczywisty kontrargument dla zasadności posługiwania się aparaturą postkolonialną, a mianowicie, że państwo tureckie nigdy nie zostało bezpośrednio skolonizowane. Autorzy odwołujący się do tej teorii, odpowiadają, że ponieważ istotą kolonializmu jest przede wszystkim dominacja kulturowa ośrodka silniejszego nad podporządkowanym (ze wszystkimi tego konsekwencjami politycznymi, społecznymi i gospodarczymi), przypadek turecki, pomimo tego oczywistego zastrzeżenia, można rozpatrywać w takich kategoriach. Por. E. Aktoprak, op. cit., s. 5, C. V. Findley, op. cit., s. 10-12.

zachodnią. Jednak podczas gdy prąd laicki uznał, że przyczyn tego stanu rzeczy należy szukać we własnej kulturze, dla czego rozwiązaniem jest westernizacja, prąd konserwatywny, opozycję „Wschód – Zachód” postrzegający przede wszystkim w kategoriach „duchowe – materialne”, zaczął poszukiwać przewag nad Zachodem we własnej kulturze. Znalazł je w wyższości moralnej, duchowości i religii. Jak widzieliśmy powyżej, ideowe podstawy nowego porządku wypływają właśnie stąd.

Aktoprak uważa, że dla AKP właściwym, bezpośrednim kolonizatorem są kemaliści – będący niejako „zastępczym” Zachodem. Dojście do władzy w 2002 r. rozpoczęło zatem proces, w którym w trzech etapach: powstania, manewrowania oraz ustanowienia nowego porządku (mniej więcej przypadającym na każdą kolejną kadencję) następowała budowa postkolonialnej formacji narodowej. Finałowy etap zaczyna się na początku drugiej dekady XXI w., kiedy to upowszechnia się termin „Nowa Turcja”. W tym czasie emancypacja konserwatywnych religijnych mas, będących prawdziwymi gospodarzami i właściwym narodem, ma się dopełniać. Stary porządek ulega zburzeniu (już po procesach Balyoz i Ergenekon, oraz pierwszym referendum konstytucyjnym), zaś AKP występuje jako nowa siła założycielska. Objawia się to w samym już określeniu „Nowa Turcja”, a potem w coraz częściej pojawiających się zestawieniach Erdoğan z Atatürkiem. Dopełnieniem symbolicznym zwrócenia państwa „właściwemu” narodowi stały się słowa Davutoğlu, wygłoszone w 2015 r. w Sakaryi i będące parafrazą z Necipa Fazıla: „już nikt nie jest we własnym kraju obcym, ani we własnej ojczyźnie pariasem”⁴³³.

Analiza ta, kładąca nacisk na antyzachodni resentyment, musi nasunąć jednak pytanie o prodemokratyczną i proeuropejską politykę pierwszych lat rządów AKP. Aktoprak sugeruje początkowe ukrywanie rzeczywistych intencji⁴³⁴. Praktykę znaną jako *tekiyye* przypisuje się tureckim islamistom w świeckich i lewicowych kręgach w Turcji. Jednak ani turecki, ani sunnicki islam zasadniczo jej nie zna (właściwa jest ona przede wszystkim szyizmowi, który przewiduje możliwość nawet wyparcia się wiary, gdy zmuszają do tego okoliczności). Z drugiej jednak strony, obecność Davutoğlu w strukturach rządu niemal od samego początku sprawowania władzy przez AKP, sugeruje że prowadziła ona co najmniej dwoistą politykę, lub też próbowała pogodzić proeuropejskość z budowaniem tożsamości, która później stała się neosmanizmem⁴³⁵. Najrozsądniejszym wydaje się jednak stwierdzenie, że nie sposób

⁴³³ E. Aktoprak, op. cit.

⁴³⁴ Takie stanowisko przedstawiła w wideo rozmowie, którą przeprowadziłem z nią 21 stycznia 2022 r.

⁴³⁵ Takie też były nastroje społeczne. W 2007 r. 63% Turków uważało się za „nowoczesnych muzułmanów”. Zawierały się w tym, obok religijności, również jakaś nieortodoksyjna forma nacjonalizmu, ale i poparcie dla inte-

ujmować dylematów tamtego okresu w sposób binarny. Chęć modernizacji i demokratyzacji była szczera, ale też podobnie resentment wobec dawnych autorytarnych elit, tak samo jak przekonanie, że islam i dziedzictwo osmańskie domagają się rehabilitacji. Otwarty zwrot antyliberalny, a więc też w kierunku wyznaczanym przez tradycję antykemalistowskiej myśli politycznej, nastąpił zaś wtedy, gdy integracja napotkała na – jak się potem okazało – nieprzekraczalne trudności⁴³⁶.

Mimo powyżej przedstawionych zastrzeżeń, w pierwszej dekadzie rządów AKP doszło do zmiany o wielkiej doniosłości. Neoosmanizm, czy też muzułmański nacjonalizm, przybrał nie tylko niespotykaną dotąd na tureckiej prawicy formę, ale i stał się nowym oficjalnym nacjonalizmem. Przyjrzyjmy się zatem jego funkcjonowaniu.

3.5. Neoosmanizm w rytuałach i symbolach

Na początku rozdziału pisałem o uwagach Anthony'ego Smitha dotyczących kulturowego wymiaru nacjonalizmu. Przypomnijmy, że ustanowienie go jako upolitycznionej kultury masowej odbywa się za sprawą działalności elit, które wydobywają elementy ludowe i lokalne, a kultywując je w rytuałach tworzą nowe symbole. W wypadku neoosmanizmu jednak, to co na nowo wydobyte, było wprawdzie lokalne, ale już nie całkiem ludowe – odnosiło się do Imperium Osmańskiego. Tradycja dawnego Imperium, a więc tego, co w Republice stało się domeną nie historycznej pamięci, ale „historycznego zapomnienia”⁴³⁷, stała się częścią oficjalnej kultury. Nowy nacjonalizm potrzebował zatem nowej symboliki i rytuałów. Symbole, jak twierdzi David I. Kertzer, stanowią najpowszechniejsze narzędzie opisywania, tłumaczenia i klasyfikowania świata. Rytuał zaś jest sformalizowanym i cyklicznym działaniem, w którym uczestnicy czcić mogą pewien sakralny obiekt uwielbienia, ale również – a nawet przede wszystkim – czczą w nim samych siebie jako społeczeństwo⁴³⁸. To zaś wykazuje wielką doniosłość polityczną, gdyż rytuał wpływa na kształtowanie rzeczywistości.

Kondensacja i uwieloznaczenie, które leżą w naturze symbolizmu politycznego, w

gracji europejskiej. J. White, *Muslim...*, op. cit., s. 44.

⁴³⁶ Sz. Ananicz, *Samotność...*, op. cit., s. 13.

⁴³⁷ Zob. E. Özyürek, *Introduction: The Politics of Public Memory in Turkey*, [w:] *The Politics of Public Memory in Turkey*, E. Özyürek (red.), Syracuse University Press, Syracuse & Nowy Jork 2007, s. 1-16.

⁴³⁸ Tę definicję wypracował Kertzer odczytując myśl Durkheima, który wprost uznawał obrzędy i rytę przede wszystkim za praktyki religijne dzielące świat na *sacrum* i *profanum*. Kertzer uważa jednak, że interpretacja odnosząca tę definicję wyłącznie do form życia religijnego, jest powierzchowna. *Sacrum* odnosi się bowiem do pełnej emocji wspólnej zależności od siebie, którą w istocie czczą uczestnicy danego rytuału. W ten sposób staje się on przede wszystkim wydarzeniem społecznym. D. I. Kertzer, op. cit., s. 20-21.

interesującym nas przypadku doskonale widoczne są w geście, który dla „Nowej Turcji” stał się manifestacją stworzonego przez nią nacjonalizmu. Gest ten to *rabia* – wyprostowane cztery palce prawej dłoni. Zaadaptowano ją z Egiptu, gdzie używana była przez zwolenników obalonego w 2013 r. rządu Braci Muzułmanów. Nazwa (oznaczająca po arabsku liczbę 4) wzięła się od nazwy placu Rabija al-Adawija w mieście Nasr, gdzie doszło do masakry protestujących. AKP szybko przejęła ten gest (w myśl że również „Kair to nasza sprawa”), lecz nadała mu z gruntu nacjonalistyczne znaczenie – cztery palce zaczęły oznaczać wymienione w programie wyborczym hasło „jeden naród, jedna flaga, jedna ojczyzna, jedno państwo”⁴³⁹. Jest to bodaj najprostszy i zarazem najpojemniejszy z używanych w „Nowej Turcji” symboli. Jak kształtowała się ta symbolika, przedstawiam poniżej.

3.5.1. Obchody podboju Konstantynopola

Centralnym rytuałem współkształtującym nową rzeczywistość neoosmańskiego nacjonalizmu stały się za rządów AKP obchodzone każdego 29 maja upamiętnienia podboju Konstantynopola. W wydarzeniu tym skupiły się kluczowe elementy nowej wyobraźni narodowej – specyficzna dla „Nowej Turcji” polityka pamięci, angażowanie w proces redefinicji narodu samych jego członków i wreszcie tworzenie nowych symboli, które promieniować zaczęły z dawnej osmańskiej stolicy na resztę kraju.

Obchody nie są wynalazkiem AKP, pierwszych upamiętnień dokonywano jeszcze w schyłkowym okresie rządów Abdülhamida II, następnie w sposób cykliczny organizowano je za rządów Młodo Turków. Wczesna Republika je porzuciła, jednak jeszcze w 1939 r. sam İsmet İnönü wystąpił z inicjatywą rozpoczęcia przygotowań do obchodów 500. rocznicy podboju. W wyniku poważnych problemów gospodarczych związanych z wybuchem II wojny światowej przygotowania te porzucono, ale za rządów Partii Demokratycznej zorganizowano uroczystości. Odbýwały się one jednak w stonowanej formie, bez udziału prezydenta Bayara i premiera Menderesa, obawiających się negatywnych reakcji ze strony zachodnich sojuszników. Po ich obaleniu obchody rocznicowe organizowano oddolnie, głównie sumptem prawicowych organizacji⁴⁴⁰. Renesans święto przeżyło po wyborach lokalnych w 1994 r.

⁴³⁹ Zob. M. Chudziak, *Pucz...*, op. cit., s. 25-26. *Rabia* wraz z oficjalną interpretacją w 2017 r. wpisana została do statutu AKP. „Jeden naród” oznacza że „wszyscy jego członkowie, zamieszkujący nasz kraj, są obywatelami pierwszej kategorii, bez jakiegokolwiek dyskryminacji”. „Jedna flaga” nierozzerwalnie łączy się z „jedną ojczyzną”, co rozumieć należy, że: „to nasz wspólny symbol naszej niepodległości. Swobodnie powiewa ona nad ziemią, w której spoczywają nasi męczennicy, ziemią która jest naszą ojczyzną”. „Jedno państwo” to natomiast „wspólne dzieło naszego narodu”. *'Rabia' iřareti AKP tüzüğüne de girdi!*, "BirGün", 20.05.2017 r.

⁴⁴⁰ B. Koyuncu, *AK Parti'nin ulusal kimlik vizyonunda İslam unsuru Türkiye'de ulusal kimlik - din iliřkisi üzerine bir örnek olay incelemesi*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul 2003 (praca doktorska), s. 159-168.

Jeszcze w trakcie kampanii wyborczej Erbakan, bojowo nastawiony mówił o „drugim podboju Stambułu”⁴⁴¹.

Upojone tym „podbojem” władze lokalne w kolejnych latach obchodziły je hucznie. Odczytywano wydany po zdobyciu miasta edykt sułtana Mehmeda II Zdobywcy, przybywających na uroczystości polityków witali statyści przebrani za żołnierzy osmańskich, a same obchody przeradzały się w antylaickie wiece. Ponieważ mieszkańcy Stambułu wykazywali spore zainteresowanie świętem, po delegalizacji RP elity republikańskie postanowiły je oswoić. Organizowano standardowe i oficjalne ceremonie z wystąpieniami lokalnych władz, podczas których próbowano opowiadać o podboju w świeckim i nacjonalistycznym duchu, wyprawdzając paralele między Mehmedem II i Atatürkiem. W 2000 r. kancelaria prezydenta Sezera przysłała notę, w której określono podbój jako rezultat „dyscypliny i badań naukowych”, dokonany dzięki „silnej osobowości Mehmeda, bacznie obserwującego innowacje i otwartego na rozwój”. Dzięki temu Stambuł stał się „wzorowym ośrodkiem, w którym ludzie bez względu na swoją kulturę, religię i pochodzenie etniczne żyją w pokoju i braterstwie”⁴⁴².

Po dojściu AKP do władzy upamiętnienie podboju stopniowo zaczęło zyskiwać na randze, co miało równoważyć, a nawet przyćmiewać inne święta państwowe – szczególnie Święto Młodzieży i Sportu oraz Upamiętnienia Atatürka (*Atatürk'ü Anma, Gençlik ve Spor Bayramı*), obchodzone 19 maja, w rocznicę lądowania Kemala w Samsunie⁴⁴³.

Święto zaczęło przybierać też kształt masowego festiwalu – w 2005 r. odbył się koncert gwiazdy tureckiej muzyki pop Kenana Doğulu. Rok później natomiast rytuał oficjalny przybrał rozbudowaną i naładowaną znaczeniami formę. Ceremonia rozpoczęła się w pałacu Dolmabahçe odśpiewaniem hymnu narodowego, następnie zagrała Osmańska orkiestra marszowa (*Mehter Takımı*), a po niej odbył się pokaz tańców ludowych w wykonaniu młodzieży szkolnej. Przedstawiono orędzie gratulacyjne premiera, po czym Burhan Kuzu, przewodniczący Komisji Konstytucyjnej Wielkiego Zgromadzenia Narodowego wygłosił przemówienie nawiązujące do edyktu Mehmeda II Zdobywcy. Zawarte w tamtym dokumencie zapowiedzi poszanowania godności, życia i mienia wszystkich mieszkańców bez względu na wiarę oraz ochrony kościołów, uznał za akt prekursorski – ogłoszony 485 lat przed Powszechną deklaracją praw człowieka, 326 lat przed rewolucją francuską i 29 lat przed odkryciem Ameryki. Dalej padały wypowiedzi wskazujące na

⁴⁴¹ R. Çakır, *Ne Şeriat Ne Demokrasi. Refah Partisini Anlamak*, Metis Yayınları, İstanbul 1994, s. 208.

⁴⁴² B. Koyuncu, op. cit., s. 175.

⁴⁴³ N. Tokdoğan, op. cit., s. 81-95.

przełomowość wydarzenia – koniec średniowiecza i początek epoki nowożytnej, a także wagi jaką miało zdobycie miasta dla spotkania dwóch cywilizacji. To ostatnie stało się tematem przesłania przygotowanego przez *Diyanet*. W tekście również podkreślono, że jakoby zapowiedziane przez samego Proroka zdobycie miasta przyniosło koniec starej i początek nowej epoki. Miasto stało się w ten sposób centrum cywilizacji, gdzie gwarantowane było bezpieczeństwo życia, mienia, honoru i godności. Świadczyć o tym miała tolerancja religijna i wolność kultu religijnego. Jednocześnie tekst wskazywał, obok takich wartości jak sprawiedliwość społeczna i troska o ubogich, na sukces w łączeniu wiary i nauki – podbój był zwycięstwem tego połączenia oraz miłości, szacunku i tolerancji. „Duch podboju” (*fetih ruhu*) wypływający z istoty „Naszej Wielkiej Religii” (*Özünü Yüce Dinimiz*), powinien zaś być rozumiany jako stale działający, łączący wiedzę i wiarę na rzecz tworzenia wspólnego dobra. Dalej zaś twierdzono, że w tym właśnie duchu, zaszczepiając wartości islamskie i narodowe, winne być wychowywane przyszłe pokolenia⁴⁴⁴.

Powyżej przedstawiony schemat w latach kolejnych był rozwijany. Postępowała dalsza „festiwalizacja” obchodów. Od 2007 r. zaczęto angażować kolejnych popularnych artystów, organizować Olimpiadę języka tureckiego i poezji, w końcu zaś przedstawiać przy użyciu nowoczesnych technologii audiowizualnych – m.in. za pomocą kurtyny wodnej i laserów – rekonstrukcję decydującej bitwy. W ten sposób święto zyskało całkowicie masowy charakter, przy czym nad obchodami pieczę sprawował komitet organizacyjny, w skład którego weszli m.in. jedni z najwybitniejszych historyków Imperium Osmańskiego prof. Halil İnalcık i prof. İlber Ortaylı⁴⁴⁵. Tym oto sposobem upamiętnienia podboju zyskały rangę rytuału, w którym zgodnie z przedstawionymi wyżej uwagami Kertzera uznać można za wydarzenie, którego uczestnicy czczą łączącą ich więź. Co jednak ma znaczenie zasadnicze, rytuał wypełnił się treścią budującą konkurencyjną wobec nacjonalizmu kemalistowskiego tożsamość.

Treści przekazywane podczas obchodów święta stanowią wyraz triumfu nowego podejścia do przeszłości. Zjawisko to nie jest rzecz jasna wyjątkowe dla Turcji, wpisuje się raczej w szerszy światowy trend, który opisał Pierre Nora. Od lat siedemdziesiątych obserwowano niespotykany dotąd rozkwit, alternatywnych wobec oficjalnych narracji i zawodowej historiografii, emocjonalnych i angażujących szeroką publikę sposobów opowiadania o prze-

⁴⁴⁴ B. Koyuncu, op. cit. s. 178-179.

⁴⁴⁵ Ibidem, 180-181.

szłości. Proces ten, wraz z globalnymi przeobrażeniami końca XX w. stworzył zjawisko, które francuski historyk nazwał „czasem pamięci”⁴⁴⁶.

Pamięć ujmowana przez Norę jest subiektywna, wiecznie aktualna (tj. sytuuje człowieka w „wiecznej terażniejszości”) lecz nieustannie ewoluująca i przez to podatna na zawłaszczenia. Ma ponadto charakter afektywny i magiczny, przez to nastawiona jest głównie na grupę, którą jednoczy. Interesuje się konkretem, jak obrazy i przedmioty. Historia zaś jest problematyczna i problematyzująca, nieufna, krytyczna, niedoskonale przedstawiająca to, co już nie istnieje. Inaczej niż absolutna pamięć, stara się ujmować to co względne. Różnica zatem jest fundamentalna – świat pamięci uświęca, świat historii – sekularyzuje⁴⁴⁷.

Jerzy Szacki, pokazuje jednak, że te granice nie dają się jednoznacznie wytyczyć (historyk tak czy inaczej jest determinowany przez własne poglądy, sympatie, wrażliwość itd.). Niemniej, podobnie jak Nora, demonstrowa kilka cech pamięci (nazywanej przez niego „historią praktyczną” lub „mitologią”), które dla naszych dalszych rozważań okażą się pomocne. Są to: 1) ignorowanie czasu – u Nory jest to „wieczna terażniejszość”. W różnych epokach, właściwe im konteksty kulturowe znikają. „Nasi przodkowie” i „my” nie różnią się w żaden sposób. Podobnie to samo znaczą słowa. 2) Dążenie do jednoznaczności – Szacki nazywa je obsesyjnym. Podział na „bohaterów” i „zdrajców” jest ostry. Taki sam też jest do nich stosunek: „historia praktyczna (...) ma do wyboru tylko cokół lub śmietnik”. Wszelkie niuansowanie spotyka się z ostrymi protestami. 3) Przekonanie o wyjątkowości własnej grupy, czy „fikcja narodu wybranego”. Naród jest jednoznacznie wyjątkowy i „dobry”, jeśli znajdują się fakty temu przeczące i nie sposób je zbić, na scenę wkracza „Obcy”, którego obarcza się winą⁴⁴⁸.

Jak widzimy, powyższą charakterystykę fenomenu pamięci odnieść można do nacjonalizmu kemalistowskiego – anachronizmy, apodyktyczność w wyrażaniu tego, co uchodzić miało za historyczną „prawdę”, czy przekonanie o wyjątkowości narodu już omówiliśmy. Nie inaczej jest w przypadku neosmanizmu. Fakt, że formacje te spotykają się w tym samym punkcie nie jest niczym nadzwyczajnym, o czym zresztą piszą Nora i Szacki (a także wielu innych, których nie sposób tutaj wymienić). Wniknijmy jednak w treść tej nowej narracji.

Referowane wcześniej wypowiedzi pokazują kilka istotnych elementów. Mehmed II ustanawiający powszechne prawa człowieka łączy się tutaj z forsowanym przez AKP projektem szerokiej demokratyzacji państwa. Podobnie jest też z uwypukleniem uniwersalizmu war-

⁴⁴⁶ P. Nora, *Czas pamięci*, „Res Publica Nowa”, 2001, Nr 7, s. 37-45.

⁴⁴⁷ Idem, *Między pamięcią a historią: Les Lieux de Mémoire*, „Tytuł roboczy: Archiwum”, 2009, nr 2, s. 4-12.

⁴⁴⁸ J. Szacki, *Historia i mitologia*, „Res Publica Nowa”, 2001, nr 7, s. 53-58.

tości – tolerancja (szczególnie tolerancja religijna) stała się jednym z głównych haseł AKP, choć jak widzieliśmy przy okazji rozważań nad poglądami Karamana, jej rozumienie bliższe stało się temu islamskiemu niż liberalnemu. Fundamentalne znaczenie miał nacisk na przełom dwóch epok. Tutaj pojawia się paralela: „średniowiecze vs. nowożytność” oraz „mroki kema-listowskiej Republiki vs. narodowe odrodzenie”. Nie mniej istotny stał się islamski „duch podboju” wyrażony w przesłaniu *Diyanetu*⁴⁴⁹. Wszystko powyższe niosło nową jakość – w przeciwieństwie do starych elit republikańskich, które święto musiały oswajać, dla nowych władz stało się ono naturalną okazją do szczerego przedstawienia sposobu, w jaki rozumiały wspólnotę. Jednak pierwszy okres rządów AKP wyróżnia się tym, że punktem odniesienia dla rozbudzanej za sprawą obchodów dumy narodowej (i na nowo określanego narodu) był Zachód. Oto naród ten świętował bowiem wydarzenie będące początkiem nowoczesności – uniwersalne wartości, do których Europa i Ameryka doszły dopiero po rewolucji francuskiej. Turcy zaś tymi zdobyczami mogli pochwalić się znacznie wcześniej⁴⁵⁰.

Co do zasady jednak, obchody w latach kolejnych umocniły tendencję, w ramach której impreza stała się okazją do masowej manifestacji nowego nacjonalizmu. Duch nastania „nowej epoki” wyrażono jeszcze silniej po 2009 r., kiedy zgodnie z hasłem „Odrodzenie, ponowny rozkwit” (*Yeniden diriliş, yenidoğuş*) uwaga władz zaczęła się przenosić z Zachodu na Bliski Wschód (na początku tamtego roku miało miejsce słynne wystąpienie Erdoğan w Davos, później zaś Davutoğlu został ministrem spraw zagranicznych)⁴⁵¹.

W podobnym czasie też zaczęły zachodzić stopniowe zmiany w wygłaszanych treściach. W pierwszej dekadzie rządów AKP podczas obchodów kładziono nacisk na ideał tolerancji, której symbolem był zdobyty Stambuł. Dlatego właśnie socjolożka Bülke Koynucu stwierdziła, że do pewnego stopnia święto, odwołujące się przede wszystkim do imaginariusium islamskiego, uległo sekularyzacji⁴⁵². Jednak w późniejszym okresie dalszemu umasowieniu i coraz bardziej finezyjnym od strony technicznej przedstawieniom momentu podboju, zaczęły towarzyszyć elementy wprowadzające ostrą polaryzację. W latach 2013-2014 oddano do

⁴⁴⁹ Wypada zauważyć, że ten bojowy islamski element dyskursu rozmywał się wówczas na tle szerokiej narracji dotyczącej demokratyzacji i liberalizacji państwa, czego przejawem był entuzjazm zachodnich komentatorów oraz poparcie kręgów progresywnych udzielane AKP. Liberalowie i lewica, jak już wiemy, porzucili je po 2011 r.

⁴⁵⁰ B. Koynucu, op. cit., s. 180.

⁴⁵¹ N. Tokdoğan, op. cit., s. 145-146.

⁴⁵² B. Koynucu, op. cit., s. 186. Argument ten w świetle wyżej przedstawionego sposobu rozumienia „tolerancji” przez tureckich islamistów traci jednak na sile. Jednak tym co może przemawiać za tezą o sekularyzacji są dwa elementy – wciągnięcie w obchody przemysłu rozrywkowego oraz przedstawianie podboju jako zwycięstwa inżynierii i nauki – w tym elemencie osobliwą zgodność zachowały nota kancelarii prezydenta Sezera z 2000 r., jak i orędzie *Diyanetu* pięć lat później.

użytku mogące pomieścić 2,5 miliona osób Miejsce zgromadzeń Yenikapı – znajdujące się w administracyjnych granicach dzielnicy Fatih („Zdobycyca”), uchodzącej za jedną z najbardziej religijnych w mieście. Tam od 2015 r. stale odbywają się obchody. W tym samym roku na uroczystość zwieziono autobusami 2 miliony osób, a ceremonię rozpoczął sam prezydent recytując pierwszą surę Koranu *Fatiha*. Następnie zaś modlił się aby meczety miasta nigdy już nie pozostały pozbawione nawoływań do modlitwy i swoich wspólnot. Potem nastąpiły dalsze przedstawienia, które prorządowa prasa opisała jako „podziwiane na całym świecie”. W tym wszystkim Nagehan Tokdoğan widzi ostrą dychotomię – wcześniej impreza odbywała się w innych, nie tak symbolicznie kojarzonych z wyborczą bazą AKP miejscach, lecz co jeszcze ważniejsze, ogromna ilość uczestników, miejsce zgromadzenia oraz przekazywane treści oddawały zwartość narodu jako na nowo zdefiniowanej wspólnoty oraz jego „kolektywny narcyzm”⁴⁵³. Dodać można, że zgodnie z uwagami Ketzera, kondensacja i wieloznaczność symboli, wystąpiła również i tutaj. Nowe miejsce w dzielnicy Fatih, obchody podboju (*Fetih*) i w końcu recytowana sura *Fatiha*, którą wprawdzie można uznać za odpowiednik Modlitwy pańskiej w chrześcijaństwie, ale wraz z pozostałymi nawiązaniem do podboju stała się częścią demonstracji nowego charakteru wspólnoty.

W duchu „wiecznej terażniejszości” zaczęto zestawiać konkretne postaci historyczne z obecnym przywództwem (co z czasem tylko się nasiliło). Szczególnie wyeksponowano Mehmeda II i Abdülhamida II. Waga pierwszego z nich jako zdobywcy jest oczywista – historyczka Işık Tamdoğan stwierdza, że jest on szczególnie ważny dla AKP jako ten który dał początek nastaniu nowej epoki. Swoje własne rządy partia widzi w podobny sposób. Przez to w hierarchii dawnych władców Mehmed II staje wyżej niż na przykład Sulejman Wspaniały, uosabiający osmański „złoty wiek”⁴⁵⁴. Kult Abdülhamida II natomiast, narastać zaczął wraz z rosnącym kultem samego Erdoğan’a i słabnącymi związkami z Zachodem. Tutaj obaj przywódcy spotykają się jako modernizatorzy, przywódcy świata islamskiego, szkalowani przez Zachód, który ich nie rozumie⁴⁵⁵. W ujęciach zahaczających o historiozofię natomiast, obecny przy-

⁴⁵³ N. Tokdoğan, op. cit., s. 215-221.

⁴⁵⁴ E. C. Dağlıoğlu, *Fetih kutlamaları milliyetçi-İslami kimliği oluşturanın önemli bir malzemesi*, "Agos", 29.05.2015 r.

⁴⁵⁵ N. Tokdoğan, op. cit., s. 145-156, H. Kaplan, *Abdülhamit ve Erdoğan*, "Sabah", 3.06.2016 r. Zjawisko to, które najpierw zakiełkowało w islamistycznej publicystyce, finalnie przerodziło się w fenomen z pogranicza polityki pamięci, przemysłu rozrywkowego i bieżącej politycznej propagandy. Najbardziej spektakularną tego formą jest serial „Stolica: Abdülhamid” (*Payitaht: Abdülhamid*), którego emisja rozpoczęła się w lutym 2017 r. w państwowej telewizji TRT. Jak pokazuje Hay Eytan Cohen Yanarocak, serial którego każdy odcinek trwa po 2-3 godziny i angażuje masową widownię na całe wieczory, jest kopalnią wiedzy na temat kumulowanych przez cały okres republikański resentymentów i fobii islamistycznej prawicy. H. E. Cohen Yanarocak, *Decoding the Payitaht Abdülhamid*, „Turkeyscope” Moshe Dayan Center, Vol. 1. No. 5, March 2017,

wódca staje się „produktem tych ziem”, emanacją osmańskiego dziedzictwa cywilizacyjnego – jego rządy „zamykają stuletni nawias” epoki kemalistowskiej stanowiąc powrót do tego co jest istotą tureckiej tożsamości – uniwersalizmu, powołania do odgrywania ważnej roli w świecie, walki o sprawiedliwość⁴⁵⁶. Najpełniej wyrażone zostało to podczas obchodów w 2018 r., gdy gubernator (*veli*) Sztambułu, powtarzając narrację o nowej epoce i uczynieniu z miasta centrum wielkiej cywilizacji przez Mehmeda II, w końcu zwrócił się do głowy państwa mówiąc: „Szanowny panie prezydencie, twój podpis widać niemal w każdym zakątku tego osławionego miasta. Niegdyś zapomniany duch podboju, został wskrzeszony dzięki panu”⁴⁵⁷.

Niemniej istotnym elementem tej narracji jest oddanie czci dawniejszym przywódcom tureckiej prawicy, którzy usiłowali wydobyć „ducha podboju”, lecz w warunkach kemalistowskiej Republiki nie było im to dane. W krótkim filmie przygotowanym w 2018 r. przez kancelarię prezydenta, zapowiadającym obchody 565. rocznicy podboju prezentowany jest Mehmed II dosiadający konia, cwałujący ze swoim wojskiem po wodach Bosforu (sic). Jego podróż odbywa się nie tylko w przestrzeni, ale również i w czasie. Sułtan na swoim wierzchołku przeskakuje nad mostem (współczesnym, wybudowanym za rządów AKP) i podąża do miasta. Po drodze pozdrawiają go jego potomkowie Sulejman Wspaniały i Abdülhamid II. Następnie zaprezentowany jest Mustafa Kemal broniący miasta, a potem Menderes. Pojawiają się także Turgut Özal i Tansu Çiller, w końcu zaś obecny prezydent pozdrawia tłumy, a Mehmed II przekracza bramy miasta. Narrator filmu mówi natomiast: „Nie tylko podbiłeś miasto piękny wodzu, ale stałeś się źródłem natchnienia dla bohaterów, którzy przyszli po Tobie. Gdy idziesz Panie, niechaj świat ujrzy potęgę, niechaj ujrzy wiarę, niechaj ujrzy zwycięstwo. Ty mój sułtanie, w imię Boga podążaj drogą Prawa. A cześć tego Prawa niechaj trwa przez wieki”⁴⁵⁸.

https://dayan.org/content/decoding-payitaht-abdulhamid?fbclid=IwAR2ZoYFLpt0oRmuoL6XtryOgDw32glzYGuuhGAKyvC9b_aXMjICxyixDqY (Dostęp: 25.01.2022 r.). Autor nie rozwija tego w tekście, jednak podczas rozmowy, którą przeprowadziłem z nim wspólnie z Krzysztofem Strachotą z Ośrodka Studiów Wschodnich 8 stycznia 2018 r. w Tel Awiwie, przedstawił na wielu przykładach, jak konkretne odcinki tłumaczą bieżącą politykę rządu.

⁴⁵⁶ F. Yashçimen, *Erdoğan'ın Söyleminde Medeniyet Mirası*, "Star", 14.08.2014 r. „Stuletni nawias” Turcji kemalistowskiej, który należało zamknąć to określenie wprowadzone do obiegu przez Davutoğlu. Zob. *Yüzyıllık parantezi kapatacağız*, "Yeni Şafak", 1.03.2013 r.

⁴⁵⁷ *İstanbul'un Fethi'nin 565. yılı görkemli bir törenle kutlandı*, "Anadolu Ajansı", 29.05.2018 r., <https://www.aa.com.tr/tr/gunun-basliklari/istanbulun-fethinin-565-yili-gorkemli-bir-torenle-kutlandi/1160216> (dostęp: 20.01.2022 r.).

⁴⁵⁸ *İstanbul'un fethinin 565. yılına özel hazırlanan video*, <https://www.youtube.com/watch?v=o-oHXg83dg4> (dostęp: 20.01.2022 r.).

Demonstruje się tutaj niczym nie przerwana ciągłość. Na uwagę zasługują jednak przedstawienia Kemala i przywódców tureckiej prawicy. Kemal, jak już pisałem w poprzednim rozdziale, pozostaje *gazim*, który trwale zasłużył się w obronie przed napaścią gjaurów. Jednak Menderes i Özal są poległymi w słusznej walce. Eksponowanie Erdoğan na ich tle oraz stałe przypominanie prowadzonej przez nich walki zdradza jeszcze jeden element nowego tureckiego nacjonalizmu. Jest to głęboki resentyment wobec rządów kemalistowskich, które nie tylko ciemniły lud, ale też przyczyniły się do upadku jego rzeczników i obrońców⁴⁵⁹.

3.5.2. Jak działają symbole

Wrócić wypada tutaj jednak do konkretnych symboli. Przekształcają one rzeczywistość zarówno w rytuale, jak też w codzienności. Tym zaś, co na co dzień nawiązuje do podboju, łącząc chwalebna przeszłość z nowoczesnością i zmieniając przestrzeń, a przy tym bezpośrednio angażuje ludzi, kształtując tożsamość na nowo, są specyficzne miejsca pamięci. Spośród nich na czoło wysuwa się oddane do użytku w 2009 r. Muzeum Historyczne Panorama 1453 (*Panorama 1453 Tarih Müzesi*). Zawiera ono panoramiczny i trójwymiarowy obraz przedstawiający podbój miasta. Na płótnie o powierzchni 3 tys. metrów kwadratowych szczegółowo ukazano 10 tys. żołnierzy osmańskich i bizantyjskich. Panoptyczny, 360-stopniowy obraz obejmujący wnętrze kopuły budynku jest, jak z dumą twierdzą twórcy i dyrekcja, pierwszą i jedyną na świecie „całkowitą panoramą”. Przestrzeń oddzielająca platformę dla zwiedzających od samego obrazu zajmują artefakty nie należące do obrazu, ale mające służyć jako jego przedłużenie – działa, broń, czy figury uczestników bitwy. Samo muzeum powstało w Parku Topkapı Fetih, bezpośrednio sąsiadującym z historycznymi murami Teodozjusza. Zaś park, przy okazji budowy muzeum, poddano gruntownej rewitalizacji⁴⁶⁰.

Wnętrze i sam obraz opisuje Isaac Hand – zwiedzający wchodząc do budynku prowadzeni są najpierw przez część ukazującą historyczny kontekst decydującej bitwy. Następnie spiralnymi schodami udają się na platformę by podziwiać obraz. Rozłożone pomiędzy platformą a właściwym obrazem armaty, amunicja, topory i inna broń wzmacniają poczucie realizmu. Goście „przenoszą się w czasie, lecz nie w miejscu”, sam obraz „nie pozostawia wątpliwości kto jest zwycięzcą, ale zagrożenie nadal się utrzymuje”. W końcu, tuż przed klatką schodową, widać Mehmeda II w pozie wodza z uniesioną ręką, demonstrującego

⁴⁵⁹ N. Tokdoğan, op. cit., s. 129-145.

⁴⁶⁰ *Türkiye'nin ilk panoramik müzesi*, "Hürriyet", 31.01.2009 r., Na temat muzeum zob. też. *Panorama 1453 Tarih Müzesi*, EKOTÜRK TV, 28.05.2019 r., https://www.youtube.com/watch?v=eht4rO3uq_E (Dostęp: 25.01.2022 r.).

mające się zaraz dokonać zwycięstwo⁴⁶¹.

Wrażenia odwiedzających opisuje Nagehan Tokdoğan. Przy akompaniamencie efektów dźwiękowych imitujących odgłosy bitwy, oferującą przez muzeum podróż w czasie odczuwają oni w sposób nie tylko wyobrazeniowy, ale cielesny: „podczas zwiedzania muzeum spotkać można starszych panów, których w tłumie przechodzą dreszcze, kobiety z wyraźnym podziwem w oczach oraz dzieci i młodzież rywalizujące o możliwość zrobienia sobie zdjęcia na tle obrazu”⁴⁶².

Z powyższych relacji wynika, że muzeum spełnia zadanie, które wprost wyrażał Erdoğan podczas otwarcia w 2009 r.: „(...) pod kopułą tego muzeum przedstawiony jest entuzjizm podboju przeżywany tamtego dnia 1453 roku. Mieszkańcy Stambułu, którzy tutaj przyjdą, oglądając podbój miasta, tak jakby oglądali film, sami poczują ten entuzjizm w sercach”⁴⁶³.

Hand w muzeum widzi akt zawłaszczenia tego fundamentalnego momentu w historii Imperium Osmańskiego, ale także skierowane do społeczeństwa zaproszenie do tego aby wyobrazić sobie ponownie Stambuł jako niekwestionowane centrum tureckiej wyobraźni wspólnotowej⁴⁶⁴. Pod rządami AKP dokonała się ostateczna rehabilitacja miasta, zdegradowanego przez Republikę. Kolejne akty tej rehabilitacji z jednej strony stały się demonstracjami triumfu nad elitami kemalistowskimi⁴⁶⁵, a z drugiej – prezentują zasadniczą transformację tożsamościową. W biuletynie miejskim Erdoğan pisał na temat motywów stojących za otwarciem Panoramy 1453 w sposób następujący: „(...) Stambuł odziedziczony po wielkim światowym imperium, reprezentuje Sarajewo, Komotini, Skopje i Prisztinę, a także Bursę, Van, Diyarbakir, Trabzon, Sivas, Konyę, Edirne i Sakaryę” oraz: „(...) gdy nasi potomkowie w przyszłości spojrzą na tę historię, zapytają «Kim jestem?» My nie chcemy młodzieży dorastającej w kompleksie niższości. Przeciwnie – chcemy młodzieży dorastającej w pewności siebie”⁴⁶⁶.

Podobną narodotwórczą funkcję pełni stambulski Park miniatur (Miniaturk) otwarty w 2003 r. Prezentuje on obiekty oraz miejsca dziedzictwa narodowego, przedstawione w skali 1:25, dobrane wedle ich znaczenia dla współczesnej tożsamości narodowej. Wśród nich

⁴⁶¹ I. Hand, *Place-making and the Panorama 1453 Museum in Historical Context*, „Lights: The MESSA Journal”, Winter 2013, Vol. 2, No. 2, s. 20-27, 25.

⁴⁶² N. Tokdoğan, op. cit., s. 211.

⁴⁶³ *Türkiye'nin ilk panoramik müzesi...*, op. cit.

⁴⁶⁴ I. Hand, op. cit., s. 27.

⁴⁶⁵ Y. Durak, *İstanbul, iktidar için bir rövanş silahıydı; yitirilen bu işte...*, „BirGün”, 7.07.2019 r.

⁴⁶⁶ *İstanbul Bülteni*, Ocak 2009, s. 18, cyt. za: B. Koyuncu, op. cit., s. 182.

znajdują się makiety nawiązujące do okresu republikańskiego jak Anıtkabir, czy Pomnik Republiki na placu Taksim, politycznie raczej neutralne miejsca jak Kapadocja czy Pamukkale, ale i tutaj znów zdecydowany nacisk położony jest na Sztambuł i Imperium Osmańskie. Zasadniczo wykorzystuje on swoistą dla polityki kształtowania wyobraźni wspólnotowej technikę miniaturyzacji – ma przedstawiać całą Turcję w jednym miejscu. Miniaturyzacja, jak powiada İpek Türeli, jest częścią narodotwórczej dialektyki – stanowi antytezę właściwej Ankarze monumentalnej architektury budynków rządowych, demonstrujących majestat tureckiego państwa. Podczas gdy potężne budowle obrazują wzniosłość, obiekty małe – piękno⁴⁶⁷. Obiekt ten, wraz z dialektyką, w którą jest wpisany, stanowi współczesne narzędzie budowania andersonowskiej „wspólnoty wyobrażonej”.

W świetle naszych rozważań najważniejsza jest jego zawartość. Pierwszym z oglądanych w nim obiektów jest mauzoleum Mevlany Celaleddina Rumiego w Konyi, zatem na samym początku demonstrowane jest islamskie dziedzictwo Imperium, wraz z pełnym tolerancji przesłaniem wielkiego poety i mistyka, co według Türeli jest hołdem dla heterogenicznego charakteru tych ziem⁴⁶⁸. Potem oglądać można Meczet Selima w Adrianopolu, a jako trzeci – Anıtkabir. Tutaj wreszcie Republice oddaje się to, co należne. Co do zasady jednak, ewidentnie wyeksponowany jest Sztambuł jako centrum tureckości – spośród 136 obiektów podanych przez oficjalną stronę internetową, reprezentuje go 60 prac (m. in. Hagia Sophia, Meczet Błękitny, katolicki kościół Św. Antoniego, Wieża zegarowa Dolmabahçe, Mauzoleum Mehmeda II i in.), podczas gdy na Anatolię przypada ich 63, zaś miejsca spoza granic Turcji przedstawione są w 13 pracach⁴⁶⁹.

Jeśli chodzi o całość ekspozycji, do Republiki nawiązuje niewielka liczba miniatur – są to wspomniane już mauzoleum Atatürka i pomnik na placu Taksim, czy też gmach parlamentu. Generalnie jednak „wielki kraj w małej miniaturze”, jak głosi hasło zaprezentowane na oficjalnej stronie internetowej, prezentowany jest poprzez ekspozycję dziedzictwa osmańskiego, na które obok licznych pomników panowania dynastii, jak meczety, mauzolea i pałace, składają się również obiekty odziedziczone po Bizancjum (starożytne świątynie, czy też kościoły). Stosunkowo niewielka liczba miniatur przedstawiających obiekty spoza granic współczesnej Turcji nie umniejsza ich znaczenia dla projektowanej w ten sposób narodowej wyobraźni – znajdują się wśród nich dom rodzinny

⁴⁶⁷ İ. Türeli, *Modelling Citizenship in Turkey's Miniature Park*, [w:] *Orienting Istanbul. Cultural Capital of Europe?*, D. Göktürk, L. Soysal, İ. Türeli (eds.), Routledge, London 2010, s. 104-129, 106.

⁴⁶⁸ Ibidem, s. 110.

⁴⁶⁹ Zob. <https://www.miniaturk.com.tr/en/about-us> (Dostęp: 25.01.2022 r.).

Kemala w Salonikach (znów ukłon w stronę Republiki), ale też słynny most w Mostarze, meczet Kopuła na Skale w Jerozolimie, a także zburzona w 2002 r. Forteca Adżjad, która przez ponad dwieście lat górowała nad Mekką, symbolizując osmańskie panowanie nad świętymi miejscami islamu.

Dwa powyżej opisane przykłady dotyczą miejsc, które mają kształtować tożsamość za sprawą państwowych instytucji kultury. Jednak rozprzestrzenianie się symboliki osmańskiej, a wraz z nim transformacja tożsamościowa, nie odbyłyby się w sposób tak głęboki, gdyby nie masowy entuzjizm związany ze stopniowym odzyskiwaniem pamięci po Imperium Osmańskim. Proces ten trwał już w latach dziewięćdziesiątych zarówno na poziomie oficjalnym, czego przejawem była zmiana symboliki miejskiej w ośrodkach rządzonych przez RP⁴⁷⁰, jak też oddolnie, co pokazywał rozkwit m.in. restauracji z kuchnią „osmańską”, rosnąca popularność literatury memuarystycznej i powieści historycznych szeroko dyskutowanych w mediach, czy wreszcie nauki pisma osmańskiego⁴⁷¹. Rządy AKP, z ich wyraźnym dążeniem do rehabilitacji dziedzictwa osmańskiego tendencję tę wzmocniły. Efekt dało to potężny i spektakularny nie tylko dzięki gorliwości władz w przywracaniu pamięci, ale i dlatego, że działania te były odpowiedzią na społecznie kumulowane uczucia powszechnej nostalgii za czasami osmańskimi⁴⁷².

Powyższymi względami tłumaczyć można wielkie zainteresowanie obchodami podboju Konstantynopola, czy tym, że liczba odwiedzających stambulskie muzeum Panorama 1453 szybko przewyższyła wizyty składane w sułtańskim Pałacu Topkapı⁴⁷³. Nie powinno zatem dziwić, że wyprodukowany rekordowym kosztem 17,5 mln dolarów film fabularny „Podbój 1453” (*Fetih 1453*) stał się największym komercyjnym hitem w historii tureckiej kinematografii⁴⁷⁴. Równie mało zaskakujące jest też to, że jak przystało na dzieło utrwalające masowe mity, przedstawia on wydarzenia w duchu „obsesji jednoznaczności”, tj. władców bizantyjskich jako całkowicie zepsutych, a Osmanów jako nieskazitelnych⁴⁷⁵.

Nie mniejszy sukces odniósł wcześniejszy serial telewizyjny „Wspaniałe stulecie”

⁴⁷⁰ Tulipan w godle Stambułu zamieniono na cztery minarety, hetyckie słońce w godle Ankary – na meczet wpisany w półksiężyc z gwiazdą. J. White, *Muslim...*, op. cit., s. 40.

⁴⁷¹ E. Özyürek, op. cit., s. 2.

⁴⁷² Na przykład M. Hakan Yavuz wprost pisze, że uczucie to towarzyszyło mu od najwcześniejszych lat i wpłynęło na jego zainteresowania jako uczonego, zwieńczeniem czego jest poświęcona neosmanizmowi monografia. M. H. Yavuz, *Nostalgia for the Empire. The Politics of Neo-Ottomanism*, Oxford University Press, New York 2020, s. XI.

⁴⁷³ E. C. Dağlıoğlu, op. cit.

⁴⁷⁴ Wkrótce przebiły go w prawdzie inne filmy, jednak nadal znajduje się on w czołówce tureckich filmów zarówno pod względem przyciągniętej widowni, jak i zysków. Zob. *Turkish Yearly Box Office*, „Box Office Mojo”, <https://www.boxofficemojo.com/year/?area=TR> (Dostęp: 25.01.2022 r.).

(*Muhteşem Yüzyıl*), emitowany w latach 2011-2014, prezentujący widzom osobiste życie sułtana Sulejmana Wspaniałego. Popularności serialu, który jak wiele innych produkcji, stał się szybko towarem eksportowym, nie zaszkodziły gromy publicznie ciskane przez samego Erdoğan, zbulwersowanego ukazaniem władcy z perspektywy haremu i pałacowych intryg, których centralną postacią była jego słowiańska żona Roksolana, nie zaś z “perspektywy siodła”, w którym miał “spędzić większość swojego życia” dowodząc armią siejącą popłoch w całej Europie⁴⁷⁶.

Nawet jeśli niektóre produkcje, czy też przedstawienia osmańskiej przeszłości we współczesnej Turcji budzą kontrowersje, to faktem jest jednak, że za rządów AKP nastąpiła eksplozja długo tłumionych i masowych emocji, którą Murat Ergin i Yağmur Karakaya nazwali “manią Imperium Osmańskiego” (*Ottomania*). Wśród ich rozmówców znajdowali się wprawdzie ludzie, którzy mieli świadomość czy to historycznych nieścisłości, czy też zwulgaryzowania narracji, jednak większość z nich uznawała za naturalne i konieczne, przywrócenie dziedzictwu osmańskiemu należytego miejsca w tureckiej pamięci⁴⁷⁷.

Wszystkiemu temu towarzyszyły też inne istotne procesy. Pierwszy to komodyfikacja przeszłości osmańskiej, która umasowiła “konsumpcję” dóbr nawiązujących do dawnej przeszłości. Przejawiać się to zaczęło już nie tylko w zachowaniach klasy średniej, jak to było przed dojściem AKP do władzy, ale w upowszechnieniu się t-shirtów, różnego rodzaju gadżetów, kobiecej mody “osmańskiej”, czy kaligraficznych podpisów sułtańskich (*tuğra*) w sklepach i kawiarniach. Drugi proces to ingerencja państwa w przestrzeń – budowa meczetów, spośród których większość to mniej lub bardziej wierne kopie Meczetu Błękitnego (a ten wzorowany był na Haghii Sophii, wymienić można najbardziej spektakularne – na

⁴⁷⁵ Mitologiczne przedstawienia na tym oczywiście się nie kończą. W scenie, w której Mehmed II wjeżdża do zdobytego miasta witają go jego mieszkańcy, a nowy władca zapewnia ich, że nie mają się czego bać, po czym całuje go dziewczynka o blond włosach. Krytyczny widz odnotuje zatem, że doszczętne splądrowanie miasta przez zwycięską armię, czemu sułtan musiał położyć kres, zostaje całkowicie przemilczane. J. Carney, *Re-creating history and recreating publics: the success and failure of recent Ottoman costume dramas in Turkish media*, "European Journal of Turkish Studies", No. 19, 2014, <https://journals.openedition.org/ejts/5050#bodyftn20> (Dostęp: 28.01.2022 r.).

⁴⁷⁶ Ówczesny premier w takim spaczonym przedstawieniu dojrzał zamach na wartości narodowe: „My takiego przodka nie mamy. Takiego Prawodawcy nie znaleźliśmy (*Kanuni* – pod tym przydomkiem Sulejman znany jest w Turcji – M. Ch.). Na końskim grzbiecie minęło trzydzieści lat jego życia. Nie minęło ono w pałacu, tak jak to pokazują w serialu. Dobrze wiedźcie i zrozumcie to dobrze. Reżyserów i wydawców potępiam w obecności naszego narodu. Chociaż już ostrzegaliśmy w tej sprawie odpowiednie osoby, to oczekuję że sądy podejmą odpowiednią decyzję (...) Takie wyobrażenia nie uchodzą. Na zabawianie się wartościami naszego narodu, naród musi odpowiednio zareagować i udzielić w ramach prawa odpowiedniej lekcji. Jesteśmy tam gdzie nasi męczennicy, tam gdzie nasi bracia, zajmuje nas ich cierpienie. Ten święty naród zawsze tak czynił przez całą swoją historię. Tak czynimy i dziś”. *Başbakan Erdoğan'dan Muhteşem Yüzyıl'a ağır eleştiri*, "Hürriyet", 25.11.2012 r.

⁴⁷⁷ M. Ergin, Y. Karakaya, *Between neo-Ottomanism and Ottomanism: navigating state-led and popular cultural representations of the past*, "New Perspectives on Turkey", No. 56, 2017, s. 33–59.

wzgórzu Çamlıca w Stambule i na placu Taksim), architektura “osmańsko-seldżucka”, ewidentny współczesny przykład “tradycji wynalezionej” (do której należy choćby pałac prezydencki, czy odnowione stare miasta w Ankarze i Konyi), czy też osobliwe bramy na wjeździe do stolicy. Wszystko to istotnie zmieniło pejzaż, dotychczas gęsto i przytłaczająco usiany symboliką republikańską. Tym oto sposobem dwa wielkie systemy społeczne – kapitalizm i państwo wygenerowały to, co Nagehan Tokdoğan nazwała “banalnym neosmanizmem”, który na trwałe wdarł się w turecką przestrzeń i współkształtuje narodową tożsamość „Nowej Turcji”⁴⁷⁸.

3.6. Amalgamat neosmanizmu i kemalizmu – forma ostateczna?

W rozdziale tym poświęciliśmy sporo miejsca przedstawieniu zastanej przez AKP formy nacjonalizmu. Tak obszerny jego opis, biorąc pod uwagę doniosłość zachodzących po 2002 r. zmian, wynika stąd, że nie mamy do czynienia z ideologią narodową, którą w świetle późniejszych zmian można by uznać za całkowicie minioną. Nasunąć się zatem musi pytanie o jej miejsce we współczesnej Turcji. Odpowiedź jest następująca: nacjonalizm kemalistowski, szczególnie jego wersja oficjalna, reprodukowana przez państwo, na czele z armią, trwał przez cały okres rządów AKP. Znajdował wyraz w takich praktykach jak wywieszanie olbrzymich flag i portretów Atatürka, co wobec rozprzestrzenienia się symboliki neosmańskiej stało się narzędziem „wojny psychologicznej”, podczas świąt państwowych, manifestowany był w różnych kryzysowych momentach, jak na przykład „Mityngi republikańskie”, czy też w życiu codziennym. Przedstawiciele rządu AKP, jako sprawujący oficjalne urzędy, musieli odnajdywać się m.in. w takich sytuacjach jak oficjalne uroczystości z kalendarza republikańskiego i odnosić się w ten, czy inny sposób do ustalonych przez republikański porządek narodowych świątości. Ostatecznie nie znieśli dotychczasowej obrzędowości, ale oswoili ją i przejęli⁴⁷⁹.

W świetle tego co przedstawiłem powyżej, na kształt nowego nacjonalizmu tureckiego, w znacznie większym jednak stopniu niż współlistnienie, wpłynął konflikt. Po stronie AKP napędzany był on głównie przez resentyment – to on stał za działaniami, celem których było odzyskanie oraz ponowne dowartościowanie „prawdziwego” narodowego

⁴⁷⁸ N. Tokdoğan, op. cit., s. 74.

⁴⁷⁹ T. Bora, *The Ottomans and 'My People' The Populist-Nationalist Discourse in Turkey under the AKP Government*, [w:] *National History and New Nationalism in the Twenty-First Century. A Global Comparison*, N. F. May, T. Maissen (eds.), Routledge, London & New York 2021, s. 214-229.

dziedzictwa. Dla strony kemalistowskiej było to z kolei dążenie do utrzymania *status quo*, w co również wpisana była ogromna niechęć wobec rządzących – oto władza trafiła w niepowołane ręce. Dla starych elit naród miał pozostać wspólnotą świecką, wierną kemalistowskiemu przesłaniu, „obywatelską” w deklaracjach, lecz w sposób trudny do zakwestionowania etniczną w praktyce. Nad tym charakterem miały czuwać dominujące nad społeczeństwem instytucje.

W połowie minionej dekady jednak, rozwój sytuacji politycznej, tak wewnątrz kraju, jak i w otoczeniu międzynarodowym, potoczył się takimi trajektoriami, że snuta przez „Nową Turcję” opowieść o wspólnocie nie dała się już przedstawić wyłącznie w kategoriach neoosmańskich. Nadto zagrożenia, które zarówno stare, jak też nowe elity uznały za wspólne, spowodowały że dwie wyobraźnie narodowe zeszyły się ze sobą, tworząc niejednorodną i „skrzypiącą”, ale wspólną, syntetyczną narrację.

3.6.1. *Mielizny neoosmanizmu*

Jeszcze na początku poprzedniej dekady wydawało się, że wszelkie działania mające na celu całkowite porzucenie kemalistowskiej tożsamości przeforsowane zostaną w sposób bezkompromisowy. Najdonioślejsze działania na tym polu wiązały się z dwoma procesami. Pierwszym były rozmowy pokojowe z PKK, zakończone podpisaniem rozejmu w 2013 r. Drugim – zaangażowanie tureckie w arabską wiosnę, przejawiające się szczególnie we wsparciu dla Bractwa Muzułmańskiego i jego odnóg w krajach regionu (oprócz Egiptu, głównie w Tunezji i Syrii).

Rozmowy z PKK prowadzono w ramach tzw. „kurdyjskiego otwarcia”, wpisując je w plan budowy neoosmańskiego narodu. Krótco przed ich finałem w komentarzach prasowych pobrzmiwały jeszcze echa debat poprzedniej dekady – niektórzy, jak publicysta Mustafa Akyol, ujmowali proces jako tworzenie „tożsamości nadrzędnej”, rozpościerającej się nad etnicznymi „tożsamościami niższego rzędu”, które dzięki temu mogłyby liczyć na możliwość swobodnej ekspresji⁴⁸⁰. Tak też rozumieli go sami Kurdowie, czego przejawem było finalne

⁴⁸⁰ M. Akyol, *‘Türk sorunu’ da ne ola ki?*, "Star", 9.01.2013 r. W artykule tym autor bronił tezy głoszącej, że jeśli uda się rozwiązać „problem kurdyjski”, to zniknie też „problem turecki”. Przez ten ostatni należało rozumieć dominującą w kraju i stanowiącą poważny problem dla innych grup, obowiązującą etniczną wykładnię narodu. Drugą istotną uwagą było – i czego nie brała pod uwagę strona rządowa, a co państwo tureckie od dawna usiłuje wypierać, że pokój jest do tego niezbędny, gdyż PKK to ugrupowanie o masowym poparciu wśród ludności kurdyjskiej. Tymczasem, do dziś powtarzany, tradycyjny dla tureckich elit państwowych pogląd głosi: „Nie istnieje problem kurdyjski, istnieje problem terroryzmu”. Teza Akyola o masowości poparcia dla PKK jest jednak tylko częściowo prawdziwa. Po pierwsze dlatego, że ugrupowanie często wymusza lojalność przemocą, po drugie zaś, późniejsze poparcie dla HDP oznaczało, iż ludność kurdyjska uznawała nie zbrojne, a cywilne i legalne skrzydło, za siłę zdolną skutecznie bronić jej praw. To jednak nie do końca zgadzało się z kalkulacjami PKK.

odczytanie w Diyarbakırze listu Abdullaha Öcalana 21 marca 2013 r., a zatem w dniu święta *Nevrus* – panirańskiego Nowego Roku, szczególnie hucznie przez nich obchodzonego. Szybko okazało się, że był to sam początek problemów.

Krytyka ze strony wojska i kemalistowskich elit nie była zaskakująca. Jednak proces pokojowy stał się jednym z punktów rozłamu w elitach rządzących. Jeszcze rok przed podpisaniem rozejmu Ruch Gülena, który jak już pisałem, łączył specyficzny turecki islamizm z turkizmem, podjął działania mające na celu jego storpedowanie⁴⁸¹.

Jeśli idzie zaś o relacje pomiędzy rządem a mniejszością kurdyjską, problemem najistotniejszym okazały się totalnie przeciwstawne wizje dalszej koegzystencji. Strona rządowa „kurdyjskie otwarcie” rozumiała jako zakończenie konfliktu zbrojnego, po którym miało nastąpić włączenie Kurdów w obręb neoosmańskiej, spajanej przez wspólne dziedzictwo oraz islam wspólnoty. Dla strony kurdyjskiej zaś, zdominowanej przez PKK i jej wizję, proces miał być preludium do uzyskania autonomii. Wyrażała to *expressis verbis* legalna partia HDP, postulując radykalną decentralizację, w myśl öcalanowskiego „konfederalizmu demokratycznego”⁴⁸² i sprzeciwiając się ustanowieniu wykonawczej prezydentury formalizującej konsekwentnie konsolidowaną władzę Erdoğan⁴⁸³. W efekcie, polityczny ruch kurdyjski przeżył swój renesans, czego apogeum stał się wyborczy sukces HDP, który doprowadził do utraty większości parlamentarnej przez rządzącą partię. Polityka neoosmańska w odniesieniu do największej mniejszości etnicznej w kraju poniosła bolesne fiasko.

Arabska wiosna natomiast, w której rząd turecki upatrywał historycznej szansy na

⁴⁸¹ Kontrolowana przez gülenistów prokuratura dowiedziawszy się o tajnych rozmowach w Oslo, wezwała w celu złożenia szczegółowych wyjaśnień szefa tureckiego wywiadu Hakana Fidana, odpowiadającego po stronie rządowej za negocjacje. Po złożeniu zeznań Fidan ogłosił dymisję, lecz powrócił na stanowisko po osobistej interwencji Erdoğan. Szef rządu ocenił wtedy, że realny wróg znajduje się odtąd nie w wojsku, ale w kontrolowanej przez Ruch biurokracji. Dalej konflikt tylko się nasilał. M. H. Yavuz, B. Balci, *Introduction: The Gülen Movement and the Coup*, [w:] *Turkey's...*, op. cit., s. 10.

⁴⁸² Jest to finalna wizja polityki PKK. Po uwięzieniu Öcalan porzucił marksizm-leninizm i opracował program, w którym partia nie ma już walczyć o powstanie niepodległego i komunistycznego Kurdystanu. Zamiast tego postuluje „przekroczenie” państwa narodowego i ustanowienie lokalnych samorządów zrzeszonych w federację lub konfederację. Główną inspiracją są tutaj pisma amerykańskiego eko-anarchisty Murraya Bookchina, a także inne idee zachodniej lewicy radykalnej, włączając w to różne formy deliberatywnej demokracji oraz szczególnie przez lidera oraz działaczy PKK eksponowany feminizm. Po wybuchu wojny w Syrii, tamtejsi Kurdowie przystąpili do wdrażania projektu w życie, dodatkowo z sukcesami zwalczając Państwo Islamskie, czym zyskali sympatię nie tylko zachodniej radykalnej lewicy, ale i sił politycznych głównego nurtu. Na temat programu zob. polski przekład: A. Öcalan, *W stronę Demokracji Bezpaństwowej. Podstawy ideologiczne ruchu kurdyjskiego w Turcji oraz Autonomii Rojawy*, tłum. Anonim, CC-BY-SA FreeLab, b.m.w., 2015.

⁴⁸³ E. Aktoprak, *Between Authoritarianism and Peace: The Kurdish Opening in Turkey (2013–2015)*, [w:] *Democratic Representation in Plurinational States The Kurds in Turkey*, E. Nimni, E. Aktoprak (eds.), Palgrave Macmillan, Cham 2018, s. 137-159.

eksport „modelu tureckiego” do państw regionu przyniosła również poważne konsekwencje. Turcja ostro zareagowała na pucz z 2013 r. w Egipcie, jednak wcześniej zainwestowała duże środki w skupioną wokół lokalnej filii Bractwa Muzułmańskiego syryjską opozycję. W miarę przedłużania się konfliktu, rosły jednak jego koszty polityczne. W 2015 r. na terenie Turcji przebywało już ponad 3 miliony syryjskich uchodźców, zaś reżim Baszara al-Asada, na upadek którego Ankara postawiła, nie tylko przetrwał, ale i uzyskał rosyjskie wsparcie wojskowe. Ponadto, za miedzą wyrosło Państwo Islamskie oraz Rożawa – kurdyjskie państwo zarządzane przez syryjską odnogę PKK – Partię Unii Demokratycznej (*Partiya Yekîtiya Demokrat* – PYD). To ostatnie uznano w Turcji powszechnie za zagrożenie egzystencjalne⁴⁸⁴.

Sytuację pogorszyło dodatkowo udzielenie syryjskim Kurdom wsparcia przez USA, które uznały ich za jedynych pewnych sojuszników w walce z Państwem Islamskim. Odwrotnie zaś Turcja – od początku trwania wojny przyjmująca politykę przychylniej neutralności dla zagranicznych dżihadystów, nie przeszkadzała im w dostaniu się na teren Syrii by zasilić czy to radykalną antyasadowską opozycję, czy Państwo Islamskie, które traktowała ambiwalentnie i którym chciała się posłużyć w celu osłabienia Kurdów w Syrii⁴⁸⁵.

Wszystko powyższe wpłynęło znacząco na sytuację wewnętrzną w kraju – PKK oskarżająca rząd o wspieranie Państwa Islamskiego zerwała rozejm w lipcu 2015 r., w odpowiedzi rząd rozpoczął kampanię brutalnej pacyfikacji jej mateczników na południowo-wschodzie kraju. Równoległe po całej Turcji rozlała się fala terroru zarówno islamskiej proveniencji – wymierzonego głównie w kurdyjską lewicę, co wskazuje na rękę państwa tureckiego, bądź co najmniej nie utrudnianie działalności radykałów, jak też kurdyjskiej – komórki PKK przeprowadzały krwawe zamachy bombowe w dużych miastach, wymierzone w wojsko, żandarmerię i policję. Brutalna pacyfikacja południowo-wschodu pomogła AKP odzyskać większość parlamentarną w przyspieszonych wyborach. Jednak sytuacja w Syrii dalej się zaostrzała, głównie na skutek interwencji rosyjskiej, w ramach której demonstracyjnie wręcz za cel ataków obierano proturecką opozycję, w tym syryjskich Turkmenów, co doprowadziło w końcu do zestrzelenia przez tureckie lotnictwo rosyjskiego bombowca w listopadzie 2015 r. i zamrożenia stosunków. Te odnowiono ponad pół roku

⁴⁸⁴ Na przykład antropolog Martin van Bruinessen, jeden z najwybitniejszych współczesnych znawców problematyki kurdyjskiej, choć pomylił się w prognozach, to słusznie ocenił w 2015 r., że Rożawa to polityczne laboratorium dla całego, w tym tureckiego ruchu kurdyjskiego. Nazan Özcan, *Martin van Bruinessen: Turkish state will eventually come to table with PKK*, "Agos", 11.12.2015 r.

⁴⁸⁵ M. Chudziak, *Wróg...*, op. cit.

później, lecz stanowiskiem zapłacił wcześniej Davutoğlu. Tym oto sposobem, realizowana przez niego neoosmańska wizja polityki zagranicznej złożona została na ołtarzu politycznego pragmatyzmu, który wziął nad nią górę. Erdoğan, poświęcił ambitny projekt eksportu „modelu tureckiego”, na rzecz zniwelowania skutków wojny w Syrii dla sytuacji wewnętrznej w Turcji. Neoosmanizm w wymiarze wewnętrznym, również poddano istotnym korektom.

3.6.2. *Kemalizacja neoosmanizmu*

W rozdziale o przywódcy przedstawiłem już sposób w jaki „Nowa Turcja” przejęła „narodowy totem” Mustafy Kemala, czego przejawem są zestawienia Erdoğan na równi z Atatürkiem, czy „Mudżahedini Anıtkabiru”. AKP nie porzuciła swojego islamskiego charakteru, jednak po 2015 r. widać, że znajdując się u władzy operować musi kategoriami właściwymi zastanemu przez nią nacjonalizmowi republikańskiemu.

Jak pisze Halil Karaveli, zerwanie rozejmu z PKK stworzyło sytuację, w której AKP zaadaptowała zarówno retorykę, jak też postawy właściwe najbardziej twardogłowym kemalistom (jeszcze rok wcześniej Sztab Generalny, zbulwersowany rezultatem rozmów z PKK i tak groził interwencją zbrojną)⁴⁸⁶. Rozpoczęta krótko przed kampanią wyborczą przed przyspieszonymi wyborami rozprawa, w krótkim czasie doprowadziła do całkowitego zniszczenia niektórych miast (jak Cizre czy Nusaybin) lub ich części (Diyarbakır) oraz wygenerowała ponad 350 tys. uchodźców wewnętrznych⁴⁸⁷. Operacja stała się obroną naczelnej zasady „niepodzielnej jedności” państwa i narodu tureckiego. Ponadto, podczas gdy neoosmański nacjonalizm w sposób luźny traktował granice państwowe, to w sytuacji zagrożenia, za sprawę absolutnie fundamentalną uznano niepodzielność terytorialną. W ten sposób AKP, choć starała się unikać jawnie antykurdyjskich deklaracji, to postępowała zgodnie z oczekiwaniami radykalnych kemalistów oraz nacjonalistów z MHP⁴⁸⁸. Najbardziej widoczne stało się to później, gdy w latach 2016-2019 gdy przeprowadzono na terenie północnej Syrii trzy interwencje zbrojne, wymierzone w kurdyjską autonomię. Interwencje poparły wszystkie (poza HDP) partie polityczne. Natomiast rozbięcie kurdyjskiego kantonu

⁴⁸⁶ H. Karaveli, op. cit., s. 213-219.

⁴⁸⁷B. Mandiracı, *Turkey's PKK Conflict: The Death Toll*, "International Crisis Group", 20.07.2016 r., <https://www.crisisgroup.org/europe-central-asia/western-europemediterranean/turkey/turkey-s-pkk-conflict-death-toll> (Dostęp: 25.01.2022 r.).

⁴⁸⁸ Nic nie pomagały tutaj dystansowanie się HDP od przemocy PKK i tłumaczenia, że ruch kurdyjski przestał być ruchem separatystycznym, a dąży jedynie do decentralizacji państwa i autonomizacji regionów. Współprzewodniczący partii Selahattin Demirtaş porównywał projektowany system do niemieckich landów lub szwajcarskich kantonów. *Demirtaş: PKK'nin politik kolu değiliz, sivilleri hedef alan eylemleri terördür*, "Diken", 3.09.2016 r., <https://www.diken.com.tr/demirtas-pkknin-politik-kolu-degiliz-sivilleri-hedef-alan-eylemleri-terordur/> (Dostęp: 2.02.2022 r.).

Afrin w 2018 r. popierało 85% społeczeństwa. Jak ocenił Karaveli – „efekty kwestii kurdyjskiej w samej Turcji są zatruwające, gdyż pozwala ona trwać autorytarnemu nacjonalizmowi”⁴⁸⁹.

Tym sposobem odnowioną moc zyskała „umowa o tureckości”, we wcześniejszych latach naruszana przez AKP. Polityczny ruch kurdyjski poważnie ją naruszał, nie inaczej było też z tymi, którzy po stronie tureckiej próbowali krytykować sposób rozprawienia się z partyzantką. Gdy na przełomie 2015 i 2016 r. stowarzyszenie Akademicy dla pokoju (*Barış İçin Akademisyenler*) wystosowało petycję zatytułowaną „Nie będziemy częścią tej zbrodni!” (*Bu Suça Ortak Olmayacağız!*), krytykującą brutalną pacyfikację całych miast, pod czym podpisało się ok. 1400 osób z kraju i zagranicy, jej tureckich sygnatariuszy rząd uznał za „rzeczników terroryzmu”, a na uniwersytetach przeprowadził czystki⁴⁹⁰.

Po uporaniu się z powstaniem w kraju, problem kurdyjski „zniknął” i stan ten trwa do dziś, wyrazem czego może być deklaracja prezydenta z końca 2021 r., gdy stwierdził: „nie ma żadnego problemu kurdyjskiego, takiego czy innego (...) Już go rozwiązaliśmy, przezwyciężyliśmy i zakończyliśmy”⁴⁹¹. Znaczący to ni mniej ni więcej tyle, że na poziomie politycznym, nie ma absolutnie miejsca na jakąkolwiek ekspresję przynależności do narodu kurdyjskiego⁴⁹². Hegemonia turecka zaś jest niepodważalna.

Rozpoczęty w 2015 r. proces zbliżenia ideologicznego AKP i MHP nasilił się przed referendum konstytucyjnym, gdy obie partie zawarły współpracę. Rok później zawarły koalicję wyborczą, w której pozostają do dziś. Widzieliśmy już, że we wcześniejszych latach AKP nie odrzucała nacjonalizmu jako takiego. Nie był on jednak jej zasadniczą charakterystyką⁴⁹³. Natomiast w późniejszym okresie przywódca, pod wpływem politycznej koniunktury i zapotrzebowania społecznego określał swoje ugrupowanie jednoznacznie:

⁴⁸⁹ Karaveli, op. cit., s. 215.

⁴⁹⁰ *The Case of Academics for Peace*, „Global Freedom of Expression” Columbia University, Case number: 2018/17635, <https://globalfreedomofexpression.columbia.edu/cases/the-case-of-the-academics-for-peace/> (Dostęp: 29.01.2022 r.).

⁴⁹¹ *Erdoğan'ın Türkiye'de Kürt sorunu olmadığını söylemesi bölgede nasıl karşılandı?*, "Cumhuriyet", 25.07.2021 r.

⁴⁹² D. Butler, *Analysis: Move to ban Kurdish party shows Erdogan's march to nationalism*, „Reuters”, 19.03.2021 r., <https://www.reuters.com/article/us-turkey-politics-kurds-erdogan-idUSKBN2BB1CZ> (Dostęp: 29.01.2022 r.).

⁴⁹³ Na przykład Ahmet Uzun, lokalny działacz partyjny z Ankary powiedział mi pod koniec 2014 r.: „Oczywiście jesteśmy nacjonalistami, ale nie takimi rasistowskimi jak MHP. Żyjemy w jednym kraju, ale trzeba pamiętać, że mamy wiele mniejszości i uszanować to, że nie każdy jest Turkiem. Każdy zaś powinien mieć prawo do samo-określenia się”. Na moje pytanie o stosunek do etniczności powiedział: „Kocham ten kraj i mówię po turecku. Ale nie widzę powodu, by urastało to do nie wiadomo jakiej rangi. Mogłem urodzić się gdziekolwiek na świecie, a urodziłem się w Turcji. To czysty przypadek”. Rozmowa odbyła się 3 listopada 2014 r. w Regionalnej siedzibie AKP w Ankarze.

Jeśli powiedzieć „Jeden naród” to nacjonalizm, jesteście nacjonalistami. Jeśli powiedzieć „jedna flaga” i kochać ją to nacjonalizm, jesteście nacjonalistami. Jeśli powiedzieć „jedna ojczyzna”, kochać ojczyznę to nacjonalizm, to jesteście nacjonalistami. Jeśli powiedzieć jedno państwo oraz bronić jedności i niepodzielności jednego państwa, to nacjonalizm, jesteście nacjonalistami. Oto nasz nacjonalizm przyjaciele!⁴⁹⁴.

Prezydent tłumaczył tutaj znany nam już slogan, który ujęto w neoosmańskie ramy (gest *rabia*). Wcześniejsze deklaracje nacjonalistyczne, odwoływały się do reform, nowoczesności, czy ponadetnicznej wspólnoty. Tutaj zaś mowa jest o zwartym narodzie zjednoczonym wokół abstrakcyjnych idei. Relacjonujący ją dziennikarz, pokazuje też kontekst. W czasie gdy te słowa padły, od wielu miesięcy trwał już sojusz z MHP, która wywierała presję na rządzącą partię. Ta z kolei zaczęła zmieniać akcenty, co miało być widoczne również w działaniach jej młodzieżowych organizacji, które przejęły język „Ognisk idealistów”. Podobnie z kwestią kurdyjską – o ile rozprawę z PKK można było odczytywać jako „walkę z terroryzmem” a nie Kurdami, o tyle jednak reakcja na niepodległościowe referendum w irackim Kurdystanie nie pozostawiła wątpliwości. Rząd ostro się sprzeciwił, mimo że region wcześniej był przykładem „success story” polityki zagranicznej AKP i demonstrował, że przyjaźń Turków z Kurdami jest możliwa⁴⁹⁵.

„Umowę o tureckości” przyswoiła AKP również w podejściu do kwestii ormiańskiej, mimo tego że jeszcze kilka lat wcześniej zrobiła wiele, aby złamać liczne związane z tym *tabu*. Wspomniałem już, że niektórzy politycy partii, na sugestie o ich ormiańskim pochodzeniu, reagowali w sposób demonstrujący zawołany neo-rasizm. Po otwartym ideologicznym zwrocie, sam Erdoğan udzielił komentarza, który przy okazji jeszcze silniej zademonstrował zbliżenie z najbardziej rasistowską odmianą turkizmu. Gdy 2 czerwca 2016 r. Bundestag przyjął rezolucję uznającą ludobójstwo Ormian, prezydent obrał za cel jednego z jej rzeczników, współprzewodniczącego niemieckiej Partii Zielonych Cema Özdemira, potomka tureckich imigrantów: „Teraz wychodzi tam jakiś mądrała, coś przygotowuje i przedstawia w parlamencie. Któż to taki? Ktoś mówił, że to jakoby Turek. Jaki znowu Turek? Należałoby pobrać jego krew i przebadać ją laboratoryjnie.” W następnym zdaniu mówca jednak się zaasekurował: „Nie interesuje nas czy jego krew jest taka, czy inna. Nimi rządzi wyższy umysł”⁴⁹⁶.

Teoria spiskowa o „wyższym umyśle” była już omawiana, tutaj zaś do czynienia mamy ewidentnie z ponurą schedą po nacjonalizmie, który początkowo AKP próbowała

⁴⁹⁴ D. Zeyrek, *AK Parti MHP çizgisine mi geldi*, „Hürriyet”, 25.11.2017 r.

⁴⁹⁵ Ibidem.

⁴⁹⁶ Erdoğan, *Cem Özdemir'in 'Türklüğü' için kan testi istedi*, „Evrensel”, 5.06.2016 r.

zwalczać. Po 2015 r. nasiliły się natomiast tendencje, w ramach których w „Nowej Turcji” coraz silniej do głosu zaczął dochodzić stary typ rozumienia wspólnoty. Wynikało to z wcześniej przedstawionych tendencji w polityce oraz – jak pokazały badania z końca 2017 r. – ok. 90% społeczeństwa, bez względu na sympatie partyjne, za fundamenty tożsamości uznawało bycie Turkiem i muzułmaninem, obywatelstwo Republiki Tureckiej, poparcie dla wojska czy fakt posługiwania się językiem tureckim jako ojczystym⁴⁹⁷. Prawdą jest, że podobny odsetek ludności odczuwał dumę z dziedzictwa osmańskiego, ale w ogólnym rozrachunku, element ten uzupełnił, a nie zastąpił tożsamość stworzoną przez Republikę. Do tej koniunktury rząd musiał się dostosować, a przykład uchodźców syryjskich, wobec których rząd w duchu neosmanizmu przedstawił plany naturalizacji, pokazał ograniczenia tej polityki – ożywiła ona bowiem postawy rasistowskie⁴⁹⁸.

3.6.3. Jedność popuczowa i jej nielinearności

Wydarzeniem, które w stopniu nie mniejszym, niż kwestia kurdyjska wpłynęło na trajektorie rozwoju nacjonalizmu tureckiego, okazał się nieudany pucz. Choć konflikt polityczny pomiędzy AKP i kemalistami nie ustał, próba zbrojnego zamachu stanu dokonana rękami zwolenników Gülena doprowadziła do stworzenia opowieści o narodzie, w której spotykają się obie, właściwe tym obozom politycznym wyobraźnie, mające wspólnego wroga.

Opowieść osnuta na kanwie dramatycznych wydarzeń z nocy 15 lipca 2016 r., jak pisałem już w innym miejscu, zyskała rangę mitu założycielskiego „Nowej Turcji”. Podobnie uważa Nagehan Tokdoğan, która twierdzi, że za jego sprawą doszło do istotnego przekształcenia się neosmańskiej wspólnoty. Podczas gdy wcześniej projekt ten pełen był rewanżyzmu i resentymentu, w wersji po 15 lipca zaczął być znacznie bardziej inkluzywny, stał się przede wszystkim narracją o „wielkim i bohaterskim narodzie”, który dowiódł swego męstwa, walcząc o utrzymanie legalnej władzy i demokracji⁴⁹⁹. W istocie, nacjonalizm „Nowej Turcji” stał się syntezą dwóch niegdyś wrogich sobie wizji.

Spektakularnie zademonstrowało się to podczas „Mitingu Demokracji i Męczenników”. Było to gigantyczne zgromadzenie – prorządowa prasa twierdziła, że zebrało

⁴⁹⁷ Por. J. Halpin, M. Werz, A. Makovsky, M. Hoffman, *Is Turkey Experiencing a New Nationalism? An Examination of Public Attitudes on Turkish Self-Perception*, "Center for American Progress", February 2018, <https://www.americanprogress.org/article/turkey-experiencing-new-nationalism/> (Dostęp: 29.01.2022 r.).

⁴⁹⁸ Tumulty antysyryjskie nie ominęły takich arcyislamskich prowincji jak Şanlıurfa czy Konya, której stolica to modelowy ośrodek „Nowej Turcji”. S. Idiz, *Erdogan's citizenship offer fans flames of anti-Syrian sentiment in Turkey*, "Al-Monitor", 12.07.2016 r., <https://www.al-monitor.com/originals/2016/07/turkey-syria-refugees-anti-syrian-sentiments-on-rise.html#ixzz4jDzN8UbX> (Dostęp: 29.01.2022 r.).

⁴⁹⁹ N. Tokdoğan, op. cit., s. 221-223.

się 5 milionów osób (co raczej trudno uznać za wiarygodną liczbę). Spotkanie miało charakter ponadpartyjny (i to jest nieścisle, zaproszono jedynie respektujących „umowę o tureckości”, HDP pominięto, mimo że też potępiła pucz). Na wiecu wystąpili liderzy partyjni Devlet Bahçeli (MHP), Kemal Kılıçdaroğlu (CHP), premier Binali Yıldırım, szef sztabu gen. Hulusi Akar, przewodniczący parlamentu İsmail Kahraman oraz Erdoğan. Wielką manifestację jedności zaczęto określać później jako „Duch Yenikapı” (*Yenikapı ruhu*)⁵⁰⁰.

Przed rozpoczęciem zgromadzenia Yıldırım rozesłał do wszystkich regionalnych oddziałów partyjnych okólnik, w którym prosił by przynosić wyłącznie tureckie flagi. Na początku oddano hołd wszystkim, którzy służyli bezpośrednio po puczu w „Straży demokratycznej” (*Demokrasi Nöbeti*) – akcji patrolowania ulic przez ochotników. Jako pierwszy wystąpił Bahçeli, który w zamachu widział przede wszystkim spisek uknuty zagranicą (najpewniej w USA), zaś Ruch Gülena miał być tylko jego wykonawcą. Pucz uznał za ponowienie próby „planów zniszczenia nakreślonych w Mudros i narzuconych w Sèvres”. Naród temu się z sukcesem sprzeciwił, czym wpisał się w długą tradycję swoich wielkich triumfów, zaczęta na Kosowym Polu i kontynuowaną przez całą historię osmańską aż po obronę Gallipoli⁵⁰¹. Znamienne, że przywódca MHP, nie wspominał o dalszych tryumfach, dokonanych już przez rodzącą się Republikę. W tym względzie był to ukłon w stronę neoosmanizmu, natomiast przedstawienie Gülena jako sługusa amerykańskiego imperializmu łączy przekonania zarówno prawicy islamistycznej i nacjonalistycznej, jak też kemalistowskiej lewicy⁵⁰².

Szef CHP natomiast powstrzymał się od ataków na państwa Zachodu i uznał bohaterstwo przeciwników zamachu przede wszystkim za obronę sięgającej 1876 r. tradycji demokratycznej. Najbardziej skandaliczne jego zdaniem było ostrzelanie parlamentu, serca demokracji. Dalej mówił o systemie parlamentarnym i Republice, bez której Yıldırım nie mógłby być premierem, a Erdoğan prezydentem. Na koniec zaś wyrecytował patriotyczny

⁵⁰⁰ Zob. wyczerpujący materiał w internetowym wydaniu gazety "Yeni Şafak": *Türk siyasetinin uzlaşma meydanı: 'Yenikapı ruhu'*, "Yeni Şafak", <https://www.yenisafak.com/15temmuz/yenikapı-mitingi-olay-detay> (Dostęp: 29.01.2022 r.).

⁵⁰¹ Ibidem.

⁵⁰² Na przykład gazeta „Cumhuriyet”, której ankarski oddział odwiedziłem 31 października 2014 r. w swojej księgarni miała publikacje o wściekle antyislamskim i antyamerykańskim zabarwieniu. Atakowały one AKP jako siłę dążącą do stworzenia teokracji. Na okładkach książek pojawiał się Erdoğan w stroju typowym dla mieszkańców Zatoki Perskiej, z pustynią, wielbłądami i palmami w tle. Na innych zaś Gülen – przedstawiony w wymowny sposób: jego twarz wpisana była w plakatowy wizerunek Wujy Sama. Wszystko to mieściło się w wizji świata lewicy kemalistowskiej, w której islamska, „arabska” bigoteria jest zagrożeniem na równi z imperializmem amerykańskim.

wiersz Nâzıma Hikmeta⁵⁰³.

Szef sztabu reprezentujący siły zbrojne, mówił o splugawieniu tureckiego munduru, przez obce i wrogie elementy, które zagnieździły się w wojsku. Zaznaczył, że mają one nic wspólnego z Tureckimi Siłami Zbrojnymi, „zwanymi przez nasz lud ogniskiem Proroka” (*halkımızın peygamber ocağı olarak adlandırıldığı Türk Silahlı Kuvvetleri*), których zdecydowana większość członków kocha ojczyznę, naród i flagę. Cześć wojska tureckiego, została jednak obroniona przez „wielki naród turecki”⁵⁰⁴.

Bahçeli wpisał częściowo swoją opowieść w ramy neosmańskie, nie czyniąc odniesień do Republiki, ale do Imperium. Kılıçdaroğlu okazał się zachowawczy i zasadniczo nikogo bezpośrednio nie zaatakował, wskazał jednak na parlamentaryzm jako jedną z najwyższych wartości. Co do zasady jednak podkreślił demokratyczny mandat AKP. Najistotniejszym *novum*, nawet biorąc pod uwagę znaną już nam instrumentalizację islamu przez wojsko, okazały się religijne odniesienia czynione przez szefa sztabu. Po stronie rządowej jednak, zdarzenie umieszczane w kontekście „wiecznej teraźniejszości”, co widać u Bahçelego, zarówno Yılmaz, jak też potem Erdoğan, odnieśli przede wszystkim do pamięci republikańskiej. Punktem odniesienia, był przede wszystkim „Gazi Mustafa Kemal”, bohatersko broniący Stambułu. Gdy wypływał do Samsunu, jego poczynaniom, zdaniem premiera, towarzyszyć miał ten sam entuzjazm, który obecny jest współcześnie. Obrona przed puczem stała się „drugą wojną o niepodległość”. Szef rządu przeplatał wątki neosmańskie („to sprawa naszych braci w Bośni i Iraku” i odwołując się do Necipa Fazıla) z pantureckimi („to sprawa również naszej Yavruvatan na Cyprze” i cytaty z wiersza azerbejdżańskiego poety Ahmeda Dżawada o fladze tureckiej). Zaś prezydent, również przywołujący dokonania założyciela Republiki, oświadczył ostatecznie, że nieudany zamach stanu to triumf suwerennego narodu⁵⁰⁵.

Przywołana przez niego zasada „suwerenność bezwarunkowo należy do narodu” w polityce AKP stała się naczelną. Wydarzenia z 15 lipca i sposób, w jaki utrzymała się władza AKP, zarówno w jej narracji, jak też prawdopodobnie w przekonaniach rządzących, pokazały że to naród funkcjonujący w ramach tej nowoczesnej republikańskiej zasady stanowić ma jeden z filarów „Nowej Turcji”. Tutaj tradycyjny islamizm ustąpić musiał miejsca rzeczywistości stworzonej przez Republikę. Abstrakcyjna i utopijna kontestacja Necipa

⁵⁰³ *Türk siyasetinin...*, op. cit.

⁵⁰⁴ Ibidem.

⁵⁰⁵ Ibidem.

Fazıla, który głosił, że „suwerenność należy do Prawdy” (*Hakimiyet Hakkındır!*), tj. do Boga⁵⁰⁶, w „Nowej Turcji” nie może znaleźć zastosowania. Neosmanizm, przeforsował specyficzną islamską wrażliwość, symbole i nostalgię za Imperium. Jednak w kwestii zasadniczej, czyli tego jak pojmuje się wspólnotę, musiał pogodzić się z postawami, dyktowanymi przez *habitus* narodu ukształtowany w Republice. Nowy mit zaistniał w sferze publicznej – pomnikach, plakatach przedstawiających „męczenników”, nazwach ulic, placów, czy mostów. Polegli w walce, umieszczeni są jednak w panteonie bohaterów zapoczątkowanym wojną o niepodległość i wpisani są w pamięć republikańską.

Jedność wyrażona bezpośrednio po konfrontacji ze wspólnym wrogiem nie ma jednak stałego i linearnego charakteru. Konflikt nie został zażegnany, oficjalną wersję wydarzeń z 15 lipca zaczęto podważać już kilka miesięcy później⁵⁰⁷, jednak tendencją, która się utrzymała jest schodzenie się wcześniej konkurencyjnych wobec siebie wizji wspólnoty. Przykładem tego może być chociażby eksponowanie muzułmańskiej religijności przez niektórych polityków CHP – Muharrem İnce kandydujący w wyborach prezydenckich w 2018 r. publicznie modlił się podczas wieców⁵⁰⁸. Natomiast Ekrem İmamoğlu, gdy rok później wygrał powtórzone wybory na burmistrza Stambułu, swoje urządowanie, podobnie jak przed ćwierćwieczem Erdoğan, rozpoczął od modlitwy⁵⁰⁹.

Nelinearność rządzących zaś obrazować może inny akt neosmańskiego triumfalizmu, jakim było ponowne przekształcenie w meczet Haghii Sophii. Utworzenie w niej muzeum przez kemalistów w 1934 r. turecka prawica przez cały okres republikański uważała za upokarzające. W istocie, jak twierdzi M. İnanç Özekmekçi, budowla na przestrzeni wieków stanowiła wyraz dominacji tego, kto sprawował władzę. Tak widział ją Mehmed II, podobnie też kemaliści, którzy odebrali jej sakralny charakter. Dla prawicy tureckiej utworzenie muzeum symbolizowało triumf sił obcych i wrogich islamowi⁵¹⁰. Z kolei Erdoğan, który przez długi czas posunięciu temu się opierał, w końcu wymógł na Radzie

⁵⁰⁶ T. Bora, *Cereyanlar...*, op. cit., s. 443.

⁵⁰⁷ Na przykład wypowiedzi Kılıçdaroğlu w czasie kampanii referendalnej, w których twierdził, że władze celowo nie stłumiły próby zamachu, gdy było to możliwe na wczesnym etapie. R. Arslan, *Kılıçdaroğlu: 15 Temmuz kontrollü darbe girişimidir*, „BBC Türkçe”, 2.04.2017, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-39478777> (Dostęp: 1.02.2022 r.), lub oburzenie zwolenników MHP, gdy w jednym z miast postawiono pomnik *rabii*. Opór budziło arabskie pochodzenie tego symbolu. *Ülkücüler; Düzce'ye dikilen Rabia heykelini bastı*, „BirGün”, 22.06.2017 r.

⁵⁰⁸ *Muharrem İnce'nin Kur'an çelişkisi*, „Takvim”, 26.05.2018 r.

⁵⁰⁹ *İmamoğlu makam odasındaki toplu duayla göreve başladı*, „T24”, 27.06.2019 r., <https://t24.com.tr/haber/imamoglu-makam-odasindaki-toplu-duayla-goreve-basladi.828053> (Dostęp: 1.02.2022 r.).

⁵¹⁰ M. İ. Özekmekçi, *Türk Sağında Ayasofya İmgesi*, [w:] *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, İ. Ö. Ke-restecioğlu, G. Gürkan Öztan (Der.) İletişim Yayınları, İstanbul 2014, s. 283-307.

Stanu decyzję cofającą dekret z 1934 r. i przywracającą świątyni status meczetu. Motywów było co najmniej kilka, jednak do najistotniejszych należało to, że rok wcześniej partia straciła władzę w Stambule, będącym jej „zdobyczą” i centrum „Nowej Turcji”. Wobec tego należało zamanifestować, kto sprawuje hegemonię. Kręgi islamistyczne odebrały to z entuzjazmem – na przykład dziennik „Yeni Şafak” uznał to za zakończenie „wygnania”. Islam wrócił na należne mu miejsce, zaś Haghia Sophia „odrodziła się” i została „zwrócona narodowi”⁵¹¹. Jeszcze bardziej interesującym aktem o wyraźnej symbolice było to, że odprawiający modlitwy przewodniczący *Diyanetu* Ali Erbaş podczas modlitwy trzymał miecz, co sam tłumaczył osmańską tradycją, zaś obserwatorzy odebrali jako manifestację „ducha podboju” lub sygnał pod adresem niemuzułmanów⁵¹². Jeszcze przed tą manifestacją, mimo oczywistych motywacji władz, İmamoğlu i tak stwierdził, że „w jego umyśle i sumieniu Haghia Sophia od 1453 r. zawsze była meczetem”⁵¹³.

Wszystko powyższe pokazuje, że zmiany które w Turcji zaszły, okazały się nie tylko głębokie, ale i objęły szerokie spektrum polityczne. AKP wniosła dwie zasadnicze zmiany – częścią tureckości stał się rzeczywiście praktykowany, a nie tylko nominalny islam oraz zrehabilitowane dziedzictwo osmańskie, którego zmitologizowana pamięć tworzy opowieść o „złotym wieku”. „Nowa Turcja” jednak, tworząc nową narrację wspólnotową, wobec politycznych wyzwań oraz narodowego *habitusu*, musiała jednak wpasować te elementy w nacjonalizm kemalistowski i będący jego produktem turkizm⁵¹⁴.

* * *

Konflikt wokół sposobu rozumienia i przeżywania wspólnoty wpisał się w przedstawioną przez Cartera V. Findleya relację „dwóch prądów zmiany”, które w ostatnich dwóch wiekach: „wchodziły w interakcje dialektyczne, na przemian zderzając się i zbiegając, przekształcając się i płynąc w kierunku przyszłości, której wyobrażone kontury zmieniały się wraz z ewolucją globalnej nowoczesności.”⁵¹⁵. Trwale w wyniku tych starć zmieniała się również Turcja. Nie inaczej jest w przypadku trwającej od 2002 r. konfrontacji wokół tego,

⁵¹¹ O. Özgan, *Ayasofya'nın dirilişi: Seksen altı yıllık sürgün bitti*, "Yeni Şafak", 11.07.2020 r.

⁵¹² *Diyanet İşleri Başkanı Ali Erbaş'ın kılıçla hutbe okuması çok konuşulmuştur! Peygamber Efendimiz nasıl hutbe okurdu?*, „Sabah”, 25.07.2020 r., H. F. Başer, *Prof. Dr. Ziya Kazıcı: Kılıçla hutbe geleneği oranın savaşıla fethedildiği anlamına geliyor*, „Anadolu Ajansı”, 25.07.2020 r., <https://www.aa.com.tr/tr/ayasofya-camii/prof-dr-ziya-kazici-kilicla-hutbe-geleneği-oranın-savasla-fethedildiği-anlamına-geliyor/1921902> (Dostęp: 202.2022 r.).

⁵¹³ *Ekrem İmamoğlu, Ayasofya kararından üç gün sonra konuştu*, "Hürriyet", 13.07.2020 r.

⁵¹⁴ H. Eissenstadt, *How New Is Turkey's 'New Nationalism'?*, Center for American Progress, 14.02.2018 r., <https://www.americanprogress.org/article/new-turkeys-new-nationalism/> (Dostęp: 2.02.2022 r.), Y. K. Can, *Nationalism in Turkey: Roots and Contemporary Answers*, Heinrich Böll Stiftung, 22.11.2019 r., <https://tr.boell.org/en/2019/08/22/nationalism-turkey-roots-and-contemporary-answers> (Dostęp: 2.02.2022 r.).

⁵¹⁵ C. V. Findley, op. cit., s. 19.

jak należy rozumieć naród turecki.

Ostatnia faza przekształcania się wspólnoty narodowej nie jest rzecz jasna produktem jakiegoś dziejowego determinizmu. Dwa konkurencyjne prądy zeszyły się ze sobą w wyniku niekiedy spontanicznych decyzji, w reakcji na wydarzenia uznane przez nie za wspólne zagrożenie, a także czynników o skali zarówno regionalnej, jak też globalnej.

Współczesny naród turecki kształtują więc te dwie wielkie tradycje polityczne. Kemalistowska – przez ponad osiemdziesiąt lat dominowała, mając swoje oparcie w aparacie państwowym i za jego sprawą kształtując wyobraźnię wspólnotową. Islamska – kontestowała republikański porządek, lecz gdy znalazła się u władzy, mimo pewnych eksperymentów, przevorsowała własną wizję wspólnoty by w końcu, po skonsolidowaniu swojej władzy, przyjąć postawy narzucone przez samą logikę instytucji państwa, zbudowanego przez kemalistów.

Rozdział 4.

Filar trzeci: Państwo

4.1. Wprowadzenie

W poprzednich dwóch rozdziałach zarówno przy okazji rozważań nad przywództwem, jak i narodem, przedstawiłem takie ich aspekty, które pozwalają rozpatrywać oba fenomeny w kategoriach religijnych. W nie mniejszym stopniu dotyczy to również państwa. Historia republikańskiej Turcji pokazuje, że zjawisko sakralizacji polityki, którą odruchowo uznać można za kwintesencję *profanum* i tego co „światowe”, ogniskuje się wokół państwa. Państwo jako takie, co widzieliśmy, łączy się nierozdzielnie z narodem. Kult państwa jest jedną z funkcji nacjonalizmu, nacjonalizm zaś w centrum swoich zainteresowań stawia własne państwo. W Republice Tureckiej, która w swoim wymiarze instytucjonalnym od swego powstania dominowała nad społeczeństwem w sposób bezdyskusyjny, kult ten jest na tyle rozwinięty, a dyskurs który go produkuje i umacnia – na tyle erudycyjny, że uznać można iż stanowi on odrębną od nacjonalizmu jakość, domagającą się osobnego potraktowania. „Nowa Turcja” przejęła i zmodyfikowała zastaną tradycję sakralizacji państwa. Czerpie zarówno z mitów wytworzonych w pierwszych dwóch dekadach istnienia Republiki, jak też z „Syntezy turecko-islamskiej”. Państwo, oprócz tego, że jest „wieczne”, ma być też „potężne”. Różnica w porównaniu z minioną epoką polega jednak na tym, że owa „potęga” nie jest zwrócona do wewnątrz (co przejawiało się przede wszystkim w samej sile aparatu państwowego, wizualnie na każdym kroku demonstrowanej), ale też na zewnątrz – „Nowa Turcja” do wielkości jest dziejowo „powołana”. Przejawia ambicje stania się co najmniej regionalnym mocarstwem, poczuwa się do „opieki” zarówno nad dawnymi dominiami osmańskimi, jak też światem turkijskim, światem islamu, a także krajami dawnego Trzeciego Świata. Przy okazji rozważań nad narodem widzieliśmy, że rzeczywistość polityczna wymusiła na tym polu pewne rewizje. Nie jest jednak moją intencją przedstawiać tutaj politologiczną analizę, w której zweryfikowana zostanie realna siła państwa tureckiego w zestawieniu z „twardą” rzeczywistością polityczną⁵¹⁶. Interesuje mnie bowiem inny, pozainstytucjonalny aspekt państwa – jest to przede wszystkim aspekt kulturowy, w którym

⁵¹⁶ Gruntowne studium tej problematyki przeprowadził J. Wódka, *Polityka zagraniczna średniej potęgi. Turcja jako studium przypadku*, ISP PAN, Warszawa 2019.

powstaje, umacnia, rozprzestrzenia i objawia się jego **mit**.

W dalszych rozważaniach przedstawię narzędzia, jakimi chciałbym się posłużyć przy opisie tego, co nazwać można sakralizacją polityki, historię tego zjawiska w republikańskiej Turcji oraz formę, którą przybrało ono w czasach AKP. Podobnie, jak w przypadku nacjonalizmu, to co ewidentnie nowe, miesza się ze spuścizną kemalizmu, a to czemu kemalizm nadawał aurę świętości, na nowo uświęcane jest przez odwołania do islamu.

4.2. Sakralizacja polityki, mit państwa

Badania nad pozainstytucjonalnymi – kulturowymi i społecznymi wymiarami państwa od wielu lat zajmują badaczy różnych dyscyplin. Materia jest to niełatwa do uchwycenia, zaś baza empiryczna dla takich badań – rozproszona, rozmyta, a często też zamaskowana. Ostatni z tych problemów, zaprowadził brytyjskiego socjologa Philipa Abramsa do konkluzji, że państwo nie jest rzeczywistością ukrytą za jakąś maską, skrywającą prawdziwą praktykę polityki, lecz odwrotnie – państwo samo w sobie **jest** tą maską. Jako materialista historyczny Abrams twierdził, że państwo powstaje przede wszystkim jako pewien konstrukt ideowy. Dopiero w jego obrębie tworzą się instytucje realizujące praktykę polityczną. W tej praktyce idea państwa ulega reifikacji. Taki jego wymiar ostatecznie przeważa, w konsekwencji czego, na jego utrzymanie nastawione są wszelkie działania uczestników polityki, zarówno konserwatywnych, jak i tych radykalnych⁵¹⁷.

Abrams w swojej analizie nie krył założeń aksjologicznych – wzywał do „demystyfikacji” tej „wielkiej fikcji”, konsekwencją czego miałyby być „wyzwolenie” jednostek żyjących pod jej władzą. Wiarę w taki idealistyczny obrót spraw po zniesieniu państwa, można oczywiście skrytykować na wiele sposobów, odwołując się do różnych tradycji myśli społecznej. Na przykład Yael Navaro-Yashin odnosząca uwagi Abramsa do tureckiej sfery publicznej pod koniec XX w., zgadzając się co do tego, że na poziomie ogólnym, dla materialistycznego teoretyka państwo jako takie „nie istnieje”, stwierdziła że u podstaw wiary w jakiegokolwiek „wyzwolenie” po jego zniesieniu leży myślenie życzeniowe⁵¹⁸. Jej rozprawa dotyczy fizycznych, a zatem materialnych przedstawień państwa. Te zaś, jeśli przyjąć założenia reprezentowanej przez brytyjskiego socjologa tradycji, są pełnoprawną częścią rzeczywistości. Na po-

⁵¹⁷ P. Abrams, *Notes on the Difficulty of Studying the State* (1977), "Journal of Historical Sociology", Vol. 1 No. 1, March 1988, s. 58-89.

⁵¹⁸ Y. Navaro-Yashin, *Faces of the State. Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2002, s. 156.

ziomie najbardziej podstawowej diagnozy jednak, teza Abramsa wydaje się zachowywać pewną wartość – snując rozważania o państwie, poruszamy się najpierw w sferze idei. Natomiast dla podtrzymania takiego bytu, a także jego późniejszej materializacji, niezbędne są odpowiednie zabiegi, pozwalające nadać jego istnieniu prawomocność. Zabiegi te sprowadzają się zasadniczo, i jak pokazywał Émile Durkheim – dotyczy to zarówno kultur pierwotnych, jak też uprzemysłowionych – do nadania państwu sakralnego charakteru. Wtedy to, staje się ono „totemem” czy też jak woli określać to antropolog Michael Taussig – „fetyszem”⁵¹⁹. Ten sam autor, wywodzący się z podobnej co Abrams tradycji, zwraca uwagę na kluczowy dla istnienia idei państwa element – by mogła się ona ukonstytuować nie wystarczy samo jedynie istnienie ośrodka decyzyjnego, który ustanawia własną ideologię. Niezbędna jest wiara „maluczkich” w tajemnicę stojącą za państwem i właśnie to jest dla jego istnienia sprawą politycznie najistotniejszą⁵²⁰.

Najbardziej ogólne ustalenia na temat pozainstytucjonalnego wymiaru państwa sprowadzają się zatem do tego, że państwo w swojej istocie to przede wszystkim idea, a związek jaki łączy z nim ludzi, ustanawia się poprzez odwołanie do wartości, które czynią je czymś świętym.

4.2.1. *Religie obywatelskie – religie polityczne*

Istnieje szeroko rozwinięta tradycja badań pokazujących w jaki sposób powstaje oraz funkcjonuje cały system przekonań i praktyk nadających aurę świętości wspólnotom łączącym ludzi. Na przestrzeni ostatnich ponad stu lat zachodnia humanistyka wyprodukowała ogromną ilość opisów takich systemów. W formie zsyntetyzowanej dorobek tej tradycji przedstawił włoski historyk Emilio Gentile. Oto co pisze on na temat sakralizacji polityki:

Przyjmując wymiar religijny i sakralną naturę polityka posunęła się tego, aby nadać sobie uprawnienia pozwalające determinować znaczenie oraz fundamentalne cele ludzkiej egzystencji dla jednostek i zbiorowości, co najmniej na tym świecie. Religia polityki (*religion of politics* – M. Ch.) powstaje zawsze wtedy, gdy jakiś byt polityczny, taki jak naród, państwo, rasa, klasa, partia, bądź ruch, zostaje przekształcony w byt sakralny, co oznacza że staje się transcendentny, niekwestionowalny i nieuchwytny. Jako taki, staje się on rdzeniem rozbudowanego systemu wierzeń, mitów, wartości, przykazań, rytuałów i symboli, a w konsekwencji obiektem wiary, najwyższego szacunku, czci, lojalności i oddania, dla którego ludzie, jeśli trzeba, gotowi są poświęcić swoje życie. W rezultacie *religia polityki* jest religią w tym sensie, że stanowi *system wierzeń, mitów, rytuałów oraz symboli, który interpretuje i definiuje znaczenie ludzkiej egzystencji, podporządkowując los*

⁵¹⁹ M. Taussig, *Maleficium: State Fetishism*, [w:] Idem, *The Nervous System*, Routledge, New York 1992, s. 111-141.

⁵²⁰ Ibidem, s. 132.

jednostek i zbiorowości bytowi nadrzędnemu (wyróżnienie w oryginale – M. Ch.)⁵²¹.

Rozważania te dotyczą szerszego niż nacjonalizm (będący jedną z jego odmian) zjawiska uświęcenia różnych wspólnot politycznych. *Religia polityki* jest zjawiskiem odrębnym od przednowoczesnych form sakralizacji władzy politycznej, w których władza ta była uznawana wprost za boską, bądź za ziemską emanację boskości⁵²². Nowoczesność bowiem nadała jej zupełnie nową jakość. Prymat suwerennego państwa, sekularyzacja kultury, utrata duchowej hegemonii przez Kościół oraz jego oddzielenie od państwa, a w końcu triumf zasady suwerenności ludu i umasowienie polityki spowodowały, że świętość władzy nie płynie już z niebios, ale jest jej nadawana przez samych ludzi⁵²³.

Gentile wyróżnia dwa typy *religii polityki* wyrosłe z tego *stricte* nowoczesnego procesu. Pierwszy to „religia obywatelska” (*civil religion*). Przewiduje ona pluralizm idei, wolną konkurencję o sprawowanie władzy i umożliwia rządzonym usunięcie rządu pokojowymi i legalnymi drogami. Szanuje indywidualne wolności, współistnieje z innymi ideologiami i nie narzuca obowiązku przestrzegania, ani też bezwarunkowego poparcia dla swych przykazań⁵²⁴. Innymi słowy, „religia obywatelska” to taki typ sakralizacji wspólnoty politycznej, który wykazuje daleko posuniętą inkluzywność, a obywatele do uczestnictwa we wspólnocie są „zapraszeni”.

„Religia polityczna” (*political religion*) natomiast, to taka forma sakralizacji życia politycznego, w której istnieje niekwestionowany monopol władzy, monizm ideologiczny oraz wymóg obowiązkowego i bezwarunkowego podporządkowania się istniejącemu kodeksowi przykazań, zarówno przez pojedyncze jednostki, jak też przez całe zbiorowości. W rezultacie „religia polityczna” jest nietolerancyjna, inwazyjna i fundamentalistyczna⁵²⁵.

Rozróżnienie to, jak zaznacza sam Gentile, ma charakter umowny. Te dwa typy sakralizacji polityki w nowoczesnym świecie mogą nakładać się na siebie. Co do zasady jednak, pozostają fenomenami świeckimi, odrębnymi zarówno od historycznych, jak i współczesnych

⁵²¹ E. Gentile, *Politics as Religion*, transl. G. Staunton, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2006, s. XIV.

⁵²² Ibidem, s. XIV-XV. Por. antropologiczny esej traktujący o tym zjawisku na przestrzeni wieków od starożytności aż po czasy współczesne: M. Milewska, *Bogowie u władzy. Od Aleksandra Wielkiego do Kim Dzong Ila: antropologiczne studium mitów boskiego władcy*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012.

⁵²³ E. Gentile, op. cit., s. XV.

⁵²⁴ Jako przykład modelowy przedstawia się tutaj Stany Zjednoczone. W polskiej literaturze szerzej opisany w S. Burdziej, *Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych: studium socjologiczne retoryki religijnej Billa Clintona i George'a W. Busha*, Nomos, Kraków 2009.

⁵²⁵ Jak widać, chodzi przede wszystkim o systemy totalitarne jak faszyzm, nazizm i komunizm. Omówienia religijnego wymiaru komunizmu w literaturze polskiej: R. Imos, *Wiara człowieka radzieckiego*, Nomos, Kraków 2007, M. Kula, *Religiopodobny komunizm*, Nomos, Kraków 2003.

form upolitycznienia religii – cesaropapizmu, teokracji, czy współczesnego politycznego fundamentalizmu religijnego. Ich nowoczesny charakter i rozwój zapoczątkowany został rewolucjami francuską i amerykańską, a dwa kolejne wieki przyniosły ich rozprzestrzenienie na cały glob, z kulminacją w XX stuleciu⁵²⁶.

Religie polityki wykazują pod względem funkcjonalnym uderzające podobieństwo do religii tradycyjnych – mają swoich „świętych”, „święte księgi”, wspólnotowe rytuały i kalendarze świąt, budują także swoje doktryny na modłę „teologii”, ale też mają swój „ludowy”, folklorystyczny poziom codziennej praktyki.

Na takim ogólnym poziomie można zastosować ten sposób czytania rzeczywistości politycznej również do interesującego nas, tureckiego kontekstu – wspominałem już, o statusie „świętej księgi” nadawanym *Nutukowi*, kulcie Kemala, czy też apodyktyczności oraz inwazyjności państwowego nacjonalizmu, szczególnie w jego kemalistowskiej formie. Tutaj jednak pojawiają się mielizny takiej aparatury pojęciowej – wskazał je sam Gentile, który pisze, że „religia obywatelska” i „religia polityczna” mogą się przenikać do tego stopnia, że w danym przypadku trudno jest ustalić jednoznacznie, czy dane państwo realizuje ten bądź inny model, w związku z czym w tradycji intelektualnej, która wyrosła z takiego ujęcia polityki pojawia się problem rozmywania pojęć⁵²⁷. Hans Maier wskazał na podobny problem – brak zgody co do tego, czy deifikacja jakiejś wspólnoty politycznej, bądź jej wodza, jest „pseudo-”, „ersatz-” czy „quasi-religią”, lub też może religią wprost⁵²⁸. Nie inaczej jest też w przypadku wielu opracowań dotyczących tego fenomenu w republikańskiej Turcji. Jedni autorzy nazywają go religią „obywatelską”, inni „polityczną”, a jeszcze inni po prostu „świecką”. Co do zasady jednak przedstawiają rzeczywisty fenomen, w którym oddzielenie „świeckiego” od „religijnego” staje się co najmniej problematyczne.

Ani Gentile, ani Maier nie wskazują na inne ograniczenie. W tradycji, którą reprezentują, niektóre z przykładów sakralizacji polityki dotyczą takich pozaeuropejskich państw jak maoistowskie Chiny, czy Korea Północna. Koncept *religii polityki* wyrasta tymczasem wprost z europejskiego dziedzictwa intelektualnego, a istotną jego częścią jest chrześcijaństwo⁵²⁹. Tutaj zajmujemy się krajem, który w swych dziejach współlistniał z Europą, oddziaływał na

⁵²⁶ E. Gentile, op. cit., s. XV-XVII.

⁵²⁷ Idem, *Political Religion: A Concept and its Critics – A Critical Survey*, "Totalitarian Movements and Political Religions", Vol. 6, No. 1, June 2005, s. 19–32.

⁵²⁸ H. Maier, *Political Religion: a Concept and its Limitations*, "Totalitarian Movements and Political Religions", Vol. 8, No. 1, March 2007, s. 5–16.

⁵²⁹ Jasnym jest, że to samo stwierdzić można o całej europejskiej nauce w ogóle, wyrastającej z greckiego racjonalizmu. Por. A. Pałubicka, op. cit. Staramy się jednak oddać odrębność danej kultury najpełniej jak to możliwe, nawet jeśli antropologicznym banałem jest zastrzeżenie, że nie da się tego uczynić w pełni.

znaczne jej obszary cywilizacyjnie i z niej też w nie mniejszym stopniu czerpał. Religijnie pozostał jednak odrębny. Wobec tego niezbędne jest potraktowanie z należytą powagą zagrożenia, jakie niesie imputacja wyrosłych z chrześcijaństwa kategorii na grunt rzeczywistości kulturowej w najlepszym wypadku znającej je jedynie w ograniczonym stopniu.

W niniejszych rozważaniach interesuje nas przede wszystkim państwo. Przedmiot badań jest zatem skonkretyzowany. Na pewnym poziomie postrzegać jego kult możemy jako formę systemu religijnego, jednak by uniknąć wymienionych wyżej mielizn, rozwiązaniem bardziej bezpiecznym okazać się może sięgnięcie do pojęć bardziej niż pojęcie „religii” pojemnych. A za takie uznać można „mit” i wszystko co się z nim wiąże.

4.2.2. *Mit państwa*

Tutaj proponuję przyjrzeć się temu, co o mitem pisał Ernst Cassirer. Również i on komentuje przede wszystkim dorobek kultury europejskiej. Jednak jako filozof kultury, poszukując istoty zjawiska mitu, czerpał z szerokiego dorobku antropologii. Wobec tego, problem sakralizacji rzeczywistości politycznej, w świetle jego myśli ukazuje się jako zakorzeniony w takich obszarach myśli ludzkiej, które uznać można za pierwotniejsze względem usystematyzowanego, zinstytucjonalizowanego systemu religijnego. Dzięki temu jego ujęcie problemu pozwala z większą wrażliwością potraktować bariery kulturowe, wyrastające wprost z odrębnych od siebie tradycji religijnych.

Rozważania niemieckiego filozofa nad mitem, który nie od razu został jasno przez niego zdefiniowany, krążą przede wszystkim wokół formy łączącej różne treści. W tej formie uprawomocnieniu ulega rzeczywistość mityczna. Większy nacisk niż na mit jako taki, kładzie on na „myślenie mityczne”, gdyż traktuje mit przede wszystkim właśnie jako pewną formę myślenia⁵³⁰.

Na tle wielu właściwych kulturze ludzkiej form myślenia mit wyróżnia się swoją społeczną funkcją:

We wszystkich działaniach ludzi i we wszystkich formach kultury ludzkiej odkrywamy „jedność w mnogości”. Sztuka ofiarowuje nam jedność intuicji, nauka daje nam jedność myślenia; religia i mit dają nam jedność uczucia. Sztuka udostępnia nam wszechświat „żywych kształtów”; nauka ukazuje nam wszechświat praw i zasad, religia i mit rozpoczynają od uświadomienia nam powszechności i zasadniczej tożsamości życia⁵³¹.

Kluczem do zrozumienia myślenia mitycznego jest namysł nad tożsamością. Na przykład wielkie religie Wschodu poszukując jej, przejawiają dążenie do tego co bezosobowe.

⁵³⁰ M. Bal-Nowak, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta Cassirera*, Nomos, Kraków 1996, s.71-72.

⁵³¹ E. Cassirer, *Mit państwa*, przeł. A. Staniewska, IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 50.

Wynika ono, jak pisze filozof, z głębokiego pragnienia jednostek, by utożsamić się z życiem wspólnoty i przyrody. Naprzeciw temu pragnieniu wychodzą rytuały religijne, oferując tymże jednostkom możliwość „stopienia się” w jedną nieprzerwaną całość. Empiryczna przyczynowość nie pozwala wytłumaczyć tej formy myślenia – uznaje ją po prostu za irracjonalną i niezrozumiałą. Sens ukazuje się jednak wtedy, gdy za punkt wyjścia uznamy wspólną tożsamość, złożoną z więzów „sympatii” – poszczególne czynności sprawiają, że każdy ich wykonawca staje się jednością, czy to z innym członkiem wspólnoty, czy też z całą naturą. Ta ogólna zasada występuje w wierzeniach ludów pierwotnych, ale również w bardziej złożonych systemach wierzeń. Nawet w religii greckiej, nie znającej magicznych rytuałów, pojawiło się „ciało obce” w postaci kultu dionizyjskiego – odpowiadającego na to zasadnicze głębokie pragnienie jednostki by przekroczyć własną indywidualność, wyrwać się z niej i wejść w „strumień życia uniwersalnego”⁵³². Dążenie do zatracenia własnej tożsamości i bycia wchłoniętym przez całość natury, występuje również w świecie islamu, a zatem w kontekście kulturowym najbardziej nas interesującym. Cassirer komentuje tutaj słowa Rumiego:

„Ten, komu znana jest moc tańca, mieszka w Bogu”. Potęga tańca jest dla mistyka prawdziwą drogą do Boga. Nasze własne i ograniczone Ja niknie w delirycznym wirowaniu tańca i orgiastycznych obrzędach. Ja, ten „ciemny despota”, jak go nazywa Rumi, umiera; rodzi się Bóg⁵³³.

Wobec powyższego, mit będący formą myślenia ma jasno określoną genezę. Aby zrozumieć go w pełni, należy jednak wziąć pod uwagę też wynikające z tej genezy działanie:

Mit nie wywodzi się wyłącznie z procesów intelektualnych; glebą z której wypuszcza pędy, są głębokie pokłady ludzkiej emocjonalności. Z drugiej jednak strony wszystkie te teorie, które kładą nacisk na element emocjonalny, nie dostrzegają tego, co istotne. Mit nie może zostać opisany jako sama czysta e m o c j a (wyróżnienie w oryginale – M. Ch.). Wyrażenie jakiegoś uczucia nie jest samym uczuciem – jest emocją obróconą w obraz. Sam ten fakt implikuje radykalną zmianę. To, co do tej pory odczuwano jako coś niejasnego i niewyraźnego, przyjmuje określony kształt; to co było stanem biernym, staje się aktywnym procesem⁵³⁴.

Tak funkcjonujący „mythos” tradycja grecka uznała za wroga, przeciwstawiając mu „logos” – racjonalną myśl. W podobny sposób myślał o micie Cassirer i w tym duchu śledził trwające na przestrzeni wieków zmagania europejskiej filozofii z mitem. Tutaj jednak dochodzimy do najważniejszych ustaleń niemieckiego filozofa. Walka wyjątkowo zażarta toczyła się od wieków na polu myśli politycznej. Oświecenie nie tylko nie unicestwiło mitu, ale i wyposażyło go w nieznanne dotąd narzędzia. Podczas gdy mity dawne i współczesne nie różnią się w swojej istocie, to w czasach nowoczesnych zachodzi fundamentalna zmiana.

⁵³² Ibidem, s.51-55.

⁵³³ Ibidem, s. 55.

⁵³⁴Ibidem, s. 57.

Tutaj w rozważaniach pojawia się wreszcie krótka, ale bardzo konkretna definicja mitu wywiedziona z prac antropologa Edmonda Doutté: „mit to uosobione pragnienie zbiorowe”. Współczesna jego forma objawia się najpełniej w osobie przywódcy – nowoczesnego maga. Cassirer powiada:

Nowoczesny polityk musi połączyć w sobie całkowicie różne, a nawet niezgodne ze sobą funkcje. Musi postępować jak homo magus i homo faber zarazem. Jest kapłanem nowej, całkowicie irracjonalnej i tajemniczej religii. Kiedy jednak musi bronić tej religii i propagować ją, postępuje bardzo metodycznie. Nic nie zostaje pozostawione przypadkowi; każdy krok jest starannie przygotowany i z góry przemyślany. I to dziwne połączenie jest jedną z najbardziej uderzających cech naszych politycznych mitów⁵³⁵.

Bezpośrednią inspiracją do poczynienia takich obserwacji była II wojna światowa, a więc moment dziejów, w których mit państwa objawił się w najbardziej radykalnej formie. Jak jednak widzieliśmy, mamy do czynienia z rzeczywistością uniwersalną i ponadczasową. Ustalona jej istota oraz transformacja, jaka nastąpiła w epoce nowoczesnej dają się odnieść do innych kontekstów kulturowych i politycznych. W tym duchu będziemy dalej rozważali interesujący nas tutaj problem – nadanie państwu tureckiemu niezwyklej wagi, otaczający je sakralny kult, czerpiący z głębokiej ludzkiej emocjonalności, pragnienia przekroczenia indywidualnej egzystencji i śmiało oraz celowo korzystający ze zdobyczy nowoczesności.

4.3. Republikański mit państwa

We wcześniejszych rozdziałach pisałem o wszechobecności oraz nachalności tureckiej symboliki państwowej, a także zawartym w tych przedstawieniach patosie. Cytowany już tutaj Metin Heper, pisząc o tureckiej tradycji państwowej w połowie lat osiemdziesiątych, przedstawił interesujące uwagi znanych uczonych opisujących wagę państwa w kulturze tureckiej. Wybitny znawca historii Imperium Osmańskiego Halil İnalçık twierdził na przykład, że na tle innych ludów muzułmańskich, Turcy wyróżniali się wyjątkową tradycją państwową – już w imperiach azjatyckiego stepu, tradycja ta miała być definiowana poprzez założenie, że państwo dysponuje „absolutnym prawem do stanowienia w sprawach publicznych”⁵³⁶. Z kolei Andrew Mango pisał, że „tureckie doświadczenie państwowości, szacunek dla państwa, waga państwa w kulturze tureckiej, były wyjątkowymi czynnikami stałymi w historii Republiki Tureckiej, nadającymi jej pewien stopień politycznej *powagi*,

⁵³⁵ Ibidem, s. 312-313.

⁵³⁶ H. İnalçık, *Turkey between Europe and the Middle East*, „Foreign Policy”, No. 7, 1980, s. 7, cyt. za: M. Heper, *State...*, op. cit., s. 17.

nieobecny w większości nowych państw⁵³⁷. Natomiast Ali Kazancıgil uważał, że tak młodoTurcy, jak i kemaliści, choć różnili się od dawnych elit osmańskich, to mieli z nimi jedną wspólną cechę – pozostawali spadkobiercami tradycji patrymonialnej, w ramach której państwo dominowało nad społeczeństwem, a monopol władzy zarezerwowany był dla elit⁵³⁸. Zaś przywołujący te uwagi Heper skonkludował, że niezależnie od tego, co jest postulowane na poziomie społecznym, wszelkie konsensusy zależą od wyroków państwa, ono zaś samo zawsze ostatecznie wkracza jako siła suwerenna i autonomiczna względem społeczeństwa⁵³⁹. Uwagi te poczyniono czterdzieści i więcej lat temu. Oddawać miały one istotę problemu: państwo w Turcji tradycyjnie dominowało instytucjonalnie, a w wymiarze symbolicznym wyrażało się to w ten sposób, że jego autorytet uważano za niepodważalny, co było rezultatem istnienia struktur o bardzo starym rodowodzie.

Nowsze interpretacje rozwijają przytoczone powyżej ujęcia tureckiej tradycji państwowej. Şerif Mardin na przykład uznał, że silne, zbiurokratyzowane i świeckie państwo, którego korzenie sięgają XIX w., wchodzące w wielopoziomowe interakcje ze sferą religijną, jest centralnym elementem „tureckiej wyjątkowości”, odróżniającej Turcję od innych krajów muzułmańskich. Państwo stworzyło własny „kod operacyjny” oparty na zachodniej racjonalności, który następnie powieliły środowiska islamskie (skądinąd nie zawsze *a priori* atakujące państwo jako absolutnego wroga)⁵⁴⁰. Sfera świecka i religijna tradycyjnie nakładają się na siebie i przenikają, co nastęrcza trudności każdemu badaczowi próbującemu wniknąć w naturę świeckości w Turcji. Problem ten pojawia się w wielu badaniach – na przykład Jenny White zauważyła, że w Turcji „religia uległa sekularyzacji, a sfera świecka sakralizacji, co skutkuje walką o definicję tego, co jest święte”⁵⁴¹. Co do zasady jednak, jak określił to Mardin w jednym z wywiadów – państwo zawsze „wyprzedza religię o milimetr”⁵⁴².

Güven Gürkan Öztan swoje rozważania o stosunku do państwa w kulturze tureckiej wyprowadził od rozróżnienia dwóch tradycji myślenia. Pierwsza ma charakter historyczny –

⁵³⁷A. Mango, *The State of Turkey*, „Middle Eastern Studies”, No.13, 1977, s. 265, cyt. za: Ibidem, s. M. Heper, *State...*, op. cit., s. 17.

⁵³⁸A. Kazancıgil, *The Ottoman-Turkish State and Kemalism*, [w:] A. Kazancıgil, E. Özbudun (eds.), *Atatürk: Founder of a Modern State*, C. Hurst and Company, London 1980, s. 28, cyt. za: M. Heper, *State...*, op. cit., s. 17.

⁵³⁹M. Heper, *State...*, op. cit., s. 19.

⁵⁴⁰Ş. Mardin, *Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes*, „Turkish Studies”, Vol. 6, No. 2, June 2005, s. 145-165.

⁵⁴¹W walce tej padają oskarżenia o bluźnierstwo – ujmowane jako nielojalność wobec narodu lub zdrada. J. White, *Muslim...*, op. cit., s. 5.

⁵⁴²*Turkish Exceptionalism: Interview with Serif Mardin*, „Ashraq al-Awsat”, 12.12.2007 r., <https://eng-archive.aawsat.com/theaawsat/features/turkish-exceptionalism-interview-with-serif-mardin>, (Dostęp: 30.03.2022 r.). Por. M. Matusiak, op. cit., s. 41.

nie uważa państwa za byt naturalny, ale powstały w wyniku historycznego procesu, w którym w zależności od uwarunkowań społeczno-ekonomicznych i politycznych, różne społeczeństwa tworzą struktury organizacyjne, zasady legitymizacji i metody sprawowania władzy w odpowiedni dla siebie sposób. W tę tradycję wpisywałyby się przytoczone wyżej przeze mnie ujęcia. Druga z tradycji wskazanych przez Öztana, izoluje państwo od procesu historycznego i uwarunkowań społecznych, chcąc widzieć w nim przede wszystkim element metafizyczny – tradycja ta wywodzi się z filozofii heglowskiej i uznaje państwo za odwieczne. Twierdzi też, że będzie ono istnieć tak długo, jak istnieć będą ludzkie wspólnoty. Tutaj zaś przypisuje mu się „tajemniczego” i „wyjątkowego ducha” podążającego biegiem wyznaczonym przez „historię”. „Wyposażenie państwa w «mityczne cechy» – twierdzi Öztan – otacza je pancierzem kategorycznej nieomyślności lub niemożliwości zakwestionowania”. Dalej turecki uczyony powiada, że gdy w Turcji bada się państwo, to od dłuższego czasu widać, iż w literaturze znaczną wagę poświęca się „świętości państwa” oraz „mentalności paternalistycznej, którą wyraża figura «państwa-ojca»”⁵⁴³.

Tak można ująć w skrócie ogólny stosunek do państwa w kulturze tureckiej. Pozostaje jednak jeden kluczowy aspekt, który wprowadza fundamentalną względem poprzednich epok zmianę. Republika Turecka to państwo narodowe. Jak stwierdził socjolog Şükrü Arın – jest ona państwem, które stworzyło turecki lud, nie zaś odwrotnie⁵⁴⁴. Jest to sprawa kluczowa, ponieważ obraz państwa, jaki przedstawiano po 1923 r. sięgając do zamierzchłych dziejów został „unarodowiony”. Tym samym, nowemu, rewolucyjnemu porządkowi nadano legitymację poprzez odwołania do jego rzekomej „odwieczności” czy też „naturalnego” charakteru. W tym procesie, dotyczącym – zaznaczmy – zarówno powstania pewnej opowieści, jak też utrzymywania wyobrażeń na temat państwa przez większą część jego republikańskiej historii, kluczową rolę odegrało myślenie przybierające formę nowoczesnej nauki (oraz inne państwowotwórcze praktyki). Zarówno za tą naukową formą, jak i za praktykami skrywał się jednak mit

4.3.1. „Wieczne”, „święte” i „potężne” państwo

Tanıl Bora twierdzi, że tureckie doświadczenie nowoczesności, będące procesem, w którym wiodącą rolę odegrały elity wykształcone pod wpływem kultury europejskiej, również zawiera w sobie napięcie wynikające z walki dwóch sposobów myślenia – racjonalnego i mitycznego. W centrum tej walki znalazło się pojęcie państwa. Państwo zaś, jak już

⁵⁴³G. G. Öztan, *Türk Sağında Devlet Fetişizmine Dair*, [w:] *Türk Sağı...*, op. cit. s. 425-459, tutaj 425-426.

⁵⁴⁴Ş. Arın, *Türk Aydınının Devlet Aşkı ve Aşkın Devlet Anlayışı*, [w:] *Modern... ,9. Cilt...*, op. cit., s. 84.

widzieliśmy, było przedmiotem szczególnej troski elit republikańskiej Turcji. Nawet we wczesnym okresie, gdy ideały oświecenia wydawały się nienaruszone, myśl mityczna zyskała ogromną wagę. Najsilniej przejawiało się to w mitologizacji historii narodowej, w której państwo, ucieleśniające „pradawne” tureckie prawo zwyczajowe (*Töre*) wyrażać miało samą istotę tureckości. Podobnie jak naród, uznawano je za byt istniejący niejako poza historią – z wieczności się wywodziło i ku wieczności zmierzało⁵⁴⁵. Sam Atatürk, w jednym ze swych przemówień stwierdził to wprost, mówiąc że organizacja nazywana państwową lub rządową, istniała od niepamiętnych czasów i wypływała z samej natury narodu tureckiego. Tym sposobem, wczesna Republika uznała państwo (domyślnie – tureckie państwo) za niepowtarzalną jakość, niemożliwą do porównania z jakimkolwiek innymi tego typu strukturami. Rzecz to doniosła, czego przejawem było to, że nawet po 1980 r. wojsko nakazało reedycję wielu tekstów z lat trzydziestych, szczególnie starając się wyeksponować jedno bardzo konkretne założenie – mianowicie, że państwo tureckie i zasady, na których je zbudowano, w żadnym wypadku nie mogą być traktowane jako „imitacja”⁵⁴⁶ czegokolwiek innego. Jest zatem nie tylko „jakością”, ale też bezwzględnie oddawać ma najczystszą i najpierwotniejszą naturę narodu⁵⁴⁷.

Najważniejszym zatem elementem tworzonego mitu były zdolności państwowotwórcze Turków, co w 1932 r. wyraził późniejszy premier Şemsettin Günaltay, zdaniem którego „państwowość jest narodowi tureckiemu przyrodzona”, wobec czego „odkąd Turcy wkroczyli na arenę dziejową, zobaczyć możemy, że zakładają regularne państwa”⁵⁴⁸. Jak podaje Büşra

⁵⁴⁵ „Wieczność” wspólnoty do dziś wyrażona jest w pierwszym zdaniu preambuły Konstytucji, głoszącej, że określa ona „wieczne istnienie Ojczyzny tureckiej oraz Narodu tureckiego, a także niepodzielną jedność Najwyższego Państwa Tureckiego”. *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası...*, op. cit., s. 1.

⁵⁴⁶ Sam ten termin pokazuje ciekawy fenomen, będący egzemplifikacją tezy Mardina o wzajemnym przenikaniu się sfery świeckiej i religijnej. „Imitacja”, po turecku *taklit*, to termin z teologii islamskiej. Określa się nim wszystko, co ma nieislamską proveniencję, a więc przyjęte, grozi zepsuciem religijnej wspólnoty od środka. W republikańskiej Turcji dokonano sekularyzacji tego i innych islamskich terminów. Na przykład *şehit* stał się „poległym żołnierzem”, a *cahil* osobą „ciemną”, czy „ignorantem” w świeckim znaczeniu. Tymczasem słowa te wprost wywodzą się z religijnej terminologii. Pierwsze z nich to oczywiście „męczennik”, drugie zaś wywodzi się od arabskiego terminu *dżahilija*, oznaczającego „ignorancję” przed zesłaniem na świat objawienia koranicznego. Jakkolwiek przytoczone przykłady odnoszą się do słów, które chciano pozbawić religijnych konotacji, to nie sposób nie dostrzec tej dwuznaczności laickiego języka w Turcji. Jest to bodaj jeden z największych paradoksów kemalistowskiej modernizacji. Socjolog Fethi Açıkel przedstawił uwagi Ernesta Gellnera na ten temat. Podczas gdy twórcy systemu republikańskiego byli grupą społeczną wykształconą pod wpływem kultury europejskiej i w swojej działalności odwoływali się przede wszystkim do ideałów oświecenia, to w praktyce stosowali metody zaczerpnięte z dydaktyki wyrosłej na gruncie islamu. Takie połączenie, zdaniem Açıkela, wraz z całym aparatem państwa narodowego, który elity miały do dyspozycji, pozwoliło trwale przekształcić społeczeństwo. F. Açıkel, *Devletin Manevi Şahsiyeti ve Ulusun Pedagojisi*, [w:] *Modern... Cilt 4/Milliyetçilik...*, op. cit., s.117-139.

⁵⁴⁷ T. Bora, *Milli Tarih ve Devlet Mitosu*, [w:] Idem, *Medeniyet...*, op. cit. s. 43-44.

⁵⁴⁸ Ş. Günaltay, *Tarih I*, Maarif Basımevi, Ankara, 1939, s. 39, cyt. za: B. Eranlı, *İktidar ve Tarih, Türkiye'de "Resmî Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 127.

Ersanlı, zbiorowa praca „Wskazówki na temat historii tureckiej” (*Türk Tarihinin Ana Hatları*), napisana na polecenie Mustafy Kemala i wydana w 1930 r., przedstawiając prymordialistyczne ujęcie dziejów narodu, eksponowała przede wszystkim „rasowe” właściwości Turków, jako twórców państwa⁵⁴⁹. By wyjść naprzeciw krytycznym uwagom Kemala, rok później uzupełniono książkę, dodając obszerny wstęp. Tam zaś uściślono, że „rasa” turecka, kierująca się od niepamiętnych czasów „naturalnym prawem” wydaje na świat ludzi, którzy dysponują wrodzonymi zdolnościami policyjnymi, zarządczymi a także państwowotwórczymi⁵⁵⁰. Tezy te później rozpowszechniali zawodowi historycy (skądinąd do dziś uznawani za wybitnych), jak Fuat Köprülü i Zeki Velidi Togan. Wcześniej zaś Ziya Gökalp w podobnym tonie, głosił, że Turcy „od wieków” zawsze wyżej stawiali wspólnotowość państwową, niż rodzinną. Takie poglądy luminarzy narodowej humanistyki, rozpowszechniano w szkolnictwie w kolejnych dekadach, budując współczesny mit, w którym państwo jest najczystsza i najpierwotniejszą emanacją narodu⁵⁵¹.

Naród o takich, „wrodzonych” zdolnościach, traktowany jako wspólnota pierwotna, istniejąca od czasów prehistorycznych, w swoich dziejach miał stworzyć wiele państw. We „Wskazówkach...” twierdzono na przykład, że Turcy jako pierwsi stworzyli wysoką cywilizację, a następnie rozprzestrzenili ją po świecie. Wszędzie tam, gdzie się pojawiali, tworzyli zaawansowane organizmy państwowe⁵⁵². Nie było jednak zgody, co do dokładnej ich liczby. Najpowszechniej rozpowszechnionym przekonaniem (istniejącym do dziś na poziomie oficjalnej symboliki i takiego też państwowego mitu) jest wersja o szesnastu historycznych państwach (do czego wrócimy). W latach trzydziestych twierdzono, że było ich dwadzieścia, inni uważali że jedynie dwanaście, „Podręcznik wojskowy” z 1934 r. podawał liczbę czterdziestu, a İbrahim Kafesoğlu, kontynuujący tradycję „Tezy...” już w formie „Syntezy turecko-islamskiej” doliczył się stu trzynastu historycznych państw tureckich, co prawdopodobnie pozostaje rachunkiem rekordowym⁵⁵³.

⁵⁴⁹ B. Ersanlı, *İktidar...* op. cit., s. 123.

⁵⁵⁰ *Türk Tarihinin Ana Hatları - Methal Kısmı*, Devlet Matbaası, İstanbul 1931, 40, 43, 72, cyt. za: T. Bora, *Milli Tarih...*, op. cit., s. 46.

⁵⁵¹ T. Bora, *Milli Tarih...*, op. cit., s. 46-48.

⁵⁵² *Türk Tarihinin Ana Hatları*, Türk Ocağı, İstanbul 1930, s. 547-548, cyt. za: B. Ersanlı, *İktidar...*, op. cit. s. 123.

⁵⁵³ T. Bora, *Milli Tarih...*, op. cit., s. 49. Interesujący był zabieg Kafesoğlu, który nie doczekał upadku ZSRR i pojawienia się środkowoazjatyckich niepodległych państw turkijskich. Nie uznał Republiki Tureckiej za ostatnie z tych państw. Opisywana tutaj mitologia z założenia miała pokazywać, że jest ona ukoronowaniem wielowiekowej tradycji. Tymczasem na liście rozpoczętej od trzech państw założonych przez Hunów, republikańska Turcja zajmuje trzecie od końca miejsce. Po niej wymienione zostają dodatkowo efemeryczna Republika Hatayu (1938-1939) oraz Turecka Republika Cypru Północnego (od 1983 r.). Widać więc, że ideolog „Syntezy...” postawił sobie za cel ilościowe wyliczenie, ale też pokazanie, że naród turecki, jeśli sprzyjały temu

Pomiędzy tymi wszystkimi organizmami politycznymi, poczynając od państw Hunów, przez starotureckie państwa w Azji Środkowej, rozmaite mniejsze i większe bejliki, aż po Imperium Osmańskie i Republikę Turecką, miała – jak twierdzono – zostać zachowana nieprzerwana ciągłość. Wszystkie były wytworami jednego i tego samego narodu, a także nie różniły się zasadniczo w swoich fundamentach⁵⁵⁴. Pochodząca z czasów osmańskich idea „Wiecznego państwa” (*Devlet-i Ebed Müddet*) została przetrzucona na całą nowo „odkrytą” historię narodową. Koncepcja o ciągłości państw tureckich, stworzona w latach trzydziestych, w późniejszym okresie szczególnie była rozwijana na prawicy. Na przykład zmarły w 1978 r. profesor historii Osman Turan utrzymywał, że „w kwestii rozumienia państwa nigdy nie było większej różnicy pomiędzy turkmeńskim bejem a osmańskim sułtanem”⁵⁵⁵. Zdaniem Bory, „rozumienie państwa”, stało się kategorią jakościową, którą prawica, uznawała za narodowy „kod genetyczny”⁵⁵⁶.

Świętość państwa natomiast, w historiografii wczesnej Republiki uznawana była za wynikającą z samej jego natury. Mit o pochodzeniu narodu, był zarazem mitem o powstaniu państwa. Uznawano, że państwo w sposób fundamentalny wiąże się ze „zwyczajem”, „religią” i „pokojem”. Najistotniejszy tutaj był jednak związek państwa i religii. Rozważania nad przedislamskimi wierzeniami dawnych Turków podporządkowano logice państwowej, która była dla nich punktem wyjścia. Szamanistyczne rytuały przedstawiano jako mobilizacyjną praktykę państwową. Co do zasady jednak, związek wszystkich czterech wyżej wymienionych elementów miał pokazać, że państwo jest bytem wszechmocnym, predestynowanym do przewodnictwa moralnego, które jeśli było zachowane, to gwarantowało pokój. Kategoria *kut*, oznaczająca zarazem „potęgę” oraz „przeznaczenie”, będąca podstawową charakterystyką państwa, powodowała, że świętość udzielała się każdemu, kto działał w jego obrębie. Źródłem *kut* były bowiem niebiosa, błogosławiące rządzącego kagana, a błogosławieństwo to rozchodziło się następnie na wszystkich jego podkomendnych⁵⁵⁷.

Mit stworzony przez historiografię wczesnej Republiki odcisnął na tureckiej kulturze politycznej na tyle duże piętno, że przekonanie o metafizycznym wymiarze państwa stało się

warunki, tworzył państwa wszędzie tam gdzie się pojawił. Cała lista w: İ. Kafesoğlu, op. cit. s. 26-30.

⁵⁵⁴ Również i tutaj zastosowanie znajdują uwagi Jerzego Szackiego, który wskazuje, że mitologia nie przejmuje się różnymi epokami historycznymi i za wszelką cenę dąży do niepodważalnej jednoznaczności. J. Szacki. op. cit.

⁵⁵⁵ B. Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1982, s. XIII, cyt. za: T. Bora, *Milli Tarih...*, op. cit., s. 49.

⁵⁵⁶ T. Bora, *Milli Tarih...*, op. cit., s. 49.

⁵⁵⁷ Ibidem, s. 50-51.

powszechne i przetrwało do czasów współczesnych. Şükrü Arğın, omawiający reprodukowany przez turecką inteligencję obraz państwa przedstawił interesującą ocenę:

Wiemy, że w tureckiej kulturze politycznej wizerunek państwa jest często symbolizowany przez drzewo – na przykład jawor. Jednak w tym przypadku „prawdziwsze” może okazać się zestawienie tego obrazu z innym symbolem – „Drzewem Tuba”. Jak wiadomo, Tuba jest drzewem odwróconym, o którym uważa się, że rosło w raju. Jego korzenie są w górze, gałęzie zaś u dołu – dając kwiaty i owoce tym, którzy znajdują się w jego cieniu. Taka metafora wykazuje bardzo dużą moc przedstawiania państwa tureckiego. Po pierwsze, „państwo” odnosi się do świętości w duchu starożytnej koncepcji – ponieważ jego korzenie znajdują się nie w ziemi, ale w niebie. Po drugie, co ważniejsze, sugeruje, że ci, którzy żyją w jego cieniu, mogą najpierw, a być może – jedynie, dotrzeć do jego „kwiatów” i „owoców”, nigdy zaś sięgnąć jego korzeni. Krótko mówiąc, na każdej płaszczyźnie ukazuje nam się państwo, które postrzegane jest jako „święte”, a nawet jako „tabu”. Jednak – co ciekawe – ma ono też niezwykle przyziemny aspekt, który wzbudza w zgromadzonych w jego cieniu sługach pragnienie sięgnięcia po zwisające z gałęzi owoce. Chociaż czasami wydaje gorzkie, a nawet trujące owoce (...), jego korzenie zawsze pozostają w niebie i są czyste. Wiedzą o tym nawet ci, którzy osobiście spróbowali tych gorzkich, trujących owoców. Z tego powodu wyciągane [ku korzeniom] ręce są zawsze łamane i takie już pozostają. Bez względu na to, co robi państwo, bez względu na to, jak śmiertelnicy cierpieliby z powodu jego rażącego światła, utrzymuje ono swą „charyzmę”⁵⁵⁸.

Autor odnosi się tutaj do realnego aspektu tureckiej historii najnowszej, a więc przemocy państwa. Co do zasady widać jednak, że nawet (a może przede wszystkim) państwo srogie i dominujące, tym bardziej potrzebuje takiego rodzaju uprawomocnienia, które uczyni je nietykalnym, niemożliwym do zakwestionowania.

Innym, również niezwykle ważnym aspektem republikańskiego mitu państwa było przekonanie o jego „odwiecznie” narodowym charakterze. Turcja republikańska, prymordializująca swe narodowej dzieje, pisane „od końca” nie jest pod tym względem wyjątkiem na tle reszty świata. Jednak w tym aspekcie pojawia się coś więcej. Inaczej niż dzisiaj twierdzą uczeni, tacy jak Arğın, podkreślający że to nie lud turecki stworzył państwo, ale raczej odwrotnie, we wczesnej Republice twierdzono, że to Turcy byli prekursorami idei narodowej. Na przykład zmarły w 1967 r. historyk i językoznawca İsmail Hami Danişmend twierdził, że podczas gdy w Europie idea narodu zakiełkowała dopiero w XIX, w historii kultury tureckiej można dopatrzeć się świadectw wskazujących na jej istnienie na długo przed przyjęciem przez Turków islamu. Co więcej, świadectwa te miały wskazywać, że taki stan świadomości starożytnych Turków był „silny i klarowny”⁵⁵⁹. Przeto, jak pisze omawiający tę nacjonalistyczną historiografię Bora, pojęcia „narodu” i „państwa” sąsiadować miały ze sobą

⁵⁵⁸ Ş. Arğın, *Türk Aydınını...*, op. cit., s. 84-85.

⁵⁵⁹ İ. H. Danişmend, *Türklük Meseleleri*, İstanbul Kitabevi, İstanbul 1983, s. 16, cyt. za: T. Bora, *Milli Tarih...*, op. cit. s. 52.

od początku tureckich dziejów⁵⁶⁰.

Historyczne państwo tureckie miało być także odwiecznie „scentralizowane” oraz „potężne”. W sposób, który wynikać miał z samej jego natury, ustanawiało i egzekwowało porządek, zaś wszyscy mu podlegli zachowywali żelazną dyscyplinę, płynącą wprost z naturalnego i niepodważalnego autorytetu państwa⁵⁶¹. Aspekt siły i potęgi, to zresztą nie tylko motyw przewijający się w nacjonalistycznej historiografii wczesnej Republiki, dążącej do ustanowienia legitymizacji nowoutworzonego porządku, ale cecha stała tureckiej kultury politycznej. Jak pisze Güven Gürkan Öztan, fizyczna siła państwa, demonstracje tej siły, czy stale budowane przekonanie o niej, współgra z permanentnym strachem przed wrogiem zewnętrznym i wewnętrznym, chcącym państwo tureckie unicestwić. By przetrwać, musi ono pozostać potężne i dominujące. Siła zatem, to odpowiedź na nieustającą potrzebę obrony państwa – jego „wyzwalania” i „stwarzania” na nowo⁵⁶².

„Potęga” oraz „siła” wyrażane przez tworzony za sprawą elit republikańskich mit, miały dość oczywistą konsekwencję w postaci usankcjonowania szczególnej roli wojska w państwie. Mitologia twierdziła, że od najdawniejszych czasów państwo tureckie było strukturą wojskową, co wynikać miało z samej natury narodu. Sam zabieg „naturalizacji” takiej charakterystyki narodu Ayşe Gül Altınay oceniła jako typowy mechanizm myślenia mitycznego – poprzez odwołanie do „natury” mit zwalnia się z obowiązku tłumaczenia skomplikowanego procesu historycznego, różnic pomiędzy epokami, czy konkretnymi instytucjami – wojskiem dawnym i nowoczesnym. Zabieg ten był tym bardziej doniosły, że pozwolił utrwalić przekonanie o tym, że „każdy Turek rodzi się żołnierzem” (*Her Türk asker doğar*), rozpowszechnione współcześnie, stale reprodukowane przez podręczniki szkolne i przy wielu okazjach powtarzane w życiu publicznym⁵⁶³. Wedle ustaleń z wczesnego okresu Republiki, Turcy mieli być urodzonymi wojownikami, zatem tożsamość narodowa była w istocie swej tożsamością wojskową. W przekonaniu tym zawierała się także swoista narodowa megalomania, wyrażana przez samych oficerów. Dla przykładu ten „wieczny” wymiar tureckości wyraził w 1965 r. szef sztabu Cemal Tural, który mówiąc do żołnierzy charakteryzował dawne armie, których bezpośrednim spadkobiercą stały się Tureckie Siły Zbrojne jako „niosące światu cywilizację, wyzwalamy z niewolonych narodów, piszące historię,

⁵⁶⁰ T. Bora, *Milli Tarih...*, op. cit. s. 52.

⁵⁶¹ *Ibidem*, s. 53-54.

⁵⁶² G. G. Öztan, op. cit. s. 447-453.

⁵⁶³ A. G. Altınay, *The Myth of the Military-Nation. Militarism, Gender, and Education in Turkey*, Palgrave Macmillan, New York 2004, s. 13-33.

twórcze”⁵⁶⁴.

Przykłady ciągłości takiego myślenia na poziomie oficjalnej polityki pokazał Öztan, który zauważył, że szczególnie po 1980 r., armia turecka właśnie z lektury wczesnorepublikańskich tekstów czerpała prawomocność swojej szczególnej pozycji w systemie. Jako instytucja nacjonalistyczna, będąca depozytariuszem ideałów kemalistowskich, podtrzymująca we własnym mniemaniu istnienie państwa oraz realizująca ideał państwa silnego, cieszyła się aprobatą zarówno tureckiej prawicy, jak i nacjonalistycznej lewicy kemalistowskiej, pomimo że różne siły polityczne nie mogły dojść do porozumienia odnośnie tego, czym w istocie jest „tradycja państwowa”. Co więcej, świętość państwa, co jak już widzieliśmy, przechodzić miała na jego funkcjonariuszy, spływała też na wojsko. Wyrazem tego było używanie takich sloganów jak „Armia – święta instytucja siły fizycznej” (*Fiziki gücün kutsal kurumu ordu*) czy „Silna armia, Silna Turcja” (*Güçlü Ordu, Güçlü Türkiye*)⁵⁶⁵.

Nie inaczej było z pozycją polityków i urzędników państwowych, a także charakterem państwa tureckiego. Nacjonalistyczna historiografia wczesnej Republiki, „odwiecznemu” państwu tureckiemu przypisywała anachroniczne kategorie, twierdząc, że było ono laickie, demokratyczne, ludowe, socjalne, czy też że było państwem prawa. Takie oto państwo ekspandujące przez wieki na coraz to nowe terytoria, realizowało ideały uniwersalizmu i cywilizacji⁵⁶⁶. Dzięki takiemu zabiegowi, rewolucyjna w istocie charakterystyka powstałej dopiero Republiki, wyrażona w „sześciu strzałach” kemalizmu, zyskała umocowanie w jakoby „odwiecznych” i „przyrodzonych” właściwościach narodu tureckiego.

Widzimy więc zatem, że elity republikańskie, które stworzyły nowy porządek w drodze rewolucji, choć deklarowały przywiązanie do ideałów oświecenia, to poszukując prawomocności nowego ustroju i nacjonalistycznego charakteru Republiki, sięgały po narzędzia, nominalnie należące do tegoż oświeceniowego dorobku, lecz w rzeczywistości oznaczające głębokie zanurzenie w rzeczywistość mityczną. Państwo, które od samego początku było wartością nadrzędną, obrona i przetrwanie którego, stały się największą troską elit, zyskało szczególne miejsce w nowej wyobraźni przekształconej za sprawą armii uczonych. Naród, który tworzył się w toku powstawania Republiki, również poddano temu samemu procesowi archaizacji. Zaadaptowano konkretne rozwiązania ustrojowe i prawne, ale

⁵⁶⁴ Ü. Özdağ, *Ordu-Siyaset İlişkisi*, Gündoğan, Ankara 1991, s. 14, cyt. za: T. Bora, *Milli Tarih...*, op. cit. s. 55.

⁵⁶⁵ G. G. Öztan, op. cit., s. 452-453.

⁵⁶⁶ T. Bora, *Milli Tarih...*, op. cit. s. 57-61.

i one uznano za „odwieczne”, jako wprost wyrastające z narodowej natury Turków. Kluczową rolę odegrała w tworzeniu tej państwowej mitologii „Turecka teza historyczna”, rozwijająca się z polecenia i pod czujnym okiem Atatürka. To jemu należałoby przypisać rolę „współczesnego maga”, zarazem metodycznie postępującego, któremu służyli „rzemieślnicy” dowodzący „naukowymi” metodami prawd głoszonych przez państwowy mit. Gdy przywódca odszedł do wieczności, wysiłki te kontynuowano pod okiem kolektywnego „maga” – aparatu państwowego, a w tym szczególnie wojska, czego wyrazem były teksty powstające w kolejnych dekadach oraz włączenie „prawdy” o „wieczności narodu i ojczyzny” do Konstytucji. W efekcie, państwo stało się bytem wszechobecnym i przytłaczającym, otoczonym aurą potęgi i świętości. Zobaczmy zatem, za pomocą jakich praktyk świętość ta reprodukowała się przed nastaniem nowej władzy, która wprowadziła istotne zmiany.

4.3.2. Mit w praktykach i symbolach

Stworzony w Republice mit państwa reprodukował się przez całą jej historię na różne sposoby. Omówione powyżej „prawdy” historyczne głoszone w publikacjach wydawanych w kolejnych dekadach, niektóre prace z lat trzydziestych cyklicznie wznawiano, a na przykład „Synteza turecko-islamska” Kafesoğlu od wydania w 1985 r. do 2014 r. doczekała się pięciu reedycji. Poszczególne elementy mitu na stałe weszły do kanonu wiedzy szkolnej⁵⁶⁷, zaś jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, niektóre „fakty” przedstawiano w publikacjach naukowych jeszcze w pierwszej dekadzie XXI w. Jednak dla reifikacji uświęconego państwa, a więc jego mitu konieczne były dwa rodzaje zabiegów – tworzenie jego materialnych przedstawień o olbrzymiej sile oddziaływania, a także rytuały angażujące samych obywateli.

Pierwszy z tych fenomenów opisała Sibel Bozdoğan w swoim studium wczesnorepublikańskiej architektury. Pod koniec lat trzydziestych, po śmierci Atatürka wyniesionego – jak pisze autorka – do rangi bóstwa, państwowa architektura przybrała coraz bardziej nacjonalistyczne i monumentalne formy. Prymat zyskały w niej przedstawienia władzy państwowej oraz jej ideologii. Przejawiało się to w monumentalności rządowych budowli, które zyskały przytłaczającą skalę, kamienne fasady i surową klasycystyczną formę. W tym względzie ewidentne były inspiracje zaczerpnięte z nazistowskich Niemiec oraz faszystowskich Włoch. Założono, że budowle mają oddawać „narodowego” ducha, być dziełami lokalnych twórców, korzystających z lokalnych materiałów. Oddawać one miały ideały narodu. W tym względzie siłą wskazującą kierunek miało stać się państwo⁵⁶⁸. Sakralny

⁵⁶⁷ E. Copeaux, *Citoyenneté...*, op. cit., Idem, *Tarih...*, op. cit.

⁵⁶⁸S. Bozdoğan, *Modernism and Nation Building. Turkish Architectural Culture in the Early Republic*, University

charakter, jaki mu nadano, wyrażany przez rządowe obiekty uwidaczniał się podczas ceremonii inauguracyjnych, które wedle słów Bozdoğan przybierały quasi-religijne formy. Natomiast monumentalny klasycyzm obiektów państwowych przeciwstawiano indywidualizmowi – „klasyczne” oznaczać miało dążenie do absolutu. W nawiązaniach do starożytności jednostka miała uświadomić sobie, że ideał stojący za państwem nie wyraża woli indywidualnej, ale ogólną wolę całego społeczeństwa. Wobec tego sfera publiczna zamiast wyrażać sumę znaczeń indywidualnych, winna była przedstawiać jedno wspólne znaczenie. Stąd mosty, wiadukty, tamy, elektrownie czy instytucje kulturalne, nie wspominając o gmachach rządowych, stały się wyrazem ponadczasowości – ideały głoszone przez Republikę były więc „wieczne”. Wyjątkowo wdzięcznym poligonem dla nowej architektury stała się Ankara – dynamicznie rozwijająca się nowa stolica. Dodatkowy zaś impuls do odkrywania „unarodowionego” starożytnego dziedzictwa przyniosły „odkrycia” o tureckim pochodzeniu Hetytów i Sumerów⁵⁶⁹.

Aluzje do transcendentnego charakteru państwa w klasycznych odwołaniach pojawiły się na przykład w opisie projektu nowego parlamentu z 1937 r. Założono, że wyrośnie on na jednym ze wzgórz górujących nad miastem, „niczym Akropol nad Atenami”. Zasiadać w nim mieli jednak nie bogowie, ale rządzący i stanowiący prawa. Tak czy inaczej jednak, założeniem było wywyższenie (tak symboliczne, jak też przestrzenne) instytucji parlamentu, by oddać „na jakie wyżyny wzniosła się młoda kemalistowska Turcja”⁵⁷⁰.

Sakralny wymiar państwa objawił się jednak z największą mocą w innej budowli, która aż do czasów współczesnych przetrwała jako obiekt centralny dla jego kultu. Obiektem tym stał się Anıtkabir. Bozdoğan nazwała go „najświętszym” miejscem nowoczesnej Turcji. Przedstawienia pierwszego prezydenta – od pomników i popiersi po kartki pocztowe uznała zaś za przypominające produkcję religijnej ikonografii w krajach katolickich i prawosławnych⁵⁷¹. Wodza określanego do dziś jako uosobienie państwa, a przez to narodowy „totem” pochować zamierzano w mauzoleum, oddającym jego nieśmiertelność, którego projekt „wykraczać miał poza styl i czas”, a także przedstawiać go jako „wojskowego, prezydenta, męża stanu, naukowca, intelektualistę i wielki geniusz twórczy”. Mauzoleum ukończone w 1953 r. szybko stało się sanktuarium tureckiej „nowej tajemniczej religii” – „nacjonalistycznym zamiennikiem miejsc odprawiania obrzędów religijnych, modlitwy i

of Washington Press, Seattle & London 2001, s. 271.

⁵⁶⁹ Ibidem, s. 271, 277-279.

⁵⁷⁰ Ibidem, s. 282.

⁵⁷¹ Ibidem, s. 282-283.

duchowości”⁵⁷². Wzgórze Raşattepe, na którym wzniesiono mauzoleum, wedle słów Emel Akçalı, badającej odbywający się tam kult już po dojściu AKP do władzy, również wybrano nie przypadkowo – przed wiekami miało być ono miejscem pochówku frygijskich przywódców⁵⁷³. Przypominająca ateński Akropol budowla zbudowana z materiałów zwiezionych z różnych stron kraju, stała się symbolicznym centrum Republiki. Oddawała więc Turcję na planie doraźnym, ale również i historycznym – u wejścia do mauzoleum znalazły się elementy nawiązujące do wzorów hetyckich i sumeryjskich oraz starożytnego Egiptu, a także przedstawiono symbolicznie kluczowe wydarzenia wojny o niepodległość. Tym sposobem ustalenia „Tezy...” znalazły wyraz w przedstawieniu odwiecznej tureckości Anatolii⁵⁷⁴. Powiązano je z wydarzeniami bezpośrednio poprzedzającymi powstanie Republiki wyprowadzając i oddając w formie budowli, ciągłość między nimi.

Ukończenie mauzoleum jako „państwowego sanktuarium”, będącego centralnym punktem Republiki, przypieczętowało deifikację „Wiecznego przywódcy”. Istnieje niezliczona liczba przykładów, pokazująca że jego wizerunek zaczął pełnić nie tylko rolę centralnego symbolu tureckiego kultu państwa, ale i zaczęto nadawać mu wprost magiczne właściwości. Navaro-Yashin opisała na przykład incydent, w którym za pośrednictwem jego obrazu kobieta próbowała zatrzymać islamistyczną manifestację (nadając obrazowi magiczną zdolność dokonania tego), zaś wizyty w mauzoleum porównała wprost do analogicznych wizyt składanych w grobowcach sufickich świętych w całej Anatolii⁵⁷⁵. Wszystkie te akty uwielbienia, czy to w formach folklorystycznych, czy oficjalnych, zasadniczo jednak wyrażały żarliwy kult państwa uosobionego w pierwszym jego prezydencie i podlegającego sakralizacji.

Taki kult, do pierwszej dekady XXI w. niezagrożony, jawił się jako tym silniejszy, że wartości oraz przekonania promowane przez Republikę, których najpełniejszym oraz najdoskonalszym wyrazicielem był wielki przywódca, stały się częścią *habitusu* narodowego. Kilka przykładów przedstawiła antropolożka Nazlı Öktem. Wymieniła ona tutaj prywatne wizyty w mauzoleum, gdzie zanoszono mu najrozmaitsze sprawy, a także składano sprawozdania na temat tego, czy odwiedzający jest godnym przywódcy i jego dziedzictwa obywatelem. Mauzoleum stało się ponadto azylem dla wszystkich rozczarowanych

⁵⁷² Ibidem, s. 286.

⁵⁷³ E. Akçalı, *The Ambivalent Role of National Landmarks in the Age of Globalization. The case of Atatürk's mausoleum in Turkey*, "Borderlands", Vol. 9, No. 2, 2010, s. 6-7.

⁵⁷⁴ S. Bozdoğan, op. cit., s. 289-290.

⁵⁷⁵ Y. Navaro-Yashin, op. cit., s. 190 i nast.

rzeczywistością Republiki – następcy Kemala sprzeniewierali się jego ideałom, on sam jednak pozostawał ideałów tych najdoskonalszą emanacją. Inny przykład to geolog Celal Şengör, pierwszy w historii Turek wybrany do Amerykańskiej Akademii Nauk, który wprost mówił w prasie o swoim zamiarze osobistego podziękowania Atatürkowi za swój sukces – zdaniem Öktem, nie uznawał on go za własne tylko osiągnięcie, lecz zawdzięczał go Republice. Atatürk czuwający nad narodem i wszystko widzący, to również motyw pojawiający się w tekstach kultury – pisarka Adalet Ağaoğlu, w jednej ze swych powieści umieściła bohaterkę, która po zdradzeniu męża spogląda przez okno. W nim zaś ukazują się podświetlony nocą Anıtkabir. Dopiero ten widok porusza jej sumienie. Twórca Republiki stał się zatem „nad-jaźnią” jej obywateli, „ojcem” czuwającym nad nimi, wszystko widzącym i znającym wszystkie ich postęпки⁵⁷⁶. Podobny zaś zabieg, jak w powieści Ağaoğlu pojawia się z popularnym filmie akcji „Dolina wilków: Gładio” (*Kurtlar Vadisi: Gladio*) z 2009 r. Tam, dla budzącego się z koszmaru głównego bohatera, widok podświetlonego Anıtkabiru w otwartym na oścież oknie staje się znakiem dającym siłę do dalszego prowadzenia nierównej (i jak się później okazuje – tragicznej) walki z plugastwem „głębokiego państwa”, które zatrulo „czystą” Republikę depreczając ideały jej wielkiego założyciela⁵⁷⁷.

Jeśli chodzi natomiast o rytuał mający oddawać świętość państwa, od pierwszych dekad istnienia nowego porządku stosowano zabiegi znane również poza Turcją – na przykład „Przysięga uczniowska” uznana może zostać za odpowiednik *Pledge of Allegiance* praktykowanej w szkołach amerykańskich, co jest jednym z podstawowych rytuałów tamtejszej „religii obywatelskiej”⁵⁷⁸. Aż do wczesnych lat dziewięćdziesiątych, państwo tureckie, choć jak już wiemy, pozostawało transcendentne, a kontestację zwalczało siłą, to poprzestawało na praktykach znanych również w szerszym świecie.

Esra Özyürek stwierdziła na przykład, że przez kilka dekad obchody Dnia Republiki (*Cumhuriyet Bayramı*) ograniczały się głównie do parad wojskowych, nie wywołujących szerszego społecznego zainteresowania, a także nacjonalistycznych ceremonii w szkołach⁵⁷⁹. Antropolożka sama wspomina własne lata szkolne (zarówno w szkole podstawowej, jak i średniej), pisząc że podczas oficjalnych obchodów uczniowie gromadzili się na szkolnym

⁵⁷⁶ N. Öktem, *An Endless Death and an Eternal Mourning: November 10 in Turkey*, [w:] *The Politics...*, op. cit., s. 95-114.

⁵⁷⁷ *Kurtlar Vadisi: Gladio*, reż. S. Şentürk, prod. R. Şaşmaz, 2009.

⁵⁷⁸ Zob. S. Burdziej, op. cit., s. 136-137.

⁵⁷⁹ E. Özyürek, *Nostalgia for the Modern. State Secularism and Everyday Politics in Turkey*, Duke University Press, Durham & London 2006, s. 125.

placu, odświętnie ubrani, by recytować wiersze i odśpiewywać marsze⁵⁸⁰. Standardowy sposób upamiętniania dnia proklamacji Republiki oraz innych świąt z państwowego kalendarza utrzymał się jeszcze w latach po puczu z 1980 r. Zmiana nastąpiła dopiero w ostatniej dekadzie XX w., gdy w organizację „oddolnych” obchodów włączyły się organizacje pozarządowe. Te z kolei, jak stwierdziła Navaro-Yashin, podobnie jak Özyürek, badająca publiczne przedstawienia państwa tureckiego pod koniec XX w., w rzeczywistości nie mogły być uznane za fenomen od państwa odrębny. Lojalność i żarliwe oddanie Republice przejawiały się w różnych odsłonach. Były to spontaniczne pożegnania powoływanych do wojska żołnierzy (gdzie wprost manifestowano oddanie – zainteresowani mówili z dumą o służbie „państwu” lub gotowości by zginąć za „państwo”), mecze piłki nożnej, czy też kampanie wywieszania flag przy okazji skandali wokół działalności legalnych partii kurdyjskich, bądź starć wojska z PKK. Nasilająca się kontestacja republikańskiego porządku ze strony Kurdów oraz islamistów, skandale polityczne, czy dysfunkcyjność instytucji państwowych, sprawiły, że aparat państwowy zaczął wspierać, a nawet kreować rozmaite instytucje społeczeństwa obywatelskiego, zadaniem których stała się działalność mająca na celu zarówno reifikację idei państwowej, jak też umasowienie państwowych celebracji. Z tej obserwacji autorka wyprowadziła wniosek, że w ówczesnej Turcji nie sposób było oddzielić „państwo” od „społeczeństwa”. To co występowało pod postacią „społeczeństwa obywatelskiego” samo było kreacją państwa, zatem obie te rzeczywistości przenikały się wzajemnie. Niemniej istotnym czynnikiem, dodatkowo abstrakcyjne państwo reifikującym, okazał się cynizm – choć niektórzy wprost wyrażali pogardę wobec państwa, to i tak ulegali jego wyrokowi, układali swoje życie niejako obok niego, co w konsekwencji potwierdzało jego niekwestionowany autorytet⁵⁸¹.

Nowa praktyka, rozwijająca się w latach kryzysu ukazała masowe zaangażowanie, w którym zaobserwować można było dalszą ewolucję rozwiniętego już myślenia mitycznego. Özyürek podaje, że modelem dla rytuałów obserwowanych przez nią w latach dziewięćdziesiątych XX w. były obchody dziesiątej rocznicy ustanowienia Republiki w 1933 r. Wtedy to nowe państwo zademonstrować miało swoje osiągnięcia, a także zaprezentować naród zarówno jako „wieczny”, jak i „nowy”. Podczas gdy, wieczność ustalano za pośrednictwem tworzonej wówczas „Tezy...”, nowość przedstawiano poprzez zerwanie z przeszłością bezpośrednio poprzedzającą nastanie nowego porządku i akt ten ukazywano jako

⁵⁸⁰ Ibidem, s. 132.

⁵⁸¹ Y. Navaro-Yashin, op. cit., s. 117-122, 13-136, 155-171.

założycielski. Dodatkowo, masowa celebracja rocznicy odbywająca się w nowej stolicy wzmocnić miała jedność. Na Placu Republiki zebrać się miało osiemdziesiąt tysięcy osób, by wysłuchać mowy Gaziego. Ten akt z kolei zaprezentować miał absolutną jedność narodu i przywódcy, zaś każdy z uczestników miał się poczuć jako część wielkiej wiecznej wspólnoty. Jedność ludu i przywódcy miała zaś wyrazić jedność i niepodzielność państwa i narodu⁵⁸². Późniejsze obchody odwzorowywały ten rytuał ulegając rutynizacji. Dopiero zwycięstwo RP w wyborach lokalnych w 1994 r. doprowadziło do zmian. Ponowny masowy udział w ceremoniach organizowany był przez przeciwników islamistów i wspomniane już instytucje „społeczeństwa obywatelskiego”. Tutaj odwoływano się do wartości głoszonych odgórnie – skandowano hasła takie jak „Kocham Republikę i demokrację” (*Cumhuriyeti ve Demokrasiyi seviyorum!*), czy fragment szkolnej przysięgi „Niech moje istnienie będzie darem dla istnienia tureckiego!” (*Varlığım Türk varlığına armağan olsun!*) – oddające przywołane wcześniej przeze mnie pragnienie wyzwolenia się z więzów indywidualności, a co Özyürek przedstawiła jako zabieg pokazujący podległą pozycję obywatela względem państwa i narodu⁵⁸³.

Cztery lata później antropolożka zaobserwowała dalsze zmiany. Po pierwsze, obchody odbywały się już po delegalizacji RP, co wówczas wydawało się triumfem nad islamizmem. Po drugie doszło do dalszej prywatyzacji obchodów – władze przekazały środki pieniężne Towarzystwu Historycznemu, które stale podkreślając swoją niezależność od państwa, przedstawiło program „festiwalizacji” obchodów. Nacjonalistyczne przemówienia polityków zastąpiono koncertami. Jednak i tutaj motywem przewodnim stało się zademonstrowanie uwielbienia dla Republiki – ze skandowaniem haseł „Turcja jest największa” (*En büyük Türkiye!*). Odwołując się do Michaiła Bachtina Özyürek uznała, że karnawał, jakim się stał Dzień Republiki, stworzył nową rzeczywistość, odrębną od oficjalnej. Nadal jednak motywem przewodnim była demonstracja przywiązania wartości, na których ufundowano państwo, czego najdobitniejszym przejawem był przebieg obywatelskiej parady, podczas której uczestnicy wyrażali ideał jedności narodu i Republiki, mający swe korzenie w opracowanym jeszcze przez Ziyę Gökalpa korporacjonizmie⁵⁸⁴.

We wszystkich tych celebracjach, na nowo umasowionych jeszcze przed poważnymi zmianami (i jak zobaczymy – kontynuowanych później), przejawiał się pewien zasadniczy

⁵⁸² E. Özyürek, *Nostalgia...*, op. cit., s. 126-132.

⁵⁸³ Ibidem, s. 133.

⁵⁸⁴ Ibidem, s. 134-144.

mechanizm. Stworzona w pierwszym okresie istnienia Republiki opowieść o państwie i narodzie przedstawiała je jako byty wieczne, transcendentne i godne najwyższej czci. Tego rodzaju treści, same w sobie przytłaczające, propagowano na tyle nachalnie, że w końcu ubiegłego stulecia Yael Navaro-Yashin, obserwując je, skonkludowała, że Turcję można określić oksymoronicznie mianem „totalitarnej demokracji”⁵⁸⁵.

Opowieść ta odwoływała się do głębokiej emocjonalności. W momencie kryzysu, wygenerowano mechanizm mający na celu państwowy rytuał odnowić. Zmiana formy pozwoliła na utrzymanie zasadniczej treści – tutaj obywatele pozostawali państwu podlegli, sami zaś biorąc udział w rytuałach „rozpływali” się we wspólnocie. W ten sposób turecki mit państwa zyskał nowe możliwości reprodukcji, które kontynuowano po dojściu AKP do władzy. Kult Kemala, rytuały reifikujące uświęconą ideę państwa, po 2002 r. przybrały nawet na sile⁵⁸⁶. Świeccy jego „wyznawcy” bronili go przed islamizmem, który niechybnie miałby doprowadzić do zniesienia laicyzmu, wymazania dziedzictwa Atatürka, wraz z jego wizerunkami i tym samym zadać ostateczny cios tureckiemu mitowi państwa. W następnej części pokażę jednak, że i tutaj zaszedł zupełnie inny proces.

4.4. Rządy AKP – od państwa służebnego do nowego mitu

Wczesne lata rządów AKP dla tureckiego mitu państwa były czasem, w którym „stare” nie tylko nie „umarło”, ale przybrało na sile, „nowe” natomiast jeszcze się nie narodziło. Władza, która, jak miało się okazać, wprowadziła Republikę w nową epokę przekształcając ją w sposób gruntowny, na początku uwznioślona ideą państwa w sposób ostentacyjny się nie zajmowała. Sytuacja zaczęła zmieniać się gdy na scenę wszedł otwarcie neoosmanizm, a wypadki polityczne potoczyły się w taki sposób, że ustanowienie silnej władzy stało się jednym z głównych celów rządzącej partii i jej przywódcy.

4.4.1. Islamscy kontestatorzy islamskimi liberałami

W latach dziewięćdziesiątych politycy Partii Dobrobytu, byli jedyną bodaj siłą polityczną w kraju, która w sposób otwarty głosiła wrogość wobec państwa jako takiego. Zarówno abstrakcyjnej idei, jak też jej materialnym przedstawieniom oraz rzeczywiście istniejącym instytucjom przeciwstawiali „społeczeństwo”, z którym w pełni się utożsamiali. Gdy utworzyli partię w 1983 r., niemal natychmiast zaadaptowali nowoczesną terminologię –

⁵⁸⁵ Y. Navaro-Yashin, op. cit., s. 163.

⁵⁸⁶ Zob. E. Akçali, op. cit., T. Kucukcan, *Sacralisation of the State and Secular Nationalism: Foundations of Civil Religion in Turkey*, „George Washington International Law Review”, Vol. 41, No. 4, 2010, s. 963-983.

„społeczeństwo obywatelskie”, „prawa człowieka”, „demokracja”. Choć rozumieli wszystkie te pojęcia przez pryzmat islamu, do którego odwoływali się w pierwszej kolejności, to gdy zdobyli władzę najpierw w miastach, w 1994 r., a potem w kraju w roku 1996, działali jak typowa nowoczesna partia polityczna. Nawet będąc już u władzy, nadal utrzymywali, że są siłą wywodzącą się spoza państwa i jemu przeciwną⁵⁸⁷. Gdy wywodzący się z RP „reformatorzy”, którzy utworzyli AKP, doszli do władzy w 2002 r., dyskurs antypaństwowy stępił się i przeszedł w inne zupełnie rejestry. Zamiast ostentacyjnego sprzeciwu wobec państwa jako takiego, położono większy nacisk na „społeczeństwo”. W programie wyborczym z 2002 r. pisano:

Tworzy się uniwersalne standardy i normy do mierzenia jakości życia narodów w różnych krajach, a według tych kryteriów określa się dobrobyt, sukces i poziom szczęścia społeczeństw oraz skuteczność i prestiż państw na arenie międzynarodowej. Podczas gdy pole działania państwa stale się zawęża, wzrasta efektywność sektora prywatnego i organizacji pozarządowych⁵⁸⁸.

Prestiż państwa nie wynikał zatem ani z jego „świętości”, ani żadnych innych, „przyrodzonych” mu cech. Podobnie jak z fizycznie manifestowanej siły. Za jego źródło uznano to, czy jego obywatele są szczęśliwi. Ideałem AKP była redukcja państwa – motywowana zarówno ekonomicznie (neoliberalizm był kolejnym *novum* względem ideologii RP), jak i chęcią wzmocnienia społeczeństwa obywatelskiego.

Odcięcie się od samego już języka, czyniącego w Republice państwo czymś wszechobecnym i przytłaczającym było kontynuacją orientacji islamistów, którzy pozycjonowali się jako rzecznicy społeczeństwa. Państwo odzyskać musiało legitymację: „Zaufanie ludzi w tym kraju do państwa i establishmentu politycznego zostało zachwiane, a wraz z tym, również i nadzieje na przyszłość”⁵⁸⁹.

Jeżeli zaś gdziekolwiek pojawił się postulat przedłożenia zbiorowości ponad jednostkę, to argumentowano to w taki sposób:

Polityka, jako niezbędna konieczność życia w państwie, jest uniwersalnym sposobem zaspokajania ogólnych potrzeb społeczeństwa poprzez negocjacje, dyskusje i pojednanie. Polityka demokratyczna, która aktywnie angażuje społeczeństwo, to cnotliwe przedsięwzięcie, wymagające myślenia długoterminowego i stawiania interesów publicznych ponad interesami osobistymi⁵⁹⁰.

Obywatel mógł poświęcać się nie dla państwa, ale dla dobra wspólnego. Co więcej, poświęcenie to zachodzić miało w procesie, w który wszyscy powinni być zaangażowani. Ze

⁵⁸⁷ Y. Navaro-Yashin, op. cit., s. 136-137.

⁵⁸⁸ 2002 Genel Seçimleri..., op. cit., s. 6.

⁵⁸⁹ Ibidem, s. 7.

⁵⁹⁰ Ibidem, s. 8.

społeczeństwa uczyniono podmiot polityki. Państwo autonomiczne wobec niego i wtrącające się w ten proces było czymś niepożądanym:

Kultura obywatelska i instytucje wytworzone przez społeczeństwo w jego długiej historii powinny pozostać poza zasięgiem interwencji państwa (...). Nasza partia uważa, że ingerencja państwa w instytucje i wartości tworzone przez społeczeństwo, mające swoje własne doświadczenie, spowoduje chaos i niepokoje. Z tego powodu *AK Parti* jest najlepszą gwarancją ochrony przed zakusami awanturniczych polityków, chcących zniszczyć osiągnięcia demokracji obywatelskiej za pomocą oderwanych od realiów społecznych projektów ideologicznych⁵⁹¹.

Powyższe ustępy z programu pokazywały rewolucyjną zmianę w myśleniu o państwie – zarówno w porównaniu z hegemonicznym dotychczas kemalizmem, jak też z islamistami rządzącymi jeszcze kilka lat wcześniej. Ostrze krytyki wymierzone zostało w dotychczasowe aksjomaty polityki tureckiej. Kemalizm – bez mówienia tego wprost – uznano za formację opresyjną, tłamszącą „zdrowe” społeczeństwo. Kolejne lata pokazać miały, że była to słuszna diagnoza. Wobec obietnicy odnowy oraz zapowiedzi przyspieszenia integracji europejskiej, język sakralizacji państwa, miał całkowicie wyparować z przestrzeni publicznej. Zamiast tego państwo zaczęło określać w kategoriach typowych dla liberalnej demokracji. W tych ramach stosunek AKP do państwa i jej pozycja w spektrum ideologicznym ówczesnej Turcji szybko doczekały się teoretyzacji. Przywoływany już tutaj Yalçın Akdoğan, opisał to w kategoriach nowoczesnego konserwatyzmu:

Konserwatyzm odrzuca koncentrację władzy politycznej w rękach jednej osoby lub grupy. Nie akceptuje mentalności autorytarnych i totalitarnych, które byłyby odgórne i opresyjne. Wynika to stąd, że idea ograniczenia władzy politycznej (państwa lub rządu) jest jednym z głównych założeń konserwatyzmu. Według *AK Parti*, mentalności totalitarne i autorytarne, które pozostają nieograniczone, dopuszczają arbitralność i bezprawie, ignorują partycypację i reprezentację, lekceważą indywidualne i zbiorowe prawa oraz wolności, są największymi wrogami polityki obywatelskiej i demokratycznej. *AK Parti* postrzega wszelkiego rodzaju narzucane odgórnie, autorytarne, jednolite i oparte na inżynierii społecznej podejścia jako przeszkody dla zdrowego systemu demokratycznego⁵⁹².

Autor nie wymienił z nazwy żadnej partii, ani ideologii, jednak cel krytyki był oczywisty. AKP występowała przeciwko staremu establishmentowi. Oskarżana o islamizm przedstawiła projekt konserwatywny, który szanuje wolność, tradycję i wrażliwość społeczeństwa tureckiego. Konserwatyzm zaś zakładał, że państwo musi zostać zredukowane: „Ogólną postawę konserwatyzmu – pisał Akdoğan – można podsumować jako ograniczanie państwa za pomocą prawa i uwalnianie go z pęt dogmatyzmu”⁵⁹³. W tym właśnie duchu przystąpiono energicznie do realizacji projektu integracji europejskiej, z której wynikało, że

⁵⁹¹ Ibidem, s. 10-11.

⁵⁹² Y. Akdoğan, *AK Parti...*, op. cit., s. 10-11.

⁵⁹³ Ibidem, s. 11.

„więcej demokracji” oznacza „mniej państwa”.

Próbą podkopania dotychczasowego mitu państwa, był m.in. omawiany w poprzednim rozdziale projekt stworzenia narodowej „tożsamości nadrzędnej” i „tożsamości niższego” rzędu.

Stare elity z kolei, które jak już wiemy, wystąpiły przeciwko władzy AKP w sposób zdecydowany podczas „Mityngów republikańskich” i konfrontacji wojska z rządzącą partią wiosną 2007 r., atakując AKP, broniły też mitu państwa – jednym z powszechnych wówczas sloganów, skandowanych na antyrządowych wiecach było wezwanie: „Weź w obronę swoją Republikę!” (*Cumhuriyetine Sahip Çık!*). Jak podali w osobnych studiach Emel Akçalı i Talip Küçükcan, opisywany wyżej kult nasilił się w pierwszej dekadzie XXI w. Napotykając wroga, odwołującego się do demokracji i aspiracji europejskich, przybrał jeszcze na żarliwości⁵⁹⁴.

4.4.2. W stronę mitu neoosmańskiego

Jednak wydarzenia z 2007 r. spowodowały, że AKP powoli zaczęła przeproszać się z nacjonalizmem. W związku z tym, nie inaczej było też z ideą abstrakcyjnego, silnego i uwznioślonego państwa. *Tek devlet* – „Jedno państwo” pojawiło się w nacjonalistycznym zawołaniu zamieszczonym w programie wyborczym z 2007 r. W miarę rozwijania projektu neoosmańskiego, rozwijał się również i nowy, konkurencyjny dla starego systemu kult państwa. *Tek devlet*, miało dopiero później zyskać nowe znaczenie. Tymczasem w ideologii neoosmańskiej zawarta była pewna wieloznaczność – państwo inaczej niż dotychczas było czymś amorficznym, wykraczającym poza Republikę. Jednocześnie jednak Turcja dążyła do tego by stać się na powrót „potężną” (*güçlü*). Za niekwestionowane źródło tej potęgi uznano jednak naród. Davutoğlu, który swoje akademickie rozważania kierował przede wszystkim na umocnienie pozycji międzynarodowej państwa, przedstawił to w następujący sposób:

Najbardziej wrażliwym i najważniejszym elementem strategicznego otwarcia kraju jest relacja prawomocności pomiędzy wolą polityczną w centrum systemu a dobrze wyposażonym elementem cywilnym społeczeństwa. Wyrażając to w terminach często używanych w naszych czasach, jest to punkt, w którym głębokie państwo spotyka się z głębokim narodem. Głębia państwa, które nie dotarło do głębi narodu i nie osiągnęło tam duchowej jedności wynikającej ze wspólnego systemu wartości, nie spowoduje niczego innego niż przekształcenie się w brutalną siłę.

Najważniejszym wymiarem uprawomocnienia relacji między elementem ludzkim a systemem politycznym jest element zaufania. Nie jest możliwe, aby państwo, które nie ufa swojemu własnemu elementowi ludzkiemu, otworzyło się na strategiczne horyzonty,

⁵⁹⁴ Tylko w dniu 69-tej rocznicy śmierci Atatürka, 10 listopada 2007 r. jego mauzoleum odwiedziło 546 tys. osób. W całym roku 2007 zanotowano 12 mln. odwiedzin, rok później 5,6 mln, a w 2009 – 8,9 mln. E. Akçalı, op. cit., s. 3. Były to liczby znacznie wyższe, niż w latach poprzednich. Na przykład w całym roku 2005 zanotowano 3,6 mln. odwiedzin. T. Küçükcan, op. cit. 368.

wyzaczyło cele taktyczne, które będą motywować potencjał społeczeństwa, i we właściwym czasie zastosowało środki odpowiednie do tych celów. Podobnie element ludzki wyobcowany z politycznych mechanizmów podejmowania decyzji w kraju nie może być przewodnikiem ani częścią planowania strategicznego. Władza strategiczna zyskuje swoją prawdziwą tożsamość dzięki zaufaniu do narodu, który tę władzę będzie sprawował⁵⁹⁵.

Tylko wówczas, gdy państwo sięgając do swej „głębi” odnajdzie „duchową jedność” z narodem, możliwe jest dokonywanie rzeczy wielkich. Ideolog neoosmanizmu przyczynił się bezdyskusyjnie do redefinicji nacjonalizmu. Wraz z tym przyczynił się także do zmiany sposobu myślenia o państwie. M. Hakan Yavuz, komentujący dorobek wielkiego teoretyka międzynarodowej polityki, ocenił że dla Davutoğlu kemalizm oznaczał zniszczenie tureckiej „duszy” i alienację społeczeństwa od państwa⁵⁹⁶. To, by stać się potęgą na miarę swego potencjału, musiało odnowić swoją jedność z narodem. Potencjał zaś, co widzieliśmy już przy okazji naszych rozważań na temat nowego tureckiego nacjonalizmu, wynikał z dziedzictwa oraz warunków sięgających znacznie dalej niż wyznaczone granice Republiki. W naukowym ujęciu przedstawił on to w ten sposób, że kultura Turcji, jej dziedzictwo historyczne oraz położenie geograficzne, czynią z niej państwo wzbudzające zazdrość w świecie⁵⁹⁷. W tym samym świecie jednak, obserwujemy, jego zdaniem, nadejście nowej epoki – trzeszczący ład światowy, niezdolny do odpowiadania na kryzysy, rewolucja technologiczna stawiająca pod znakiem zapytania duchowe, a nawet biologiczne przetrwanie ludzkości. Odpowiedzią na to jest głęboki filozoficzny namysł⁵⁹⁸. W ramach tego namysłu, już jako minister spraw zagranicznych, podczas wystąpienia na Uniwersytecie Dicle w Diyarbakırze Davutoğlu odniósł się do prognoz, wedle których na stulecie proklamowania Republiki, w roku 2023, Turcja znajdzie się wśród dziesięciu największych gospodarek świata:

Jednak kim będzie pozostałe dziewięć krajów? Prawie wszystkie z tych dziewięciu krajów będą miały wielkość kontynentu. Jak więc będziemy konkurować? (...) Mamy tylko jedną opcję. Będziemy szanować granice, ale nie pozwolimy, by stały się otaczającymi nas murami. Sprawimy, że nie będą miały znaczenia, razem z obecnymi i przyszłymi rządami reprezentującymi wolę swoich obywateli w procesie transformacji na Bliskim Wschodzie. Z tego powodu staramy się znieść wize. (...) Naszym celem jest budowanie historycznych partnerstw w naszym regionie, rozwijanie nowego sposobu myślenia politycznego opartego na tym partnerstwie i odgrywanie wiodącej roli w wielkiej odbudowie ludzkości. Dlatego dokładamy wszelkich starań w ONZ; dlatego poszukujemy nowego ładu regionalnego. Na czym będzie się opierał ten ład regionalny? Wspólne bezpieczeństwo, struktura wielokulturowa, interakcja kulturowa, wzajemna zależność ekonomiczna i zrozumienie wspólnego losu. (...) Rozwiniemy zrozumienie wspólnego losu nie tylko Turcji, ale i naszego regionu. Ustanowimy nową mentalność polityczną opartą na

⁵⁹⁵ A. Davutoğlu, *Stratejik...*, op. cit., s. 37.

⁵⁹⁶ M. H. Yavuz, *Nostalgia...*, op. cit., s. 14.

⁵⁹⁷ K. Wasilewski, *Neoosmanizm...*, op. cit., s. 120.

⁵⁹⁸ M. H. Yavuz, *Nostalgia...*, op. cit., s. 184-185.

wartościach historycznych i zrozumieniu wspólnego losu⁵⁹⁹.

Za tymi słowami kryło się sedno myślenia ideologa neoosmanizmu na temat roli Turcji w świecie. Oto państwo tureckie, w duchowej jedności z narodem, nie tylko odbudować miało swoje związki z dawnymi dominiami osmańskimi, ale też dzięki swojej odnowionej tożsamości, przedstawiało projekt cywilizacyjny będący odpowiedzią na „zmięch świata”. Erdoğan, który już podczas swego wystąpienia w Davos wykazał symptomy takiego podejścia do polityki zagranicznej, długo (przynajmniej na poziomie deklaracji) od neoosmanizmu jako takiego się odżegnywał. Projekt jednak zaczęto w sposób energiczny realizować, aż do momentu napotkania na poważne trudności, które wymusiły rewizję. Niemniej jednak, nawet i ta rewizja nie doprowadziła do zniesienia tego, co już się wytworzyło – nowego mitu państwa – opowiadającego o Turcji jako potężnej, dysponującej „historyczną głębią”, odrębnej od Zachodu, nierozzerwalnie kulturowo związanej z Bałkanami, Kaukazem oraz Bliskim Wschodem i Afryką Północną. Tym sposobem stworzono nowy obraz „potęgi” państwa – już nie manifestowanej wewnętrznie, ale zwróconej na zewnątrz, w świat, który Turcja zdolna jest modelować i naprawiać.

Tymczasem w wymiarze wewnętrznym, gdy Davutoğlu przystępował do wdrażania swoich wizji, mimo pierwszych symptomów, zwrot następował stopniowo. Przez kilka lat (co najmniej do 2013 r.) nadal dominował język państwa ograniczonego i przede wszystkim służebnego. Przypomnijmy jedynie, że w cytowanym już programie wyborczym z 2007 r. przywołano słowa Mustafy Kemala, dla którego „nie istniało panowanie, a tylko służba”. W oparciu o ten ideał przedstawiono nowelizację konstytucji, przegłosowaną w 2010 r. Jednak rok później również i w polityce wewnętrznej zaczęły krystalizować się ideały Turcji „potężnej” i liderującej w świecie. Program z 2011 r. zatytułowano „Turcja jest gotowa. Cel – 2023” (*Türkiye Hazır. Hedef 2023*), kiedy to ogłoszono pierwszy z symbolicznych celów – doprowadzenie Turcji do obchodów stulecia ustanowienia Republiki. We wstępie, inaczej niż cztery lata wcześniej, Erdoğan nie dowodził już, że AKP jest partią narodu. Trwały wówczas jeszcze procesy w sprawach Balyoz i Ergenekon, ale już udało się osłabić instytucjonalnie wojsko dzięki przegłosowanej w referendum nowelizacji konstytucji. Szef rządzącej partii w spokojniejszym jednak tonie, pisał o osiągniętych sukcesach. Pojawiły się nowe, wspomniane w poprzednim rozdziale motywy: „My to nie tylko Turcja i 74 miliony jej mieszkańców. To

⁵⁹⁹ Ahmet Davutoğlu, minister of foreign affairs of Turkey, delivered a conference presentation entitled “Great Restoration: Our New Political Approach from Ancient to Globalization” on March 15, 2013 at Dicle University in Diyarbakır, www.mfa.gov.tr (link nieaktywny), cyt. za: M. H. Yavuz, *Nostalgia...*, op. cit., s. 185.

także nasi bracia na Bliskim Wschodzie, Bałkanach i Kaukazie; nasi obywatele za granicą od Melbourne po Toronto, uciśnieni w Bagdadzie, Kabulu, Jerozolimie i Gazie, to także nasi pobratymcy od Pekinu aż po Sarajewo”. Obok odniesień do narodu pojawiły się również odniesienia do Turcji – polityka partii, oprócz tego że wzmacniała reputację kraju i jego wartości, czyniła go silnym, miała również uczynić Turcję większą, bardziej dynamiczną i wpływową. Ostatecznie, partia która odniosła oszałamiający sukces, na dwanaście lat przed stuleciem Republiki, postawiła sobie za cel doprowadzenie odnowionej Turcji do obchodów tego święta⁶⁰⁰.

Wchodząc w okres, jak ujął to ówczesny premier – „mistrzostwa” w rządzeniu (po wcześniejszych okresach „praktyki” i „czeladnictwa”⁶⁰¹), AKP dość płynnie łączyła wątki jeszcze kilka lat wcześniej odczytywane jako „liberalne” i nowe – inspirowane neoosmanizmem. Nadal pierwsze rozdziały dokumentu dotyczyły wzmocnienia społeczeństwa obywatelskiego i służebnych wobec niego instytucji państwa. Kolejne kilkadziesiąt stron poświęcono „wielkiej gospodarce”, cały czas wówczas rosnącej mimo wstrząsu wywołanego kryzysem finansowym z 2008 r., a w końcu, w rozdziale poświęconym polityce zagranicznej, Turcja pojawiła się jako „kraj lider”. Tam zaś powtórzono najważniejsze tezy wyłożone w „Strategicznej głębi” – Turcja ma do odegrania szczególną rolę ze względu na dziedzictwo (oryginalny tekst zawierał wyrażenie „akumulacja historyczna” – *tarih birikimi*), położenie geopolityczne i właściwe odczytanie dynamiki globalizującego się świata. Jako taka Turcja nie miała być już tylko biernym obserwatorem wydarzeń, ale państwem „wskazującym drogę” – ośrodkiem cywilizacyjnym oferującym własny model polityczny, który jako jedyny byłby dla otaczających ją regionów, gwarancją pokoju i dobrobytu⁶⁰². Choć Davutoğlu własną koncepcję zbudował na głębokim przekonaniu o nieprzystawalności cywilizacyjnej Zachodu i świata islamu⁶⁰³, to władze tureckie jeszcze przez jakiś czas przedstawiały taką „potężną” Turcję nie tylko jako państwo mogące wnieść istotny wkład w Unię Europejską, ale wręcz jako niepowtarzalną dla niej szansę. Na przykład

⁶⁰⁰ 2011 Genel Seçimleri. Seçim Beyannamesi, Tanıtım ve Medya Başkanlığı, Şubat-2015, s. 11-14.

⁶⁰¹ Ibidem, s. 14.

⁶⁰² Ibidem, s. 269-270.

⁶⁰³ Yavuz przytacza wstępne uwagi zawarte w dysertacji doktorskiej późniejszego ministra i premiera: „Podstawowym argumentem tej książki jest to, że konflikty i kontrasty pomiędzy islamską i zachodnią myślą polityczną wywodzą się głównie z ich filozoficznego, metodologicznego i teoretycznego podłoża, a nie jedynie z różnic instytucjonalnych i historycznych. W rzeczywistości różnice historyczne i instytucjonalne są odbiciem tych filozoficzno-politycznych podstaw i obrazów.”, A. Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, Lanham, University Press of America, 1994, s. 2., cyt. za: M. H. Yavuz, *Nostalgia...*, op. cit., s. 184.

w lutym 2012 r. ówczesny minister ds. europejskich Egemen Bağış w rozmowie z telewizją Al-Jazeera uznał Unię za „największy projekt pokojowy w historii ludzkości”, a tureckie członkostwo w niej za szansę, aby „z tego regionalnego projektu pokojowego uczynić projekt globalny”⁶⁰⁴.

W swojej szczytowej fazie, właśnie na początku drugiej dekady XXI w. neoosmanizm w polityce zagranicznej wykazał najbardziej uderzającą właściwość – przedstawił Turcję jako państwo o ambicjach sięgających nie tylko dawnych posiadłości domu osmańskiego, ale łączące wartości lokalne i uniwersalne, zdolne promieniować cywilizacyjnie na inne obszary by zaprowadzić na nich pokój. Możliwe to było dzięki odkryciu przez państwo swojej „głębi”, zarówno historycznej, jak i wynikającej z położenia geograficznego, a nade wszystko mającej swe korzenie w odkrytej po latach sztucznego oddzielenia, duchowej jedności państwa z własnym narodem. Ideę szybko zaczęto przenosić na poziom praktyki politycznej. Było to rewolucyjne podejście do polityki zagranicznej – dokładnie odwrotne niż prezentowała kemalistowska Republika – odwrócona od Bliskiego Wschodu, formalnie związana z Zachodem i „introwertyczna”. Jednak w myśleniu, które legło u podstaw tej nowej polityki, znalazł się pewien zasadniczy element zdumiewająco podobny do kemalistowskiej wizji narodowych dziejów. W obu opowieściach silny był element cywilizacyjny – ekspansja turecka niosła pokój, była twórcza i ulepszać miała wszystko, czego dotknie turecka ręka. Podczas gdy kemalistowski, nacjonalistyczny mit państwa snuł tę opowieść aby uzasadnić ustanowienie świeckiego, narodowego i republikańskiego porządku, często historyczne „fakty” preparując, lub w co najmniej dokonując ich nadinterpretacji, neoosmanizm opowieść tę starał się uhistorycznić. Postulował politykę postkemalistowską, „proaktywną”, zwróconą na zewnątrz. Odróżnił się od starego mitu państwa swoim na wskroś cywilnym charakterem (tam, gdzie brak jedności z narodem, tam państwo występuje jedynie jako naga siła – jak utrzymywał Davutoğlu). Obie formacje zbiegły się jednak w podstawowych założeniach myślenia o państwie tureckim – utrzymywały one, że jest ono wyjątkowe, nieporównywalne z jakimkolwiek innym państwem. Ponadto, jest dziejowo „powołane” do wielkości – odgrywania szczególnej roli w świecie i ulepszenia go tam, gdzie sięgają jego wpływy. To co w starym micie państwa wynikało z „natury” narodu, a więc zdolności państwowotwórcze i uniwersalizm, Davutoğlu wytłumaczył „głębią”, na którą składało się dziedzictwo historyczne, położenie na styku kontynentów, wieloraka tożsamość i bogactwo kulturowe.

⁶⁰⁴ Egemen Bağış: 'Europe needs Turkey', Al-Jazeera, 5.02.2012 r., <https://www.aljazeera.com/program/talk-to-al-jazeera/2012/2/5/egemen-bagis-europe-needs-turkey>, (Dostęp: 30.10.2021 r.).

Wizja była to unaukowiona i atrakcyjna, zaś jej twórca otrzymał rzadką szansę jej wdrożenia. Nie przetrwała ona jednak zderzenia z polityczną rzeczywistością po wybuchu Arabskiej Wiosny⁶⁰⁵. Co więcej, Erdoğan w końcu uznał, że jej polityczna realizacja sprowadziła na Turcję serię nieszczęść. Mimo to jednak, przetrwała jej tożsamościowa, odwołująca się do masowych emocji warstwa – będąca nowym, neosmańskim mitem państwa. Nim ją przedstawimy, przyjrzyjmy się jednak temu, jak AKP i jej przywódca porzucili ideał ograniczonego państwa i odtworzyli jego „świętość” manifestowaną w polityce wewnętrznej.

4.5. Nowy mit

Odnowiony mit państwa, właściwy już „Nowej Turcji” wykrystalizował się w latach 2013-2016. Po okresie zawirowań rozpoczętych konfrontacją z wojskiem wiosną 2007 r., a zakończonych wydarzeniami z 2013 r., stopniowo zaprzestano przeplatania posunięć realnie demokratyzacyjnych z takimi, których celem było umocnienie władzy⁶⁰⁶. W miarę jak się ona konsolidowała, postępował też proces, w którym przywódca coraz silniej zaczął utożsamiać się z państwem. Pierwszym zamachem na świętość jego władzy (a więc i państwa) były protesty w Parku Gezi – ich uczestnicy zostali uznani za *çapulcu* – „szabrowników”, „meneli”, „łobuzów”, czy „chuliganów”⁶⁰⁷. Nasiliła się polaryzacja i poszukiwanie wrogów wewnętrznych i zewnętrznych, a także walka z opozycyjnymi mediami – w tym ostatnim względzie AKP przejęła mechanizmy właściwe elitom kemalistowskim, które krytykę

⁶⁰⁵ C. Tuğal, *The Fall...*, op. cit.

⁶⁰⁶ Jakub Wódka, który w swojej analizie zajmuje się przede wszystkim polityką zagraniczną, wychodzi od kontekstu wewnętrznego, na temat którego ma do przedstawienia cenne uwagi. Tutaj utrzymuje, że rok 2013 rozpoczął proces „(de)demokratyzacji”. J. Wódka, *Polityka...*, op. cit., s. 142. Podaje, że do momentu zwrotnego urząd premiera (później MSW) dorocznie publikował raporty katalogujące postępy w demokratyzacji państwa, określane przez partię jako „cicha rewolucja” (*sessiz devrim*). Przywoływany przez autora jeden z takich dokumentów pochodzi z 2013 r. W 2018 r. materiały te zniknęły z Internetu. Ibidem, s. 136-137. Retoryka odwołująca się do demokracji i ideału poszerzania różnych wolności w deklaracjach utrzymała się jednak przez pewien czas, wyrazem czego był analogiczny raport z grudnia 2014 r., gdzie już jako prezydent, we wstępie Erdoğan nadal o tych wartościach pisał (podobnie Davutoğlu w swoim własnym wstępie). Pojawiły się tam jednak również uwagi o „walce z terroryzmem” i budowie „Nowej Turcji”. *Sessiz devrim: Türkiye'nin demokratik değişim ve dönüşüm envanteri (2002-2014)*, T.C. İçişleri Bakanlığı, Kamu Düzeni ve Güvenliği Müsteşarlığı, Ankara 2014, s. 9-15.

⁶⁰⁷ J. Wódka, *Polityka...*, op. cit., s. 142. Erdoğan atakował protestujących: „Mówię to bardzo wyraźnie. Nie damy się sprowokować kilku szabrownikom wiodącym nasz lud na manowce. Ten naród oddał na nas głos by chronić własną historię. By chronić swoją naturę”. *Milyonlara 'çapulcu' dedi*, "Aydınlık", 3.06.2013 r. W tej wypowiedzi zresztą obok uświęconej „woli narodowej” pojawiły się też dwie inne kategorie o podobnej charakterystyce: „historia” oraz „natura” narodu, przeciw którym występowali wszyscy uczestnicy tamtych zdarzeń. Te skądinąd miały gigantyczne znaczenie symboliczne – na placu Taksim miał stanąć meczet, zaś znajdujące się naprzeciw niego Centrum Kultury Atatürka (*Atatür Kültür Merkezi* – AKM) przeznaczono do rozbiórki. Na temat symbolicznego znaczenia AKM zob. A. Rostkowska, *Wojownicy o szklanych oczach. W poszukiwaniu Nowej Turcji*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2020, s. 60-80.

uznawały za zamach na uświęcone państwo⁶⁰⁸.

Wszystkie te tendencje nasiliły się w kolejnych latach. W 2014 r. Erdoğan został pierwszym w historii prezydentem wybranym na ten urząd w powszechnym głosowaniu. W kolejnym roku doszło do zaostrzenia sytuacji wewnętrznej, a w 2016 r. miał miejsce nieudany pucz, który „Nowa Turcja” przekształciła w swój mit założycielski – analogiczny do wojny o niepodległość, która stała się tym samym dla Republiki kemalistowskiej. Tym sposobem doszło do ostatecznego wykrystalizowania się nowego mitu państwa.

Wybór na urząd prezydenta w 2014 r. przyniósł nasilenie się tych tendencji – jako głowa państwa, Erdoğan stopniowo zaczął przejmować odziedziczony po kemalistowskim państwie symboliczny sztafaż. Inaczej niż jego poprzednik Gül, nie traktował go jednak jako dekoracji, ale twórczo go rozwinął.

4.5.1. Erdoğanowskie *L'État, c'est moi*

Po objęciu urzędu głowy państwa Erdoğan choć pełnił jeszcze tylko funkcje ceremonialne, to na poziomie symbolicznym zaczął coraz intensywniej przedstawiać się jako emanacja państwa.

Znany pisarz, dysydent i komentator Ragıp Zarakolu na kilka miesięcy przed wyborami z 2014 r. napisał, że przypisywana Ludwikowi XIV maksyma *L'État, c'est moi* zaistniała również w republikańskiej Turcji. Jej tureckie tłumaczenie zostało jednak odwrócone – zamiast „Państwo to ja” (*Devlet benim*) rozumie się ją jako „Ja jestem państwem” (*Ben devletim*), skąd wynikać ma – twierdził Zarakolu – zasadnicza różnica. Sens odpowiadający francuskiemu oryginałowi polega na tym, że suweren wyłania się z już ukształtowanej struktury politycznej jako osoba stojąca na jej czele. W drugim, tureckim rozumieniu – odwrotnie – zawarte jest w niej przekonanie, że ten kto zdobył władzę może kierować i przekształcać tę strukturę według własnych upodobań. Tradycyjnie, rolę tę w Turcji republikańskiej przyjmowała biurokracja i wojsko – jako władca kolektywny, mówiący „My jesteśmy państwem” (*Biz devletiz*). Erdoğan natomiast – zapowiadał Zarakolu – wcześniej postulujący demokratyzację systemu, będzie musiał pogodzić się ze strukturami, z którymi dotychczas pozostawał w konflikcie i przyjąć ich wewnętrzną logikę⁶⁰⁹.

Formalne umacnianie jego pozycji trwało dodatkowe cztery lata, niemniej jego utożsamienie się z państwem szybko zaczęło wyrażać się poprzez symbole. Ak Saray był wprawdzie oczywistym *novum* – Akdoğan, jak już widzieliśmy w Rozdziale 2., uznał go za

⁶⁰⁸ A. Szymański, *Główne...*, op. cit., s. 38, J. Wódka, *Polityka...*, op. cit., s. 143.

⁶⁰⁹ R. Zarakolu, *L'etat c'est moi*, „Evrensel”, 7.01.2014 r.

„dom całego narodu”, co jego zdaniem wyrażało „demokratyczny” charakter władzy. Metafora „domu” odnosić się może do głębszego podłoża kulturowego, o którym napiszę niżej. Tymczasem przyjrzyjmy się innym symbolom.

Krótko po objęciu przez Erdoğana urzędu pojawiły elementy wprost wywodzące się z mitologii będącej wytworem kemalistowskiej republiki. Podczas wizyty palestyńskiego przywódcy Mahmuda Abbasa 12 stycznia 2015 r.



Ilustracja 2: Prezydenci Turcji i Autonomii Palestyńskiej wraz z "wojownikami" reprezentującymi "16 historycznych państw tureckich". Ankarą 12 stycznia 2015 r. (źródło: <https://www.tccb.gov.tr/en/news/542/3357/president-abbas-of-palestine-at-the-presidential-palace>)

Erdoğan przyjął swojego gościa w swoim pałacu. Na schodach, po których schodził turecki przywódca z dwóch stron ustawionych było w szpalerach szesnastu „wojowników”

przebranych w historyczne stroje i reprezentujących „szesnaście historycznych państw tureckich”⁶¹⁰. Według oficjalnej strony internetowej Urzędu Prezydenta Republiki Tureckiej reprezentowali oni kolejno:

1. Imperium Hunów (204 p. n. e. - 216 n. e.)
2. Zachodnie Imperium Hunów (48-216)
3. Europejskie Imperium Hunów (375-469)
4. Imperium Białych Hunów (420-552)
5. Imperium Turków Błękitnych (552-745)
6. Imperium Awarów (565-835)
7. Imperium Chazarskie (651-983)
8. Państwo Ujgurów (745-1368)
9. Karachanidów (940-1040)
10. Gaznawidów (962-1183)
11. Wielkie Imperium Seldżuków (1040-1157)
12. Imperium Chorezmijskie (1097-1231)
13. Państwo Złotej Ordy (1236-1502)
14. Wielkie Imperium Timurydów (1368-1501)
15. Imperium Wielkich Mogołów (1526-1858)
16. Imperium Osmańskie (1299-1922)⁶¹¹.

„Wojownicy” byli twórczym rozwinięciem symboliki zawartej w logo Urzędu Prezydenta. Na czerwonym tle znajduje się w nim słońce otoczone szesnastoma gwiazdami. Wprowadzono je jeszcze na początku lat dwudziestych. W 1969 r. pojawiła się zaś interpretacja, według której słońce w centrum oznacza Republikę Turecką, a szesnaście gwiazd wokół niego – historyczne państwa tureckie. W późniejszych latach interpretacja została upowszechniona, a Urząd przyjął ją jako obowiązującą⁶¹².

Widzimy więc, że „Nowa Turcja” czerpać zaczęła z republikańskiego mitu państwa głoszącego starożytną historię tureckiej państwowości oraz ciągłość poszczególnych państw.

Interesujące jednak jest to, że etniczny element przeważa nad neoosmanizmem, który jak wiemy, miał wyrwać turecką tożsamość z ograniczeń turkizmu. Więcej – manifestacja ta pojawiła się po raz pierwszy podczas spotkania z przywódcą Autonomii Palestyńskiej, a zatem jednostki politycznej będącej szczególnym przedmiotem zainteresowania „Nowej Turcji”. Tutaj zbiegły się zatem różne, kiedyś konkurencyjne tradycje – kemalistowska i turkistyczna, oraz islamistyczna, zakładająca tureckie, a nie żadne inne przywództwo w

⁶¹⁰ Zob. nagranie fragmentu ceremonii powitalnej: *Guardian: Abbas, Erdoğan ve 16 Savaşçıyla Karşılandı*, br. daty dziennej, „Dailymotion”, <https://www.dailymotion.com/video/x2elqfd>, (Dostęp: 25.03.2022 r.).

⁶¹¹ *Karşılama sırasında 16 asker ne anlama geliyor?*, „Yeni Akit”, 12.01.2015 r.

⁶¹² Informacje wraz z listą państw, ich flagami oraz interpretacją symboliki zawarto na stronie Urzędu Prezydenta Republiki Tureckiej, w zakładce „Proporzec”. Patrz: *Fors, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı*, <https://www.tccb.gov.tr/cumhurbaskanligi/resmi-simgeler/fors/>, (Dostęp: 25.03.2022 r.).

ummie. Wszystko to wchłonął nowoturecki, odnowiony mit państwa.

„Wojownicy” w późniejszym czasie pojawiać zaczęli się też przy innych okazjach. Ponad rok później, 14 kwietnia 2016 r. zaprezentowani zostali w stambulskim pałacu Dolmabahçe, podczas – i to równie znamienne – szczytu Islamskiej Organizacji Współpracy⁶¹³. Zabieg ten, jak się wydaje, oddał w sposób dobitny nacjonalistyczną samoidentyfikację „Nowej Turcji”, nadal aspirującej do miana państwa liderującego w świecie islamu.

Był to jeden z najbardziej spektakularnych przykładów przejścia i rozwinięcia „tradycji wynalezionej” ustanowionej w czasach kemalistowskich. To, co dla przeciwników reżimu było groteskową manifestacją prezydenckiego majestatu⁶¹⁴, stało się nawiązaniem do dziedzictwa „Tureckiej Tezy Historycznej”, wedle której Turcja republikańska jest finalnym stadium „narodowej” i „starożytnej” historii, w której Turcy to przede wszystkim państwowotwórcy. Prezydent zaś, to przywódca państwa, które w oficjalnej symbolice jest „słońcem”.

Wróćmy do podłoża kulturowego, którego przedstawienie – jak się wydaje – pozwala rzucić nieco więcej światła na twierdzenie, jakoby Ak Saray był „domem” narodu. Tłumaczy ono również gwałtowny zmierzch lansowanego początkowo przez AKP „islamskiego liberalizmu”, który ustąpił pod ciężarem silnych wzorów kultury tureckiej. W połowie poprzedniej dekady postulat ograniczonego państwa zniknął z retoryki rządzącej partii. Socjolog Yaşar Suveren, w artykule opublikowanym w 2014 r. pokazał głęboko zakorzeniony respekt wobec państwa, a także przekonanie o jego świętości. Przeprowadził wywiady ze 126 działaczami różnych partii prawicowych. Wśród nich politycy AKP, inaczej niż głosiły dokumenty i manifesty z początkowego okresu jej rządów, niczym nie wyróżniali się na tle działaczy innych ugrupowań (z wyjątkiem Partii Szczęścia, kontynuującej antypaństwową tradycję *Millî Görüş*). Jeden z nich na temat paternalistycznego państwa powiedział: „(...) biorąc pod uwagę tradycję i historię, stosunek mieszkańców tego kraju do państwa różni się zupełnie od innych narodów. Ludzie w tym kraju postrzegają państwo jako «ojca». Państwo jest taką samą władzą, jaką ma ojciec w rodzinie. Dlatego brak szacunku dla państwa nie jest dobry”⁶¹⁵.

⁶¹³ M. Bardakçı, *16 Türk Devleti'nin üniformalarını giymiş askerler Cumhurbaşkanlığı Külliyesi'nden sonra şimdi de Dolmabahçe Sarayı'ndalar*, „Haber Türk”, 17.04.2016 r.

⁶¹⁴ Zob. *'Ak Saray'ın 16 savaçısı dünya basınında: Kostümler pek tarihi görünmüyor*, „Diken”, 13.01.2015 r., <https://www.diken.com.tr/ak-sarayin-16-savascisi-dunya-basininda-kostumler-pek-tarihi-gorunmuyor/>, (Dostęp: 25.03.2022 r.).

⁶¹⁵ Y. Suveren, *Türkiye'de Sağ-Muhafazakâr Siyasetçilerin Devleti Algılama Yordamları Üzerine Bir*

Inny, który utrzymywał – jak podaje Suveren, że „państwo-ojciec” to siła, która stała za stworzeniem państw Seldżuków i Osmanów, a także Republiki, mówił:

To zupełnie tak jak z ojcem, który w domu robi wszystko, wszystko mówi, jeśli trzeba, bije i gdy trzeba się złości! Niezależnie od tego, czy się do tego przyznajemy, czy nie, zazwyczaj myślimy w ten sposób. Mój świętej pamięci ojciec mawiał: „Państwo jest jak ogień – jeśli odejdziesz zbyt daleko, zamarznie, jeśli podejdziesz zbyt blisko, spłoniesz”. Ponadto państwo rządzi się pewnymi regułami, zasadami, ma swoje procedury, by mogło funkcjonować, istnieć. Nie będziesz ich dotykał, nie będziesz w stanie. Dlaczego? Bo jednostka nie ma dość siły by przeciwstawić się państwu, by samemu z nim walczyć. Ale zawsze też, moim zdaniem, jednostka powinna także państwo chronić⁶¹⁶.

Powyższa wypowiedź zawiera uwagi bliźniaczo podobne do tych, które odwołując się do metafory rajskiego Drzewa *Tuba* przedstawił cytowany wcześniej Şükrü Argın. Państwo jest święte – jest początkiem i końcem, karze zuchwałych, a posłusznych otacza opieką. Ci którzy je kontestują, narażają się na nieszczęścia z powodu dobrowolnej rezygnacji z tej opieki („oddalisz się – zamarznie”), albo na jego gniewną reakcję, gdy otwarcie mu się sprzeciwią.

Podobne wypowiedzi, również wyrażające konieczność istnienia państwa „silnego” oraz uznawanego za „wieczne”, pojawiały się w innych przytoczonych przez Suverena wypowiedziach polityków, tak AKP, jak też i innych prawicowych partii.

O świętości państwa mówił także Yunus Badem – działacz partyjny, z którym spotkałem się 28 kwietnia 2015 r. w głównej siedzibie AKP w Ankarze:

Warunkiem naszego trwania, istnienia i bezpieczeństwa jest państwo. To najwyższa forma organizacji. W naszej kulturze to wartość najwyższa. Oczywiście *AK Parti* nie jest tożsama z państwem. *AK Parti* nim rządzi. Ale państwo jako takie jest święte. Ponieważ, jak wiesz, tradycja państwowa Turków jest bardzo stara. Wywodzi się z Azji Środkowej. Turcy Błękitni, Karachanidzi, Państwo Seldżuków, inne państwa, Imperium Osmańskie... Wiesz, że w symbolice prezydenta są też symbole 16 państw. To państwa istniejące w historii. Republika Turecka to siedemnaste państwo. U Turków, państwo by trwać, by istnieć, jest uznane za święte. Z resztą, widać to w Imperium Osmańskim. Tam padyszach, gdy ktoś się buntował, był gotów zabić, nawet jeśli był to jego własny brat. Zabijał go z uwagi na państwo.

Na moje pytanie, czy taka sakralizacja państwa nie jest czymś sprzecznym z islamem odpowiedział:

Nie. W islamie przecież od samego początku istnieje państwo. Ale jego granice nie są istotne. Raz są węższe, raz szersze. W zasadzie w islamie wszędzie tam gdzie możesz odprawiać *namaz* jest twoja ojczyzna (...). W Republice Tureckiej uznajemy granice za ważne, bo chodzi o naszą ziemię, naszą własną ojczyznę. W zasadzie jednak, w islamie nie mają one wielkiego znaczenia. Ale też w islamie od samego początku istnieje państwo. Dlatego, że pierwszym założycielem państwa był Prorok.

Değerlendirme, "Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi", Vol.: 14, No: 4, 2014, s. 139-152, 141.

⁶¹⁶ Ibidem, s. 141.

Rozmówca, wierzący muzułmanin, z jednej strony wyrażał głęboki uniwersalizm islamu oraz jego ponadnarodowy i ponadpaństwowy charakter. Z drugiej jednak – jak widać z tego, co przytoczyłem, nie był w stanie wyrwać się w żaden sposób z kodów zaszczerpionych przez republikański mit państwa, ani też porzucić zasady, wedle której „państwo wyprzedza religię o milimetr”. Mówił wprawdzie o tym, że rządząca partia nie jest z państwem tożsama, a jej rola sprowadza się wyłącznie do rządzenia państwem – a zatem uznawał władzę swojej partii za przygodną wobec majestatu i „wieczności” państwa. Było ono wartością metafizyczną, potężną, wieczną i nieuchwytną. Rząd natomiast przedstawił jako coś przyziemnego. Brak więc w tej wypowiedzi utożsamienia z państwem partii i jej przywódcy.

Co innego mówił jednak prezydent niespełna rok później, 16 marca 2016 r. na jednym ze spotkań z *muhtarami*:

Powiedzieć, że Tayyip Erdoğan powinien sobie pójść, znaczy tylko i wyłącznie tyle, co myśleć, że cała nasza praca, nasz naród, nasza flaga, nasza ojczyzna i nasze państwo, na których zbudowaliśmy całą naszą politykę, muszą zostać zniszczone. Bardzo dobrze wiem, że sprawa nie dotyczy mnie samego, a prawdziwym celem jest Turcja⁶¹⁷.

Kontekst tej wypowiedzi był już zupełnie inny. Miesiąc i kilka dni po mojej rozmowie z Bademem odbyły się wybory, w których AKP straciła większość, a sukces odniosła HDP, otwarcie atakująca Erdoğan i sprzeciwiająca się ustanowieniu wykonawczej prezydentury. Następnie doszło do zerwania rozejmu przez PKK, a po kraju rozlała się fala terroru. Wydarzenia te zaostrzyły tendencję, w której prezydent coraz częściej mówił już nie o sobie, ale o całym państwie, nad które, jak widzieliśmy powyżej, w kulturze tureckiej nie ma wyższej wartości. Ahmet İnsel, znany komentator, wypowiedź tę sparafrazował pisząc: „Krótko mówiąc, Erdoğan powiedział: «Jeśli sobie pójde, to państwo się zawali»”⁶¹⁸. Z tego zaś wynikało, że to, co zapowiadał w 2014 r. Ragıp Zarakolu, w ciągu dwóch kolejnych lat objawiło się w całej okazałości. Sam też prezydent mówił nie „Państwo to ja”, ale „Ja jestem państwem”, co było odwróceniem – jak stwierdził İnsel – logiki, która stała za systemem stworzonym przez Ludwika XIV – choć zdanie jest apokryfem, oddaje porządek, w którym władca nie utożsamia się z państwem, ale integruje się z władzą państwową. Sam zresztą król – i to jest bardziej prawdopodobne – na łożu śmierci orzekł, że wprawdzie odchodzi, ale państwo będzie wieczne. To coś zupełnie innego niż Erdoğan który swą władzę, a właściwie

⁶¹⁷ 22. *Muhtarlar Toplantısı'nda Yaptıkları Konuşma*, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, 16.03.2016 r., <https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/43825/22-muhtarlar-toplantisinda-yaptiklari-konusma>, (Dostęp: 30.03.2022 r.).

⁶¹⁸ A. İnsel, *“Devlet Benim”den “Ben Devletim”e!*, "Birikim", 19.02.2018 r., <https://birikimdergisi.com/haftalik/8752/devlet-benim-den-ben-devletim-e>, (Dostęp: 30.03.2022 r.).

siebie samego, przedstawił jako warunek konieczny istnienia państwa i narodu⁶¹⁹.

İnsel swój komentarz napisał dwa lata po cytowanej tutaj wypowiedzi prezydenta. Mógł ją zatem przedstawić na tle wszystkich działań władzy personalizującej się i coraz bardziej autorytarnej, zmierzającej do ostatecznego zalegalizowania w wyborach z czerwca 2018 r. Stąd jego ponura konkluzja o władzy prezydenta, uznającego samego siebie za państwo (inaczej niż francuski absolutyzm, nieograniczonej prawami lokalnymi, zwyczajem, władzą religijną) coraz bardziej arbitralnej i przez to – przeradzającej się w tyranie. Jak wielu opozycyjnych tureckich komentatorów, widzi on przede wszystkim warstwę polityczną – nieudany pucz dostarczył pretekstu do rozprawienia się z wrogami faktycznymi, czy domniemanymi. Jest to prawda i nie należy mieć o takie ujęcie pretensji. Przyjrzyjmy się jednak warstwie kulturowej, w której obrona legalnej władzy stała się obroną uświęconego państwa.

Pisałem już kilkakrotnie, że próba zamachu stanu przerodziła się w mit założycielski „Nowej Turcji”. Jego udaremnienie, oprócz tego, że było obroną charyzmatycznej władzy, co też już widzieliśmy, czytane może być także jako motywowane myśleniem mitycznym – każącym bronić przywódcy utożsamionego z państwem. Pucz doczekał się literackich opowieści, podobnych do twórczości opiewającej Erdoğan. Na przykład napisany przez poetę Hanefiego Söztutana „Marsz Demokracji 15 lipca” (*15 Temmuz Demokrasi Marşı*), z muzyką Necmiego Çiçekçi opowiada o tamtych wydarzeniach w następujący sposób:

15 lipca w noc gorącą,
Zdradziecka rebelia podpałiła kraj,
Wtem naród cały wstał na nogi,
Całymi rodzinami, starcy, młodzi wylegli na ulice,
Refren
Zadano cios demokracji, zaskoczono naród,
Odtąd albo wolność, albo poniżenie!
Odgłos stóp milionów ziemią wstrząsnął,
W rękę flaga, na ustach *tekbir*, popędzili naprzód,
To my jesteśmy świadkami eposu o demokracji!
To my jesteśmy męczennikami, którzy na śmierć jednego wskrzeszają kolejnych
tysiąc!
Głównodowodzący wydał rozkaz: Wyjść na ulice!
Wziąć flagi, obronić Świętą Ojczyznę!
W imię miłości Narodu, Ojczyzny i Boga stanęliśmy oko w oko ze śmiercią,
Świat cały, widząc to, wpadł w osłupienie,
Od zdrajców sięjących śmierć i z lądu, i z nieba,
Bezmiar dusz śmierć męczeńską poniósł, rozwijając flagi,
Jeden położył głowę pod czołg, inny przed lufę,
Raz jeszcze wołając w obronie demokracji!

⁶¹⁹ Ibidem.

*Refren*⁶²⁰

Pokazuje to mit odnowiony, dramatyczne narodziny „Nowej Turcji”, w których naród w jedności z wodzem staje w obronie ojczyzny uznanej za świętą, przed złem uznanym za absolutne. Pojawiają się tutaj też elementy obecne w zastanym micie państwa. Jako pierwszy pojawia się zjednoczony naród – wszyscy występują przeciw „zdradzieckiej rebelii” (*Bir ihanet kalkışması*). Bunt jest niewybaczalny, co też zakorzenione jest, jak widzieliśmy już w islamskim dziedzictwie oraz kulturze tureckiej. Następnie demokracja – nieodłączna, odwieczna dla państwa tureckiego. Kto jej broni trzyma w ręku flagę i wykrzykuje *tekbir* – zawołanie *Allahu Ekber!* („Bóg jest wielki”), co jest akurat *novum* względem republikańskiego laicyzmu. W tym „eposie” (*destan*) o demokracji, w końcu pojawia się wódz, tutaj jako „głównodowodzący” (*Başkomutan*), zatem nie zwykły cywil, ale dowódca wojenny, który wydaje rozkaz obrony nie siebie, ale „świętej ojczyzny” (*Aziz Vatan*). W tej obronie „naraziliśmy się na śmierć”, „stanęliśmy z nią oko w oko” (*Serden geçtik*) w imię ojczyzny, narodu i Boga – w tej właśnie kolejności. To zaś wywołało „osłupienie całego świata” (*Bütün dünya bunu görüp, Döndü şaşkına*).

Widzimy więc w tej opowieści elementy wyróżnione przez Jerzego Szackiego opisującego mitologię – jednoznaczność, w której mamy do czynienia tylko z bohaterami lub zdrajcami, a także „naród wybrany” – wyjątkowy, który swym heroizmem przykuł uwagę świata, szokując go całego. Tekst marszu tego wyraźnie nie ujawnia, ale późniejsza oficjalna narracja przedstawia jeszcze trzeci element mitologii wyróżniony przez polskiego socjologa – ignorowanie czasu, wieczną terażniejszość – „Męczennicy 15 lipca” szybko doczekali się upamiętnień w postaci nazw wyróżniających się w Turcji miejsc – przemianowano tak m.in. Most Bosforski w Stambule, stację metra Kızılay w Ankarze, będącą węzłem komunikacji miejskiej i wiele innych miejsc. Zdjęcia i plakaty przedstawiające „Męczenników” stały się zaś stałym elementem krajobrazu tureckich miast. Tym sposobem heroizm obrońców wpisał się w długą listę tureckich triumfów – od podboju Konstantynopola, po Gallipoli, i turecką

⁶²⁰ Tur. *15 Temmuz gecesiydi Hava sıcaaktı/ Bir ihanet kalkışması/ Ülkeyi yaktı/ 'Gün bugüdü, bütün millet Ayağa kalktı/ Çoluk çocuk ihtiyar genç/ Sokağa aktı/ Demokrasi darbe yemiş,' Şaşkındı millet/ Ya özgürlük bundan sonra/ Yahut da zillet/ Milyonların ayak sesi/ Titretti yeri/ Elde bayrak, dilde tekbir/ Koştı ileri/ Demokrasi destanında/ Şahitler biziz/ Bir ölünce bin dirilen/ Şehitler biziz/ Başkomutan emir verdi:/ İnin meydana!/ Sahip çıkın al bayrağa,/ Aziz vatana/ Serden geçtik/ Vatan millet /Allah aşkına/ Bütün dünya bunu görüp/ Döndü şaşkına/ Serden geçtik/ Vatan millet Allah aşkına/ Bütün dünya bunu görüp/ Döndü şaşkına/ Yerden gökten o hainler/ Ölüm saçarken/ Nice canlar şehit düştü/ Bayrak açarken/ Kimi tanka kafa tuttu/ Kimi silaha/ Demokrasi çiğnenmesin/ Diye bir daha/ Demokrasi darbe yemiş...*, *15 Temmuz Demokrasi Marşı (Fikirevim - Necmi Çiçekçi & Hanefi Söztutan)*, „YouTube”, 3.08.2016 r., <https://www.youtube.com/watch?v=amucDzLL2IY>, (Dostęp: 14.04.2022 r.). Nagranie w serwisie YouTube, od momentu pojawienia się zanotowało ponad 15,6 mln. odsłon.

wojnę o niepodległość⁶²¹.

We wspomnieniach uczestników pojawia się także forma myślenia, którą za fundamentalną dla myślenia mitycznego uznał Ernst Cassirer. Jeden z kombatantów obrony, ciężko ranny postrzałem w głowę i długo powracający później do zdrowia zwierzył się reportażystce Agnieszce Rostkowskiej:

Obcy ludzie biegli na most ramię w ramię, wzajemnie się obejmując, poklepując, wspierając. A potem pomagali sobie z narażeniem życia, żołnierze strzelali do tych, co ratowali rannych. Wszyscy znów byliśmy braćmi. Znów czuliśmy, co znaczy być Turkiem. I co znaczy wspólnie walczyć o coś najdroższego. 15 lipca przypomniał nam, kim naprawdę jesteśmy⁶²².

Ten sam rozmówca żałował później, że nie zabrał ze sobą żony i ośmioletniego syna. Żona zaś, przejęta losem męża, opowiadała że całą noc śledziła wydarzenia w telewizji by nad ranem dojrzeć na czołgu sylwetkę mężczyzny z dumnie wypiętą piersią, w geście triumfu, którego – mylnie – wzięła za swego małżonka⁶²³. Co jednak istotne, widzimy tutaj właśnie jednostkę rozpływającą się we wspólnocie, wrywającą się z więzów indywidualności i ryzykującą życiem i zdrowiem na rzecz obrony tego, co uznaje za najwyższą wartość – ojczyzny – zlanego ze swoim wodzem i narodem państwa tureckiego. W nich wszystkich widzi ona swoją zasadniczą tożsamość.

Rostkowska dalej opisuje mit – w jedną z rocznic gazeta „Yeni Şafak” uznaje próbę zamachu za „największy atak na Turcję od czasów pierwszej wojny światowej”. Specjalne wydanie tego dziennika z dodatkami ma 120 stron – „Co roku 15 lipca tak wygląda wiele gazet” – pisze autorka⁶²⁴. Dalej cytuje jedno ze wspomnień zamieszczonych w takim dodatku:

Sabri Gündüz ucałował swoje śpiące w kołysce dziecko i wybiegł bronić ojczyzny. Zdraycy otworzyli do niego ogień. Trafili w nogę, w tętnicę. W karetce ratownicy zrobili mu opaskę uciskową z tureckiej flagi. „Tylko ta flaga trzymała mnie przy życiu” – wspomina Gündüz. W szpitalu spędził pięć miesięcy. Przeszedł czterdzieści sześć operacji. „Trudno, żebym był smutny z takiego powodu. Bez nogi da się żyć, bez ojczyzny nie”⁶²⁵.

Oto – parafrazując Cassirera – „gleba z której nowoturecki mit państwa wypuszcza pędy”. Rezygnacja z samego siebie, pragnienie wyrwania się z więzów jednostkowego istnienia, by stać się częścią większej, pozamaterialnej rzeczywistości. Więzy „sympatii” u żony wypatrującej triumfującego męża, wszystko zaś ujęte później przez władze oraz

⁶²¹ M. Chudziak, *Pucz...*, op. cit., s. 24-25.

⁶²² A. Rostkowska, op. cit., s. 21.

⁶²³ Ibidem, s. 18.

⁶²⁴ Ibidem, s. 25.

⁶²⁵ Ibidem, s. 26.

powiązane z nią media, w metodycznie skrojoną opowieść – masowe emocje „obrócone w obraz”. Ojczyzna, „Nowa Turcja” jest święta, stała się najwyższą wartością, za którą wielu złożyło ofiarę krwi, lub poświęciło swoje zdrowie. Nie sposób ustalić z całą pewnością, czy wyżej cytowani uczestnicy obrony przed puczystami identyfikowali się z tradycją suficką. Jednak tradycja ta wydatnie przyczyniła się do stworzenia islamistycznego mitu państwa. Tanıl Bora analizując religijną myśl polityczną w Turcji, wykazał, że czerpie ona z wielowiekowej tradycji, w której gloryfikuje się państwo. Wyrazem tego najbardziej jaskrawym, stały się niektóre koncepcje powstałe w połowie XX w., wedle których „jednostka powinna rozpląnąć się w państwie”, podobnie jak w tradycji sufickiej dąży się do „rozpląnięcia się w miłości Boga”⁶²⁶. Widać więc, że powyżej przytoczone wypowiedzi wyrastają z takich właśnie wzorców postrzegania państwa.

4.5.2. „Turcja jest większa od Turcji” – jeszcze raz poza granice terytorialne

W rozważaniach o narodzie widzieliśmy, że neosmanizm zlał się ze starą formą nacjonalizmu. Z niektórych elementów trzeba było zrezygnować, lub opowiedzieć je w sposób nieco bardziej inkluzywny, asymilujący kemalistowskie „prawdy”. Widzimy też, że to samo uczynił nowy mit państwa. Jednak ambicje raz wyrażone przez Davutoğlu, choć zweryfikowane przez rzeczywistość polityczną, pozostały ważną częścią opowieści o państwie tureckim.

W pierwszą, po nieudanym zamachu stanu, rocznicę śmierci Atatürka, 10 listopada 2016 r., Erdoğan przedstawił własną wizję państwa tureckiego. Moment ku temu nie był oczywiście przypadkowy – politycy AKP, jak już wiemy, wpasowali się w świecki, republikański kalendarz świąt. Nie inaczej postępować zaczął też Erdoğan, dla którego dzień upamiętnienia przejścia *Gaziego* do wieczności stał się rytuałem, w którym przedstawia się założycielowi Republiki sprawozdanie z jej stanu, ale też okazją do wplecenia projektu „Nowej Turcji” we wspólną dla całego narodu historię oraz wyobraźnię wspólnotową jednoczącą się w Atatürku⁶²⁷. W upamiętnieniu popuczowym prezydent mówił:

W oczach naszego narodu nie ma żadnej różnicy między bitwą o Gallipoli, wojną o niepodległość, walką z terroryzmem, jaką toczyliśmy na wschodzie i południowym-wschodzie, a próbą zamachu stanu z 15 lipca. Wszystko to jest walką o niepodległość i przyszłość naszego

⁶²⁶ T. Bora, *The Ottomans...*, op. cit., s. 223-224.

⁶²⁷ Dwa lata wcześniej, w pierwszym takim wystąpieniu po objęciu urzędu, Erdoğan oburzał się, że postać oraz spuścizna Atatürka wykorzystywane są przez różne siły w kraju, zainteresowane realizacją wyłącznie własnych partykularnych interesów. *Gazi Mustafa Kemal'i Anma Töreninde Yaptıkları Konuşma*, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, 10.11.2014. r., <http://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/2956/gazi-mustafa-kemali-anma-torende-yaptiklari-konusma.html>, (Dostęp. 5.04.2022 r.).

narodu, toczoną przeciwko możliwym tego świata. Kto kwestionuje naszą politykę wobec Syrii i Iraku oraz nasze stanowisko wobec Unii Europejskiej i Zachodu w ogóle, ten nie rozumie sensu stuletniej walki tego narodu o wolność. Turcja nie pragnie cudzej ziemi⁶²⁸.

W „wieczną terażniejszość” ujęte zostały nie tylko walka z puczystami, ale bieżące posunięcia w polityce wobec regionu – wejście wojsk do Syrii, a także pierwszy raz podniesione przez tureckiego przywódcę w październiku 2016 r. „odkurzenie” Paktu Narodowego (*Misak-ı Millî*) – dokumentu, który zakładał włączenie do państwa tureckiego m.in. północnej Syrii oraz Mosulu. Wypowiedzi sugerujące konieczność rewizji granic, wywołały ostrą krytykę w regionie i na Zachodzie⁶²⁹.

Dalej jednak Erdoğan mówił, że dawne panowanie osmańskie nie miało nic wspólnego z kolonializmem, gdyż jest on obcy „naszej cywilizacji”, która każdego traktuje jak „brata”. Tureccy wysłannicy świadczący pomoc rozwojową na Bliskim Wschodzie, w Afryce Północnej i na Bałkanach, odbierani są jako zbawcy. Szczególnie dawne europejskie posiadłości Imperium miały wykazywać wdzięczność i nostalgię, jak na przykład w Macedonii Północnej – tam funkcjonariusze państwa Tureckiego mieli słyszeć: „czekaliśmy na was sto lat!”⁶³⁰. Co przywódca skwitował:

O tak, minął wiek, odkąd opuściliśmy tamte obszary. Ale oczekiwanie i nadzieja ich mieszkańców nie ustały nigdy. Byliśmy tam wczoraj jako państwo, dziś jesteśmy z naszymi instytucjami pomocowymi, oświatowymi, opieką zdrowotną i projektami rozwojowymi. Mówię, że świat jest większy od pięciu (chodzi o stałych członków Rady Bezpieczeństwa ONZ – Chiny, Francję, Rosję, USA i Wlk. Brytanię – M. Ch.), tak też mówię, że Turcja jest większa od Turcji, wiemy o tym. Innymi słowy, nie możemy ograniczać się do 780.000 kilometrów kwadratowych. A to dlatego, że czym innym są nasze fizyczne granice, a czym innym granice naszego serca. Nasi bracia w Mosulu, Kirkuku, Hasace, Aleppo, Homsie, Misracie, Skopje, na Krymie i na Kaukazie mogą znajdować się poza naszymi fizycznymi granicami; ale wszyscy oni znajdują się w granicach naszych serc, w samym środku naszych serc⁶³¹.

Oto prawdziwy, zdaniem Erdoğan, sens polityki zagranicznej, tego „wiecznego”, niosącego pokój państwa. Turcja nie pragnie cudzego, służy i chroni uciśnionych przed „możliwymi tego świata”. Jest to wizja nieco skorygowana względem ambitnych zamierzeń budowy nowego *Pax Ottomanica*, lansowanego przez będącego już wtedy w odstawce Davutoğlu. Faktem jest, że elementem wspólnym jest „wyjście poza granice”. W niczym ono

⁶²⁸ 10 Kasım Gazi Mustafa Kemal'i Anma Töreninde Yaptıkları Konuşma, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, 10.11.2016. r., <https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/61155/10-kasim-gazi-mustafa-kemali-anma-torende-yaptiklari-konusma>, (Dostęp: 5.04.2022 r.).

⁶²⁹ Sprawa zresztą wracała w kolejnych latach. Zob. E. J. Zürcher, *Impending Turkish invasion and the revival of the National Pact*, "Ahval", 27.12.2018 r., <https://ahvalnews.com/turkey-syria/impending-turkish-invasion-and-revival-national-pact>, (Dostęp: 5.04.2022 r.).

⁶³⁰ 10 Kasım Gazi Mustafa Kemal'i..., op. cit.

⁶³¹ Ibidem.

tutaj zresztą nie kolidowało z ich obroną prowadzoną od 2015 r. podczas bezpardonowej rozprawy z PKK i jej syryjską filią – w tym sensie była to obrona tego, co znajduje się w centrum narodowej, ustanowionej przez kemalizm wyobraźni. Jednak podczas gdy były premier poprzestawał w swojej wizji na projekcie budowy ośrodka cywilizacyjnego, z którym jego dotychczasowe posiadłości miały się organicznie zrosnąć, Erdoğan, otaczający braci poza granicami miłością, dodał do tej wizji jeszcze jeden istotny element – otwarty, wymierzony głównie w Zachód antyimperializm, wyrażony w *bon mocie* „świat jest większy od pięciu”. To zaś, przy zachowaniu wrażliwości na nowo odkrytej przez projekt neoosmański, pozwoliło uczynić nowy mit państwa bardziej inkluzywnym. Przez jego „inkluzywność” rozumiem jednak nie wyjście ku audytorium lewicowemu czy liberalnemu, traktującemu jako punkt odniesienia Europę, ale raczej zaproszenie skierowane do radykalnych kręgów kemalistowskich, na czele z *ulusalcılar* – zwolennikami lewicowo-kemalistowskiej wersji nacjonalizmu.

Natomiast wyrażenie „Turcja jest większa od Turcji” (*Türkiye Türkiye'den büyüktür*) szybko stało się mottem przyświecającym z jednej strony całej machinie odpowiadającej za turecką *soft power*, z drugiej zaś umacnianiu przekształconego w ten sposób mitu państwa wewnątrz kraju. Motto zaczęli powtarzać inni politycy. Szef MSZ Mevlüt Çavuşoğlu w marcu 2017 r. komentując różne aktywności Turcji w świecie (sam wymienił Somalię i Haiti), stwierdził że ponieważ „Turcja to nie tylko 781 tys. kilometrów kwadratowych i nie tylko 81 mln. ludzi, musi stać się potężną. Są tacy, którzy od wieków tak potężnej Turcji oczekują”⁶³².

W tym samym czasie trwała kampania przed referendum konstytucyjnym zaplanowanym na kwiecień 2017 r. Stała się ona okazją, by za pomocą „politteologicznych” środków wypromować ideał „Turcji większej od Turcji”. Na tę okoliczność powstał film pod takim właśnie tytułem⁶³³. Potraktowanie go wyłącznie w kategoriach spotu kampanijnego byłoby uproszczeniem. Motto przyświeca wielu agencjom rządowym, realizującym najróżniejsze aktywności poza granicami państwa. Film zaś proponuję potraktować jako tekst politycznej kultury tureckiej, przedstawiający przekształcony pod rządami AKP mit tureckiego państwa.

Blisko ośmiominutowy materiał pokazuje różne, istotne dla Turcji miejsca w świecie,

⁶³² M. Keleş, *Dışişleri Bakanı Çavuşoğlu: Türkiye artık Türkiye'den büyüktür*, "Anadolu Ajansı", 23.03.2017 r., <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/disisleri-bakani-cavusoglu-turkiye-artik-turkiyeden-buyuktur/777591>, (Dostęp: 5.04.2022 r.).

⁶³³ *Türkiye Türkiye'den büyüktür*, „A Haber”, 15.04.2015 r., <https://www.ahaber.com.tr/video/yasam-videolari/turkiye-turkiyeden-buyuktur>, (Dostęp: 30.03.2022 r.).

demonstrując rolę, jaką w nich państwo to odgrywa. W pierwszej scenie zaprezentowane jest syryjskie miasto Al-Bab – kilka miesięcy wcześniej odbite przez armię turecką z rąk Państwa Islamskiego. Chłopiec wraz ze starszą kobietą wysłuchują komunikatu nadawanego przez krótkofalówkę. W końcu dociera do nich turecki konwój wojskowy wiozący pomoc. Na dachu ich domu, ukazanym w następnym ujęciu, namalowana jest flaga turecka. Wszystkiemu towarzyszy głos Erdoğan z offu: „Bracia moi, wszyscy doskonale wiemy, że jeśli chcemy, jeśli pragniemy i jeśli zgodnie z poleceniem Proroka (pokój z nim) spleciemy się jak palce dłoni i zachowamy obowiązek braterstwa, z łatwością przezwyciężymy wszystkie problemy w naszym regionie. Mamy po temu siłę. Mamy po temu dość mądrości i doświadczenia”. Tutaj państwo tureckie niesie pokój – w tym wypadku udręczonym wojną braciom z Syrii.

Następnie ukazany jest Pakistan, gdzie para młodych Turków prosząc o rachunek w restauracji otrzymuje kartkę z napisem „To nasz dar dla Turków”, a kelner dodaje: „Wasz rachunek zapłacił Erdoğan”. Pakistan okazuje się szczególnie istotny z tego powodu, że to właśnie indyjscy muzułmanie szczególnie zabiegali u Mustafy Kemala o odstąpienie od zamiaru likwidacji kalifatu. Nie wynika z tego jednak to, że „Nowa Turcja” chciałaby kalifat odtworzyć, ale jest to raczej ukłon w stronę państwa będącego dziełem tychże indyjskich muzułmanów i uznającego tureckie przywództwo w świecie islamu. Przywództwo to ma charakter partnerski i braterski, co ukazuje zestawienie w filmie flag obu państw obok siebie.

W Palestynie natomiast, gdzie widz jest zabierany w następnej kolejności, nauczyciel w szkole koranicznej mówi do dzieci: „Wierzymy w Prawdę. Bądźcie pewni, że okupacja nie będzie trwać wiecznie. Widzę, że was to zastanawia. Czyżbyście pytali o bohatera, który pojawi się jak niegdyś Saladyn? Tak, pojawi się. Nie miejcie wątpliwości. Pojawi się i napotka naszą Jerozolimę. Dość już. Musimy wiedzieć jak zjednoczyć się za plecami tego bohatera”. Turcja, której „własną sprawą” jest Jerozolima, tak jak niegdyś seldżucki sułtan Saladyn, występuje jako siła jednocząca i niosąca wolność od okupacji.

Dalej przedstawiona jest Somalia, gdzie w namiocie tureckiego Czerwonego Półksiężycy leczony jest chory. Gdy z jego oczu zdejmowane są opatrunki – ukazują im się lekarze. „Niech Bóg błogosławi Turków” – oto pierwsze słowa uleczonego Somalijczyka. Kraj Rogu Afryki jest symbolem tureckiego zaangażowania na całym kontynencie. Znajduje się tam baza wojskowa, Turcja organizuje pomoc i realizuje misję cywilizacyjną, pokojową (znów po Syrii) i humanitarną. Oto oferta dla całej Afryki.

Po tych wszystkich wątkach wpasowanych w wizję neoosmańską, twórcy zabierają

odbiorcę do Azji Środkowej, w miejsce – za pewno nie przypadkiem – nazwane *Ata Yurt* (lub z kirgiska *Ata Żurty*), co oznacza „Praojczyznę”. Tam stary Kirgiz powiada do zebranej w jurcie dziatwy: „Nie patrzcie tylko w jedną stronę jurty stojącej na tej wyżynie. Jesteśmy potomkami rodu Oguza. Nasza *oba* to fundament świata. Poczynając od Chin, aż po drugi koniec Azji na zachodzie Turcji, jesteśmy jedno. Historia przypisała nam wolność. Tak, dzieci. Bądźmy jedno. Bo niewola nie przystoi, zatrzymywanie się nie przystoi. To co przystoi Turkowi to jedność”. Tę jedność symbolizują wywieszone w jurcie flagi różnych państw tureckich. To element zupełnie nie przystający do oryginalnej tradycji islamistycznej – nawiązuje do mitologii republikańskiej, najsilniej rozwijanej przez nacjonalistyczną prawicę, dopiero w późniejszym czasie ujęty w „Syntezę turecko-islamską”.

Po chwili jednak pojawia się Kazachstan, gdzie mówca, pracownik muzeum, mówi już do nieco starszych, nastoletnich słuchaczy, przedstawiając starotureckie źródła pisane: „Te zabytki to pierwsze pisane źródła naszej tureckiej historii. Nasi bracia, którzy przybyli z Turcji, tworząc to muzeum, zadbali o dziedzictwo naszych przodków”. W scenie tej pojawia się logo TİKA – Tureckiej Agencji Współpracy i Koordynacji (*Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı*). Jest to instytucja podległa Ministerstwu Kultury i Turystyki, odpowiedzialna za pomoc rozwojową i aktywna w ponad 150 państwach świata – wyjątkową troską otacza ona te obszary, z którymi Turcja jest powiązana językowo i kulturowo⁶³⁴.

W Bośni natomiast nikt nic nie mówi – miejscowi muzułmanie i Turcy zbierają się by oglądać mecz piłki nożnej w lokalu ozdobionym zdjęciami Aliji Izetbegovicia. Razem też świętują triumf (choć nie wiadomo której drużyny).

W końcu we Francji turecki taksówkarz wiezie pasażera czytającego dziennik „Le Figaro”. Na pierwszej stronie gazety znajduje się wielka karykatura osmańskiego Turka, przypominająca przedstawienia sułtana Abdülamida II we współczesnej mu prasie europejskiej. Kierowca, który występuje tutaj jako rzecznik państwa i narodu poucza klienta na temat historii I wojny światowej i Turków: „Brytyjski dowódca gen. Hamilton, który udał się pod Gallipoli z nadzieją na zwycięstwo, stwierdził w końcu, że «Turcy nie pokonali nas siłą materialną, ale duchową». Diaspora jest kolektywnym ambasadorem Turcji. Przewaga „ducha”, jak widzieliśmy w rozważaniach nad islamistycznym nacjonalizmem tureckim, bardzo dla tej formacji istotna i konstytuująca tożsamość wobec zapóźnienia względem Europy, raz już została przez Zachód uznana. Trzeba jednak o tym stale przypominać.

⁶³⁴ Opiekują się ona m.in. obiektami dziedzictwa polskich Tatarów.

Diaspora zresztą, w tym samym czasie gdy film rozpowszechniano – objawiła się w pełnej krasie jako przedłużenie państwa tureckiego. Rząd celowo aktywizował ją, chcąc skonsolidować władzę prezydenta, ale również i wpływać na politykę w Europie⁶³⁵.

Chwilę później ukazuje się Konya i tłum z tureckimi flagami pod mauzoleum Rumiego, następnie zaś Mekka z pielgrzymami pod Al-Kabą. Podczas tego płynnego przejścia cały czas śpiewa ten sam muezzin: „Boże, wspomóż Turcję! Boże, przynieś islamowi zwycięstwo! Boże, przynieś zwycięstwo *Ummie* Mahometa! Zachowaj *Ummę* Mahometa! Zmiłuj się nad nią! Boże mój, odbuduj *Ummę* Mahometa!”. I tutaj pielgrzymi na swoich białych pątniczych szatach przyszyte mają tureckie flagi. Przedstawienie to wiąże islam z państwem tureckim w najświętszym dla tej religii miejscu. Turcja występuje jako najbardziej do tego predestynowana. Ale islam, który Turcja reprezentuje, i któremu chce przeprowadzić to nie jego surowa salaficka odmiana z Arabii Saudyjskiej. Al-Kaba, zestawiona zostaje z Mauzoleum w Konyi. A to oznacza, że islam turecki, „prawdziwy” i „lepszy”, też ma swoje sanktuarium, które nie mniej jest ważne od innych takich miejsc, ustępując jedynie temu najświętszemu w Mekce.

Finałowa scena natomiast zabiera widza do czasów I wojny światowej. Tam nie dorosły dowódca, ale nastoletni chłopiec, najpewniej odgrywający rolę Mustafy Kemala dowodzącego w czasie bitwy o Gallipoli, wygłasza wojenną mowę: „Żołnierze moi! Naprzeciw nas znajduje się światowa armia. Wielka jak księżyc w pełni. Jak pod Malazgirem, jak zaraz przed podbojem Stambułu. Bracia, garstko występująca przeciw całemu światu! Czegośmy dokonali wędrując z Azji do Anatolii? Przypomnijcie sobie sułtana Alp Arslana. Przypomnijcie sobie Podbój (Stambułu – M. Ch.). Poczujcie waszą przeszłość. Poczujcie waszych braci wznoszących za was modły. A teraz powstańcie! Oto czas walki za Diyarbakır, za Ankarę, za Izmir, za Konyę i za nasz ukochany Stambuł! A więc nie bójcie się! Bracia moi, oto czas walki za gwiazdę i półksiężyc, takiej jak ta toczona przez naszych przodków za sztandar islamu! Pora przerwać gry naszego wroga! Nastął czas ocalenia *ezanu*, flagi i ojczyzny! Niepodległość, przyszłość i pokój należą do nas! Tak! Nadchodzący czas, to czas Turcji”. Mowa kończy się gdy chłopiec salutuje do powiewającej na wietrze flagi Turcji. Powyżej opisany materiał zawiera w sobie deklarację wszystkiego tego, czym państwo tureckie ma być. Służę, niesie pokój i ocalenie braciom w wierze – w Syrii i Somalii. Z

⁶³⁵ Realizował też swoje cele – na przykład prowadząc kampanię referendalną, co wywoływało skandale w Niemczech i Holandii. *How Europe is being used in the Turkish referendum campaign*, "Euronews", 11.04.2017 r., <https://www.euronews.com/2017/04/11/how-europe-is-being-used-in-the-turkish-referendum-campaign>, (Dostęp: 30.03.2022 r.).

Pakistanem i Bośnią łączy je więź braterstwa, dla Palestyny ma być wyzwolicielem. Nie zapomina jednak o swej praojczyźnie – Azji, gdzie buduje jedność ze swymi pobratymcami (czy wręcz „rodakami”) i pielęgnuje dziedzictwo – starożytną kulturę wolnych ludzi. Aroganckiemu Zachodowi, który może i góruje nad Turcją technologicznie, przeciwstawia siłę ducha, o co dbają miliony Turków żyjących w Europie. Takie państwo jest liderem świata islamu, za którego modli się cała *umma*. To co jednak najważniejsze, objawia się na końcu – zwycięska obrona Anatolii, toczona przeciwko całemu światu ukazuje wiecznego tureckiego ducha, a także niezmiennie od wieków powołanie państwa – by przeciwstawiać się imperialnym siłom, nieść cywilizację i pokój. Turcja objawia się w swojej odwiecznej ciągłości. Co znamienne jednak – półksiężyc i gwiazda występują przed sztandarem islamu. Ponownie państwo wyprzedza religię.

Ostatni z elementów tak zaprezentowanego mitu państwa jest miły również i części starych elit oraz nacjonalistycznej lewicy kemalistowskiej. Dzięki temu, wątki całkowicie nowe, nawiązujące do islamu potraktowane mogą zostać jako „dekoracyjne”, lub co najmniej nie zagrażające ustanowionemu w początkowym okresie istnienia republiki mitowi. Odnowiony mit, zachowujący rdzeń wyobrażeń o państwie i wprowadzający wątki antyimperialistyczne, stał się bardziej inkluzywny – przeciągnął na stronę AKP tych, którzy jeszcze w 2007 r. ostro występowali przeciwko jej władzy. Przykładem spektakularnym jest wolta, jakiej w swoim stosunku do AKP dokonał prof. Yaşar Hacısalıhoğlu – rektor Uniwersytetu Nowego Wieku w Stambule, wcześniej pracujący jako wykładowca w akademiach wojskowych. Do dziś zachowały się nagrania jego wystąpienia z 13 maja 2007 r. podczas jednego z „Mityngów Republikańskich” w Izmirze. W płomiennej wiecowej mowie gromił AKP jako „marionetkę imperializmu”, chcąc zniszczyć Turcję i zdegradować naród turecki, pod pretekstem jego liberalnej redefinicji⁶³⁶. W roku 2020, już jako rektor uczelni (skądinąd mianowany na to stanowisko przez samego prezydenta), w jednym z wystąpień telewizyjnych oświadczył, że nie zmienił poglądów, nadal pozostaje lewicowcem i że „do końca swoich dni będzie popierał walkę Erdoğan z imperializmem”⁶³⁷.

Taką zmianę frontu można byłoby uznać za odosobniony przypadek. Rzecz jednak w tym, że jest ona wyrazem pewnej tendencji, w której Erdoğan i różne kręgi radykalnych kemalistów zbliżyli się do siebie – zjednoczeni w walce ze wspólnymi wrogami (Gülenem,

⁶³⁶ *Arşiv – İzmir Cumhuriyet Mitingi, Yaşar Hacısalıhoğlu – 13 Mayıs 2007*, „Ulusal Kanal”, 26.04.2019 r., <https://www.youtube.com/watch?v=N99XB8OE1ns>, (Dostęp: 5.04.2022 r.).

⁶³⁷ *Prof. Dr. Yaşar Hacısalıhoğlu: Erdoğan'ın emperyalizmle savaşımı sonuna kadar destekliyorum...*, "Habertürk TV", 31.07.2020 r., https://www.youtube.com/watch?v=ZB71_BTrDfs, (Dostęp: 5.04.2022 r.).

PKK, USA)⁶³⁸. Szczególnym przypadkiem jest jedna z mutacji nacjonalistycznej kemalistowskiej lewicy, skupiona wokół niszowej Partii Ojczyzna (*Vatan Partisi*) oraz jej organu prasowego – gazety „Aydınlık”. Partia kierowana jest przez Doğu Perinçeka – dawnego maoistę, a dziś rusofila, który po upadku ZSRR skrzył w stronę rosyjskiego neoeurazjatyzmu, co połączył z lewicowym i nacjonalistycznym kemalizmem. Sympatycy tego ruchu, według niektórych ekspertów są nadreprezentowani w wojsku i po rozłamie w islamistycznych elitach, gdy AKP zwróciła się ku radykalnym kemalistom, stali się istotną częścią systemu władzy, wpływającą na polityczne wybory prezydenta oraz współkształtującą oficjalną ideologię. AKP walcząc z ludźmi Gülena weszła w sojusz z najbardziej autorytarnymi, nacjonalistycznymi i antyzachodnimi siłami w łonie starych elit. Te z kolei, liberalizację i zbliżenie z Zachodem, jakie dokonało się w pierwszych latach jej rządów, postrzegali jako fundamentalne zagrożenie dla państwa (emancypacja Kurdów i innych mniejszości, pozbawienie Turcji jej nacjonalistycznego charakteru). W rezultacie, gdy Erdoğan konsolidując swą pozycję zwrócił się do nich, sami ustąpili w kwestii pryncypialnej obrony laicyzmu, uznając islam za element trwale oddzielający Turcję od Zachodu, traktowanego jako zagrożenie⁶³⁹. Tym sposobem, „Nowa Turcja” w swoim micie państwa zawarła zarówno elementy nacjonalistyczno-kemalistowskie, jak i wywodzące się z tradycji islamistycznej. Dla AKP, wywodzącej się z tureckiego islamizmu, stawiającej w pierwszym okresie rządów na pełną integrację ze strukturami zachodnimi oraz demokratyzację, zrehabilitowane dziedzictwo islamsko-osmańskie stało się ideologiczną trampoliną do zbudowania nowego tureckiego imperializmu, który jednak dzięki nacjonalistycznemu, kemalistowskiemu i antyzachodniemu komponentowi przybrał formę „antyimperialną”⁶⁴⁰.

4.5.3. Poza czas – „wizje” i „cele”

Przedstawienie nowotureckiego mitu państwa nie byłoby pełne, gdybyśmy nie zajęli się elementem konstytutywnym dla każdego mitu – wyjściem poza granice czasowe. Widzieliśmy już, że mitologia kemalistowska i nacjonalistyczna, a także nowoturecka, czerpią pełnymi garściami z przeszłości. Mit, tworzący „wieczną terażniejszość”, w nie mniejszym stopniu interesuje się również przyszłością. Zadatki przyszłości obecne są w świecie

⁶³⁸ Ö. Taşpınar, *Green Kemalism*, "Ahval", 17.11.2017 r., <https://ahvalnews.com/nationalism/green-kemalism>, (Dostęp: 7.04.2022 r.).

⁶³⁹ R. Çakır, *Türkiye’de Avrasyacılık: Ruşen Çakır, Ömer Taşpınar ve Suat Kınıklıoğlu tartışıyor*, "Medyascope", 29.05.2020 r., <https://medyascope.tv/2020/05/29/turkiyede-avrasyacilik-rusen-cakir-omer-taspinar-ve-suat-kiniklioglu-tartisiyor/>, (Dostęp: 5.04.2022 r.).

⁶⁴⁰ Por. C. Tuğal, *Emperyalizm heveslilerinin antiemperyalizmi*, "Evrensel", 11.07.2021 r.

teraźniejszym. Zarówno dla wczesnej republiki, jak i Turcji erdoğanowskiej tymi zadatkami są materialne przejawy „nowoczesnej cywilizacji” i najmłodszy obywatel. Aspiracje młodej Republiki w latach trzydziestych ubiegłego stulecia oddawał w tym względzie przywoływany w poprzednim rozdziale „Marsz dziesięciolecia” (który, jak pamiętamy, głosił, że naród istniał „przed nastaniem historii” i istnieć będzie także „po jej ustaniu”). Pierwsza jego zwrotka zawierała takie wersy jak: „W lat dziesięć stworzyliśmy piętnaście milionów młodych w każdym wieku” (*On yilda on beş milyon genç yarattık her yaştan*) oraz „Ojczyznę z czterech stron koleją oplekliśmy” (*Demir ağlarla ördük anayurdu dört baştan*), a kolejne m.in. „Ze złem i zacofaniem rozprawiamy się szybko” (*Bir hızda kötülüğü, geriliği boğarız*) czy w końcu: „Nawet gdy świat zawróci, my z drogi naszej nie zawrócimy” (*Tersine dönse dünya yolumuzdan dönmeyiz*)⁶⁴¹.

Nacisk na techniczną modernizację stał się jednym z najbardziej istotnych elementów kemalizmu. Co więcej, współcześnie nowoczesność definiowana jest przez kemalistów (i też AKP) przede wszystkim poprzez odwołanie do „rozumu i nauki” (*akıl ve bilim*) – kategorii uznawanych za oczywiste i nie wymagające szerszych wyjaśnień⁶⁴². Natomiast dzieci oraz młodzież, jako „przyszłość” narodu i państwa, kemalistowska Turcja symbolicznie powiązała z dwoma ustanowionymi przez siebie świętami – upamiętniające ustanowienie parlamentu Święto Suwerenności Narodowej i Dzień Dziecka (*Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı*) – 23 kwietnia oraz rocznicę rozpoczęcia wojny o niepodległość – Święto Młodzieży i Sportu oraz Upamiętnienia Atatürka (*Atatürk'ü Anma, Gençlik ve Spor Bayramı*) – 19 maja⁶⁴³.

AKP od początku swych rządów przedstawiała się jako jedyna siła prawdziwie zdolna wprowadzić naród i państwo na poziom „nowoczesnej cywilizacji”. Jeśli idzie o wymiar techniczny tego ideału, odniosła oszałamiający sukces. Po przeszło dekadzie jej rządów odnotowano nie mający precedensu rozrost infrastruktury – lotnisk, autostrad, mostów, szpitali szkół wyższych i. in.⁶⁴⁴. *Durmak yok* – „Nie ma zatrzymywania się” będące sloganem

⁶⁴¹ *10. Yıl Marşı...*, op. cit.

⁶⁴² Przykładem może być socjolog Emre Kongar, który w wywiadzie udzielonym dziennikowi „Hürriyet” na okoliczność 91. rocznicy ustanowienia republiki nie roztrząsał nadmiernie na czym dziedzictwo pierwszego prezydenta polega: „Czym jest Atatürkizm? Dwa słowa: rozum i nauka. Nic więcej. U Atatürka nie ma niczego więcej, ani mniej. Rozum i nauka. Koniec, kropka”. AKP, *Cumhuriyet'in hem yenilgisi hem başarısıdır*, „Hürriyet”, 29.10.2014 r. Kilka dni później, 3 listopada 2014 r. spotkałem się w Ankarze z Önerem Tanikiem – sekretarzem Związku Myśli Atatürkowskiej (*Atatürkçü Düşünce Derneği*), a po kilku godzinach z działaczem AKP Ahmetem Uzunem. Zapytałem obu jak definiują nowoczesność. Obaj udzielili identycznej odpowiedzi, jak wcześniej prof. Kongar w cytowanym wyżej wywiadzie. Tak samo nie uważali, że kwestię tę należałoby w jakikolwiek sposób rozwijać.

⁶⁴³ Por. H. Yılmaz, op. cit., s. 184-188.

⁶⁴⁴ M. Matusiak, op. cit., s. 27-31.

wyborczym z 2007 r. rzeczywiście oddawało ambicje i wolę partii. Mniej więcej od czasu, gdy pojawiać się zaczął w retoryce postulat stworzenia „Nowej Turcji”, przyszłość bliska i ta bardzo odległa, stały się motywem wpisanym w „wieczne” państwo. W tym samym czasie pojawiły się w niej „wizja” i „cele” – rok 2023 (stulecie Republiki), rok 2053 (sześćsetlecie podboju Konstantynopola) oraz rok 2071 (tysiąclecie bitwy pod Malazgirem i wkroczenie Turków Seldżuckich do Anatolii).

Yalçın Akdoğan w swojej książce o Erdoğanie pisał: „Erdoğan to przywódca-wizjoner. Projektami, programami i stawianymi celami zaszczerpia w społeczeństwie nadzieję. Wyznacza cele długoterminowe, takie jak rok 2023, 2053 i 2071”⁶⁴⁵. To, co poznaliśmy już w Rozdziale 2. jako „politykę dzieła” bądź „politykę służby” wplecione jest w „wieczność” państwa. „Nowa Turcja” objawia się światu poprzez swoje mocarstwowe ambicje oraz materialne „dzieła”. Kto występuje przeciw tym „dziełom” traktowanym przez prezydenta – jak już wiemy – w kategoriach osobistych, ten występuje przeciwko państwu, z którym przywódca się utożsamia.

W budowanie przyszłości wpisana jest więc walka. Ideały i cele „Nowej Turcji” realizowane są m.in. dzięki poświęceniu i „męczeństwu” tych, którzy bronili jej 15 lipca 2016 r. Przeto zaangażowanie w taką budowę stało się obowiązkiem wobec poległych „męczenników i zwycięzców” (gdzie „zwycięzcy – *gaziler* – oznaczają także dawnych bohaterów). Co więcej, samo poparcie dla projektu „Nowej Turcji”, jako takiego, stało się obowiązkiem wobec nich i warunkiem koniecznym świetlanej przyszłości. Wyrażone to zostało w spocie wyprodukowanym na użytek kampanii referendalnej w 2017 r. „«Tak» dla silnej Turcji” przedstawiono jako hołd dla „męczenników i zwycięzców” (*Tüm Şehitler ve Gaziler için*). Ostatnie słowa piosenki wyśpiewane zostały przez małą dziewczynkę, wnuczkę ówczesnego premiera Binaliego Yıldırma. W nich ciągłość pomiędzy dawną oraz mniej odległą chwałą bohaterów, a przyszłością, której zadatkami są najmłodsze pokolenia, została dopełniona: „dla świetlanej przyszłości, dla dzieci, dla naszego jutra, wszyscy razem dla Potężnej Turcji!” (*Aydınlık bir gelecek için, Çocuklar için, Yarınlarımız için, Hep birlikte Güçlü Türkiye!*)⁶⁴⁶. Mniej więcej podobny zabieg pojawił się w omawianym wcześniej materiale dotyczącym „Turcji większej od Turcji”. Dziecko oddawać ma przyszłość narodu i państwa. Przyszłość ta przenika się z bohaterską przeszłością. Tym samym wspólnota i jej

⁶⁴⁵ Y. Akdoğan, *Lider...*, op. cit., s. 240.

⁶⁴⁶ *AK Parti'nin referandum şarkısı: Evet ile güçlü Türkiye*, 25.02.2017 r., <https://www.youtube.com/watch?v=7hzhdaJbWqM>, (Dostęp: 10.04.2022 r.). Pisałem o tym również w: M. Chudziak, *Pucz...*, op. cit., s. 42-43.

państwo umieszczone zostają w rzeczywistości, w której przeszłości, teraźniejszości oraz przyszłości oddzielić od siebie nie sposób.

Gdy już po referendum z 2017 r. Erdoğan wrócił do formalnego kierowania partią, od razu, w pierwszym przemówieniu do członków ugrupowania, przypomniał o jej „rewolucyjności”⁶⁴⁷. Ta cecha rządzącej ekipy wiąże się nierozzerwalnie z określonym stosunkiem do przyszłości. „Lepsze jutro” oraz „światłana przyszłość” wymagają bezustannej walki, ale też bezustannej gotowości do podejmowania nowych wyzwań, zmian i rewizji dotychczasowych założeń – tym sposobem walka ta może zostać uznana za odnowioną zasadę rewolucjonizmu (będącą jedną z „sześciu strzał kemalizmu”), który zakłada, że państwo i tworzony przez nie porządek mają podlegać bezustannej odnowie⁶⁴⁸. Odczytać to można jako coś sprzecznego z „wiecznością” państwa. Widzieliśmy już jednak, że taki właśnie horyzont, ignorujący czas, ma charakter nadrzędny zarówno w myśleniu o narodzie, jak i też o państwie. Odnowa, rewolucjonizm i bezustanne rewizje, mają stworzyć zerwania, niezbędne dla wyłonienia się czegoś „nowego”. „Nowa Turcja” zrywa zatem z ograniczeniami, które stawiały pod znakiem zapytania wieczne trwanie państwa – pasywnością, partykularyzmami, czy brakiem wiary w możliwość odniesienia sukcesu⁶⁴⁹.

W kolejnym roku, przed połączonymi wyborami prezydenckimi i parlamentarnymi, pierwszymi po przegłosowaniu reformy konstytucyjnej, które miały ją dopełnić, Erdoğan we wstępie do dokumentu programowego przedstawił rolę i ambicje państwa tureckiego:

W czasie, gdy zmiany w świecie nabierają tempa, konkurencja rośnie, a my jesteśmy świadkami działań różnych grup w naszym regionie, wykazaliśmy niezbędną wolę, aby nasz kraj wkroczył w przyszłość z misją, którą obdarzyła go jego historia. Dzięki nowemu modelowi rządzenia, który nie naśladuje nikogo, ale w unikalny sposób zaspokaja nasze potrzeby, ugruntowaliśmy determinację naszego narodu, aby osiągnąć znacznie większe cele w XXI wieku⁶⁵⁰.

Zmiana fundamentalna, czyniąca z Turcji republikę prezydencką jest tutaj odpowiedzią na wyzwania rzucone przez świat. Jest warunkiem koniecznym, by państwo

⁶⁴⁷ *Cumhurbaşkanı Erdoğan: AK Parti devrimci bir partidir*, "HaberTürk", 30.05.2017 r.

⁶⁴⁸ M. Chudziak, *Pucz...*, op. cit., s. 43.

⁶⁴⁹ To, że „Nowa Turcja” przejęła i zmodyfikowała kemalistowski mit nie oznacza jednak, że ustał konflikt z CHP. Podczas inauguracji kontrowersyjnego Kanału Sztambulskiego 26 czerwca 2021 r. Erdoğan przedstawiając inwestycję jako hołd dla dawnych przywódców tureckiej prawicy, których ambicje rozwojowe nie tylko podziela, ale i aktywnie realizuje, krytykował jednocześnie największą partię opozycyjną, jako pierwszą siłę hamulcową, kontestującą zasadność spektakularnych inwestycji i tym samym chcąc by Turcja tkwiła w zacofaniu. Co gorsza, CHP staje jego zdaniem w jednym szeregu z największymi wrogami Turcji. *Kanal İstanbul Sazlıdere Köprüsü Temel Atma Töreni'nde Yaptıkları Konuşma*, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, 26.06.2021 r., <https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/128532/kanal-istanbul-sazlidere-koprusu-temel-atma-toreni-nde-yaptiklari-konusma>, (Dostęp: 5.04.2022 r.).

⁶⁵⁰ *2018 Cumhurbaşkanlığı Seçimleri ve Genel Seçimler. Seçim Beyannamesi*, Ak Parti 2018, s. 7.

mogło realizować należycie misję, do której jest powołane. Sam system jest „endemicznie” turecki (nikogo nie naśladuje), co ponownie przywołuje na myśl obsesje kemalistów o absolutnie oryginalnym oraz „narodowym” charakterze ustanowionego porządku politycznego. Skoro tak, to po jego ostatecznym przekształceniu możliwe będzie dokonanie rzeczy wielkich w przyszłości.

W tym samym dokumencie jednak, wizji przyszłości poświęcono osobną część tekstu. *Gros* tego fragmentu zajęły uwagi dotyczące rozwoju technicznego (słynne mega-projekty) oraz gospodarki, edukacji i innych przyziemnych spraw. W tym sensie wizja ta wpisała się w ogólną tradycję prawicy tureckiej postrzegającej „silne” bądź „potężne” państwo przez pryzmat rozwoju, w którym siła się objawia⁶⁵¹. Wpisała się także w ogólny wzorzec tureckiej kultury politycznej – niczym rajskie Drzewo *Tuba* oferuje zebranych w jego cieniu owoce w tym co materialne i przyziemne. Jego nietykalne korzenie jednak, które jak wiadomo, znajdują się u góry – w niebie, pozostają też w wieczności. Wszystkie sprawy materialne i przyziemne wpisuje się bowiem w dalsze cele: „podczas gdy do 2023 r. zostało nam pięć lat, już teraz określamy i ogłaszamy cele długoterminowe. Wyznaczając jako naszą linię horyzontu lata 2053 i 2071, już teraz podejmujemy zdecydowane kroki by iść w przyszłość z taką długoterminową perspektywą”⁶⁵². Dalej zaś przyszłość wpisana została w narrację przywołującą wszystkie wyżej przeze mnie opisane elementy nowotureckiego mitu państwa. „Świat jest większy od pięciu”, Turcja ma misję by nieść pokój, dobrobyt i rozwój wszystkim znajdującym się w jej zasięgu, a siła jej wynika z historii oraz jej własnej tradycji. Tysiąclecie bitwy pod Malazgirem to najbardziej odległa z dat. Oczywiście jest jednak, że ma ona charakter symboliczny i gdy trzeba, może zostać zastąpiona przez kolejny „cel”, który pokaże, że Turcja się „nie skończy”.

* * *

Podobnie jak nacjonalizm „Nowej Turcji”, również i jej mit państwa wyłonił się z przywoływanej już we wcześniejszych rozdziałach dialektyki – konkurencyjne wobec siebie prądy wychodzą ze zderzeń odmienne – kemalizm, przynajmniej w swojej radykalnej, wojskowej odmianie, zinternalizował islam. Godzi się z rolą, jaką nadano mu za rządów AKP. Rządząca partia natomiast porzuciła zarówno antypaństwowy element dziedzictwa islamistycznego. Zachowała jednak element utożsamiający jej władzę ze społeczeństwem, czy

⁶⁵¹ Ö. Turan, *Kudretli Devlet, Manevi Kalkınma, Ağır Sanayii: Türk Sağı ve Kalkınma*, [w:] *Türk Sağı...*, op. cit., s. 459-509.

⁶⁵² *2018 Cumhurbaşkanlığı...*, op. cit. s. 10.

też „świętym narodem”. Jednocześnie jednak doszło do przechwycenia i transformacji zastanego przez nią starego mitu państwa, tak by go odnowić. „Nowa Turcja” zatem zaczerpnęła z obu mitów – kemalistowskiego i neoosmańskiego. Modyfikując oba, dokonała twórczej ich syntezy, by na powrót wyłonić się jako „potężna”, „święta”, „twórcza”, stanowiąca własną, niepowtarzalną jakość. Synteza ta wzmacnia budowaną przez władze narrację – źródła tych chwalebnych i godnych podziwu cech tkwią w wyobraźni zaszczipionej Turkom przez kemalizm. W zderzeniu z wizją neoosmańską okazało się, że myślenie to jest w społeczeństwie głęboko zinternalizowane, dlatego postanowiono nie mocować się ze starym mitem, ale wykorzystać go, przejąć i zmodyfikować na neoosmańską modłę i odwołując się do głęboko w kulturze zakorzenionych wzorów – w ten sposób mit zyskał na swej sile oddziaływania.

Zakończenie

Lat osiemdziesiąt po powstaniu Republiki, ustanowionej w drodze rewolucji, Turcja była świadkiem kolejnej rewolucji – tym razem, jak określił ją Cihan Tuğal – „biernej”. Ów „bierny” jej charakter, nie oznaczał bynajmniej, że głębia zmian nie była wielka. Stary porządek ustanowił państwową ideologię, porządkującą obraz świata nowoczesnego Turka, legitymizującą kształt państwa, hierarchię organizującą relacje elit z resztą społeczeństwa oraz przedstawiającą postulowane wartości, typ państwa i wspólnoty, a także ich miejsca w świecie. Ideologia ta czerpała z ideałów traktowanych jako właściwe „nowoczesnej cywilizacji”, odczytanych na swój sposób przez tureckie elity pierwszej połowy XX w. Była ona produktem kultury tej części społeczeństwa, które określa się w literaturze jako jego „centrum”, zatem odrębnej od kultury „peryferii”. Konstruowała określone mity legitymizujące, starając się archaizować tworzony przez siebie nowy porządek, przy tym uciekała się do zabiegów właściwych rodzimej kulturze zeświecczając niektóre islamskie pojęcia. W istocie stała się systemem kulturowym, który stworzył postulowanego obywatela, lecz nie wypleniał istniejących ambiwalencji. Przeto, nigdy też Turcja kemalistowska nie rozładowała społecznych napięć, w wyniku których życie polityczne i społeczne toczyło się w atmosferze ostrych konfliktów i resentymentów.

Gdy potencjał legitymizacyjny kemalizmu osłabł, a system na nim oparty okazał się dysfunkcyjny w obliczu zmian globalnych, na scenę wkroczyli przedstawiciele „peryferii” – prawda, że sami będący częściowo produktem dotychczasowej odgórnej obróbki ideologicznej, lecz odwołujący się z jednej strony do własnej tradycji kontestacji, którą przez długie lata sami uprawiali, z drugiej zaś do zewnętrznych, sobie współczesnych „ideałów nowoczesnej cywilizacji”. Gdy proces formalnego wchodzenia w jej obręb zaczął napotykać na poważniejsze przeszkody (zarówno wynikające z wewnętrznych warunków, jak i wyzwań stawianych przez otaczający świat), nowa elita kształtująca nowy porządek odwoływać zaczęła się do własnych mitów legitymizujących – już nie proeuropejskich, lecz demonstrujących cywilizacyjną odrębność Turcji od Europy. Rezerwuarem dla nowej państwowej ideologii stała się ojczyzna, jej historia, jej kultura i religia – wszystkie przedstawiane jako fundamentalnie różne od Zachodu. W jej myśl Turcja jest cywilizacyjnie odrębna, a ta odrębność to cały ocean historycznych doświadczeń i wartości, z których

współczesny Turek winien być dumny i budować na nich swą przyszłość.

Względem kemalizmu mity te były archaiczne, sięgały do historycznej „głębi”, przez co miały oddawać, tym razem „prawdziwy” charakter narodu oraz państwa, które nie wypierałyby się już swojego własnego dziedzictwa. Nowa ideologia czerpała więc z całego lokalnego zasobu kulturowego, wierzeń, mitów, wartości oraz wyobrażeń na temat własnej wspólnoty i otaczającego ją świata. Lecz i ta zmiana szybko ujawniła najrozmaitsze niejednoznaczności zarówno starej ideologii, która zostać miała zniesiona, jak też ideologii nowej.

Rezultat ścierania się obu tych formacji, wpisanego w przedstawioną przez Findleya dialektykę, w ramach której toczą się nowoczesne dzieje Turcji, okazał się przedziwny. To co bowiem powstało, wymyka się wszelkim próbom uchwycenia zmieniającej się tureckiej ideologii państwowej w jakikolwiek poręczny schemat, który mógłby posłużyć jako klucz dla odczytania dynamicznej rzeczywistości tureckiej.

Prawdą jest, że wodzowski charakter państwa stanowi *novum* względem poprzedniej epoki. Jest to jednak *novum* wyłącznie w tym sensie, że choć wyrazistych i silnych liderów nie brakowało, to żaden z przywódców od czasów Atatürka nie zbudował sobie w państwie takiej pozycji jak Erdoğan. W sensie instytucjonalnym państwo zostało przemodelowane tak, aby pełnił on w nim centralną rolę. Ideologia legitymizująca ten porządek zaś czerpać zaczęła z wielkiego rezerwuaru kulturowego, w którym mógł on się przedstawić jako „władca-pasterz” i charyzmatyczny wódz. Lecz i tutaj niektóre elementy wodzostwa zaczerpnięte zostały z dziedzictwa kemalistowskiego, które na kulturze tureckiej odcisnęło takie piętno, iż twierdzić można, że dziś jest jej integralną częścią.

Nie inaczej sprawy potoczyły się gdy idzie o redefinicję narodu. Kemaliści stworzyli taką na wskroś nowoczesną wspólnotę z mas, które jeszcze przed stu laty w ogóle sentymentów nacjonalistycznych nie przejawiały. Słowo „Turek” niegdyś obelżywe, stało się słowem, w którym zawiera się nie tylko ogromna duma, ale też megalomania i ksenofobia. Islamistyczni kontestatorzy kemalizmu, sami będącymi nosicielami wyobraźni wspólnotowej, na której turecka narodowa nowoczesność wywarła silne piętno, kontestowali istniejący model nacjonalizmu, ich zdaniem nie tylko niepełny, ale w ogóle pozbawiony tego, co uznawali za esencję tureckości – realnie przeżywanej wiary muzułmańskiej oraz dumy z osmańskiego dziedzictwa. Choć rehabilitacja tych dwóch elementów tożsamości narodowej zachodziła w atmosferze rewanżyzmu, w czym nowe elity dawały upust swemu głębokiemu

resentymentowi, to z czasem okazało się, że Turcy nie koniecznie widzieli opozycję pomiędzy starym i nowym sposobem rozumienia i przeżywania wspólnoty jako binarną, chociaż czuli, że kemalistowskie odcięcie się od osmańskiego dziedzictwa, faktycznie było nienaturalne i nazbyt radykalne. Jednak turecki nowoczesny nacjonalizm republiki, który w trakcie jej trwania rozdzielił się na różne „dialekty”, nie mógł zostać odrzucony, gdyż masy zinternalizowały głoszone przez „prawdy”. Gdy model neosmański na poziomie politycznym objawił swe ograniczenia, a sytuacja tak wewnętrzna, jak też międzynarodowa zaczęła zagrażać politycznej stabilności, obie tradycje polityczne wypracowały pewien konsensus w sprawie tego, kim są Turcy. W efekcie nacjonalizm „Nowej Turcji” stał się amalgamatem nacjonalizmu kemalistowskiego i neosmańskiego. Nowe elity przyjęły „prawdy” kemalistowskie, zaś kemaliści uznali fakt, że dziedzictwa islamskiego oraz osmańskiego nie tylko nie należy się wypierać, ale przyjąć je. Tym sposobem nowy naród ukazuje się jako produkt działającej od przeszło dwóch wieków dialektyki, w której ścierają się dwie wielkie tradycje, same ulegając transformacji.

W drodze tej samej dialektyki przekształceniu uległ turecki mit państwa – wyjątkowo na tle innych państw apodyktyczny. Stał się on trzecim filarem nowego porządku ideologicznego. Kemaliści ustanowili go jako mit legitymizujący. W schyłkowym okresie starej Republiki obserwując zewnętrzny świat, generujący, jak sami uważali, zagrożenia stwarzane najpierw przez komunizm, a potem przez globalizację, poszli na kompromis z prądem konserwatywno-islamskim i uzupełnili mit o drugi religijny element. AKP, choć początkowo deklarowała w sposób ostentacyjny chęć zerwania z tradycją przytłaczającego państwa, sama z czasem wniosła własny wkład w jego umocnienie. Nie mogło być zresztą inaczej, skoro w centrum nowej neosmańskiej wyobraźni znajdowało się rehabilitowane Imperium Osmańskie, a więc państwo potężne i wspaniałe. Republiki jednak AKP nie uznała za jego negację, ale przejęła jej dziedzictwo, podobnie jak stworzone przez nią mity, które na własną modłę przekształciła. Tym sposobem idea państwa jako „wiecznego” i stanowiącego najważniejszą wartość, podobnie jak naród, nie tylko przetrwała, ale i wzmocniła swoją legitymizację czerpiąc, z obu wielkich tradycji politycznych.

Ideologia „Nowej Turcji” nie będąca zbiorem mitów, wartości i symboli, odwołującym się do całego dziedzictwa historycznego i religijnego stanowi zatem rozumiany po geertzowsku system kulturowy, który rozwija się w konfliktach i nieoczekiwanych sojuszach, popychając Turcję ku nieznannej i coraz trudniej przewidywalnej przyszłości.

Bibliografia

Dokümenty i przemówienia:

AK Parti Genel Merkezinde Yaptıkları Balkon Konuşması, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, 24.06.2018 r., <https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/94716/ak-parti-genel-merkezinde-yaptiklari-balkon-konusmasi>, (Dostep: 21.05.2021 r.)

Azınlık Hakları ve Kültürel Haklar Çalışma Raporu – Özet Metin, Avrupa Birliği Başkanlığı, 1.11.2004, <https://www.ab.gov.tr/p.php?e=33446>, (Dostep: 15.12.2021 r.)

“Azınlık Hakları ve Kültürel Haklar Çalışma Grubu” Raporu, Başbakanlık İnsan Hakları Danışma Kurulu, Ekim 2004, https://baskinoran.com/belge/IHDKAzinliklarRaporu-MakamaTakdim_Ekim2004_.pdf, (Dostep: 15.12.2021 r.)

Gazi Mustafa Kemal'i Anma Töreninde Yaptıkları Konuşma, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, 10.11.2014. r., <http://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/2956/gazi-mustafa-kemali-anma-torende-yaptiklari-konusma.html>, (Dostep. 5.04.2022 r.)

Kanal İstanbul Sazlıdere Köprüsü Temel Atma Töreni'nde Yaptıkları Konuşma, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, 26.06.2021 r., <https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/128532/kanal-istanbul-sazlidere-koprusu-temel-atma-toreni-nde-yaptiklari-konusma>, (Dostep: 5.04.2022 r.)

Milli Tarım Projesi Toplantısında Yaptıkları Konuşma, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, 14.11.2016 r., <https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/61156/milli-tarim-projesi-toplantisinda-yaptiklari-konusma>, (Dostep: 17.05.2021 r.)

Sessiz devrim: Türkiye'nin demokratik değişim ve dönüşüm envanteri (2002-2014), T.C. İçişleri Bakanlığı, Kamu Düzeni ve Güvenliği Müsteşarlığı, Ankara 2014

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, Kanun no. 2709, kabul tarihi: 18.10.1982 r., <https://www.icisleri.gov.tr/kurumlar/icisleri.gov.tr/IcSite/illeridaresi/Mevzuat/Kanunlar/Anayasa.pdf>, (Dostep: 15.12.2021 r.)

Türk Genelkurmay Başkanlığı 27 Nisan 2007 tarihli basın açıklaması, https://tr.wikisource.org/wiki/T%C3%BCrk_Genelkurmay_Ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%9F_%C4%B1_27_Nisan_2007_tarihli_bas%C4%B1n_a%C3%A7%C4%B1klamas%C4%B1, (Dostep: 12.09.2021 r.)

10 Kasım Gazi Mustafa Kemal'i Anma Töreninde Yaptıkları Konuşma, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, 10.11.2016. r., <https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/61155/10-kasim-gazi-mustafa-kemali-anma-torende-yaptiklari-konusma>, (Dostep: 5.04.2022 r.)

22. Muhtarlar Toplantısı'nda Yaptıkları Konuşma, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, 16.03.2016 r., <https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/43825/22-muhtarlar-toplantisinda-yaptiklari-konusma>, (Dostep: 30.03.2022 r.)

40. Muhtarlar Toplantısında Yaptıkları Konuşma, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, 18.10.2017 r., <https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/85035/40-muhtarlar-toplantisinda-yaptiklari-konusma>, (Dostep: 21.05.2021 r.)

2002 Genel Seçimleri. Seçim Beyannamesi, AK Parti, Tanıtım ve Medya Başkanlığı, Şubat-2015

2007 Genel Seçimleri. Seçim Beyannamesi, Tanıtım ve Medya Başkanlığı, Ocak-2015

2011 Genel Seçimleri. Seçim Beyannamesi, Tanıtım ve Medya Başkanlığı, Şubat-2015

2018 Cumhurbaşkanlığı Seçimleri ve Genel Seçimler. Seçim Beyannamesi, Ak Parti 2018

Literatura:

Abrams, Philip, *Notes on the Difficulty of Studying the State* (1977), "Journal of Historical Sociology", Vol. 1 No. 1, March 1988, s. 58-89

Acemoglu, Daron, Ucer, Murat, *The Ups and Downs of Turkish Growth, 2002–2015: Political Dynamics, the European Union and the Institutional Slide*, NBER Working Paper No. 21608, October 2015

Açıkel, Fethi, *Devletin Manevi Şahsiyeti ve Ulusun Pedagojisi*, [w:] *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4 / Milliyetçilik*, T. Bora (der.), 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2008, s.117-139

Adamczyk, Andrzej, *Ustrój polityczny Turcji w latach 1918–1960*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2013.

Ahmad, Feroz, *The Making of Modern Turkey*, Routledge, London & New York 1993

Ahmad, Feroz, *Turkey. The Quest for Identity*, One World, Oxford 2003

Akçalı, Emel, *The Ambivalent Role of National Landmarks in the Age of Globalization. The case of Atatürk's mausoleum in Turkey*, "Borderlands", Vol. 9, No. 2, 2010, s. 1-23

Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyâset*, Kilit Yayınları, Ankara 2012

Akdoğan, Yalcın, *AK Parti ve muhafazakâr demokrasi*, Alfa Yayınları, İstanbul 2004

Akdoğan, Yalcın, *Lider. Siyasi Liderlik ve Erdoğan*, Turkuvaz Kitap, 6. Baskı, İstanbul 2018

Akkır, Ramazan, *Türkiye'de Siyaset, Din ve Liderlik: Recep Tayyip Erdoğan Örneği*, „Turkish Studies. Economics, Finance and Politics”, Vol. 13/22, Summer 2018, s. 31- 49

Aktoprak, Elçin, *Between Authoritarianism and Peace: The Kurdish Opening in Turkey (2013–2015)*, [w:] *Democratic Representation in Plurinational States The Kurds in Turkey*, E. Nimni, E. Aktoprak (eds.), Palgrave Macmillan, Cham 2018, s. 137-159

Aktoprak, Elçin, *Postkolonyal Bir "Dava" Olarak "Yeni Türkiye" nin Yeni Ulusu*, „SFB Dergisi”, Vol. 71, Nr 1, s. 1-31

Altınay, Ayşe Gül, *The Myth of the Military-Nation. Militarism, Gender, and Education in Turkey*, Palgrave Macmillan, New York 2004

Althusser. Louis, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, przeł. A. Staroń, „Nowa Krytyka”, 24.02.2017 r., http://www.nowakrytyka.pl/pl/Ksiazki/Ksiazki_on-line/?id=888 (Dostęp: 25.04.2022 r.)

Ananicz, Szymon, *Samotność w cnocie. Ideologia nowoturecka w polityce zagranicznej Turcji*, „Punkt Widzenia OSW”, Nr 49, Warszawa, Kwiecień 2015, s. 15,
<https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/punkt-widzenia/2015-04-27/samotnosc-w-cnocie>, (Dostęp: 15.12.2021 r.)

Ananicz, Szymon, *Turcja: Wyrok w sprawie Balyoz*, Analizy OSW, 26.09.2012 r.,
<https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2012-09-26/turcja-wyrok-w-sprawie-balyoz>, (Dostęp: 12.09.2021 r.)

Anderson, Benedict, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Znak, Warszawa – Kraków 1997

Anderson, Perry, *Kemalism*, „London Review of Books”, Vol. 30, No. 17, 11 September 2008, s. 3-12

Arat, Yeşim, Pamuk, Şevket, *Turkey Between Democracy and Authoritarianism*, Cambridge University Press, Cambridge 2019

Argın, Şükrü, *Türk Aydınının Devlet Aşkı ve Aşkın Devlet Anlayışı*, [w:] *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce. 9 Cilt. Dönemler ve Zihniyetler*, T. Bora, M. Gültekingil (der), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 84-112

Aydın, Suavi, *Cumhuriyet’in İdeolojik şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: Irkçı Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü*, [w:] *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce. 2. Cilt: Kemalizm*, Ahmet İnsel (der.), 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 344-370

Azak, Umut, *Islam and Secularism in Turkey. Kemalism, Religion ana Nation State*, I. B. Tauris, London & New York 2010

Bal-Nowak, Maria, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta Cassirera*, Nomos, Kraków 1996

Balibar, Etienne, Wallerstein, Immanuel, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Verso, London&New York 1991

Bauman, Zygmunt, *Wieloznaczność nowoczesna/nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, PWN, Warszawa 1995

Beczew, Dimityr, (red.), *Co myśli Turcja?*, tłum. S. Kowalski, Europejska Rada Spraw Zagranicznych, Fundacja Batorego, Londyn-Warszawa 2011

Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, Introduction by F. Ahmad, Hurst & Company, London 1998

Beşikçi, İsmail, *Türk Tarih Tezi, 'Güneş-Dil Teorisi' ve Kürt Sorunu*, 2. Baskı, Dengâ Komal, Stockholm 1986

Bieniek, Karol, *System partyjny Republiki Turcji w latach 1950-2011*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2013

Bora, Taml, *Cereyanlar. Türkiye’de Siyasî İdeolojiler*, İletişim Yayınları, İstanbul 2018

Bora, Taml, *Milli Tarih ve Devlet Mitosu*, [w:] Idem, *Medeniyet Kaybı. Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar*, Birikim Yayınları, İstanbul 2006, s. 43-64.

- Bora, Tanıl, *Nationalist Discourses in Turkey*, [w:] *Symbiotic Antagonisms. Competing Nationalisms in Turkey*, A. Kadioğlu, E. F. Keyman (eds.), The University of Utah Press, Salt Lake City 2011, s. 57-82
- Bora, Tanıl, *The Ottomans and 'My People'. The Populist-Nationalist Discourse in Turkey under the AKP Government*, [w:] *National History and New Nationalism in the Twenty-First Century. A Global Comparison*, N. F. May, T. Maissen (eds.), Routledge, London & New York 2021, s. 214-229
- Bora, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hâli. Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, 8. Baskı, Birikim Yayınları, İstanbul 2014
- Bora, Tanıl, *Zamanın Kelimeleri. Yeni Türkiye'nin Siyasî Dili*, Birikim Kitapları, İstanbul 2018
- Bora, Tanıl, *10. Yıl Marşı, 28 Şubat Marşı*, [w:] İdem, *Medeniyet Kaybı. Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar*, Birikim Yayınları, İstanbul 2006, s. 41-43
- Bourdieu, Pierre, *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, przeł. W. Kroker, Wyd. Marek Derewiecki, Keçy 2007
- Bozarslan, Hamit, *Türkiye Tarihi. İmparatorluktan Günümüze*, İletişim Yayınları, İstanbul 2015
- Bozdoğan, Sibel, *Modernism and Nation Building. Turkish Architectural Culture in the Early Republic*, University of Washington Press, Seattle & London 2001
- Braudel, Fernand, *Gramatyka cywilizacji*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006
- Burdziej, Stanisław, *Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych : studium socjologiczne retoryki religijnej Billa Clintona i George'a W. Busha*, Nomos, Kraków 2009
- Cagaptay, Soner, *Islam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey: Who is a Turk?*, Routledge, London 2006
- Cagaptay, Soner, *Race, Assimilation and Kemalism: Turkish Nationalism and the Minorities in the 1930s*, „Middle Eastern Studies”, Vol. 40, 2004, Issue 3, s. 86-101
- Cagaptay, Soner, *The New Sultan. Erdogan and the Crisis of Modern Turkey*, I.B. Tauris, London&New York 2017
- Can, Yahya Kemal, *Nationalism in Turkey: Roots and Contemporary Answers*, Heinrich Böll Stiftung, 22.11.2019 r., <https://tr.boell.org/en/2019/08/22/nationalism-turkey-roots-and-contemporary-answers>, (Dostęp: 2.02.2022 r.)
- Carney, Josh, *Re-creating history and recreating publics: the success and failure of recent Ottoman costume dramas in Turkish media*, "European Journal of Turkish Studies", No. 19, 2014, <https://journals.openedition.org/ejts/5050#bodyfn20>, (Dostęp: 28.01.2022 r.)
- Casanova, José, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. T. Kunz, Nomos, Kraków 2005
- Cassirer, Ernst, *Mit państwa*, przeł. A. Staniewska, IFiS PAN, Warszawa 2006
- Cegielski, Max, *Oko świata. Od Konstantynopola do Sambułu*, W.A.B., Warszawa 2009

Chudziak, Mateusz, *Atatürk fantazmatyzowany. Ludowe wyobrażenia o założycielu Republiki Tureckiej*, „Sensus Historiae”, Vol. XXI (2015/4), s. 153-170

Chudziak, Mateusz, *History and Memory in Republican Turkey. The Scope of the Main Questions*, [w:] *Memory of Heritage. Heritage of Memory*, V. Julkowska, W. Werner (eds.), Adam Mickiewicz University. Institut of History, Poznań 2016, s. 190-208

Chudziak, Mateusz, *Kadry decydują o wszystkim – reforma armii w Turcji*, Komentarze OSW, Nr 274, 26.06.2018 r., <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/komentarze-osw/2018-06-26/kadry-decyduja-o-wszystkim-reforma-armii-w-turcji>, (Dostęp: 5.06.2021 r.)

Chudziak, Mateusz, *Marsz linoskoczka. Polityka gospodarcza Turcji w obliczu kryzysu*, Punkt Widzenia OSW, Warszawa, Luty 2021, <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/punkt-widzenia/2021-02-23/marsz-linoskoczka>, (Dostęp: 07.06.2021 r.)

Chudziak, Mateusz, *Przez czystki ku „nowej Turcji” – finalna faza przebudowy państwa*, Komentarze OSW, Nr 228, 17.12.2016 r., <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/komentarze-osw/2016-12-07/przez-czystki-ku-nowej-turcji-finalna-faza-przebudowy-panstwa>, (Dostęp: 14.09.2021 r.)

Chudziak, Mateusz, *Pucz jako mit założycielski. Filary ideologiczne Nowej Turcji*, Punkt Widzenia OSW, Nr 66, Warszawa, Październik 2017, <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/punkt-widzenia/2017-10-13/pucz-jako-mit-zalozycielski>, (Dostęp: 7.06.2021 r.)

Cohen Yanarocak, Hay Eytan, *Decoding the Payitaht Abdülhamid*, „Turkeyscope” Moshe Dayan Center, Vol. 1. No. 5, March 2017, https://dayan.org/content/decoding-payitaht-abdulhamid?fbclid=IwAR2ZoYFLpt0oRmuoL6XtryOgDw32glzYGguhGAKyvC9b_aXMjICxyicxDqY (Dostęp: 25.01.2022 r.)

Copeaux, Etienne, *Citoyenneté turque, territoire anatolien*, Exposé à l'ENS, Paris, 19 février 2008, dans le cadre du séminaire d'Emmanuel Szurek sur l'Anatolie, https://www.susam-sokak.fr/pages/Citoyennete_turque_territoire_anatolien_2008-2893654.html, (Dostęp: 15.12.2021 r.)

Copeaux, Etienne, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine* (Çev. A. Berktaş), İletişim Yayınları, İstanbul 2006

Çakır, Ruşen, *Millî Görüş Hareketi*, [w:] *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, 6. Cilt: İslamcılık, T. Bora, M. Gültekinçil (der.), 2 Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2005, s. 544-576

Çakır, Ruşen, *Ne Şeriat Ne Demokrasi. Refah Partisini Anlamak*, Metis Yayınları, İstanbul 1994

Çevik, Salim, *İdeal Yurttaşın Din ve Millet Kriteri*, "Muhafazakâr Düşünce", Yıl: 5, Sayı: 18, Güz 2008, s. 147-167

Davutoğlu, Ahmet, *Stratejik Derinlik. Türkiye'nin Uluslararası Konumu*, Küre Yayınları, İstanbul 2001

Davutoğlu, Ahmet, *Tarih idraki oluşumunda metodolojinin rolü: Medeniyetlerarası etkileşim açısından dünya tarihi ve Osmanlı*, "Divan", Nr 2, 1999, s. 1-63

Delaney, Carol, *Father State, Motherland, and the Birth of Modern Turkey*, [w:] *Naturalizing Power. Essays in Feminist Cultural Analysis*, S. Yanagisako and C. Delaney (eds.), Routledge, London 1995,

Duran, Burhanettin, Aydın, Cemil, *Competing Occidentalisms of Modern Islamist Thought: Necip Fazıl Kısakürek and Nurettin Topçu on Christianity, the West and Modernity*, "The Muslim World", Vol. 103, No. 3, 2013, s. 479–500

Durmuş, İlhami, *Turkish Presence on Anatolia in the Ages before the Birth of Christ*, „International Review of Military History”, International Commission for Military History, No. 87, Ankara – 2007, s. 1-21

Eissenstadt, Howard, *How New Is Turkey's 'New Nationalism'?*, Center for American Progress, 14.02.2018 r., <https://www.americanprogress.org/article/new-turkeys-new-nationalism/> (Dostęp: 2.02.2022 r.)

Eliade, Mircea, *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1993

Ergin, Murat, *“Is the Turk a White Man?” Race and Modernity in the Making of Turkish Identity*, Brill, Leiden & Boston 2017

Ergin, Murat, *‘Is the Turk a White Man?’ Towards a Theoretical Framework for Race in the Making of Turkishness*, „Middle Eastern Studies”, Nov., 2008, Vol. 44, No. 6 (Nov., 2008), s. 827-85

Ergin, Murat, Karakaya, Yağmur, *Between neo-Ottomanism and Ottomania: navigating state-led and popular cultural representations of the past*, "New Perspectives on Turkey", No. 56, 2017, s. 33–59

Ersanlı, Büşra, *Bir Aidiyet Fermanı: Türk Tarih Tezi*, [w:] *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 4 / Milliyetçilik*, T. Bora (der.), 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2008, s. 800-811

Ersanlı, Büşra, *İktidar ve Tarih, Türkiye’de “Resmi Tarih” Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002

Fenton, Steve, *Etniczność*, przeł. E. Chomicka, Sic!, Warszawa 2007

Findley, Carter Vaughn, *Turkey, Islam, Nationalism and Modernity. A History, 1789-2007*, Yale University Press, New Heaven & London 2010

Foucault, Michel *Rządomyślność*, [w:] Idem, *Filozofia, historia, polityka*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 2000, s. 163-185

Foucault, Michel, *Wykład z 8 lutego 1978 r.*, [w:] Idem, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja. Wykłady w Collège de France 1977-1978*, przeł. M. Herer, Wyd. PWN, Warszawa 2010, s. 131-149

Ganser, Daniele, *NATO's Secret Armies. Operation Gladio in Western Europe*, Frank Cass, London & New York 2005

Geertz, Clifford, *Ideologia jako system kulturowy*, [w:] Idem, *Interpretacja kultur: wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 225-267.

Gellner, Ernest, *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Difin, Warszawa 2009

Gentile, Emilio, *Political Religion: A Concept and its Critics – A Critical Survey*, "Totalitarian Move-

ments and Political Religions" ,Vol. 6, No. 1, June 2005, s. 19–32

Gentile, Emilio, *Politics as Religion*, transl. G. Staunton, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2006

Giddens, Anthony, *Konsekwencje nowoczesności*, przeł. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008

A. Giddens (współpraca P. W. Sutton), *Socjologia*, tłum. O. Siara, A. Szulżycka, P. Tomanek, PWN, Warszawa 2012

Godzińska, Marzena, *Alewici w Turcji – problem alewitów, problem z alewitami*, „Bliski Wschód. Tradycje, społeczeństwa, polityka”, nr 3, 2006, s. 163-175

Godzińska, Marzena, *Rituals of Alevi and Bektashi Religious Minorities – the Religious Relations in Sunni Majority Environment in Secular Turkey*, „Asia and Pacific Studies”, 4/2007, s. 41-60

Gökay, Bülent, Aybak, Tunç, *Identity, Race and Nationalism in Turkey—Introduction to the Special Issue*, „Journal of Balkan and Near Eastern Studies”, 18:2, 2016, s. 107-110, DOI: 10.1080/19448953.2016.1141575

Gökay, Bülent, Hamourtziadou, Lily, *‘Whiter than White’: Race and Otherness in Turkish and Greek National Identities*, „Journal of Balkan and Near Eastern Studies”, (2016), DOI: 10.1080/19448953.2016.1141590

Göksu, Oğuz, *Siyasal Liderlikte Yeni Bir Model Önerisi: Recep Tayyip Erdoğan Örneği*, „Gaziantep University Journal of Social Sciences”, 18 (3), 2019, s. 1058-1080

Grigoriadis, Ioannis N., *Türk or Türkiyeli? The Reform of Turkey's Minority Legislation and the Rediscovery of Ottomanism*, "Middle Eastern Studies", Vol. 43, No. 3 (May, 2007), s. 423-438

Halpin, John, Werz, Michael, Makovsky, Alan, Hoffman, Max, *Is Turkey Experiencing a New Nationalism? An Examination of Public Attitudes on Turkish Self-Perception*, "Center for American Progress", February 2018, <https://www.americanprogress.org/article/turkey-experiencing-new-nationalism/> (Dostęp: 29.01.2022 r.)

Hand, Isaac, *Place-making and the Panorama 1453 Museum in Historical Context*, „Lights: The MESSA Journal”, Winter 2013, Vol. 2, No. 2 , s. 20-27

Hanioglu, M. Şükrü, *Atatürk. An Intellectual Biography*, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2011

Hauziński, Jerzy, *Absolutyzm orientalny*, [w:] *Europa i świat w epoce oświeconego absolutyzmu*, J. Staszewski (red.), Wiedza Powszechna, Warszawa 1991, s. 167-227

Heper, Metin, *Islam, Conservatism, and Democracy in Turkey: Comparing Turgut Özal and Recep Tayyip Erdoğan*, "Insight Turkey", Vol. 15 / No. 2 / 2013, s. 141-156

Heper, Metin, *The State Tradition in Turkey*, Eothen Press, Hull 1985

Hobsbawm, Eric, Ranger, Terence (red.), *Tradycja wynaleziona*, przekł. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008

- Imos, Rafał, *Wiara człowieka radzieckiego*, Nomos, Kraków 2007
- Jaskułowski, Krzysztof, *Nacjonalizm bez narodów. Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009
- Jopien, Charlotte, *Embodied practices of leadership. The case of Recep Tayyip Erdoğan*, [w:] *Ruler Personality Cults from Empires to Nation-States and Beyond. Symbolic Patterns and Interactional Dynamics*, K. Postoushenko, D. Stephanov (eds.), Routledge, London and New York 2021, s. 235-251
- Kafesoğlu, İbrahim, *Türk-İslâm Sentezi*, 5. Basın, Ötüken, İstanbul 2014
- Kalın, İbrahim, *Toprak, Düşünce ve Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi*, "Türkiye Günlüğü", Nr 117, 2014, s. 113-117
- Karaosmanoğlu. Kerem, *The discourse of üst akıl: A search for hegemony in the Turkish media*, „Southeast European and Black Sea Studies”, 2021, DOI:10.1080/14683857.2021.1872233
- Karaveli, Halil, *Why Turkey is Authoritarian. From Atatürk to Erdoğan*, Pluto Press, London 2018
- Karpat, Kemal H., *The Genesis of the Gecekondu: Rural Migration and Urbanization (1976)*, „European Journal of Turkish Studies”, Thematic Issue N°1 – Gecekondu, 2004, <http://www.ejts.org/document54.html> , (dostęp: 13.05.2021 r.)
- Kaynar, Mete Kaan, *Totem, Tabu, Mustafa Kemal ve Atatürkçülük*, [w:] *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce. 9 Cilt. Dönemler ve Zihniyetler*, T. Bora, M. Gültekinil (der.), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 1089-1121
- Kertzer, David Ian, *Rytuał, polityka, władza*, Przeł. Z. Simbierowicz, Oficyna wydawnicza Volumen, Warszawa 2010
- Keyder, Çağlar, *State and Class in Turkey*, Verso, London & New York 1987
- Keyder, Çağlar, *The Turkish Bell Jar*, „New Left Review”, No. 28, July-August 2004, s. 65-84
- Keyder, Çağlar, *Whither the Project of Modernity? Turkey in the 1990s*, [w:] *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Bozdoğan S., Kasaba R. (eds.), Univeristy of Washington Press, Seattle and London 1997, s. 37-52
- Kimya, Firat, *Political economy of corruption in Turkey: declining petty corruption, rise of cronyism?*, „Turkish Studies”, Vol. 20, 2019, Issue 3, [www.tandfonline.com/toc/ ftur20/current](http://www.tandfonline.com/toc/ftur20/current), (dostęp: 21.01.2021 r.)
- Кириеев, Николай Григорьевич, *История Турции. XX век*, Крафт - Институт востоковедения РАН, Москва, 2007
- Kołąkowski, Leszek, *Obecność mitu*, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1994
- Kołodziejczyk, Dariusz, *Turcja*, Trio, Wyd. II, Warszawa 2011
- Koyuncu, Büke, *AK Parti'nin ulusal kimlik vizyonunda İslam unsuru. Türkiye'de ulusal kimlik - din ilişkisi üzerine bir örnek olay incelemesi*, Praca doktorska, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul 2013

- Kucukcan, Talip, *Sacralisation of the State and Secular Nationalism: Foundations of Civil Religion in Turkey*, „George Washington International Law Review”, Vol. 41, No. 4, 2010, s. 963-983
- Kula, Marcin, *Religiopodobny komunizm*, Nomos, Kraków 2003
- Kutlay, Mustafa, *The Political Economies of Turkey and Greece: Crisis and Change*, Palgrave Macmillan, Cham 2019
- Lewis, Bernard, *Narodziny nowoczesnej Turcji*, przeł. Kazimierz Dorosz, PWN, Warszawa 1972
- Lewis, Geoffrey, *The Turkish Language Reform. A Catastrophic Success*, Oxford University Press, Oxford & New York 1999
- Levi-Straus, Claude, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000
- Łepkowski, Tadeusz, *Historia Meksyku*, Ossolineum, Wrocław 1986
- Maier, Hans, *Political Religion: a Concept and its Limitations*, "Totalitarian Movements and Political Religions", Vol. 8, No. 1, March 2007, s. 5–16
- Maksudyan, Nazan, *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Çehresi, 1925-1939*, Metis Yayınları, İstanbul 2005
- Mandıracı, Berkay, *Turkey's PKK Conflict: The Death Toll*, "International Crisis Group", 20.07.2016 r., <https://www.crisisgroup.org/europe-central-asia/western-europemediterranean/turkey/turkey-s-pkk-conflict-death-toll>, (Dostęp: 25.01.2022 r.)
- Mannheim, Karl, *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, Test, Lublin 1992
- Matuchniak-Krasuska, Anna, *Koncepcja habitusu Pierre'a Bourdieu*, „Internetowy Magazyn Filozoficzny Hybris”, Vol. 31 (4), 2015, s. 77-111, 89-90, http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.hdl_11089_20278, (dostęp: 15.12.2021 r.)
- Matusiak, Marek, *Wielki Skok. Turcja pod władzą Erdoğan*, „Punkt Widzenia OSW”, Nr 51, Warszawa, Maj 2015, https://www.osw.waw.pl/sites/default/files/pw_51_pl_wielki-skok_net.pdf (dostęp: 25.05.2021 r.)
- Mardin, Şerif, *Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?*, „Daedalus”, Vol. 102, No. 1, Post-Traditional Societies, Winter, 1973, s. 169-190
- Mardin, Şerif, *İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul 1992
- Mardin, Şerif, *Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes*, "Turkish Studies", Vol. 6, No. 2, June 2005, s. 145-165
- Meeker, Michael E., *A Nation of Empire. The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2001
- Meeker, Michael, *Once There Was, Once There Wasn't: National Monuments and Interpersonal Exchange*, [w:] *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Bozdoğan S., Kasaba R. (eds.), Univeristy of Washington Press, Seattle and London 1997, s. 157-192
- Milewska, Monika, *Bogowie u władzy. Od Aleksandra Wielkiego do Kim Dzong Ila: antropologiczne*

studium mitów boskiego władcy, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012

Müller, Jan-Werner, *Co to jest populizm?*, przeł. M. Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017

Navaro-Yashin, Yael, *Faces of the State. Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2002

Niżnik, Józef, *Socjologia wiedzy. Zarys historii i problematyki*, Książka i Wiedza, Warszawa 1989

Nora, Pierre, *Czas pamięci*, „Res Publica Nowa”, 2001, Nr 7, s. 37-45

Nora, Pierre, *Między pamięcią a historią: Les Lieux de Mémoire*, "Tytuł roboczy: Archiwum", 2009, nr 2, s. 4-12

Olszowska, Karolina Wanda, *Historia pewnego wiersza. Kilka słów o Recepcie Tayyipie Erdoğanie*, [w:] *Języki i cywilizacje. Młodzi badacze na stulecie krakowskiej orientalistyki*, M. Gajec, K.W. Olszowska, J. Świt (red.), Księgarnia Akademicka, Kraków 2020, s. 37-44

Öcalan, Abdullah, *W stronę Demokracji Bezpaństwowej. Podstawy ideologiczne ruchu kurdyjskiego w Turcji oraz Autonomii Rojawy*, tłum. Anonim, CC-BY-SA FreeLab, b.m.w., 2015

Öktem, Kerem, *Angry Nation: Turkey Since 1989*, Zed Books, London & New York 2011

Öktem, Nazlı, *An Endless Death and an Eternal Mourning: November 10 in Turkey*, [w:] *The Politics of Public Memory in Turkey*, E. Özyürek (ed.), Syracuse University Press, Syracuse & New York 2007, s. 95-114

Özbudun, Ergun, *AKP at the Crossroads: Erdoğan's Majoritarian Drift*, „South European Society and Politics”, 19:2, 2014, s. 155-167

Özekmekçi, M. İnanç, *Türk Sağında Ayasofya İmgesi*, [w:] *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, İ. Ö. Kerestecioğlu, G. Gürkan Öztan (der.) İletişim Yayınları, İstanbul 2014, s. 283-307

Öztan, Güven Gürkan, *Türk Sağında Devlet Fetişizmine Dair*, [w:] *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, İ. Ö. Kerestecioğlu, G. Gürkan Öztan (der.) İletişim Yayınları, İstanbul 2014, s. 425-459

Özyürek, Esra, *Introduction: The Politics of Public Memory in Turkey*, [w:] *The Politics of Public Memory in Turkey*, E. Özyürek (ed.), Syracuse University Press, Syracuse & New York 2007, s. 1-16

Özyürek, Esra, *Nostalgia for the Modern. State Secularism and Everyday Politics in Turkey*, Duke University Press, Durham & London 2006

Pałubicka, Anna, *Gramatyka kultury europejskiej*, Epigram, Bydgoszcz 2013

Parla, Taha, *The social and political thought of Ziya Gökalp, 1876-1924*, E.J. Brill, Leiden 1985

Parla, Taha, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları. Cilt 3: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*, İletişim Yayınları, İstanbul 1992

Pınar, Mehmet, *Tek Parti Döneminde Gagauzlar (Gökoğuzlar)*, "Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi", Cilt:IV, Sayı:XII, Ağustos 2017, s. 96-119

- Poznańska, Krystyna, *Turcja stara i nowa*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1970
- Ricoeur, Paul, *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York 1986
- Rostkowska, Agnieszka, *Wojownicy o szklanych oczach. W poszukiwaniu Nowej Turcji*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2020
- Sahlins, Marshall D., *Z przeprosinami dla Tukidydesa: rozumienie historii jako kultury i odwrotnie*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011
- Smith, Anthony D., *Etniczne źródła narodów*, przeł. M. Głowacka-Grajper, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009
- Smith, Anthony, D., *Kulturowe podstawy narodów: hierarchia, przymierze i republika*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009
- Smith, Anthony D., *Nacjonalizm. Teoria, ideologia, historia*, przeł. E. Chomicka, Wyd. Sic!, Warszawa 2007
- Smith, Hannah Lucinda, *Erdoğan Rising. The Battle for the Soul of Turkey*, Harper Collins, London 2019
- Söyler, Mehtap, *The Turkish Deep State. State Consolidation, Civil-Military, Relations and Democracy*, Routledge, London and New York 2015
- Sus, Paweł, *Proislamskie partie polityczne Republiki Turcji: Millî Görüş a AK Parti*, [w:] S. Chazbijewicz, M. Turowski, K. Skarbek (red.), *Nowoczesność, Europa, Islam. Religia a dylematy obywatelstwa i wykluczenia*, Instytut Studiów nad Islamem, Wrocław 2012, s. 22-241.
- Suveren, Yaşar, *Türkiye'de Sağ-Muhafazakâr Siyasetçilerin Devleti Algılama Yordamları Üzerine Bir Değerlendirme*, "Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi", Vol.: 14, No: 4, 2014, s. 139-152
- Szacki, Jerzy, *Historia i mitologia*, „Res Publica Nowa”, 2001, nr 7, s. 53-58
- Szacki, Jerzy, *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa 2002
- Sztompka, Piotr, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2012
- Szymański, Adam, *Główne przeszkody w procesie demokratyzacji Turcji*, [w:] J. Wódka (red.), „Nowa” Turcja. *Aspekty polityczne, gospodarcze i społeczne*, ISP PAN, Warszawa 2015, s. 19-26
- Szymański, Adam, *Między islamem a kemalizmem. Problem demokracji w Turcji*, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Warszawa 2008
- Taşkın, Yüksel, *12 Eylül Atatürkçülüğü ya da Bir Kemalist Restorasyon Teşebbüsü Olarak 12 Eylül*, [w:] *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce. 2. Cilt: Kemalizm*, Ahmet İnsel (der.), 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 570-583
- Taşkın, Yüksel, *Muhafazakâr Bir Proje Olarak Türk-İslâm Sentezi*. [w:] *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, 5 Cilt: Muhafazakârlık*, A. Çiğdem (der.), 3 Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 381-402
- Taussig, Michael, *Maleficium: State Fetishism*, [w:] Idem, *The Nervous System*, Routledge, New York

1992, s. 111-141

Tekiner, Aylin, *Atatürk Heykelleri. Kült, Estetik, Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul 2010

Temelkuran, Ece, *Turcja. Oblęd i melancholia*. Książkowe Klimaty, Wrocław 2017

Tokdoğan, Nagehan, *Yeni Osmanlıcılık. Hınç, Nostalji, Narsisizm*, İletişim Yayınları, İstanbul 2018

Tuğal, Cihan, *Nato's Islamists: Hegemony and Americanization in Turkey*, „New Left Review”, No. 44, March–April 2007, s. 5-34

Tuğal, Cihan, *Passive Revolution. Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford University Press, Stanford 2009

Tuğal, Cihan, *The Fall of the Turkish Model: How the Arab Uprisings Brought Down Islamic Liberalism*, Verso, London&New York 2016

Tuğal, Cihan, *Turkey at the Crossroads?*, „New Left Review” No. 127, January-February 2021, s. 25-54

Turan, Ömer, *Kudretli Devlet, Manevi Kalkınma, Ağır Sanayii: Türk Sağı ve Kalkınma*, [w:] *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, İ. Ö. Kerestecioğlu, G. Gürkan Öztan (der.) İletişim Yayınları, İstanbul 2014, s. 459-509.

Türeli, İpek, *Modelling Citizenship in Turkey's Miniature Park*, [w:] *Orienting Istanbul. Cultural Capital of Europe?*, D. Göktürk, L. Soysal, İ. Türeli (eds.), Routledge, London 2010, s. 104-129

Türk, H. Bahadır, *Çoban ve Kral. Siyasetnamelerde İdeal Yönetici İmgesi*, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2018

Türk, H. Bahadır *Muktedir. Türk Sağ Geleneği ve Recep Tayyip Erdoğan*, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2018

Türköne, Mümtaz'er, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 4. Baskı, Etkileşim, İstanbul 2014

Uzer, Umut, *An Intellectual History of Turkish Nationalism. Between Turkish Ethnicity and Islamic Identity*, The University of Utah Press, Salt Lake City 2016

Ünlü, Barış, *Türklük Sözleşmesi. Oluşumu, İşleyişi ve Krizi*, Dipnot Yayınları, Ankara 2018

Waldman, Simon, Caliskan, Emre, *The New Turkey and Its Discontents*, Oxford University Press, Oxford and New York 2017

Wasilewski, Karol, *Neosmanizm w polityce zagranicznej Republiki Turcji*, Praca doktorska, Wydział Nauk Politycznych i Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018

Wasilewski, Karol, *Turcja w procesie przemian. Wnioski dla UE*, Raport PISM, Warszawa, Wrzesień 2017, https://pism.pl/publikacje/Turcja_w_procesie_przemian__wnioski_dla_strategii_UE, (Dostęp: 12.09.2021 r.)

Weber, Max, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. i wst. op. Dorota

- Lachowska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002
- White, Jenny, *Islamist Mobilization in Turkey. A Study in Vernacular Politics*, University of Washington Press, Seattle and London 2002
- White, Jenny, *Muslim Nationalism and the New Turks*, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2014
- Wódka, Jakub (red.), „Nowa” Turcja. *Aspekty polityczne, gospodarcze i społeczne*, ISP PAN, Warszawa 2015
- Wódka, Jakub, *Polityka zagraniczna średniej potęgi. Turcja jako studium przypadku*, ISP PAN, Warszawa 2019
- Wódka, *Relacje cywilno-wojskowe. Aspekty instytucjonalne*, [w:] Idem (red.), „Nowa” Turcja. *Aspekty polityczne, gospodarcze i społeczne*, ISP PAN, Warszawa 2015, s. 111-135
- Xypolia, Iliia, *Racist Aspects of Modern Turkish Nationalism*, „Journal of Balkan and Near Eastern Studies”, 18:2, 2016, s. 111-124, DOI: 10.1080/19448953.2016.1141580
- Yaşlı, Fatih, *AKP, Cemaat, Sünni-Ulus. Yeni Türkiye Üzerine Tezler*, Yordam Kitap, İstanbul 2014
- Yaşlı, Fatih, *Türkçü Faşizmden Türk-İslam Ülküsüne*, Yordam Kitap, İstanbul 2017
- Yavuz, M. Hakan, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, Oxford & New York 2003
- Yavuz, M. Hakan, *Nostalgia for the Empire. The Politics of Neo-Ottomanism*, Oxford University Press, New York 2020
- Yavuz, M. Hakan, *Millî Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek*, [w:] *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, 6. Cilt: *İslamcılık*, T. Bora, M. Gültekingil (der.), 2 Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2005, s. 591-604
- Yavuz, M. Hakan, *Social and Intellectual Origins of Neo-Ottomanism: Searching for a Post-National Vision*, "Die Welt des Islams", Nr 56, 2016, s. 438-465
- Yavuz, M. Hakan, Balcı, Bayram (eds.), *Turkey’s July 15th Coup. What Happened and Why*, The University of Utah Press, Salt Lake City 2018
- Yeğen, Mesut, *The Kurdish question in Turkey. Denial to recognition*, [w:] *Nationalisms and Politics in Turkey. Political Islam, Kemalism and the Kurdish issue*, M. Casier, J. Jongerden, (eds.), Routledge, London & New York 2011, s. 67-84
- Yel, Ali Murat, Nas, Alparslan, *After Gezi: Moving Towards Post-Hegemonic Imagination in Turkey*, „Insight Turkey”, Vol. 15, No. 4, Fall 2013, s. 177-190
- Yılmaz, Hale, *Becoming Turkish: Nationalist Reforms and Cultural Negotiations in Early Republican Turkey, 1923-1945*, Syracuse University Press, Syracuse & New York, 2013
- Zürcher, Erik-Jan, *Turcja. Od sultanatu do współczesności*, przeł. A. Gąsior-Niemiec, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013

Prasa:

- Akyol, Mustafa, 'Türk sorunu' da ne ola ki?, "Star", 9.01.2013 r.
- Akyol, Taha, Atatürk Türk devleti demedi!, „Milliyet”, 2.11.2004 r.
- Altaş, Gülbahar, Çoban Keneş, Hatice, “Yeni ırkçılığın ‘kirli’ ötekileri; Kürtler, Aleviler, Ermeniler”:
Politik ve toplumsal sistem ırkçı-ayırıcı ise medya da bu sistemin parçasıdır, "Independent Türkçe",
22.07.2020 r.
- Anayasa Mahkemesi, Balyoz Davası'nda hak ihlali kararı verdi, „Hürriyet”, 18.06.2014 r.
- Ataerkillik artık bir yönetim biçimi, „Milliyet”, 19.10.2013 r.
- Bardakçı, Murat, 16 Türk Devleti'nin üniformalarını giymiş askerler Cumhurbaşkanlığı Külliyesi'nden sonra şimdi de Dolmabahçe Sarayı'ndalar, „Haber Türk”, 17.04.2016 r.
- Başbakan Erdoğan'dan Muhteşem Yüzyıl'a ağır eleştiri, "Hürriyet", 25.11.2012 r.
- Başbakan'dan üçüncü balkon konuşması, "Hürriyet", 13.06.2011 r.
- Bellaigue, Christopher de, Turkey: 'Surreal, Menacing...Pompous', "New York Review of Books",
19.12.2013 r.
- Cerrahoğlu, Nilgün, Milli irade fetişizmi, "Cumhuriyet", 5.11.2015 r.
- Cumhurbaşkanı Erdoğan: AK Parti devrimci bir partidir, "HaberTürk", 30.05.2017 r.
- Cumhuriyet'in hem yenilgisi hem başarısıdır, „Hürriyet”, 29.10.2014 r.
- Çölaşan, Emin, Türkiyelilik!, „Hürriyet”, 25.08.2005 r.
- Dağlıoğlu, Emre Can, Fetih kutlamaları milliyetçi-İslami kimliği oluşturmanın önemli bir malzemesi,
"Agos", 29.05.2015 r.
- Demir, Metehan, Fener bana transfer teklifi yaptı, „Hürriyet”, 20.11.2012. r.
- Diyanet İşleri Başkanı Ali Erbaş'ın kılıçla hutbe okuması çok konuşulmuştu! Peygamber Efendimiz nasıl hutbe okurdu?, „Sabah”, 25.07.2020 r.
- Doğru, Necati, Sürü çobandan üstündür!, "Sözcü", 18.11.2016 r.
- Durak, Yasin, İstanbul, iktidar için bir rövanş silahıydı; yitirilen bu işte..., „BirGün”, 7.07.2019 r.
- Ekrem İmamoğlu, Ayasofya kararından üç gün sonra konuştu, "Hürriyet", 13.07.2020 r.
- Erdoğan, Cem Özdemir'in 'Türklüğü' için kan testi istedi, "Evrensel", 5.06.2016 r.
- Erdoğan: Milliyetçilik ayak altında, "Hürriyet", 18.02.2013 r.

Erdoğan'ın Türkiye'de Kürt sorunu olmadığını söylemesi bölgede nasıl karşılandı?, "Cumhuriyet", 25.07.2021 r.

Filkins, Dexter, *Turkey's Thirty-Year Coup*, „The New Yorker”, 17.10.2016 r.

Gül'ün annesi Ermeni kökenli' sözüne tazminat, „Hürriyet”, 29.01.2011 r.

Hakan, Ahmet, *Mücahitler Anıtkabir'e*, „Hürriyet”, 9.11.2017 r.

Kaplan, Hilal, *Abdülhamit ve Erdoğan*, "Sabah", 3.06.2016 r.

Karadaş, Yusuf, *Dağ Türkleri!*, "Evrensel", 20.02.2017 r.

Karagül, İbrahim, *Rusya inandırıcı değil!*, „Yeni Şafak”, 8.10.2015 r.

Karaman, Hayrettin, *Geçmişte milliyetçilik tartışmaları*, „Yeni Şafak”, 14.03.2013 r.

Karaman, Hayrettin, *Millet, milliyetçilik ve din*, „Yeni Şafak”, 15.04.2016 r.

Karaman, Hayrettin, *Tahammül mü hoş görmek mi?*, „Yeni Şafak”, 7.08.2013 r.

Karşılama sırasındaki 16 asker ne anlama geliyor?, „Yeni Akit”, 12.01.2015 r.

Kavukçuoğlu, Deniz, *Milli İrade Fetişizmi*, "Cumhuriyet", 19.04.2014 r.

Milyonlara 'çapulcu' dedi, "Aydınlık", 3.06.2013 r.

Muharrem İnce'nin Kur'an çelişkisi, „Takvim”, 26.05.2018 r.

Muhtar bile olmaz, „Hürriyet”, 24.07.1998 r.

Muhtar bile olmayacak, „Radikal”, 24.07.1998 r.

Özcan, Nazan, *Martin van Bruinessen: Turkish state will eventually come to table with PKK*, "Agos", 11.12.2015 r.

Özgan, Osman, *Ayasofya'nın dirilişi: Seksen altı yıllık sürgün bitti*, "Yeni Şafak", 11.07.2020 r.

PKK'nın son kararı: Tayyip Erdoğan'ın Türkiyelilik kimliği!, „Yeni Çağ”, 5.02.2008 r.

'Rabia' işareti AKP tüzüğüne de girdi!, "BirGün", 20.05.2017 r.

Recep Erdogan storms out of Davos after clash with Israeli president over Gaza, „The Guardian”, 30.01.2009 r.

Sosyal ve Siyasal Evren Arasındaki Başmüzakereci Lider: Erdoğan, „Yeni Birlik”, 2.03.2017 r.

Tuğal, Cihan, *Emperyalizm heveslilerinin antiemperyalizmi*, "Evrensel", 11.07.2021 r.

Türkiye'nin ilk panoramik müzesi, "Hürriyet", 31.01.2009 r.

Şen, Ali Ekber, *Erdoğan'a hakareten 63 bin 41 kişiye dava açıldı*, „Sözcü”, 13.11.2020 r.

Tekin, Arslan, *Türk Adını Silme Planı (2)*, „Yeni Çağ”, 7.08.2011 r.

Ülkücüler, *Düzce'ye dikilen Rabia heykelini bastı*, „BirGün”, 22.06.2017 r.

Yaşlı, Fatih, *Milli irade fetişizmi*, „Birgün”, 10.04.2019 r.

Yaşlı, Fatih, *Türk tipi başkanlık mı Başyücelik Devleti mi?*, „Birgün”, 1.03.2017 r.

Yaslıçimen, Faruk, *Erdoğan'ın Söyleminde Medeniyet Mirası*, "Star", 14.08.2014 r.

Yüzyıllık parantezi kapatacağız, "Yeni Şafak", 1.03.2013 r.

Zarakolu, Ragıp, *L'etat c'est moi*, „Evrensel”, 7.01.2014 r.

Zeyrek, Deniz, *AK Parti MHP çizgisine mi geldi*, „Hürriyet”, 25.11.2017 r.

Materialy audiowizualne:

Arşiv – İzmir Cumhuriyet Mitingi, Yaşar Hacısalihoğlu – 13 Mayıs 2007, „Ulusal Kanal”, 26.04.2019 r., <https://www.youtube.com/watch?v=N99XB8OE1ns>, (Dostep: 5.04.2022 r.)

Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın 40. Muhtarlar Toplantısı, https://www.youtube.com/watch?v=x_4xpL2k_nQ, (Dostep: 21.05.2021 r.)

Guardian: Abbas, Erdoğan ve 16 Savaşçıyla Karşılandı, <https://www.dailymotion.com/video/x2elqfd>, (Dostep: 25.03.2022 r.)

İstanbul'un fethinin 565. yılına özel hazırlanan video, <https://www.youtube.com/watch?v=o-oHXg83dg4>, (Dostep: 20.01.2022 r.)

Kurtlar Vadisi: Gladio, rež. S. Şentürk, prod. R. Şaşmaz, 2009.

Panorama 1453 Tarih Müzesi, EKOTÜRK TV, 28.05.2019 r., https://www.youtube.com/watch?v=eht4rO3uq_E, (Dostep: 25.01.2022 r.)

Prof. Dr. Yaşar Hacısalihoğlu: Erdoğan'ın emperyalizmle savaşını sonuna kadar destekliyorum..., "Habertürk TV", 31.07.2020 r., https://www.youtube.com/watch?v=ZB71_BTrDfs, (Dostep: 5.04.2022 r.)

Recep Tayyip Erdoğan - AK Parti Seçim Müziği 2014 (Uğur Işılak – Dombra), 26.02.2014 r., <https://www.youtube.com/watch?v=j6jL95BaSeM>, (Dostep: 2.06.2021 r.)

Recep Tayyip Erdoğan. Bir Liderin Hikayesi, 2003, 32. Gün Arşivi, <https://www.youtube.com/watch?v=-UrmHd7M-B0>, (Dostep: 13.05.2021 r.)

Sinanoğlu, Ali, *Erdoğan Marşı*, <https://www.youtube.com/watch?v=qr1bBzr0NWY>, (Dostep: 5.06.2021 r.)

TRT Yurtta Sulh Konseyi Darbe Açıklaması, 15.07.2016 r., <https://www.youtube.com/watch?v=qrvLzphf5hE>, (Dostep: 25.05.2021 r.)

Türkiye Türkiye'den büyüktür, „A Haber”, 15.04.2015 r., <https://www.ahaber.com.tr/video/yasam-videolari/turkiye-turkiyeden-buyuktur>, (Dostep: 30.03.2022 r.)

Usta'nın Hikayesi, Beyaz TV, 3.09.2013 r., <https://www.youtube.com/watch?v=ILv6etEDASg>, (Dostep: 12.05.2021 r.)

10. Yıl Marşı, Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı, <https://www.ktb.gov.tr/TR-96293/10-yil-marsi.html>, (Dostep: 15.12.2021 r.)

15 Temmuz Demokrasi Marşı (Fikirevim - Necmi Çiçekçi & Hanefti Söztutan), „YouTube”, 3.08.2016 r., <https://www.youtube.com/watch?v=amucDzLL2IY>, (Dostep: 14.04.2022 r.)

15 Temmuz Uyanış filminden skandal fragman!, „Yeni Şafak”, 12.07.2017 r., <https://www.yenisafak.com/video-galeri/hayat/15-temmuz-uyanis-filminden-skandal-fragman-2145768>, (Dostep: 7.06.2021 r.)

Zasoby internetowe:

AK Parti'nin referandum şarkısı: Evet ile güçlü Türkiye, 25.02.2017 r., <https://www.youtube.com/watch?v=7hzhdaJbWqM>, (Dostep: 10.04.2022 r.)

Ak Saray'ın 16 savaşçısı dünya basınında: Kostümler pek tarihi görünmüyor, „Diken”, 13.01.2015 r., <https://www.diken.com.tr/ak-sarayin-16-savascisi-dunya-basininda-kostumler-pek-tarihi-gorunmuyor/>, (Dostep: 25.03.2022 r.)

Akyol, Mustafa, *How Ataturk became a model for Erdogan*, „Al-Monitor”, 21.10.2016 r., <https://www.al-monitor.com/originals/2016/10/turkey-ataturk-became-new-model-for-erdogan.html>, (Dostep: 7.06.2021 r.)

Akyol, Mustafa, *Turkey's warring personality cults*, „Al-Monitor”, 28.02.2014 r., <https://www.al-monitor.com/originals/2014/02/turkey-personality-cult-war-erdogan-gulen.html>, (Dostep: 2.06.2021 r.)

Akyol, Mustafa, *Why Erdogan now embraces Ataturk*, „Al-Monitor”, 17.11.2017 r., <https://www.al-monitor.com/originals/2017/11/turkey-why-erdogan-now-embraces-ataturk.html>, (Dostep: 7.06.2021 r.)

Andımız okunuşu! Andımız sözleri: "Türküme, doğruyum, çalışkanım!" Öğrenci andı, "HaberTürk", 16.03.2021 r., <https://www.haberturk.com/andimiz-okunusu-andimiz-sozleri-turkum-dogruyum-caliskanim-ogrenci-andi-3007481>, (Dostep: 25.01.2022 r.)

Armenian-origin columnist fined for 'insulting' Ankara mayor, „Hürriyet Daily News", 7.12.2015 r., <https://www.hurriyetdailynews.com/armenian-origin-columnist-fined-for-insulting-ankara-mayor-92174>, (Dostep: 15.12.2021 r.)

Arslan, Rengin, *Kılıçdaroğlu: 15 Temmuz kontrollü darbe girişimidir*, „BBC Türkçe”, 2.04.2017, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-39478777>, (Dostep: 1.02.2022 r.)

Aybek, Şahin, *Erdoğan'ın "çobanlık" sözlerine bir de böyle bakın*, "OdaTV", 23.01.2017 r., <https://odatv4.com/erdoganin-cobanlik-sozlerine-bir-de-boyle-bakin-2301171200.html>, (Dostep: 17.05.2021 r.)

"Başbakan'a dokunmak bile bence ibadettir", „CNN Türk”, 20.07.2011 r., <https://www.cnnturk.com/2011/turkiye/07/20/basbakana.dokunmak.bile.bence.ibadettir/623516.0/index.html>, (Dostep: 2.06.2021 r.)

Başer, Hikmet Faruk, *Prof. Dr. Ziya Kazıcı: Kılıçla hutbe geleneği oranın savaşla fethedildiği anlamına geliyor*, „Anadolu Ajansı”, 25.07.2020 r., <https://www.aa.com.tr/tr/ayasofya-camii/prof-dr-ziya-kazici-kilicla-hutbe-gelenegi-oranin-savasla-fethedildigi-anlamina-geliyor/1921902>, (Dostep: 202.2022 r.)

Biyografi, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, <https://www.tccb.gov.tr/receptayyip Erdogan/biyografi/>, (Dostep: 12.05.2021 r.).

Body of Turkish ex-leader shows signs of poisoning: paper, "Reuters", 26.11.2012 r., <https://www.reuters.com/article/us-turkey-president-autopsy-idUSBRE8AP09220121126>, (Dostep: 10.05.2021 r.)

Butler, Daren, *Analysis: Move to ban Kurdish party shows Erdogan's march to nationalism*, „Reuters”, 19.03.2021 r., <https://www.reuters.com/article/us-turkey-politics-kurds-erdogan-idUSKBN2BB1CZ>, (Dostep: 29.01.2022 r.)

Cumhurbaşkanı Erdoğan: Ülkemizin ve milletimizin geleceği için vizyonu, hedefleri, projesi olan tek parti biziz, „Anadolu Ajansı”, 18.01.2021 r., <https://www.aa.com.tr/tr/politika/cumhurbaskani-erdogan-ulkemizin-ve-milletimizin-gelecegi-icin-vizyonu-hedefleri-projesi-olan-tek-parti-biziz/2113794>, (Dostep: 17.05.2021 r.)

Demirtaş: PKK'nın politik kolu değiliz, sivilleri hedef alan eylemleri terördür, "Diken", 3.09.2016 r., <https://www.diken.com.tr/demirtas-pkknin-politik-kolu-degiliz-sivilleri-hedef-alan-eylemleri-terordur/>, (Dostep: 2.02.2022 r.)

Egemen Bagis: 'Europe needs Turkey', Al-Jazeera, 5.02.2012 r., <https://www.aljazeera.com/program/talk-to-al-jazeera/2012/2/5/egemen-bagis-europe-needs-turkey>, (Dostep: 30.10.2021 r.)

Erdoğan: Babam çok otoriter bir babaydı; yanlış yaptığımızda hesaplaşırdı, „T24”, 4.07.2013 r., <https://t24.com.tr/haber/erdogan-babam-cok-otoriter-bir-babaydi-yanlis-yaptigimizda-hesaplasirdi.238620>, (Dostep: 12.05.2021 r.)

Erdoğan İstanbul'da açıklama yaptı, „Deutsche Welle Türkçe”, 16.07.2016 r., <https://www.dw.com/tr/erdo%C4%9Fan-istanbulda-a%C3%A7%20klama-yapt%C4%B1/a-19403922>, (Dostep: 8.06.2021 r.)

FETÖ' üyeliği: 'Reis'in yapımcısı, 'Uyanış'ın yönetmenine altı yıl üç ay hapis, „Diken”, 7.09.2018 r., <https://www.diken.com.tr/feto-uyeligi-reisin-yapimcisi-uyanisin-yonetmenine-alti-yil-uc-ay-hapis/>, (Dostep: 7.06.2021 r.)

Fors, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, <https://www.tccb.gov.tr/cumhurbaskanligi/resmi-simgeler/fors/>, (Dostep: 25.03.2022 r.)

Gürsel, Kadri, *The cult of Erdogan*, „Al-Monitor”, 6.08.2014 r., <https://www.al-monitor.com/originals/2014/08/gursel-turkey-social-peace-erdogan-cult-polarization-akp.html>, (Dostep: 2.06.2021 r.)

Herkes unutsa Kudüs bizim davamızdır, "Anadolu Ajansı", 7.11.2014 r.,

<https://www.aa.com.tr/tr/politika/herkes-unutsa-kudus-bizim-davamizdir/103726> (Dostep: 25.01.2022 r.)

How Europe is being used in the Turkish referendum campaign, "Euronews", 11.04.2017 r., <https://www.euronews.com/2017/04/11/how-europe-is-being-used-in-the-turkish-referendum-campaign>, (Dostep: 30.03.2022 r.)

Idiz, Semih, *Erdogan's citizenship offer fans flames of anti-Syrian sentiment in Turkey*, "Al-Monitor", 12.07.2016 r., <https://www.al-monitor.com/originals/2016/07/turkey-syria-refugees-anti-syrian-sentiments-on-rise.html#ixzz4jDzN8UbX>, (Dostep: 29.01.2022 r.)

İnsel, Ahmet, "Devlet Benim"den "Ben Devletim"e!, "Birikim", 19.02.2018 r., <https://birikimdergisi.com/haftalik/8752/devlet-benim-den-ben-devletim-e>, (Dostep: 30.03.2022 r.)

İmamoğlu makam odasındaki toplu duayla göreve başladı, „T24”, 27.06.2019 r., <https://t24.com.tr/haber/imamoglu-makam-odasindaki-toplu-duayla-goreve-basladi,828053>, (Dostep: 1.02.2022 r.)

İstanbul'un Fethi'nin 565. yılı görkemli bir törenle kutlandı, "Anadolu Ajansı", 29.05.2018 r., <https://www.aa.com.tr/tr/gunun-basliklari/istanbulun-fethinin-565-yili-gorkemli-bir-torene-kutlandi/1160216>, (Dostep: 20.01.2022 r.)

Jailed and Wanted Journalists in Turkey - Updated List, Stockholm Center for Freedom, <https://stockholmcf.org/updated-list/>, (Dostep: 20.05.2021 r.)

Keleş, Mustafa, *Dışişleri Bakanı Çavuşoğlu: Türkiye artık Türkiye'den büyüktür*, "Anadolu Ajansı", 23.03.2017 r., <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/disisleri-bakani-cavusoglu-turkiye-artik-turkiyeden-buyuktur/777591>, (Dostep: 5.04.2022 r.)

Lepeska, David, *Erdogan's downfall: choosing control over Islam*, „Ahval”, 19.04. 2020 r., <https://ahvalnews.com/recep-tayyip-erdogan/erdogans-downfall-choosing-control-over-islam>, (Dostep: 12.06.2020 r.)

Kasımpaşa'dan Çankaya'ya, yoksulluktan yolsuzluk suçlamalarına Erdoğan'ın hayatı, „T24”, 11.08.2014 r., <https://t24.com.tr/haber/kasimpasadan-cankayaya-yoksulluktan-yolsuzluk-suclamalarına-erdoganin-hayati,267234>, (Dostep: 12.05.2021 r.)

Osman Kavala 1297 gündür tutuklu, „Diken”, 18.04.2021 r., <https://www.diken.com.tr/osman-kavala-tutuklu-3/>, (Dostep: 20.05. 2021 r.)

Park Miniatur w Stambule, <https://www.miniaturk.com.tr/en/about-us>

Recep Tayyip Erdogan Profile, „BBC News”, 18.07.2007 r., <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/6900616.stm>, (Dostep: 13.05.2021 r.)

Sloganlar attırmak milliyetçilik değildir, "Anadolu Ajansı", 5.10.2013 r., <https://www.aa.com.tr/tr/politika/sloganlar-attirmak-milliyetcilik-degildir/213492>, (Dostep: 25.01.2022 r.)

The Case of Academics for Peace, „Global Freedom of Expression” Columbia University, Case number: 2018/17635, <https://globalfreedomofexpression.columbia.edu/cases/the-case-of-the-academics-for-peace/>, (Dostep: 29.01.2022 r.)

Taşpınar, Ömer, *Green Kemalism*, "Ahval", 17.11.2017 r., <https://ahvalnews.com/nationalism/green-kemalism>, (Dostęp: 7.04.2022 r.)

Turkish Exceptionalism: Interview with Serif Mardin, "Ashraq al-Awsat", 12.12.2007 r., <https://eng-archive.aawsat.com/theaawsat/features/turkish-exceptionalism-interview-with-serif-mardin>, (Dostęp: 30.03.2022 r.)

Turkish Yearly Box Office, „Box Office Mojo”, <https://www.boxofficemojo.com/year/?area=TR>, (Dostęp: 25.01.2022 r.)

Türkiye'de Avrasyacılık: Ruşen Çakır, Ömer Taşpınar ve Suat Kınıklıoğlu tartışıyor, "Medyascope", 29.05.2020 r., <https://medyascope.tv/2020/05/29/turkiyede-avrasyacilik-rusen-cakir-omer-taspinar-ve-suat-kiniklioglu-tartisiyor/>, (Dostęp: 5.04.2022 r.)

Türk siyasetinin uzlaşma meydanı: 'Yenikapı ruhu', "Yeni Şafak", <https://www.yenisafak.com/15temmuz/yenikapi-mitingi-olay-detay>, (Dostęp: 29.01.2022 r.)

Yargıtay, Ergenekon davasında kararı bozdu, „BBC Türkçe”, 21.04.2016 r., https://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/04/160421_yargitay_ergenekon, (Dostęp: 12.09.2021 r.)

Zürcher, Erik Jan, *Impending Turkish invasion and the revival of the National Pact*, "Ahval", 27.12.2018 r., <https://ahvalnews.com/turkey-syria/impending-turkish-invasion-and-revival-national-pact>, (Dostęp: 5.04.2022 r.)

Wywiady:

Elçin Aktoprak (politolożka), 21 stycznia 2022 r. wideorozmowa

Yunus Badem (działacz AKP w siedzibie głównej w Ankarze), 28 kwietnia 2015 r., Ankara

Tanıl Bora (politolog, wydawca, redaktor), 10 listopada 2014 r., Ankara

Hay Eytan Cohen Yanarocak (politolog), 8 stycznia 2018 r., Tel-Awiv (wspólnie z K. Strachotą

Öner Tanık (sekretarz Związku Myśli Atatürkowskiej), 3 listopada 2014 r., Ankara

M. S. T. (kurdyjski aktywista), 8 listopada 2014 r., Ankara

Ahmet Uzun (działacz regionalnego oddziału AKP w Ankarze), 3 listopada 2014 r., Ankara