

Mateusz Chudziak
Szkoła Główna Handlowa w Warszawie
ORCID: 0009-0007-2562-8557

Kult państwa w „Nowej Turcji”¹

Wprowadzenie

Problemem, z jakim chcę się zmierzyć w tym artykule, jest zjawisko nadawania w kulturze tureckiej szczególnej roli państwu. Jest to centralny element tego, co Anthony Smith nazwał kulturą oficjalną.² Interesuje nas „Nowa Turcja”. Jak zobaczymy, jest ona zjawiskiem dynamicznym — nie sposób zrozumieć ją wyłącznie na podstawie statycznego opisu. Podobnie wspomnianej kultury oficjalnej nie da się wytłumaczyć w drodze politologicznej analizy, która oferuje wytłumaczenia zmian instytucjonalnych. Wobec tego, proponuję tytułowemu kultowi państwa przyjrzeć się jako zjawisku historycznemu i kulturowemu. Niniejszy tekst jest zatem analizą sytuującą się na pograniczu historii najnowszej i antropologii politycznej, w której podstawową metodą badawczą jest analiza dyskursu. Historia polityczna i wydarzeniowa pojawi się tutaj w stopniu minimalnym — jedynie kontekstowo i tam, gdzie uznałem to za konieczne. Historycznemu charakterowi tej pracy podporządkowałem też tok wywodu. Najpierw zajmuję się państwem w okresie kemalistowskim, potem przechodzę do analizy jego kultu w tworzącej się nowej Turcji. Ponieważ w każdej analizie antropologicznej kluczowym zagadnieniem jest praktyka społeczna, nie mogłem pominąć również tego problemu — opisuję turecki m i t p a ń s t w a z perspektywy oddolnej. Na koniec zaś wracam do opisu problemu, w którym perspektywa oficjalna

¹ Artykuł na podstawie wykładu wygłoszonego 25 stycznia 2023 r. w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.

² A.D. Smith, *Nacjonalizm. Teoria, ideologia, historia*, przeł. E. Chomicka, Wyd. Sic!, Warszawa 2007

i oddolna mieszają się ze sobą, podobnie jak dawne elementy republikańskiego kultu państwa, jak i ich współczesne odpowiedniki. Co do zasady jednak starałem się zachować porządek chronologiczny.

Kłopoty ze „świeckim” państwem

Turcja republikańska przeszła spektakularną transformację, w wyniku której imperium osmańskie zastąpiła nowoczesna, narodowa i świecka republika.³ Świeckość tego państwa przez większą część jego najnowszej historii była czymś, czego jej elity zaciekle broniły. Gdy na początku XXI w. rozpoczęła się nowa epoka w jego dziejach, sprawa stała się jeszcze bardziej interesująca.

Gdy w 2002 r. rządy objęła wywodząca się ze środowisk islamistycznych Partia Sprawiedliwości i Rozwoju (*Adalet ve Kalkınma Partisi* — AKP) w dużej części tureckiego społeczeństwa nastąpił niepokój związany z „zagrożeniem islamskim”. Pierwsze dziesięć lat jej rządów upłynęło jednak pod znakiem demokratyzacji, akcesji do UE i forsowania tzw. tureckiego modelu, który miał łączyć islam z demokracją, stanowiąc wzór dla państw Bliskiego Wschodu. Nowe elity stopniowo umacniały swą hegemonię zmieniając państwo gruntownie, po około dekadzie sprawowania władzy stworzony przez siebie porządek nazwały „Nową Turcją”.

Wracając do tytułowego problemu — słowo „kult” prowadzi nas do rozważań nad zjawiskami o charakterze religijnym. Islamistyczny rodowód AKP i rygorystyczny laicyzm dawnej republiki sugerowałyby, że powstanie „Nowej Turcji” to przede wszystkim zderzenie tych dwóch formacji, które odbywa się na polu dyskusji o roli i miejscu religii w społeczeństwie i sferze publicznej. Nie twierdzą, że taka dyskusja nigdy nie była w Turcji ważna. Przeciwnie — jeśli przyjrzeć się temu, co Turcję bezpośrednio wewnętrznie antagonizuje, religia jest problemem centralnym. Jednak problem nie jest tak oczywisty, jak wskazywałaby ta wierzchnia warstwa tureckiego życia publicznego. Tym, co chcę pokazać, jest to, że

- świeckość republikańskiej Turcji była głównie postulatyczna (kult państwa był niezwykle żarliwy);
- islam za rządów AKP pełnił rolę wtórną wobec fundamentalnej dyskusji nad stosunkiem do państwa zarówno elit, jak i samego społeczeństwa. Wszystko to zaś każe raz jeszcze przemyśleć sposób, w jaki definiujemy, postrzegamy i opisujemy „świeckie” oraz „religijne”.

³ Weberowskie ujęcie modernizacji tureckiej w późnym Imperium Osmańskim: C.V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789–1922*, Princeton University Press, Princeton & New Jersey 1980. Ujęcie marksistowskie obejmujące zarówno schyłek imperium, jak i republikę zob. Ç. Keyder, *State and Class in Turkey*, Verso, London & New York 1987.

W republikańskiej Turcji powyższe kategorie są problematyczne. Zaś zagadnienie przenikania się ich na poziomie symboliki państwowej nie jest niczym nowym ani szczególnym. W badaniach nad państwem, przede wszystkim nad nienormatywnym jego wymiarem, jest to problem pojawiający się w wielu kontekstach kulturowych i w różnych epokach historycznych, rozważany i badany przez przedstawicieli różnych dyscyplin.

Zachodnia humanistyka, co najmniej od czasów wydania *Elementarnych form życia religijnego* Emile’a Durkheima⁴, rozwijała badania nad wspólnym dla społeczeństw pierwotnych i przemysłowych zjawiskiem uświęcenia władzy, państwa i samej wspólnoty. W historiografii mamy więc pomniki mediewistyki w postaci prac Marca Blocha⁵ czy Ernsta Kantorowicza⁶. Zaś w badaniach nad społeczeństwami nowoczesnymi — m.in. antropologiczne studium Davida I. Kertzera⁷, w socjologii cały nurt badający „religie obywatelskie”, a w badaniach totalitaryzmu koncepcję „religii politycznych”.⁸ Ujęcia te mają pewien powab i oferują poręcznie zapowiadające się oprzyrządowanie, które można by wykorzystać w badaniach nad współczesną Turcją.

Mają jednak dość istotne ograniczenia, które widać szczególnie przez pryzmat studiów postsekularnych. Kwestią najbardziej chyba fundamentalną poruszaną w ramach tego nurtu jest to, że sam język opisu praktykowany w zachodniej humanistyce zapożycza się w myśleniu religijnym. W historiografii jest to „kryptoteologia”, skryta za dyskursem naukowym⁹, w antropologii zaś — skrzywienie polegające na imputacji zachodniochrześcijańskich kategorii religijnych kulturom nieeuropejskim.¹⁰ Dla każdego, kto zajmuje się światem niezachodnim, rodzi to konieczność wypracowania języka wolnego od imputacji i narzucania kategorii wyrastających z naszego, europejskiego (również religijnego) dziedzictwa.

⁴ E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, przeł. i wst. op. A. Zadrożyńska. wstęp do wyd. pol. E. Tarkowska, PWN, Warszawa 2010.

⁵ M. Bloch, *Królowie cudotwórcy: studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, wst. J. Le Goff, przeł. J.M. Kłoczowski, Volumen, Warszawa 1998.

⁶ E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski i A. Krawiec, PWN, Warszawa 2007.

⁷ D. I. Kertzer, *Rytuał, polityka, władza*, Przeł. Z. Simbierowicz, Volumen, Warszawa 2010.

⁸ Zbiorcze omówienie obu tych tradycji w: E. Gentile, *Politics as Religion*, transl. G. Staunton, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2006.

⁹ T. Wiśniewski, *Refleksja postsekularna Dominicka LaCapry. Rozpoznanie krytyczne*, „Historyka. Studia Metodologiczne”, T. 50, 2020, DOI 10.24425/hsm.2020.134806 s. 255-280.

¹⁰ Przede wszystkim protestanckich, ale już nie np. prawosławnych. M. Lubańska, „Ani kapłani, ani błazi”. *Odstony zwrotu postsekularnego w antropologii*, „Slavia Meridionalis”, 20, Article 2241, <https://doi.org/10.11649/sm.2241>

Nie wchodząc dalej w fundamentalne kwestie teoretyczne, chciałbym przedstawić materiał do rozważań, który być może pozwoli nam dowiedzieć się czegoś nowego o sposobie naszego myślenia o religii i świeckości. Postaram się wykazać, że Turcja współczesna dostarcza takiego materiału w wielkiej obfitości.

By przedstawić w sposób kompetentny rolę, jaką państwo odgrywa w „Nowej Turcji”, będziemy musieli zanurzyć się w okresie kemalistowskiej republiki. Nie wynika to jednak z obciążenia „fetyszem początków”¹¹, ale z faktu, że „Nowa Turcja” to zjawisko dynamiczne — czerpie z dziedzictwa kemalizmu, trawi je, przetwarza i na nowo opowiada.

Państwo w kemalistowskiej republice

Każdy, kto ma okazję odwiedzić Turcję, zauważa zapewne wszechobecność i nachalność symboliki mającej demonstrować narodowy charakter republiki. Na potrzeby tego tekstu z rozważań o nacjonalizmie wydzielimy jednak państwo, które z uwagi na siłę oddziaływania swojej symboliki domaga się osobnego potraktowania.

Autorem, który przeanalizował kult tureckiego państwa w sposób najbardziej systematyczny jest Tanıl Bora. Opisał on swoisty dla republiki *mit państwa*.¹² Jest to kategoria zaczerpnięta od Ernsta Cassirera. Wydaje się to zabiegiem słusznym i pozwalającym opisać problem w sposób bardziej adekwatny niż poprzez odwołania do koncepcji religii „cywilnych” bądź „politycznych”. Bora nie tłumaczy Cassirera, jednak myślę, że koncepcja ta domaga się tutaj rozwinięcia.

Cassirer w swoich rozważaniach dość długo operuje pojęciem „mitu” w sposób bezdefinicyjny. Przede wszystkim uznaje go za jakąś formę myślenia.¹³ Tkwi ono w głębokich pokładach ludzkiej emocjonalności, pragnieniu rozplątnięcia się „strumieniu życia uniwersalnego”, w naturze, w Bogu. Tutaj przywołuje on Rumiego, który powiada „w tańcu umiera Ja, rodzi się Bóg”.¹⁴ To odwołanie do Rumiego ma pokazać podstawy myślenia mitycznego, ale i — co istotne — oddaje wrażliwość niemieckiego filozofa, który szukając istoty różnych form myślenia, sięgał do pozaeuropejskich wzorów kultury.

¹¹ M. Bloch, *Pochwała historii czyli o zawodzie historyka*, przeł. W. Jedlicka, wst. W. Kula, przedm. H. Łaszkiwicz, Marek Derewiecki, Kęty 2009, s. 51-56.

¹² T. Bora, *Milli Tarih ve Devlet Mitosu*, [w:] *idem, Medeniyet Kaybı. Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar*, Birikim Yayınları, İstanbul 2006, s. 43-64.

¹³ M. Bal-Nowak, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta Cassirera*, Nomos, Kraków 1996, s. 71-72.

¹⁴ E. Cassirer, *Mit państwa*, przeł. A. Staniewska, IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 50, 51-57.

Śledząc zmagania filozofów z mitem od czasów starożytnych, zasadniczą zmianę jakościową dojrzał Cassirer w tym, co nastąpiło w XX w. Nowoczesny mit polityczny wykorzystał bowiem zdobycze oświecenia. Przywódca to ktoś, kto łączy funkcje *homo magus* i *homo faber* — wciela się w postać nowoczesnego maga i propaguje mit, postępując metodycznie i racjonalnie, posługując się „armią przebiegłych rzemieślników”.¹⁵

Śledzenie takiego m i t u p a ń s t w a , automatycznie angażuje nas w badanie snutych w jego duchu opowieści o przeszłości. To zaś wpisuje się w problematykę pamięci. Różnicę pomiędzy pamięcią a historią rozumiem tak, jak przedstawili to w odrębnych tekstach Pierre Nora i Jerzy Szacki.

Zdaniem Nory pamięć jest sakralna i afektywna — historia zaś świecka, racjonalna i krytyczna. Pamięć operuje w „wiecznej teraźniejszości”, nie troszczy się o różnice między epokami — historia natomiast wprowadza rozróżnienia i cierpliwie różnice te tłumaczy. Nora reasumuje, że „w granicach absolutnie uhistorycznionego świata panowałaby permanentna sekularyzacja”¹⁶. Szacki myślał podobnie, z tym, że to, co jest w domenie pamięci, nazwał „historią praktyczną” albo wprost „mitologią”. Wyróżnił trzy główne jej cechy. Są to

- (1) ignorowanie czasu — nasi przodkowie i my to to samo, słowa znaczą to samo bez względu na epokę, kontekst kulturowy, bez względu na moment historyczny wspólnota pozostaje czymś niezmiennym, myśli identycznie;
- (2) obsesja jednoznaczności — inaczej niż w historiografii profesjonalnej, w której demonstruje się skomplikowany proces dziejowy, uwikłania jednostek, rozmaite ambiwalencje, pamięć domaga się ostrego podziału na „bohaterów” i „zdrajców”, zaś każda próba niuansowania jest atakowana jako stanięcie po wrogiej stronie;
- (3) „fikcja narodu wybranego”, który jest jednoznacznie dobry, natomiast gdy nie da się rozmyć faktów przeczących tezie o jego „dobru”, pojawia się „Obcy”, którego można obarczyć winą.¹⁷

Przedstawione wyjaśnienia potraktujmy jako uzupełnienie do cassirewskich uwag o m i c i e p a ń s t w a .¹⁸ Wróćmy więc do tego, co na temat republikańskiej mitologii pisał Bora.

¹⁵ *Ibidem*, s. 312-313.

¹⁶ P. Nora, *Między pamięcią a historią: Les Lieux de Memoire*, „Tytuł roboczy: Archiwum”, 2009, nr 2, s. 4-12.

¹⁷ J. Szacki, *Historia i mitologia*, „Res Publica Nowa”, 2001, nr 7, s. 53-58.

¹⁸ Sam problem relacji historii i pamięci w Turcji republikańskiej przedstawiłem w: M. Chudziak, *History and Memory in Republican Turkey. Scope of the Main Questions*, [w:] *Memory of Heritage. Heritage of Memory*, Julkowska, V., Werner, W. (eds.), Adam Mickiewicz University, Institute of History, Poznań 2016, s. 190-208.

Przestudiował on teksty uczonych skupionych w Tureckim Towarzystwie Historycznym i Tureckim Towarzystwie Językowym, które z polecenia i pod czujnym okiem Atatürka opracowały w latach 30. XX w. tzw. Turecką Tezę Historyczną. Tam zaś, odwołując się do autorytetu nowoczesnej nauki, przedstawiono „pradawną” historię narodu tureckiego, która w istocie była mitem legitymizującym powstanie świeckiej, narodowej republiki. Państwo tureckie, według tej opowieści, postawione było poza historią — wywodziło się z wieczności, do wieczności zmierzało.¹⁹ Kemaliści, którzy odcięli się od dziedzictwa osmańskiego, nie uczynili tego w pełni. Wywodząca się z czasów osmańskich idea „Wiecznego państwa” (*Devlet-i Ebed Müddet*) utrzymana została w nacjonalistycznej historiografii, a także później w oficjalnych dokumentach, z konstytucją na czele.²⁰

Według „Tezy...” naród turecki od najdawniejszych czasów budował państwa wszędzie, gdzie się pojawiał, niosąc wyższą cywilizację i instalując na zajętych ziemiach struktury administracyjne, wojskowe, policyjne itd. Pradawnemu państwu przypisywano anachroniczne cechy — miało to być demokratyczne, egalitarne, świeckie i narodowe państwo prawa. Nacjonalizm tej dawnej wspólnoty miał być ewidentny — twierdzono, że Turcy uważali się za naród już w starożytności, a poczucie to było „silne i klarowne”. Tymczasem świadomość narodowa na Zachodzie pojawiła się dopiero w XIX w., a to oznaczało, że Turcy byli jej prekursorami.²¹

Ta sama wspólnota miała wykazywać nadzwyczajne zdolności militarne. Armie „ojczyste” były wedle mitologii „potężne”, „niezwyciężone”, „bohater-skie”, „wskazujące drogę”, „wyzwalające” i „twórcze”. Oczywiście uzasadniało to nadzwyczajną rolę wojska w republice.²²

Podobne wnioski z badań nad „Tezą...” wyprowadzali inni uczeni. İsmail Beşikçi pokazywał, że twierdzono, iż w najdawniejszych czasach „rasa” turecka miała założyć m.in. cywilizacje chińską, starożytnego Egiptu, Persji, Indii, hetycką czy sumeryjską.²³ Element rasowy analizowała też Büşra Ersanlı,

¹⁹ Ten motyw obecny był też w tekstach oficjalnej kultury. Na przykład napisany na dziesięciolecie powstania republiki „Marsz dziesięciolecia” zawiera wers „Istnieliśmy przed historią, istnieć będziemy po jej ustaniu” (*Tarihten önce vardık, tarihten sonra varız*). 10. Yıl Marşı, Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı, www.ktb.gov.tr/TR-96293/10-yil-marsi.html, (Dostęp: 15.12.2021 r.)

²⁰ Preambuła obowiązującej dziś konstytucji głosi „wieczne istnienie Ojczyzny tureckiej oraz Narodu tureckiego, a także niepodzielną jedność Najwyższego Państwa Tureckiego”. *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası*, Kanun no. 2709, kabul tarihi: 18.10.1982 r., www.icisleri.gov.tr/kurumlar/icisleri.gov.tr/IcSite/illeridaresi/Mevzuat/Kanunlar/Anayasa.pdf, (Dostęp: 15.12.2021 r.)

²¹ T. Bora, *op. cit.*, s. 52.

²² *Ibidem*, s. 55.

²³ İ. Beşikçi, *Türk-Tarih Tezi, Güneş-Dil Teorisi ve Kürt sorunu*, 2. Baskı, Denga Komal,

która oceniła, że twórcy „Tezy...” głosili, iż zdolność do tworzenia państwa była sprymordializowanemu narodowi tureckiemu „przyrodzona”.²⁴ Systematycznie przeanalizował ten problem Murat Ergin, który używanie terminu *ırk* („rasa”) uznał za celowe. Nie był to jedynie właściwy epoce synonim słowa „naród”. Posługując się słowem „rasa”, chciano pokazać, że nowoczesność turecka nie była zapożyczeniem, „imitacją”²⁵ ale stanowiła pradawny wynalazek turecki, była czymś dla kultury tureckiej endemicznym.²⁶

Kwestia tworzenia przez „rasę” turecką wielu historycznych państw pozostała na dobre w oficjalnej historiografii i polityce historycznej. Nie było jednak zgody co do ich liczby, „pewne” natomiast było jedno — państwa Hunów, Turków Błękitnych, Seldżuków, Osmanów i Republika Turecka były dziełami jednego i tego samego narodu.²⁷

„Teza...” przetrwała w kolejnych dekadach i była propagowana w szkołach i na uniwersytetach. W latach 70. nastąpiła jednak modyfikacja. Historyk İbrahim Kafesoğlu, będący ideologiem konserwatywnej organizacji Ognisko Oświeconych (*Aydınlık Ocağı*), opracował tzw. Syntezę turecko-islam-

Stokholm 1986, s. 10-14. Racjonalna, historyczna krytyka takich ustaleń wskazywałaby, że prowadzą one do wniosku, iż nie istnieją inne narody, są one bowiem Turkami. Nad tym twórcy „Tezy...” przeszli do porządku dziennego, tureckość świadomie przypisując tym, którzy mogli posłużyć do uzasadnienia związku narodu z Anatolią (jak Sumerowie i Hetyci), bądź tym, których chciano zasymilować (jak Kurdowie). Taka wybiórczość jest kolejnym argumentem za mitologicznością „Tezy...”. Nie ścisłość historyczna była w niej jednak istotna, ale jej moc legitymizująca nowy system.

²⁴ B. Ersanlı, *İktidar ve Tarih, Türkiye’de “Resmi Tarih” Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 123.

²⁵ Już samo to słowo wskazuje na ambiwalencję świeckiego języka republiki. Niektórzy autorzy, twierdzili, że ustanawianie świeckiego porządku odbyło się za pomocą odwołań do islamskiej pedagogiki. Por. F. Açıkel, *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, E. Gellner, *The Turkish Option in Comparative Perspective*, [w:] *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Bozdoğan S., Kasaba R. (eds.), Univeristy of Washington Press, Seattle and London 1997, s. 233-245. „Imitacja” (*taklit*) to termin teologiczny. Imitować nie wolno, gdyż grozi to zepsuciem porządku regulowanego przez islam, a więc boskie objawienie. Tutaj „imitację” wtłoczono w myślenie nacjonalistyczne.

²⁶ 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.

²⁷ Lub ściślej — tej samej „rasy”. Zob. B. Gokay, 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. Gokay, 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

ską, w której zachował mit o pradawnym pochodzeniu narodu tureckiego, jego „aryjskości”, państwowotwórczych zdolnościach i chwalebnej historii, ale zrehabilitował islam, czyniąc z niego równoważny etniczności składnik tożsamości tureckiej. Dodatkowo wyliczył przeszło sto „historycznych państw tureckich”.²⁸

„Synteza...” stała się oficjalną polityką historyczną po zamachu stanu z 1980 r. Generałowie wdrożyli wówczas konserwatywny projekt społeczny, który miał odciągnąć młodzież od lewicy, a naród zaimpregnować na zagrożenia związane z postępującą globalizacją.²⁹ Wojsko oddało rządy Partii Ojczyźnianej (*Anavatan Partisi*) kierowanej przez Turguta Özala. Jej kadry zaś wywodziły się z Ogniska Oświeconych, reprezentującego islamską wersję neokonserwatyizmu. Przypominały pod tym względem hiszpańskie Opus Dei i latynoamerykańskich „Chicago Boys”. Żarliwie religijni i konserwatywni, ale i szczerze przekonani do założeń ekonomii neoklasycznej technokracji, gdy znaleźli się u władzy, wprowadzili Turcję w tryby światowego kapitalizmu, a więc i w globalizujący się świat. Naród, aby się w nim nie rozpuścić — i przekonanie to łączyło kemalistów i prawicowe władze cywilne — musiał być świadom swej kultury i tożsamości. Państwo zaś, musiało pozostać silne. Z gospodarki się wycofało, ale w innych wymiarach pozostało przytłaczające. Doszło więc do dalszego rozwinięcia sfery symbolicznej. O to zatroszczyli się generałowie, którzy obok koncesjonowanego islamu „Syntezy...” wspierali też reedycję tekstów z lat 30. oraz stawianie nowych pomników Atatürka.³⁰

Mitologia rozwijana od lat 30. XX w. odcisnęła piętno na tureckiej kulturze. Güven Gürkan Öztan pisze o „fetyszizmie państwowym”, w którym państwo rozumiane jest w oderwaniu od procesu historycznego, nie powstaje w wyniku skomplikowanego splotu okoliczności dziejowych, ale jest niejako „naturalne” dla ludzkich zbiorowości i staje się następnie kategorią metafizyczną. Stwierdza: „wyposażenie państwa w »mityczne cechy« otacza je panczerem kategorycznej nieomyślności lub niemożliwości zakwestionowania”. Dalej 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”.³¹

Szczególnie istotna jest wprowadzona tutaj przez niego ostatnia z figur — „państwa-ojca” (*Devlet-baba*). Jak podaje Carol Delaney w republice zyskała

²⁸ İ. Kafesoğlu, *Türk-İslam Sentezi*, 5. Basın, Otuken Kitap, İstanbul 2014

²⁹ Y. Taşkın, *Muhafazakar Bir Proje Olarak Türk-İslam Sentezi*. [w:] *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, 5 Cilt: *Muhafazakarlık*, A. Cığdem (ed.), 3 Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 381-402.

³⁰ K. Öktem, *Angry Nation: Turkey since 1989*, Zed Books, London and New York 2011, s. 70.

³¹ G. G. Öztan, *Türk Sağında Devlet Fetişizmine Dair*, [w:] *Türk Sağ: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, İ. Ö. Kerestecioglu, G. Gürkan Öztan (der.) İletişim Yayınları, İstanbul 2014, s. 425-426

ona podstawowe znaczenie dla budowania ludowego wizerunku państwa. Razem z *Anavatan* („Ojczyzna” — od *ana*, czyli matka, znajdujące się w nazwie partii kierowanej przez Özala) wprowadzała genderowy i znaturalizowany (przez odwołanie do pokrewieństwa) sposób myślenia o wspólnocie politycznej.³² Dalej zobaczymy, że propagowany przez republikańskie władze mit oraz ugruntowane na poziomie ludowym utożsamienie państwa z ojcem — patriarchą, surowym i nieomylnym, trwają w „Nowej Turcji”.

Przyjrzyjmy się też temu, co na temat roli państwa w kulturze tureckiej napisał socjolog Şükrü Arın:

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”. [...] Tuba jest drzewem odwróconym, o którym uważa się, że rośnie 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 wielką moc przedstawiania państwa tureckiego. Po pierwsze, „państwo” odnosi się do świętości w duchu prądawnej koncepcji — 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”.³³

Powyższy opis, poprzez odwołanie do metafory rajskiego drzewa, stanowi jedną z bardziej oryginalnych propozycji interpretacyjnych, pozwalających ująć istotę interesującego nas problemu. *D r z e w o T u b a* wróci w dalszych rozważaniach. Tymczasem do tego ogólnego obrazu dodać możemy także demonstracje wizualne. O tym, jak manifestowało się państwo w okresie republikańskim, pisało wiele autorek. Sibel Bozdoğan zajęła się

³² 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.

³³ Ş. Arın, *Türk Aydınının Devlet Aşkı ve Aşkan Devlet Anlayışı*, [w:] [w:] *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*. 9 Cilt. *Dönemler ve Zihniyetler*, T. Bora, M. Gültekinil (der), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 84-85.

architekturą inspirującą się rozwiązaniami włoskimi i niemieckimi, a także klasycyzmem. Monumentalizm klasycznych form — co czytać można przez pryzmat cassirerowskiego *mitu państwa* — przeciwstawiano indywidualizmowi, miał on oddawać kolektywną wolę całego społeczeństwa. Dotyczyło to gmachów rządowych, spośród których szczególnie spektakularne były budynek parlamentu, o którym mówiono wprost, że ma górować nad Ankarą niczym Akropol nad Atenami (z tym, że zasiadać mają w nim nie bogowie, ale stanowiący prawa), a także Anıtkabir — przypominające ateński Partenon mauzoleum Kemala, zbudowane z materiałów zwiezionych z całego kraju i zawierające motywy nawiązujące do hetyckiego i sumeryjskiego dziedzictwa Anatolii, ale też do prowadzonej w latach 1919-1922 wojny wyzwoleniczej.³⁴

Sam Anıtkabir, który stał się symbolicznym centrum republiki, ogniskował wszystkie te znaczenia — antyczną historię narodu, wspólną ziemię oraz ideały, których najczystsza emanacją był wódz uosabiający państwo. Również i to zostało już szeroko opisane w literaturze. Dla Mete Kaynara Atatürk stał się „totemem”³⁵, Nazlı Öktem twierdzi, że przywódca, jego ideały i dziedzictwo stały się *habitusem* współczesnych obywateli republiki.³⁶ Aylin Tekiner pokazała zaś, że niektórzy wprost uznawali Kemala za proroka, jego słynną mowę *Nutuk* — za „Koran”, a mauzoleum za równe grobowcowi Mahometa.³⁷

Inne przykłady pokazały Yael Navaro-Yashin³⁸ i Esra Özyürek³⁹. W ich pracach znajdujemy też opisy i analizy rytuałów reifikujących uświęcone państwo. Nasiliły się one pod koniec XX w., gdy dotychczasowy charakter republiki pod rządami islamistów był zagrożony.⁴⁰

³⁴ S. Bozdoğan, *Modernism and Nation Building. Turkish Architectural Culture in the Early Republic*, University of Washington Press, Seattle & London 2001

³⁵ M.K. Kaynar, *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

³⁶ N. Öktem, *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

³⁷ A. Tekiner, *Atatürk Heykelleri. Kült, Estetik, Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 53

³⁸ Y. Navaro-Yashin, *Faces of the State. Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2002

³⁹ E. Özyürek, *Nostalgia for the Modern. State Secularism and Everyday Politics in Turkey*, Duke University Press, Durham & London 2006

⁴⁰ Szczególnie za rządów Necmettina Erbakana, premiera w latach 1996–1997. Był on szefem zdelegalizowanej w 1998 r. Partii Dobrobytu, z której reformatorskiego skrzydła powstała AKP.

W stronę mitu nowotureckiego

Po 2002 r. nowa władza początkowo występowała w kontrze do istniejącej tradycji przytłaczającego i uświęconego państwa. W programie wyborczym z 2002 r. czytamy:

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 pozarządowych.⁴¹

Oto deklaracja zamiaru pozbawienia państwa jego sakralnego charakteru. Obywatel mógł się poświęcić jedynie dla dobra wspólnego, a to określano w kategoriach liberalno-demokratycznych. Poświęca się świadomy obywatel, który chce służyć wspólnocie równych sobie, nie abstrakcyjnemu państwu.

Takie podejście doczekało się teoretyzacji w postaci rozprawy politologa i późniejszego parlamentarzysty Yalçına Akdoğan, który ujął ideowe podstawy rządów AKP w ramy nowoczesnego konserwatyzmu, przeciwstawiając wprost umiłowaną przez konserwatystów wolność opresji instytucjonalnej jakiegokolwiek państwa.⁴²

Liberalno-konserwatywny projekt towarzyszył energicznie przeprowadzanym reformom związanym z akcesją do UE. Antykemalizm zawierał plan stworzenia inkluzywnego, „obywatelskiego”, tj. nieetnicznego narodu, który w tamtym okresie traktowano jako część rodzącej się polityki neoosmańskiej.⁴³ Nie był jednak neoosmanizm odnowieniem osmanizmu XIX-wiecznego, który był projektem obywatelskim i nawiązującym do liberalizmu. Była to przede wszystkim ideologia kontestacji republiki. Częściowo wchłonięta przez „Syn-tezę...”, co do zasady zakładała rehabilitację Imperium Osmańskiego. Interesująca nas jego wersja powstała w gabinecie Ahmeta Davutoğlu — politologa, doradcy Recepa Tayyipa Erdoğan (2002–2007), ministra spraw zagranicznych (2007–2014), a w końcu premiera (2014–2016).

W roku 2001 wydał on swoje *opus magnum*, w którym przedstawił własną wizję stosunków międzynarodowych oraz miejsca Turcji w — jak utrzymywał — zmieniającym się, coraz bardziej niestabilnym i wielobiegunowym świecie. Dziełem tym była *Strategiczna głębia*. Jest to niezwykle erudycyjna

⁴¹ 2002 *Genel Seçimleri. Seçim Beyannamesi*, AK Parti, Tanıtım ve Medya Başkanlığı, Şubat-2015, s. 6.

⁴² Y. Akdoğan, *AK Parti ve muhafazakar demokrasi*, Alfa Yayınları, İstanbul 2004.

⁴³ 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.

rozprawa z dziedziny stosunków międzynarodowych. Jednak za naukowym żargonem kryją się treści historiozoficzne, zawierające wzory myślenia o państwie tureckim, które zbudowało jego odnowiony kult. Kategorie politologiczne, jak np. „planowanie strategiczne” Davutoğlu przeplata uwagami wywiedzionymi z jego własnej wizji „historii”. W jego ocenie stanu współczesnego świata widać echa Spenglera — ład światowy trzeszczy, „cywilizacja zachodnia powiedziała już wszystko, co miała do powiedzenia”.⁴⁴ Ten „zierzch” jest jednak szansą dla takich państw jak Turcja. Należy ona do „historycznych potęg”. Taki jej status wynika z czynników „obiektywnych”: położenia na granicy kontynentów, potencjału gospodarczego, ludnościowego i militarne, ale również z „akumulacji historycznej” (*tarih birikimi*). To ostatnie znaczy, że Turcja współczesna jest ukoronowaniem całego dziedzictwa osmańskiego, którego istotę opisuje tak:

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 nastawione na kształtowanie przyszłości, odzwierciedlają ducha historii i poczucie tożsamości, tworzące tę mentalność strategiczną.⁴⁵

„Wieczne państwo” jest tu kategorią oddającą jakąś historyczną „prawdę” o Turcji i „duchu historii”, którą państwowość turecka emanuje. Naród natomiast to nosiciel tych prawd. Powołanie do potęgi w okresie kemalistowskim było jednak tłumione:

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 zmierzyć.⁴⁶

⁴⁴ Sz. Ananicz, *Samotność w cnocie. Ideologia nowoturecka w polityce zagranicznej Turcji*, „Punkt Widzenia OSW”, Nr 49, Warszawa, Kwiecień 2015, s. 16.

⁴⁵ A. Davutoğlu, *Strategjik Derinlik. Türkiye'nin Uluslararası Konumu*, Küre Yayınları, İstanbul 2001, s. 30.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 30.

Kemalizm sztucznie odciął Turcję od jej „ducha”, jej „głębi” i skazał ją na peryferyjność. Remedium na to, szansą na przywrócenie Turcji wielkości jest odnowienie jedności państwa i narodu:

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. Głębka 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.⁴⁷

Oczywiście i tutaj widzimy atak na stary kemalistowski porządek, który zdaniem islamistów tureckich był czymś narzuconym narodowi, oderwanym od jego kultury, religii, zwyczajów. Państwo mogło być silne jedynie siłą narodu, którego „prawdziwą” a nie zniekształconą „naturę” znali wywodzący się z niego samego przedstawiciele nowych elit. „Przyrodzona” narodowi potęga i państwowotwórcze zdolności nie są właściwością „rasową”, ale wynikają z „ducha”, którego odzyskać można sięgając do „głębi”. Narracja jest tutaj subtelniejsza, ale nadal prowadzona jest w sferze pojęć i kategorii odsyłających do rzeczywistości raczej mitycznej niż historycznej. Sedno pozostaje jednak to samo — Turcy są narodem „wielkim”, twórcami państwa, przeznaczonego do tego, by być potężnym. Dalej Davutoğlu dowodził:

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, wyznaczyło 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 sprawował.⁴⁸

Apologia osmańska nie była nowa. Tożsamościowy projekt „Syntezy...” zachowywał jednak równowagę pomiędzy dziedzictwem osmańskim a etnicznym. Tutaj nastąpiła jednak zmiana hierarchiczna — osmańskość miała stać się esencją tożsamości tureckiej, a wdrożenie tego odbyć miało się w ostrej

⁴⁷ *Ibidem*, s. 30.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 37.

kontrze do elit kemalistowskich. Ustanowienie nowego porządku zrealizowano później w atmosferze głębokiego resentymentu i rewanżyzmu.⁴⁹

Nowy mit państwa, inaczej niż kemalistowski — wsobny i manifestujący się w sile wobec własnych obywateli, zwrócony był na zewnątrz — w świat, który Turcja zdolna byłaby układać po swojemu i naprawiać.

Wizja ta była wdrażana stopniowo. Jednak w wymiarze wewnętrznym symbolika odwołująca się do epoki osmańskiej rozwijała się intensywnie. Widać to na przykładzie coraz huczniej obchodzonych rocznic podboju Konstantynopola, które wprawdzie nie wyparły świąt z oficjalnego kalendarza, ale wprowadziły nowy rytuał, w którym przeszłość osmańską można było zamifestować jako podstawowy składnik dziedzictwa i tożsamości tureckiej.⁵⁰

Oddolne zainteresowanie i zapotrzebowanie na tego rodzaju obchody rosło już od lat 90., gdy zauważono rosnącą popularność memuarystyki, gadżetów, ubrań, kuchni czy innych sposobów ponownego wydobycia na wierzch przeszłości osmańskiej.⁵¹ Pod tym względem Turcji nie ominęło to, co Pierre Nora nazwał obserwowanym na świecie „czasem pamięci”.⁵²

Warto wrócić tutaj do wcześniejszych naszych rozważań na temat pamięci, a ściślej do polityki ustanawiającej ją w wymiarze odgórnym i masowym. Dla AKP i jej wizji państwa obchody podboju stanowiły okazję do przedstawienia się jako siły politycznej stawianej na równi z Mehmedem Zdobywcą. Jej rządy w Turcji miały znaczyć to samo, co zdobycie Konstantynopola. Powstanie wielkiej cywilizacji osmańskiej postawiono zaś na równi z nowym projektem politycznym, który miał Turcję na powrót uczynić wielką.

Jednak przez pewien jeszcze czas wszystkie te odwołania przeplatano z lansowaną równolegle wizją państwa ograniczonego. Pewne korekty, które doprowadziły do wykryzalizowania nowotureckiej wizji państwa, wprowadzono wiosną 2007 r.

Dokument programowy z tamtego okresu, inaczej niż pięć lat wcześniej, rozpoczął się inwokacją Erdogana:

⁴⁹ N. Tokdoğan, *Yeni Osmanlılık. Hınç, Nostalji, Narsisizm*, İletişim Yayınları, İstanbul 2018, s. 73-81. M. H. Yavuz, *Social and Intellectual Origins of Neo-Ottomanism: Searching for a Post-National Vision*, „Die Welt des Islams”, no. 56, 2016, s. 464-465.

⁵⁰ N. Tokdoğan, *op. cit.*, B. Koyuncu, „Benim Milletim...” *AK Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik*, İletişim Yayınları, İstanbul 2014.

⁵¹ E. Özyürek, *Introduction: The Politics of Public Memory in Turkey*, [w:] *The Politics of Public Memory in Turkey*, E. Özyürek (ed.), Syracuse University Press, Syracuse & Nowy Jork 2007, s. 1-16., M. Ergin, Y. Karakaya, *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.

⁵² P. Nora, *Czas pamięci*, „Res Publica Nowa”, 2001, Nr 7, s. 37-45

Jeden naród, jedna flaga, jedna ojczyzna, jedno państwo — tak rozumiemy podstawy naszej polityki.⁵³

Był to pierwszy symptom zwrotu, jaki miał się później dokonać — wtedy, wiosną 2007 r. gdy po całej Turcji rozlewały się protesty, wojsko groziło interwencją, a w Sądzie Najwyższym ważyły się losy partii⁵⁴, oznaczało to pokazanie, że jest ona siłą narodową i z narodu się wywodzi. W kolejnych latach nastąpiła cała seria konfrontacji — najpierw z wojskiem (w czasie procesów Balyoz i Ergenekon) — w latach 2008-2012, później z Ruchem Fe-thullaha Gülena, wcześniej sojuszniczym, który w grudniu 2013 r. ujawnił aferę korupcyjną, w którą zamieszani mieli być członkowie rządu, a także sam Erdoğan i jego syn. W tym samym 2013 r. doszło do przewrotu w Egipcie oraz protestów w Parku Gezi, które ówczesny szef rządu uznał za próbę obalenia jego władzy i zniszczenia wielkiego projektu forsowanego przez państwo tureckie na Bliskim Wschodzie. Odtąd postępował proces umacniania jego władzy, a wojna z Gülenem doprowadziła do tego, że znalazł sojuszników w środowiskach kemalistowskich, które Gülena w równym stopniu nienawidziły. Zobaczymy później, że był to jeden z czynników korygujących projekt neosmański.

Jeśli idzie o rozwój symboliki politycznej, to nowe dla AKP elementy nacjonalistyczne, przeplatały się z cały czas nowymi dla samej Turcji zapożyczeniami z Bliskiego Wschodu. Po przewrocie w Egipcie islamiści tureccy zaadaptowali używany przez zwolenników Bractwa Muzułmańskiego gest *Rabia* — cztery palce prawej dłoni (*rabia* to po arabsku „cztery”), który tłumaczono właśnie jako „jeden naród, jedna flaga, jedna ojczyzna, jedno państwo”. Tak go znacjonalizowano. Zabieg był doniosły — oddawał związki „Nowej Turcji” z muzułmańskim Bliskim Wschodem, ale też symbolicznie przedstawiał ją jako narodową i uznającą państwo za wartość szczególną. Z czasem tłumaczenie znaczenia gestu znalazło się w partyjnym statucie.⁵⁵

Przemiany pierwszego okresu rządów AKP były na tyle intensywne, że po dekadzie można było zauważyć już powstanie nowej wspólnoty i nowego

⁵³ 2007 *Genel Seçimleri. Seçim Beyannamesi*, Tanıtım ve Medya Başkanlığı, Ocak-2015, s. 11

⁵⁴ Y. Arat, Ş. Pamuk, *Turkey Between Democracy and Authoritarianism*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, s. 101-104.

⁵⁵ *Rabia* wraz z oficjalną interpretacją w 2017 r. została wpisana do statutu AKP. „Jeden naród” oznacza że „wszyscy jego członkowie, zamieszkujący nasz kraj, są obywatelami pierwszej kategorii, bez jakiegokolwiek dyskryminacji”. „Jedna flaga” nierozdzielnie 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’ ışıreti AKP tüzüğüne de girildi*, „BirGün”, 20.05.2017 r.

muzułmańskiego nacjonalizmu, który opisały Jenny White⁵⁶ i Büke Koyuncu.⁵⁷ Kategoria państwa była w tym oficjalnym dyskursie rozmyta, miało ono wykraczać poza granice republiki, przedstawiane było jako osadzone w swojej historycznej „głębi”, nie zaś jako brutalna i apodyktyczna struktura manifestująca swoją siłę wobec własnych obywateli.

Druga dekada przyniosła jednak istotny zwrot. W 2011 r. neoosmańska Turcja, obserwując Arabską Wiosnę, wydawała się triumfować. Oto miała otworzyć się dziejowa szansa na rzeczywisty eksport „tureckiego modelu” i realizację zadań przedstawionych w pozytywnym projekcie odnowionego państwa wytyczonym przez Davutoğlu, który teraz kierował polityką zagraniczną. To wszystko pogrzebała wojna domowa w Syrii, która doprowadziła do przybycia trzech milionów uchodźców, ale także powstania Rożawy — powiązanego z Partią Pracujących Kurdystanu (*Partiya Karkeren Kurdistanê* — PKK) kurdyjskiego parapaństwa w północnej Syrii. Wydarzenia te pokazały, że neoosmanizm jako sposób uprawiania rzeczywistej polityki zagranicznej (i próbujący integrować tureckich Kurdów w odnowiony naród) napotkał przeszkody niemożliwe do usunięcia. Davutoğlu w 2016 r. poszedł w odstawkę. Krótco potem nastąpił nieudany zamach stanu, którego organizację przypisano Gülenowi. Wszystko to doprowadziło do nacjonalistycznego wzburzenia — obecność Syryjczyków i wznowiona irredenta kurdyjska, a także powstanie Rożawy za miedzą spowodowały, że przejawiało się ono nie w języku neoosmańskim, ale właściwym nacjonalizmowi kemalistowskiemu — etnicznym, pełnym poczucia wyższości wobec Kurdów i Arabów, pilnującym istniejących granic republiki, które jeszcze niedawno chciano uznawać za płynne.

Wcześniej jednak w roku 2014 Erdoğan jako pierwszy w dziejach polityk został w powszechnych wyborach wybrany na prezydenta. Równocześnie jednak konsolidował swoją osobistą władzę. To również wpłynęło na korektę w sposobach przedstawiania państwa przez elity „Nowej Turcji”.

Znany komentator Ragıp Zarakolu w przededniu wyborów napisał tekst o istniejących w republikańskiej historii strukturach politycznych, których sile oddziaływania nowy przywódca nie mógłby się oprzeć. Twierdził mianowicie, że przypisywana Ludwikowi XIV apokryficzna maksyma *L'État, c'est moi* znalazła zastosowanie również w Turcji. Odwróciło się jednak jej znaczenie. Zamiast „Państwo to ja” (*Devlet benim*), w Turcji do czynienia mamy z „Ja jestem państwem” (*Ben devletim*). Sens odpowiadający francuskiemu oryginałowi polega na tym, że suweren wyłania się z już ukształtowanej

⁵⁶ J. White, *Muslim Nationalism and the New Turks*, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2014.

⁵⁷ B. Koyuncu, op. cit.

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 własnej woli. Tradycyjnie rolę tę w Turcji republikańskiej przyjmowała biurokracja i wojsko — jako władca kolektywny, komunikujący „My jesteśmy państwem” (*Biz devletiz*). Erdoğan natomiast — zapowiadał Zarakolu — wcześniej postulujący demokratyzację systemu, będzie musiał przyjąć wewnętrzną logikę struktur, z którymi dotychczas pozostawał w konflikcie.⁵⁸ Zawily to problem — Zarakolu pisał o przywódcy, który staje się państwem i po swojemu je modeluje. Wszystko to jednak odbywać ma się w ramach struktury, która zachowania takie sama narzuca.

O takim utożsamieniu się Erdoğan z państwem pisał w 2018 r. inny intelektualista Ahmet İnsel mądrzejszy o cztery lata obserwacji systematycznego procesu formalizacji władzy przez przywódcę.⁵⁹

Erdoğan objął urząd nie szefa rządu, ale głowy państwa. Nie miał realnej władzy, ale chciał nadal rządzić (co przez cztery kolejne lata czynił, ale nie formalnie, tylko mocą autorytetu). Zostając prezydentem, przekonany o czyhających zewsząd wrogach, szybko zaczął nie tylko przejmować właściwy urzędowi sztafaż, ale zinternalizował go i symbolicznie rozwinął, odnawiając to, co stworzyła mitologia kemalistowska.

Nim to nastąpiło, wprowadził jednak szereg nowości — pod koniec 2014 r. zamieszkał w *Ak Sarayu* — Białym Pałacu, wybudowanym kosztem 665 mln dolarów, liczącym ponad 1000 pokoi. Słowo *Saray* szybko stało się synonimem urzędu. Jednak „nadworny” pisarz AKP Yağın Akdoğan tłumaczył, że zamiast *Saray* prezydent posługuje się określeniem *Küllüye* oznaczającym osmański kompleks socjalny, dokąd prezydent zaprasza naród — od młodzieży szkolnej po lokalnych przywódców — *muhtarów*. Wszyscy mają się tam czuć u siebie, ponieważ *Ak Saray* stał się „domem narodu”.⁶⁰

Metafora „domu” nie jest tutaj przypadkowa. Podczas gdy AKP na początku swoich rządów lansowała projekt państwa ograniczonego i służebnego (równoległe z rehabilitacją imperium), jej „doły partyjne” po kolejnej dekadzie nie wykazywały większych symptomów internalizacji myślenia stojącego za tym projektem. Yaşar Suveren w 2014 r. przeprowadził wywiady z ponad stu dwudziestoma politykami AKP i innych partii prawicowych, pytając ich o stosunek do państwa. W większości przytoczonych przez niego wypowiedzi pojawiły się odwołania do znanej nam już figury „państwa-ojca”,

⁵⁸ R. Zarakolu, *L'etat c'est moi*, „Evrensel”, 7.01.2014 r.

⁵⁹ A. İnsel, „Devlet Benim”den “Ben Devletim”e!, “Birikim”, 19.02.2018 r., www.birikimdergisi.com/haftalik/8752/devlet-benim-den-ben-devletim-e, (Dostęp: 30.03.2022 r.).

⁶⁰ Y. Akdoğan, *Lider. Siyasi Liderlik ve Erdoğan*, *Turkuvaz* Kitap, 6. Baskı, İstanbul 2018, s. 91-92.

wobec którego żywili znaturalizowany, głęboki respekt. Jeden z jego rozmówców 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, zamrzniesz, 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 chronić.⁶¹

Nietrudno dostrzec tutaj echa tego, co już słyszeliśmy przy okazji przywoływania opisywanej przez Argina metafory rajskiego *Drzewa Tuba*. Państwo — jak ojciec — każe zuchwałość, a wynagradza posłuszeństwo. Widząc takie wzory myślenia, chyba nieco lepiej jesteśmy w stanie dostrzec wagę, jaką miało wybudowanie specjalnie dla Erdoğan nowego pałacu, co do którego Akdoğan utrzymywał — nieprzypadkowo — że jest „domem narodu”.

Jak widzimy, wątki nowe przeplatają się ze starymi, republikańskimi. Najbardziej spektakularnym tego przejawem (ale też przejęcia logiki stojącej za instytucjonalną strukturą przez wodza wstępującego na najwyższy urząd) jest odwołanie do „historycznych państw tureckich”.

Na początku 2015 r. Erdoğan przyjął podczas oficjalnej wizyty w Ak Sarayu przywódcę Autonomii Palestyńskiej Mahmuda Abbasa. Podczas ceremonii powitania Abbas stał u dołu schodów, po których schodził gospodarz. Na samych zaś schodach, z dwóch stron ustawionych było w szpalerze szesnastu wojowników, reprezentujących „szesnaście historycznych państw tureckich”. Oficjalna strona internetowa urzędu prezydenta wylicza, że reprezentowali oni:

- Imperium Hunów (204 p. n. e. – 216 n. e.)
- Zachodnie Imperium Hunów (48–216)
- Europejskie Imperium Hunów (375–469)
- Imperium Białych Hunów (420–552)
- Imperium Turków Błękitnych (552–745)
- Imperium Awarów (565–835)
- Imperium Chazarskie (651–983)
- Państwo Ujgurów (745–1368)
- Karachanidów (940–1040)

⁶¹Y. Suveren, *Türkiye’de Sağ-Muhafazakâr Siyasetçilerin Devleti Algılama Yordamları Üzerine Bir Değerlendirme*, „Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi”, vol.: 14, no: 4, 2014, s. 141.

Gaznawidów (962–1183)
 Wielkie Imperium Seldżuków (1040–1157)
 Imperium Chorezmijskie (1097–1231)
 Państwo Złotej Ordy (1236–1502)
 Wielkie Imperium Timurydów (1368–1501)
 Imperium Wielkich Mogołów (1526–1858)
 Imperium Osmańskie (1299–1922)⁶²

Ci sami wojownicy pojawili się podczas oficjalnej wizyty złożonej przez İlhama Alijewa trzy dni później, oraz przeszło rok później — w pałacu Dolmabahçe podczas spotkania przywódców państw Islamskiej Organizacji Współpracy.⁶³ Do oficjalnego republikańskiego sztafazu włączono zatem symbolikę mającą korzenie w „Tezie...” Uznaje się, że wszystkie państwa były dziełem jednego i tego samego narodu. Mityczny charakter takiej opowieści o przeszłości jest tutaj ewidentny — „Turkami” są Hunowie, Awarowie, Timurydzi. Wszyscy są emanacją tego samego „wiecznego” narodu i jego tradycji państwowej, której ukoronowaniem jest Republika Turecka.

„Nowa Turcja” rehabilitująca imperium osmańskie wchłonęła symbolikę republikańską i twórczo ją rozwinęła. „Wojownicy” to wizualne przedstawienie logo Urzędu Prezydenta Republiki. Przedstawia ono słońce na czerwonym tle, a wokół niego szesnaście gwiazd. Erdoğan, który od momentu objęcia urzędu zaczął utożsamiać się z republiką, stoi na czele państwa, które jest „słońcem”.

Komentarza wymagają jednak okazje, przy jakich pojawiali się „wojownicy”. Wizyta Alijewa, prezydenta „bratniego” Azerbejdżanu, była okazją do zmanifestowania pantureckich sentymentów obecnych w obu państwach. Tutaj taka manifestacja nie powinna zaskakiwać. Znamienne jest jednak ich przedstawienie podczas wizyty Abbasa oraz szczytu IOW. „Nowa Turcja” wprost deklarująca ambicje sprawowania przywództwa w świecie islamskim, objawia się nie przez nawiązania do tego, co ją z tym światem łączy, ale do tego, czego państwa te nie posiadają — starożytnej historii narodu o starożytnym rodowodzie i jego państwowotwórczej tradycji. Na tym swoją dumę i poczucie odrębności budowali kemaliści, widać jednak, że i islamiści nie omieszkali się do tego środka uciec.⁶⁴

⁶² Fors, *Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı*, www.tccb.gov.tr/cumhurbaskanligi/resmi-simgeler/fors/, (Dostęp: 25.03.2022 r.).

⁶³ M. Bardakçı, *16 Türk Devleti'nin üniformalarını giymiş askerler Cumhurbaşkanlığı Külliyesi'nden sonra şimdi de Dolmabahçe Sarayı'ndalar*, „Haber Türk”, 17.04.2016 r.

⁶⁴ Islamizm turecki zresztą, nawet jeśli deklarował przywiązanie do muzułmańskiej *ummy*, to i tak traktował ją jako „naród”, a tureckie w niej przywództwo uznawał za naturalne. Tym samym reprezentował odrębną od innych tureckich tradycji politycznych wersję nacjona-

Mitu perspektywa oddolna

Swoista amalgamacja dwóch różnych mitologii, przeniknięcie się tych dwóch wyobraźni, sposobów myślenia o państwie i historii narodowej widoczne były u jednego z moich rozmówców, członka AKP. Odwoływał się on właśnie do symboliki prezydenckiej, nawiązań do historycznych państw tureckich. Wagę państwa w kulturze tureckiej opisywał, dając przykłady z epoki osmańskiej, i wprost mówił, że państwo jest w kulturze tureckiej święte. Jednak na moje pytanie, czy taki kult państwa nie koliduje z islamem, odpowiedział, że absolutnie nie — „w islamie państwo jest uświęcone, gdyż pojawia się razem z objawieniem, a jego twórcą jest Prorok”.⁶⁵

Co do świętości państwa zgodni byli inni moi rozmówcy — członkowie Związku Myśli Atatürkowskiej, którzy reprezentowali „tradycyjny” kemalistowski sposób myślenia o państwie, świeckości i historii republiki, ale też i członkowie jednej z organizacji turańskich. Ci ostatni wprost odwoływali się do „rasy” tureckiej, wprost dając do zrozumienia, że zdolność tworzenia potężnych, wielowiekowych, niejako „rozmytych” w historii organizacji politycznych, jest „rasie” tej przyrodzona.⁶⁶

Wiara w mit, w jakąś rzeczywistość uniwersalną, zlewającą w jedno różne epoki, pojedynczych jego wyznawców i uczestników, wymaga też rytuału — swoistych „uczynków” wymagających potwierdzenia, że w nich żyje.

Jednym z najbardziej spektakularnych przykładów — nie tyle rytuału, co rzeczywistego oddania państwu, „świętej ojczyźnie”, był masowy opór wobec przeprowadzonej w lipcu 2016 r. próby zamachu stanu.

Tym, na czym chciałbym skupić się tutaj, jest opowieść snuta na jego temat przez samych uczestników, którzy później opowiadali o własnej perspektywie. Widać w niej bowiem elementy myślenia mitycznego opisanego przez Cassirera.

Z jednym z uczestników tamtych wydarzeń rozmawiała reportażystka Agnieszka Rostkowska. Raniony postrzałem w głowę i długo dochodzący później do zdrowia o swoim udziale w obronie legalnej władzy mówił:

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 jesteśmy.⁶⁷

lizmu. T. Bora, *Türk Sağının Üç Hâli. Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, 8. Baskı, Birikim Yayınları, İstanbul 2014, s. 97-147.

⁶⁵ Rozmowa miała miejsce 28 kwietnia 2015 r. w siedzibie głównej AKP w Ankarze.

⁶⁶ Rozmowy te prowadziłem odpowiednio 27 i 30 kwietnia 2015 r w Ankarze.

⁶⁷ A. Rostkowska, *Wojownicy o szklanych oczach. W poszukiwaniu Nowej Turcji*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2020, s. 21.

Powyzsza wypowiedz jako zywo przypomina cassirerowskie uwagi o istocie mitu. Jest nia glębokie pragnienie jednostek, by wyrwac sie z wiazow swego indywidualnego istnienia, by rozplynac sie w „strumieniu zycia uniwersalnego”, czymś znacznie wiekszym, niz moje ulomne i ograniczone „Ja”. W tym wypadku takim strumieniem jest bycie Turkiem, częścią składającą się na calosc, jaką jest ojczyzna — wieczna i potężna, będąca nie państwem rozumianym w sensie normatywnym, instytucjonalnym, ale metafizycznym. Jednostka ryzykuje zyciem i zdrowiem, by bronit wartosci najwyzszej — jedności wioda i narodu, zjednoczonych z państwem tureckim.

Ten sam czlowiek mowil pózniej, ze zalowal, iz nie zabral ze soba zony i osmioletniego syna. Zona zas opowiadala, ze przez cala noc sledzila wydarzenia w telewizji, by nad ranem dojrzec na czolgu sylwetke męzczyzny z dumnie wypiętą piersią, w geście triumfu, którego — mylnie — wziewla za swego malzonka⁶⁸.

I tutaj widać wiezy „sympatii” opisywane przez autora *Mitu państwa* na przykladzie zon wojownikow, ktore wspoldczuwaja i symbolicznie wspoluczestnicza w dzialaniach, w jakich bezposredni udzial biora ich męzowie.

Rostkowska relacjonuje dalej opowiesc, w ktorej, jak na opowiesc mityczna przystalo, wszystko sie miesza, epoki, ludzie, konteksty historyczne. Nie scislosc i zbieznosc z naukową wizją dziejow sa jednak tutaj istotne. Liczy sie opowiesc oddajaca zasadnicza tozsamosc — w jedna z rocznic gazeta „Yeni Şafak” uznala probe zamachu za „najwiekszy atak na Turcje od czasow pierwszej wojny swiatowej”. Specjalne wydanie tego dziennika z dodatkami ma 120 stron — „Co roku 15 lipca tak wyglada wiele gazet” — pisze autorka. Dalej cytuje jedno ze wspomnien zamieszczonych w takim dodatku:

Sabri Gündüz ucalowal swoje spiacę w kolysce dziecko i wybiegl bronit ojczyzny. Zdrajcy otworzyli do niego ogien. Trafili w nogę, w tetnicę. W karetce ratownicy zrobili mu opaskę uciskową z tureckiej flagi. „Tylko ta flaga trzymala mnie przy zyciu” — wspomina Gündüz. W szpitalu spedzil piec miesiecy. Przeszedl czterdzieści sześć operacji. „Trudno, zebym byl smutny z takiego powodu. Bez nogi da sie żyć, bez ojczyzny nie”.⁶⁹

Ojczyzna, „Nowa Turcja” jest swięta, stala sie najwyzszą wartoscią, za ktora wielu zlozylo ofiare krwi lub poswiecilo swoje zdrowie. Motyw „rozplynięcia sie” w czymś wiekszym niz jednostkowe istnienie, oprócz znanej nam juz mitologii republikańskiej, ktora jak juz widzieliśmy, odwoływala sie do tego wprost, odczytac mozna tez przez pryzmat sufizmu. Kult Atatürka, odwiedziny w jego mauzoleum, interpretowano przez pryzmat wzorow kultury, wspolkszaltowanej przez suficki kult swiętych.⁷⁰ Ale i kult państwa ma swoje

⁶⁸ *Ibidem*, 18.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 26.

⁷⁰ Y. Navaro-Yashin, *op. cit.*, s. 190 i nast.

umocowanie w sufizmie, co najmniej w pewnym jego nurcie, który w republice taki kult wykształcił. Jak pisze Bora, tego rodzaju idee, zwalczane przez sunnicką ortodoksję jako „innowacja” (*bida*), albo co gorsza *szirk* (a więc największy możliwy grzech, jakim jest podważenie monoteizmu i „przydawanie Bogu współtowarzyszy”), zaczęły się pojawiać w tekstach lojalnych wobec republiki pisarzy sufickich, którzy analogicznie do ideału „rozpłynięcia się w Bogu” postulowali, aby jednostka traktowała zdeifikowane państwo jako rzeczywistość, w której również może się rozpląnąć.⁷¹ Żarliwy kult państwa umocowany jest zatem w wyobraźniach politycznych, w nowoczesnej Turcji konkurencyjnych wobec siebie. Zniesienie hegemonii jednej nie zniosło tego kultu, wyrastał on bowiem i tak z innej tradycji.

Jeszcze raz kult (pół)oficjalny

Takim osobistym historiom, jak opisane powyżej, towarzyszyły oficjalne przedstawienia oraz upamiętnienia puczu. Tam zaś widać niezliczone odwołania do najrozmaitszych świętości tureckiej oficjalnej kultury. W formie skondensowanej prześledzić to można w „Marszu Demokracji 15 lipca — utworze opiewającym bohaterski naród stający po stronie wodza”⁷². Przedstawia on dramatyczne narodziny „Nowej Turcji” — obronę „świętej ojczyzny” (*Aziz Vatan*). Tym stał się opór wobec puczystów chcących obalić utożsamionego z nią prezydenta. Naród przeciwstawia się „zdradzieckiej rebelii” (*Bir ihanet kalkışması*). Bunt jest niewybaczalny, co też jest zakorzenione w dziedzictwie islamskim.⁷³ Jest to nie tylko obrona władzy, ale też demokracji — jak już wiemy „odwiecznej”. Kto jej broni, trzyma flagę i wykrzykuje *Allahu Ekber!*. Autorzy nazywają to „eposem o demokracji” (*Demokrasi destanı*), którego „jesteśmy świadkami”, „męczennikami, którzy na śmierć jednego wskrzeszają następnych tysięcy”. Na końcu zaś pojawia się „głównodowodzący” (*Başkomutan*), na którego rozkaz wszyscy wybiegają na ulicę, by obronić „świętą ojczyznę”. Tutaj Erdoğan występuje jako wojskowy dowódca, noszący tytuł zarezerwowany dla Atatürka. Jest to znamienne — „Nowa Turcja” ma swojego „ojca założyciela”, który stał się jej personifikacją, pojawia się na obrazach razem z Kemalem, na równi z nim, na wizerunkach tych samych rozmiarów.

⁷¹ 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. 223-224.

⁷² 15 *Temmuz Demokrasi Marşı (Fikirevim — Necmi Çiçekçi & Hanefi Söztutan)*, „YouTube”, 3.08.2016 r., www.youtube.com/watch?v=amucDzLL2IY, (Dostęp: 14.04.2022 r.).

⁷³ H. B. Türk, *Çoban ve Kral. Siyasetnamelerde İdeal Yönetici İmgesi*, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2018, s. 145-146.

Wszystko to nawiązuje do narodowej historii, odwołuje się do „emocji obróconych w obraz” i przedstawia stan terażniejszy jako złączony w jedno z dawnymi triumfami. Jest to zatem pełnoprawny mit polityczny.

Aby dopełnić tego obrazu, wspomnijmy jeszcze o innym wątku, który pojawił się krótko po puczu. Przed referendum konstytucyjnym w 2017 r. nagrano kampanijny spot, mówiący, że „Turcja jest większa od Turcji”. I tutaj mamy wymieszane motywy wymyślone w republice oraz nowe, neoosmańskie. Spot pokazuje obecność Turków lub agend państwa tureckiego w Pakistanie (indyjscy muzułmanie najgłośniej protestowali przeciwko likwidacji kalifatu), Somalii, Palestynie, Syrii, Kirgistanie, Kazachstanie, Bośni i Francji. W Somalii, Palestynie i Syrii Turcja opiekuje się udręczonymi braćmi w wierze. Kirgistan i Kazachstan pokazują antyczną historię narodu („jesteśmy jedno” — mówi stary Kirgiz), w Bośni manifestuje się braterstwo muzułmańskich Słowian i Turków, a we Francji turecki taksówkarz poucza aroganckiego Francuza o sile tureckiego ducha. Wszystko jednak prowadzi do centrum, którym jest Turcja. W Konyi *muezzin* wyśpiewuje modlitwę, by Bóg chronił Turcję, a na koniec widz przenoszony jest w czasie, do tureckiej wojny o niepodległość, gdzie młody chłopiec, odgrywający Atatürka, wygłasza płomienną mowę do żołnierzy, nawiązując do osmańskich triumfów.⁷⁴

Widzimy więc ponowne wymieszanie mitologii stworzonej przez dwie tradycje, ale również i „wieczną terażniejszość”. Opis tej ostatniej nie byłby jednak pełen bez wizji przyszłości. Dziecko w finale filmu ma tutaj niezwykłą wagę. Młodzi bowiem są zadatkami przyszłości w „tu i teraz”. Tym samym są jednak również materialne przejawy „nowoczesnej cywilizacji”. Widać to było w propagandzie kemalistowskiej. Wspomniany już „Marsz dziesięciolecia” głosił: „W lat dziesięć stworzyliśmy piętnaście milionów młodych w każdym wieku” (*On yilda on beş milyon genç yarattık her yaştan*) oraz „Ojczyznę z czterech stron kolejną opletliśmy” (*Demir ağlarla ördük Anayurdu dört baştan*), a kolejne m.in. „Ze złem i zacofaniem rozprawiamy się szybko, niczym słońce ponad ciemność się wznosimy” (*Bir hızla kötülüğü geriliği boğarız, Karanlığın üstüne güneş gibi doğarız*) czy w końcu: „Nawet gdy świat zawróci, my z drogi naszej nie zawrócimy” (*Tersine dönse dünya, yolumuzdan dönmeyiz!*).⁷⁵

Nowe elity od początku postawiły sobie za cel, by „prawdziwie” wprowadzić Turcję na poziom „nowoczesnej cywilizacji”. Zadanie to zrealizowały z sukcesem, dokonując skokowej modernizacji kraju.⁷⁶ „Nowoczesna cywili-

⁷⁴ *Türkiye Türkiye'den büyüktür*, „A Haber”, 15.04.2015 r., www.ahaber.com.tr/video/yasamvideolari/turkiye-turkiyeden-buyuktur, (Dostęp: 30.03.2022 r.).

⁷⁵ *10. Yıl Marşı...*, *op. cit.*

⁷⁶ M. Matusiak, *Wielki Skok. Turcja pod władzą Erdoğan*, „Punkt Widzenia OSW”, nr 51, Warszawa, maj 2015, s. 27-31

zacja” dla islamistów była podobną obsesją jak dla kemalistów, choć z innych powodów. Dla islamistów stosunek do Zachodu rodził resentyment z dwóch powodów — obcości duchowej, z której wyprowadzali poczucie wyższości, ale też zapóźnienia technologicznego, wpędzającego w kompleks niższości.⁷⁷ „Nowa Turcja”, by być „wielką”, musiała to zapóźnienie nadrobić. Wyrazem tego, że to się udało, stały się takie praktyki, jak niezliczone „ceremonie otwarcia”, gdy oddawano do użytku nowe inwestycje, w tym megaprojekty jak lotniska, mosty itd., przedstawianie podczas obchodów Dnia Republiki Tureckich Linii Lotniczych jako „światowej marki”⁷⁸, zachwalanie drona Bayraktar jako perły w koronie tureckiego przemysłu zbrojeniowego⁷⁹, forsowanie konstrukcji rodzimego elektrycznego samochodu TOGG, czy powołanie Tureckiej Akademii Kosmicznej.⁸⁰

Wszystko powyższe stało się zadatkami przyszłości. Przyszłość zaś — bliska i daleka, podobnie jak i przeszłość, stały się motywami wpisanymi w „wieczne państwo”. Dlatego w oficjalnej opowieści o państwie tureckim znaleźć się musiały „wizja” i „cele” — rok 2023 (stulecie Republiki), rok 2053 (sześćsetlecie podboju Konstantynopola) oraz rok 2071 (tysiąclecie bitwy pod Manzikertem i wkroczenie Turków Seldżuckich do Anatolii), będące datami symbolicznymi, podkreślającymi wielkość i „wieczność” tureckiego państwa. Wódz, utożsamiony z nowotureckim państwem, zdaniem cytowanego już tutaj Akdoğan to „przywódca-wizjoner. Projektami, programami i stawianymi celami zaszczepia w społeczeństwie nadzieję. Wyznacza cele długoterminowe, takie jak rok 2023, 2053 i 2071”⁸¹. „Wieczność” państwa i tutaj związana jest z aspektem przyziemnym. Zwrócenie w przyszłość, nacisk na techniczną modernizację, budowę dróg, szpitali, lotnisk, szkół podstawowych i wyższych, to — zgodnie ze znaną nam już metaforą rajskiego *Drzewa Tuba* — oferowanie zebranych w jego cieniu (rzucanych przez korzenie) owoców wyrastających z jego gałęzi.

⁷⁷ E. Aktoprak, *Postkolonyal Bir „Dava” Olarak „Yeni Türkiye” nin Yeni Uulusu*, „SFB Dergisi”, Vol. 71, Nr 1, s. 1-31.

⁷⁸ *Cumhuriyet Bayramı Törenleri*, „YouTube”, 29.10.2015 r., www.youtube.com/watch?v=XQOD7b8N8ss&t=49s (Dostęp: 22.01.2023 r.)

⁷⁹ *Selçuk Bayraktar: Milli İHA serüvenimizdeki 20 yıllık hayalimiz bugün gerçek oldu*, „Yeni Şafak”, 14.12.2022 r. Właściciel produkującej je firmy Selçuk Bayraktar (prywatnie zięć prezydenta) mówił o dronach, że „były marzeniem, stały się prawdą”. Jest to parafraza jednego z haseł wyborczych AKP, odwołującego się do sukcesów modernizacyjnych (*Hayaldî gerçek oldu*). Por. M. Matusiak, s. 27.

⁸⁰ *Türkiye Uzay Ajansı kuruldu*, TRT Türk, 13.12.2018 r., www.trtturk.com.tr/haber/turkiye/turkiye-uzay-ajansi-kuruldu_1383 (Dostęp: 22.01.2023 r.)

⁸¹ Y. Akdoğan, *op. cit.*, s. 240.

Podsumowanie

Przywołane przykłady przenikania się sfery świeckiej i sakralnej, dalece niekompletne, pokazują że podobnie jak w końcowym okresie istnienia starej republiki również w „Nowej Turcji” granica między tymi dwiema sferami nadal pozostaje trudna do wytyczenia. Na przykładzie kultu państwa, jego mitu stworzonego w Turcji kemalistowskiej, a przetworzonego w „Nowej Turcji”, widać wyraźnie, że to, co występowało jako apodyktycznie świeckie, w istocie skrywało myśl irracjonalną, mityczną i propagowało nowoczesny mit państwa. Z kolei opozycyjny ruch polityczny, gdy już znalazł się u władzy, zrehabilitował islam i przeszłość osmańską, ale nadal za wartość najwyższą uznał państwo, które wedle słów Şerifa Mardina, „zawsze wyprzedza religię o milimetr”, co z kolei jest fundamentem „tureckiej wyjątkowości”.⁸²

Studia postsekularne pozwalają zauważyć, że samo postrzeganie rzeczywistości społecznej w kategoriach różnych dualizmów (jednym z nich jest zestawienie „świeckie-religijne”), mogą prowadzić do sztucznego narzucania kategorii, których obserwowana przez nas rzeczywistość nie zawiera. Najnowsza historia Turcji dostarcza ogromnej ilości przykładów pokazujących, że sposób rozumienia owych dwóch kategorii wymaga co najmniej rewizji.

Jedną z propozycji przedstawił historyk Carter V. Findley. W Turcji, jak utrzymuje, istnieją dwa prądy zmiany. Jeden — radykalny, dążący do przyjęcia zmian w sposób natychmiastowy, bez specjalnego troszczenia się o duchowy dobrostan społeczeństwa poddawanego odgórną „obróbce”. Drugi prąd jest konserwatywny — bynajmniej nie wrogi postępowi *a priori*, ale przez ostatnie dwa wieki postulował stopniowe wdrażanie zmian i obserwację efektów. Między nimi nie zachodzi jednak opozycja binarna (co sami ich przedstawiciele chcieliby twierdzić), ale dialektyka. Przez ostatnie dwa wieki oba te prądy zderzały się, spierały i wychodziły z tych zderzeń odmienione.⁸³ Opisany przeze mnie kult państwa w „Nowej Turcji” przybrał formę wynikającą z takiej dialektyki.

⁸² Ş. 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, *Turkish Exceptionalism: Interview with Serif Mardin*, „Ashraq al-Awsat”, 12.12.2007 r., www.engarchive.aawsat.com/theaawsat/features/turkish-exceptionalism-interview-with-serif-mardin, (dostęp: 30.03.2022 r.). Por. M. Matusiak, *op. cit.*, s. 41.

⁸³ V. Findley, *Turkey, Islam, Nationalism and Modernity. A History, 1789-2007*, Yale University Press, New Heaven & London 2010, s. 18-22.

Mateusz Chudziak

Cult of the State in “New Turkey”

Abstract

In the Turkish Republic, as a result of deliberate break from the Ottoman heritage, a nationalist ideology was developed that legitimized new revolutionary order. The state, powerful and overwhelming in its institutional dimension, became equally overwhelming in the symbolic one. In this way, it created, developed, and propagated its own myth. Kemalist Turkey was contested by various circles, but the undermining of its ideological foundations came only as a result of the new post-2002 revolution. It resulted in the creation of the so-called “New Turkey” — a thoroughly reconstructed state. Apart from institutions, the reconstruction also affected the symbolic sphere — as part of the neo-Ottoman project, aimed to create a national community anew, the reputation of the Ottoman Empire was restored, and Islam was openly declared a key and fundamental component of Turkishness. However, many elements of Kemalist mythology were not rejected — the Turkish myth of the state was renewed and complemented with Islamic and Ottoman themes. As a result, “New Turkey” developed a republican cult of the state, synthesizing the elements of old Kemalist ideology and neo-Ottomanism promoted by new authorities.

Keywords: cult of the state, myth of the state, “New Turkey”, Kemalism, Islamism.