

Homa Firouzbakhch
Uniwersytet Gdański

REWOLUCJA ISLAMSKA W IRANIE A REWOLUCJA SOLIDARNOŚCI W POLSCE

Ostatnie ćwierćwiecze XX wieku będzie pamiętane za sprawą powstania politycznego islamu oraz upadku komunizmu. Początków tego pierwszego można się doszukiwać w zwycięstwie w rewolucji islamskiej w Iranie (1978–1979), a źródeł upadku komunizmu w rewolucji Solidarności w Polsce (1980–1981). Niniejszy artykuł analizuje obie te rewolucje oraz wskazuje niektóre podobieństwa i różnice między nimi. Skupia się zwłaszcza na dwóch aspektach, które każą inaczej ocenić istniejące teorie rewolucji. Pierwszym, wspólnym, jest religia, która jednak w obu przypadkach odegrała całkiem inną rolę. Drugi aspekt to proces rewolucyjny, który również przebiegał inaczej – w Iranie rozpoczynając okres terroru politycznego, a w Polsce umożliwiając pokojowe negocjacje między rządem a robotnikami, którzy ostatecznie otrzymali udział we władzy.

Główne pojęcia: Iran, Polska, rewolucja islamska, działanie pokojowe, Solidarność.

Wprowadzenie

Ostatnie ćwierćwiecze XX wieku zaznaczyło się dwoma istotnymi zdanieniami: rozkwitem politycznego islamu (islamizmu, względnie radykalnego islamu) i upadkiem komunizmu. Początków rozkwitu politycznego islamu można doszukać się¹ w zwycięstwie rewolucji islamskiej w Iranie (1978–79), zaś upadku komunizmu w rewolucji Solidarności w Polsce (1980–81). Obydwie te rewolucje nie tylko wywarły piętno na XX wiek, ale też miały implikacje o charakterze globalnym, przyczyniając się do ukształtowania nowego ładu międzynarodowego. Zarówno rewolucja islamska, jak i upadek komunizmu były zaskoczeniem dla całego świata.

Obydwie rewolucje doczekały się wyczerpujących opracowań, opisujących zarówno ich przyczyny, jak i przebieg. Doczekały się również wielu analiz.

Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa UG, e-mail: sochf@ug.edu.pl.

¹ Korzenie politycznego islamu można odnaleźć już w XIX wieku, szczególnie w poświęconym konfliktom kolonialnym pracach Jamal-ad-dina Afghaniego, który postrzegał islam jako wyzwalającą, antyautorytarną siłę. Jednakże w tej pracy chciałabym skupić się na Iranie i współczesnych formach islamu.

O ile nikt ich nie zdołał przewidzieć, to wszyscy starali się wyjaśniać je po fakcie. Nasuwa się tu spostrzeżenie Alexisa de Tocqueville'a na temat rewolucji francuskiej – nigdy żadne zjawisko nie było tak nieuniknione, a jednocześnie tak całkowicie nieprzewidywalne. Celem tego artykułu nie jest wyjaśnianie przyczyn tych rewolucji, ale analiza procesów rewolucyjnych w obu krajach dla ukazania podobieństw i różnic w zakresie ideologii, strategii, metod prowadzenia walki i budowania sojuszy.

Szczególną uwagę poświęcę dwóm aspektom, które skłoniły interpretatorów do rewizji istniejących teorii rewolucji. Pierwszym z nich jest wspólna, ważna rola religii, która odegrała w obu przypadkach znaczącą, acz zupełnie odmienną rolę. Jest to bardzo istotne, ponieważ większość prac poświęconych ruchom społecznym i rewolucjom, aż do rewolucji w Iranie i rewolucji Solidarności, wydaje się nie doceniać roli religii jako siły politycznej mogącej wywołać zmianę społeczną. W świetle tych rewolucji, zarówno marksiści, jak i teoretycy modernizacji, którzy rolę religii pomijali w swoich analizach procesu rewolucyjnego, zmuszeni byli zrewidować swoje poglądy.

Większość teoretyków rewolucji zakłada, że rola religii w procesie modernizacji znacząco się zmniejsza, a społeczeństwa coraz bardziej się sekularyzują. Dopiero po wybuchu rewolucji islamskiej teoretycy rewolucji uświadomili sobie znaczenie idei i wierzeń dla ruchów rewolucyjnych. Dobrym przykładem jest Theda Skocpol (za Parsa 1989). O ile autorka ta pierwotnie pominęła rolę ideologii i wierzeń w kształtowaniu działania politycznego, o tyle po wybuchu rewolucji islamskiej zmodyfikowała swoją wcześniejszą teorię strukturalną, ujmując w niej możliwe wpływy idei i kultury. Interdyscyplinarna analiza religijnych, ideologicznych i kulturalnych aspektów procesu rewolucyjnego powinna być analizą kulturowych korzeni rewolucji. Zarówno rewolucja islamska, jak i rewolucja Solidarności postawiły religię w centrum teoretycznych dociekań, związanych ze zmianą społeczną i polityczną.

Co więcej, jak podkreślają William Gamson (1975), John McCarthy i Mayer Zald (1977: 1212–1241), Michael Schwartz (1976) oraz Charles Tilly (1978), solidarność jest integralnym komponentem ułatwiającym procesy mobilizacji społecznej. To właśnie solidarność włącza jednostki w życie społeczności, pozwala na stworzenie wspólnych interesów, sieci komunikacyjnych oraz struktur i zasobów autorytetu oraz przywództwa, co pozwala minimalizować frakcyjność i tworzy sprzyjające warunki wygenerowania zbiorowej działalności. Wszystkie te czynniki mają istotne znaczenie dla analizowanych przypadków. Charyzmatyczni przywódcy, w sposób ostentacyjny wręcz demonstrowający swój związek z religią i zaplecze organizacyjne odegrali znaczącą rolę w obu rewolucjach.

Chomeini ze swoim bezkompromisowym stosunkiem do szacha i mesjanistycznym apelem do mas, w połączeniu z siecią bazarów² i meczetów oraz finansowym i organizacyjnym wsparciem umożliwił mobilizację społeczeństwa. Podobnie było w Polsce, gdzie historyczny sojusz intelektualistów i robotników z Lechem Wałęsą jako charyzmatycznym przywódcą miał podstawowe znaczenie. Jednakże bez materialnego i moralnego wsparcia Kościoła katolickiego i jego nacisku na niestosowanie przemocy, Solidarność nie miałaby takiej siły. Podkreślają to zresztą sami przywódcy Solidarności: „Gdyby nie moralny autorytet i wsparcie Kościoła, szczególnie zmarłego kardynała Wyszyńskiego, nie byłoby Solidarności.” (Borowski 1985: 390).

Rola Kościoła katolickiego była kluczowa dla sukcesu Solidarności. Jak zauważa Guglielmo Meardi, „niewiele ruchów robotniczych w historii – i żaden tak owocny jak Solidarność – nie wykorzystało w podobny sposób symboli moralnych czy nawet religijnych.” (Meardi 2005: 263).

Musimy zapytać, w jakich warunkach religia staje się aktywnym czynnikiem masowego powstania. Jakie relacje między państwem a religią pozwalają religii zdominować ruch rewolucyjny? W swym komparatywnym studium na temat religii i rewolucji, które mieści się w nurcie strukturalnym, David Kowalewski i Arthur Greil (1990) utrzymują, że w późnych latach siedemdziesiątych Kościół katolicki w Polsce niechętnie zgodził się zrezygnować z otwartych działań antyreżimowych. Natomiast reżim komunistyczny zagwarantował wolność religijną, której zakres był jak na warunki europejskie całkiem duży. Toteż w okresie Solidarności Kościół „utrzymywał ściśle acz dostosowawcze stosunki z reżimem, mając cały czas nadzieję na sukces ruchu” (Kowalewski i Greil 1990: 513). Według cytowanych autorów, mimo organizacyjnego wspierania opozycji przez Kościół, to aktywiści związków zawodowych i intelektualiści odgrywali główną rolę.

W tej mierze, w jakiej Solidarność wspierała niezależność robotników, Kościół i Solidarność łączyły wspólne interesy. John Rensenbrink (1988) wskazuje na stały wpływ kleru na Solidarność podkreślając, że wielu księży „identyfikuje się z popularnym konfliktem, nadając mu wewnętrzną, świadomą siłę, a poprzez wyrzeczenie się przemocy i cierpliwość pomagają kanalizować powszechne odczucia w kierunku politycznym” (Rensenbrink 1988: 69). Jak będę wykazywać dalej, Kościół katolicki w Polsce oraz polskie tradycje narodowe odgrywały decydującą rolę w ruchu, a wizyta papieża w Pol-

² Bazar (bazaar) jest na Bliskim Wschodzie, w tym w Iranie, bardzo ważną instytucją ekonomiczną. Zachowując względną autonomię odgrywał główną rolę w życiu ekonomicznym i politycznym społeczeństwa Iranu. Bazar obejmuje produkcję drobnych dóbr i wyrobów tradycyjnych, obejmuje także tradycyjną bankowość i całość systemu handlowego. Co ważne, nie był tylko centrum, w którym skupiały się transakcje rynkowe, lecz również centrum życia wspólnoty. Obszar bazaru obejmuje meczety, łaźnie publiczne, szkoły religijne oraz liczne herbaciarnie.

sce w roku 1979 uważana jest za najbardziej efektywny czynnik masowej mobilizacji.

Meardi (2005), cytując Bogdana Borusewicza – stratega i organizatora historycznego strajku w stoczni gdańskiej – wspomina o roli mszy na terenie stoczni. Pierwszy powód, który nazywam strategicznym, polegał na powstrzymaniu brutalności policji oraz utrzymaniu tłumu robotników na terenie stoczni. Drugi powód, polityczny, polegał na zdobyciu „sympatii hierarchów katolickich, która w tym czasie wcale nie była taka pewna” (Meardi 2005: 268). Sądzę, że oba te powody miały istotne znaczenie dla pokojowego charakteru Solidarności. Według Adama Michnika (1985), nie ma wątpliwości, że największy autorytet moralny w Polsce, Kościół katolicki, wraz z niezwykle szanowanym i popularnym polskim papieżem, wybierał rozwiązania kompromisowe. Co więcej, Michnik uważa, że Kościół katolicki „starał się budować mosty porozumienia społecznego, aby osłabić napięcia oraz złagodzić zarówno rząd, jak i Solidarność” (Michnik 1985: 34).

Jak pisze Marek Latoszek (2006), racjonalność Solidarności była widoczna w stosowaniu skutecznej metody strajku okupacyjnego w połączeniu z negocjacjami z reżimem. Jednak istnienie kultury demokratycznej zakorzenionej w tradycji narodowej autor uważa za czynnik najważniejszy i najżywotniejszy.

Według Roberta Biezeńskiego (1996), do głównego konfliktu w latach 1980–1981 doprowadziło wiele protestów organizowanych przez polską klasę robotniczą od lat czterdziestych. Wszystkie one spotkały się z brutalną reakcją rządu. Jednak mimo wielu konfrontacji, robotnicy nigdy nie zmierzali do pozbawienia władzy PZPR. Biezeński uważa, że wykwalifikowani robotnicy kierujący strajkiem latem 1980 roku, stanowili pierwszą falę przywódców Solidarności i bronili interesów robotniczych bez podważania pozycji partii. Nie chcieli kontrolować gospodarki ani mieć udziału w rządzeniu. Poszukiwali raczej kompromisu z reżimem wysuwając bardzo konkretne żądania płacowe, pracownicze czy socjalne. Przedstawiając socjologiczne portrety liderów Solidarności, Jan Pakulski (1986) badał pochodzenie społeczne 33 głównych aktywistów. Twierdzi, że byli to przede wszystkim młodzi robotnicy przemysłowi zarówno o kompetencjach manualnych, jak i niemanualnych. Było to pokolenie ludzi pnących się w górę drabiny społecznej w czasie optymizmu politycznego, mające wysokie oczekiwania i aspiracje, rozczarowane jednak wykluczeniem politycznym i kryzysem gospodarczym.

W Iranie duchowieństwo szyickie było dość autonomiczne. Poza czynnikami strukturalnymi oraz słabością reżimu, walcząca opozycja duchowna pod kierownictwem Chomeiniego korzystała z różnych zasobów instytucjonalnych, które tradycyjnie wiązały ją z siłami społecznymi. Przykładami tych zasobów są bazar, masowe demonstracje religijne oraz autonomia duchowieństwa wobec państwa.

W czasie rewolucji, bazaar oraz inne zgromadzenia religijne stały się ośrodkami rewolucjonistów, w których koordynowano i komunikowano innym kierunek działania. Finansowa autonomia duchowieństwa wynikała z niezależnych źródeł jego dochodów. Źródła te można podzielić na następujące kategorie:

– dochody wynikające z zobowiązań prawnych bądź kościelnych, takich jak obowiązek rejestracji uprawnień, notarialnego potwierdzenia zeznań, opłaty sądowe itd.,

– coroczne dochody z najmu,

– dochody z podatków opłacanych przez wiernych (*khums*).

Politycznie rzecz biorąc, autonomia duchowieństwa wobec państwa spowodowana była przez projekty modernizacyjne dynastii Pahlawi (1924–1979). Jak pisze Shahrough Akhavi (1980), oprócz finansowej zależności od ludności irańskiej, „ważną cechą organizacji finansowej duchowieństwa irańskiego była jego skrajna decentralizacja” (Akhavi 1980: 126).

Warto postawić pytanie, dlaczego walczący islam, uosobiony przez charyzmatycznego ajatollaha Chomeiniego, szybko stał się siłą dominującą. W sensie taktycznym bronił użycia siły jako środka osiągnięcia stawianych przez siebie celów. Początkowo ten nurt islamu przyciągał przedstawicieli niższej klasy średniej, dużą część studentów teologii oraz wywłaszczone masy. Sądzę również, że żadna z innych grup oporu nie była zdolna do przeprowadzenia rewolucji, głównie dlatego, że były to grupy podziemne, niewyszkolone w prowadzeniu masowego ruchu miejskiego, a także dlatego że nie posiadały zasobów finansowych ani sieci organizacyjnych, którymi dysponowało duchowieństwo. Ponadto brakowało im charyzmatycznego lidera, ponieważ akcentowali raczej organizację rewolucyjną niż indywidualne przynioty. Podsumowując, Chomeini odniósł trojakie zwycięstwo, gdy przejmował władzę. Po pierwsze, mimo zachęt do modernizacji Iranu, Chomeini był świadomy tradycyjnego dziedzictwa opartego na religijnym autorytecie duchowieństwa i wiedział, jak z niego korzystać. Po drugie, rozpoznał potencjał mobilizacyjny symboli szyizmu, które wprawdzie były obecne, ale których symboliczna moc nie została politycznie uaktywniona. Po trzecie, ludność Iranu, zwłaszcza idealistyczna, walcząca młodzież, była bardzo dynamiczna, co było koniecznym warunkiem udanej rewolucji. Tak więc, historycznie rzecz biorąc, na ukształtowanie się sił rewolucyjnych wpłynęły trzy zasadnicze czynniki, specyficznie połączone.

Radykalizacja duchowieństwa jako rezultat rewitalizacji centralnego mitu i symboli islamu przez Chomeiniego dostarczyła istotnych zasobów ludzkich, finansowych i instytucjonalnych sprzyjających rewolucji. Najważniejsze było doświadczenie duchowieństwa w prowadzeniu procesji religijnych i rytuałów żałobnych, które łatwo można było zamienić w demonstracje uliczne. Ułamowie potrafili wykorzystać różne święta religijne jako okazje

do protestów politycznych, takich jak deklamowanie sloganów i upamiętnianie czyjejs pamięci przez czterdzieści dni. Mieli też znaczne fundusze, pochodzące od wiernych (głównie kupców z bazarów) na finansowanie działań rewolucyjnych.

Kolejnym aspektem analizowanym w tym artykule są różnice w metodach i celach obu rewolucji. Z jednej strony jest to bezkompromisowa postawa irańskich rewolucjonistów, z drugiej negocjowana rewolucja w Polsce. Irańscy rewolucjoniści pod wodzą ajatollaha Chomeiniego byli bezkompromisowi w żądaniu ustąpienia szacha z tronu, domagając się opuszczenia przezeń kraju. Po zwycięstwie zaś posłużyli się przemocą wobec wszystkich przeciwników, rozpoczynając krwawy cykl masowych egzekucji. Solidarność z kolei od początku miała pokojowy charakter i była skłonna do negocjowania swoich postulatów z władzami i ostatecznie zgodziła się przy Okrągłym Stole podzielić z byłymi komunistami władzę.

Przez ponad dwieście lat pojęcie rewolucji kojarzono z przemocą. To skrajzenie ma kluczowe znaczenie dla rozumienia omawianych wydarzeń. Fakt, że Solidarność od samego początku wybrała taktykę nieposługiwania się przemocą i negocjowania żądań z władzami bez podważania istniejących struktur rządu, zachwiało przekonaniem o tym, iż sukces rewolucji musi się wiązać z zastosowaniem przemocy. To zmusza do ponownej oceny założeń teorii rewolucji. Aksamitne rewolucje we wschodniej Europie (z wyjątkiem Rumunii), które dokonały się po rewolucji Solidarności, dowiodły, iż rewolucja może odnieść sukces drogą pokojową.

Porównanie rewolucyjnych i porewolucyjnych doświadczeń Polski (1980–2009) i Iranu (1979–2009) może budzić uzasadnione wątpliwości. Sama nie byłam od nich wolna po raz pierwszy prezentując tę koncepcję. Zestawienie tych dwóch ruchów może na pierwszy rzut oka wydawać się dziwne, żeby nie powiedzieć nieprawdopodobne. Cóż mogły mieć ze sobą wspólnego dwa tak odległe geograficznie i różne kulturowo społeczeństwa, aby porównywać ich procesy rewolucyjne? Co wolna, niezależna Polska, nadal zmagająca się z pozostałościami komunistycznej przeszłości, może mieć wspólnego z Iranem i jego islamizmem, wstrząsanym niespotykanymi wcześniej trudnościami po najprawdopodobniej nieuczciwych wyborach 2009 roku? Paradoksalnie, irańskie władze oskarżają opozycję o przygotowywanie kolejnej aksamitnej rewolucji, w tym przypadku zielonej rewolucji kierowanej przez Zachód. Dlaczego porównywać ruch Solidarności – w Polsce raczej nie nazywany rewolucją – który doprowadził do upadku komunizm i wprowadzenia Polski do Unii Europejskiej i NATO oraz rewolucję islamską w Iranie, która obaliła monarchię i doprowadziła do międzynarodowej izolacji kraju, posługuje się agresywną antyzachodnią i antyamerykańską retoryką i wyniosła do absolutnej władzy szyicki kler?

Jednak mimo różnych rezultatów, jakie przyniosły obie rewolucje, ich porównanie może rzucić nieco światła na niektóre ważne aspekty procesu rewolucyjnego – w tym przypadku na rolę religii i różnych związanych z nią strategii (negocjacyjnych i nienegocjacyjnych). Oprócz tego, zarówno Iran, jak i Polska, stanowiły najważniejsze i najtrudniejsze kwestie, które dyskutowano i negocjowano (lub których nie negocjowano) od konferencji teherańskiej po jałtańską. Jak zauważa Serhij Plokhy, „zamknięcie polskiego korytarza – strategicznego obszaru między Niemcami a Związkiem Radzieckim – było niezwykle ważną sprawą dla Sowieców, przeważającą w sensie geostrategicznym nad wszelkimi innymi problemami związanymi z przegraną Niemiec, nad którymi dyskutowano w czasie konferencji” (Plokhy 2010: 176). Dla wszystkich uczestników konferencji było oczywiste, że Stalin nie pogodziłby się z utratą Polski. „Kraj ten był zbyt ważny w jego układance, aby go wypuścić z garści” (Plokhy 2010: 250).

Porównując typ idealny rewolucji z 1989 roku z rewolucjami francuską z 1789 roku, rosyjską z 1917 roku i chińską rewolucją Mao, Timothy Ash zauważa: „Klasyczny typ idealny rewolucji wiąże się z przemocą, utopią, strukturą klasową i narastającym radykalizmem znajdującym kulminację w terrrorze. Z kolei typ idealny aksamitnych rewolucji z 1989 roku postrzegany jest jako pokojowy, antyutopijny, oparty na szerokich koalicjach społecznych. Nie kończy się ani kompromisem ani terrorem, dzięki wsparciu i sile zwykłych ludzi jest zdolny doprowadzić władze do stołu negocjacyjnego. Jeśli symbolem rewolucji francuskiej z 1789 jest gilotyna, to symbolem rewolucji z 1989 jest Okrągły Stół.” (Ash 2009: 2). W tym sensie, rewolucja Solidarności i następujące po niej aksamitne rewolucje w Europie Wschodniej wzywają do istotnej rewaluacji „wielu od dawna zakorzenionych poglądów na temat tego, jak dzieją się rewolucje” (Roberts 1991: 5). Niektóre z wymienionych cech mogą być przypisane obu rewolucjom, co jednak prowadzi do pytania, jakie czynniki spowodowały, że proces rewolucyjny w Polsce przybrał formę pokojowych negocjacji, podczas gdy w Iranie rewolucjoniści przyjęli postawę bezkompromisowej surowości.

Nie można jednak przypisywać pokojowego lub siłowego charakteru ruchu społecznego wyłącznie czynnikowi zewnętrznemu lub wewnętrznemu. Nie ma wątpliwości, iż w obu rewolucjach odgrywał rolę czynnik międzynarodowy – zarówno Amerykanie, jak i Rosjanie wpłynęli na procesy rewolucyjne i ich skutki. Irańczycy i Polacy byli świadomi wpływów obu tych państw na te procesy w ich krajach. W przypadku Iranu wyraźnym wyrazem tego wpływu była wizyta Cartera po tym, jak został on prezydentem USA w roku 1977. W ostatnim dniu grudnia 1977 roku pochwalił szacha za trzymanie kraju pod kontrolą i określił Iran mianem „wyspy stabilności w jednym z najbardziej niespokojnych rejonów świata.” (Bill 1988: 27–30). Pod koniec kadencji Iran stał

się jednak największym wyzwaniem dla prezydenckiej administracji, co przyczyniło się do porażki amerykańskiego przywódcy w kolejnych wyborach. Iran, uważany za najbliższego sojusznika USA, którego silna armia chroniła Zatokę Perską, miał wkrótce zostać opuszczony przez Amerykanów. Uświadomiwszy sobie olbrzymią popularność Chomeiniego, amerykańscy sprzymierzeńcy wycofali poparcie dla szacha i jego reżimu.

Polacy aż za dobrze zdawali sobie sprawę z konsekwencji obecności wojsk radzieckich w kraju, znając historię antyrządowych wystąpień w PRL. Wspomnienie krwawych protestów z niedalekiej przeszłości było zbyt świeże, aby pozwolić na zapomnienie o wojskach sowieckich gotowych do stłumienia ruchów zagrażających stabilności komunistycznego reżimu. W odpowiedzi na pytanie „dlaczego na szczególnie uzbrojonym kontynencie opór przybrał formę pokojową?” Roberts (1991: 35) wskazuje na „wpływ Kościołów, etyczne odrzucenie przemocy w polityce, pamięć wojen i wojen domowych”. Co więcej, wskazuje na kolejny czynnik – krytykę leninizmu wyprowadzoną z „historii rewolucyjnej przemocy”. Kiedy spojrzymy na historię polskich zrywów w czasach PRL, zauważymy, że wszystkie, z wyjątkiem strajku łódzkich włóknianek w 1971 i Solidarności w latach 1980–81, kończyły się rozlewem krwi. Podczas strajku w sierpniu 1980 roku, wspomnienia z lat 1970 i 1976 były ciągle świeże w polskiej pamięci zbiorowej, pamiętano o brutalności milicji, zabitych, cierpieniach i obawach przed sowiecką interwencją. Ta pamięć, obok sojuszu robotników, intelektualistów i Kościoła – czynnika nieobecnego podczas poprzednich wystąpień – skłoniła opozycjonistów do rozwiązania alternatywnego wobec przemocy. Michnik stwierdził, iż konfrontacje siłowe nauczyły opozycjonistów, że „Ci, którzy szturmują Bastylie, zazwyczaj kończą budując własne” (Roberts 1991: 37). A tak właśnie postąpili irańscy ajatollahowie, tworząc znacznie więcej niż jedno więzienie dla przeciwników swojej władzy.

Artykuł ten powstał na podstawie dwóch projektów badawczych związanych ze zmianą społeczną i rewolucją. Pierwszy dotyczył rewolucji islamskiej w Iranie³ i między innymi analizował historyczne czynniki, które umożliwiły islamowi, a konkretnie szyizmowi (religia większości Irańczyków – około 98% społeczeństwa) stworzyć islamską ideologię rewolucyjną i powrócić na scenę polityczną. Chodziło o odpowiedź na pytanie, jakie zasoby wykorzystał szyizm do mobilizacji mas i stworzenia organizacji politycznej. W pracy tej przeanalizowałam źródła ruchu rewolucyjnego w Iranie skupiając się na latach

³ Moja niepublikowana praca doktorska: Population dynamics in the revolutionary process: A historical interpretive approach to the tension between social structure and ideology (Dynamika społeczna w procesie rewolucyjnym: Napięcie pomiędzy strukturą społeczną a ideologią w ujęciu interpretatywno-historycznym).

1963–1979, co pozwalało na wskazanie historycznych uwarunkowań, które umożliwiły szyizmowi wykształcić ideologię rewolucyjną i powrócić na scenę polityczną, mając zasoby niezbędne do zbudowania organizacji politycznej i mobilizacji mas.

Drugi z projektów badawczych, które przyczyniły się do powstania tego artykułu, był badaniem dotyczącym Solidarności i pamięci zbiorowej w Polsce. Projekt ten, realizowany wraz ze współautorką⁴ w trakcie mojej pracy jako profesora w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Gdańskiego w latach 2003–2008. W ramach tego projektu przeprowadzałyśmy wywiady z działaczami, robotnikami, intelektualistami i przedstawicielami szerokiego spektrum społecznego skupiając się na procesie kolektywnego upamiętnienia Solidarności. Zadawałyśmy dwa zasadnicze pytania: „Co pamiętasz?” i „Jakie jest znaczenie Solidarności dla dzisiejszej Polski, należącej do Unii Europejskiej i NATO?”. Dla Iranki, która przeżyła krwawą rewolucję islamską, szczególnie znaczenie miały pytania: co sprawiło, iż Solidarność odrzuciła przemoc i postawiła na negocjacje. Co pozwoliło Solidarności pokojowo obalić komunistyczny reżim i jaka strategia organizacyjna pozwoliła zwolennikom stopniowych zmian odrzucić radykalne metody i przemoc na rzecz kompromisu w celu pokojowego osiągnięcia celów?

W swojej klasycznej pracy *Funkcje konfliktu społecznego* Lewis Coser (1956) wyróżnił konflikty dotyczące realistycznych (obiektywnych) i nierealistycznych (subiektywnych) interesów uczestników. Zauważył, że im bardziej grupy angażują się w realizację swoich rzeczywistych interesów, tym mniej gwałtowny jest konflikt i tym chętniej uczestnicy dążą do kompromisów, a nie do zdobycia środków realizacji swoich interesów (Coser 1956). Z kolei jeśli konflikt dotyczy bardziej interesów nierealistycznych, tym większe staje się emocjonalne zaangażowanie uczestników i tym gwałtowniejszy jest konflikt (Turner 1975: 439).

W artykule tym zamierzam pokazać, że ruch rewolucyjny w Iranie miał charakter ideologiczny i utopijny, obejmował abstrakcyjne wyobrażenia o milenarystycznym konflikcie pomiędzy „uciemiężonymi” i „ciemieżcami”, a także obiecywał społeczeństwo bezklasowe, w którym islam miał przynieść koniec despotyzmu, wolność i sprawiedliwość społeczną. Rewolucjoniści w Iranie uzbrojeni byli w mesjanistyczne nadzieje na utopijny rząd islamski, przedstawiali świeckie państwo Pahlawiego jako wroga religii muzułmańskiej, obiecywali złotą erę islamu, podkreślali równość i sprawiedliwość dla wszystkich. Solidarność zaś nie negowała istniejącego systemu politycznego i skutecznie negocjowała z władzami dwadzieścia jeden punktów porozumień. Solidarność

⁴ Wraz z dr Susan Pearce z West Virginia University, obecnie adiunktem na East Carolina University.

prezentowała postawy materialistyczne, nieutopijne i pragmatyczne, prezentując listę drobnych, konkretnych żądań związanych z lepszymi warunkami pracy i założeniem wolnych związków zawodowych.

W trzydzieści lat po rewolucji islamskiej – mściwej i nienawistnej – islamska Republika Iranu ze swoją ideologią „globalnego islamu” staje do konfrontacji z Zachodem. Obszary sporne to irański program atomowy i odrzucanie przez irańskie władze oskarżeń o przemoc wobec własnych obywateli po sfałszowanych wyborach z 12 czerwca 2009 roku. Władze Iranu lekceważą prawa człowieka, więzią studentów, dziennikarzy i każdego protestującego jako „terrorystę”, oskarżają rodzący się zielony ruch Irańczyków o bycie piątą kolumną aksamitnej rewolucji sterowanej przez państwa zachodnie w celu obalenia islamskiego reżimu.

Pervez Hoodboy, pakistański fizyk jądrowy, a także działacz społeczny i ekologiczny twierdzi, że zwycięstwo rewolucji islamskiej w Iranie było „pierwszym kamieniem milowym na drodze do silnego islamskiego militarizmu”. Wspomina, że kilka lat temu doradca Cartera do spraw bezpieczeństwa Zbigniew Brzeziński, jeden z głównych graczy tamtych czasów, udzielił wywiadu paryskiemu tygodnikowi „Nouvel Observateur”. Zapytany, czy mając na uwadze fakt, że „islamski fundamentalizm jest dzisiaj zagrożeniem dla świata”, nie uważa, iż polityka amerykańska w tamtym czasie była błędna. Brzeziński odparł: „Co jest najważniejsze dla historii świata? Talibowie czy upadek radzieckiego imperium? Kilku wzburzonych muzułmanów czy wyzwolenie Europy Środkowej i zakończenie zimnej wojny?”. Konkluzja autora artykułu była następująca: „tym czego Brzeziński do końca nie przewidział, był fakt, że tych kilku „wzburzonych muzułmanów” chciało zmienić świat” (Hoodboy 2005: 882).

Geopolityczne komplikacje, kultura opozycyjności, sojusz świecki i religijny

Iran jest jednym z największych krajów na Bliskim Wschodzie, z młodą populacją w większości wyznającą szyizm (98%). Od północy graniczy z dawnymi sowieckimi republikami, w większości muzułmańskimi, od południa otaczają go wody Zatoki Perskiej i Omańskiej, na wschodzie graniczy z Pakistanem i Afganistanem, na zachodzie z Turcją i Irakiem. Posiada bogate złoża ropy naftowej (około 10% znanych złóż światowych), co w połączeniu z jego geopolitycznym usytuowaniem dawało mu ważną strategicznie pozycję w czasie zimnej wojny. Władze USA obawiały się, że Iran może stać się radziecką strefą wpływów, dlatego wspierały szacha w jego planach modernizacyjnych. Amerykanie kilkakrotnie interweniowali w wewnętrzne sprawy

Iranu. Po II wojnie światowej pomogli szachowi wyprzeć wojska radzieckie z północy kraju, a w 1953 roku wspólnie z Brytyjczykami wsparli zamach stanu, który obalił demokratycznie wybranego premiera Mossadegha i przywrócił władzę zbiegłemu do Włoch szachowi. W mocarstwowym konflikcie pomiędzy USA i ZSRR, Iran był jednym z najważniejszych pól konfrontacji. Ponieważ Amerykanie obawiali się radzieckiej infiltracji, szczególnie w krajach sprzymierzonych takich jak Iran, wspierali szacha i jego tajną policję SAVAK w walce z lewicowymi organizacjami. Skupiony na infiltracji grup lewicowych, SAVAK „przegapił” powstanie małych grup milicji islamskiej, tworzących się od 1963 roku. Ci właśnie stronnicy Chomeiniego stali się później jednym z filarów rewolucji.

Ze względu na szczególnie charakter sytuacji geopolitycznej obu państw, zarówno Irańczycy, jak i Polacy walczyli o niepodległość. W obu krajach sojusz pomiędzy różnymi świeckimi i religijnymi organizacjami był oparty na istnieniu krajowych i zagranicznych grup postrzeganych jako wrogie. W przypadku Iranu, jak zauważa Nikki Keddie: „okresowy sojusz pomiędzy bazaaris i ulemami z jednej strony, a świeckimi liberałami i radykałami z drugiej opierał się na istnieniu wspólnych wrogów – dynastii Pahlawich i jej zagranicznych stronników – a nie na porozumieniu dotyczącym jakichś realnych celów.” (Keddie 1983: 584). O ile irański kler dążył do wprowadzenia prawa szariatu, o tyle świeccy intelektualisci domagali się szerszych możliwości partycypacji politycznej i szerszej demokratyzacji, bazaaris zaś dążyli do ograniczenia zagranicznej konkurencji. Większość ruchów rewolucyjnych w Iranie – ograniczając się tylko do XX wieku – od rewolucji konstytucyjnej (1905–1911), przez nacjonalizację przemysłu naftowego za Mossadegha (1952–1953), demonstracje przeciwko białej rewolucji szacha (1963), które uczyniły z Chomeiniego ikonę religijnej opozycji po rewolucję islamską (1979) z Chomeinim jako bezdyskusyjnym przywódcą, miała w sobie ten antyimperialistyczny i antykosmopolityczny element – mniej więcej ten sam okresowy sojusz. Keddie ujął to następująco: „Rządy postrzegane jako usłużne wobec zagranicznych niewiernych były uważane za niemal tak samo winne jak sami obcokrajowcy.” (Keddie 1983: 585). Kiedy muzułmanie podbili Iran, kraj ten był jedynym dużym terytorium, na którym posługiwano się językiem perskim, gdzie pielęgnowano indoeuropejską tożsamość i większość elementów przedislamskiej kultury (elementy te przetrwały pomimo wspierania przez reżim islamskiej kultury Iranu). Inwazja arabska doprowadziła do zastąpienia autochtonicznej religii zaratusτριαńskiej, jednakże w ciągu wieków Irańczycy zaadaptowali islam do miejscowych tradycji.

Polska, kraj w przeważającym stopniu katolicki, zdołał uchronić swoje tradycje, język i religię pomimo wielu okupacji w historii. Po I wojnie światowej odzyskała niepodległość, wprowadzając demokratyczny i parlamentarny sys-

tem rządów, co po 123 latach od trzeciego rozbioru (1795) było wielkim wydarzeniem. II Rzeczypospolita przetrwała do 1939 roku, kiedy to nazistowskie Niemcy wszczęły II wojnę światową. Po sześciu latach niemieckiej okupacji nastąpiło 45 lat okupacji radzieckiej. Po serii wystąpień z lat siedemdziesiątych XX wieku, z których tylko jedno nie było krwawe, Solidarność zapoczątkowała pokojowy upadek reżimu. Norman Davies, którego termin „serce Europy” odnosi się do geograficznego usytuowania Polski w centrum kontynentu, zauważa, iż „w każdym z wielkich kryzysów współczesnej Europy, kwestia polska była kością niezgody pomiędzy potęgami”. Powszechnie uważa się, że w latach 1943–1945, kwestia polska stała się jedną z głównych przyczyn wybuchu zimnej wojny (Davies 1986: 433). W latach osiemdziesiątych „polski kryzys” ponownie stał się przyczyną napięcia pomiędzy mocarstwami.

W efekcie porozumień jałtańskich sowieci wciągnęli Polskę do swojej strefy wpływów, doprowadzając do zmian społecznych, politycznych, ekonomicznych i terytorialnych. Jednym z pierwszych celów było wyeliminowanie religii z życia społecznego. To właśnie ten czynnik kulturowy jednoczył Polaków w czasie obcych okupacji. Polacy postrzegali komunizm jako radziecką okupację kraju. Rząd nie należał do narodu, był narzucony z zewnątrz, a więc był „wrogiem”. Wrogość wobec władzy doprowadziła do postrzegania sytuacji wewnętrznej kraju przez pryzmat konfliktu „ich” – obcego i nielegalnego rządu – z „nami”, uciskanymi obywatelami. Dychotomia ta stanowiła oś konfliktu, który ostatecznie doprowadził do rewolucji i uzyskania pełnej wolności. Wspólna kultura, ważna rola mesjanizmu, język, religia katolicka, historia i tradycja są głównymi filarami polskiej tożsamości. Zewnętrzna władza nigdy nie znajdowała legitymizacji. Jak zauważa Meardi, władza (power) i społeczeństwo (society) to terminy najlepiej opisujące polski konflikt z lat 1980/1981 (2005).

W sytuacji, gdy tylko tradycja posiada legitymizację, nie dziwi identyfikowanie się przez Polaków z opozycją wobec władz postrzeganych jako obce⁵ – tradycji trzeba bronić. Na tę sytuację nie miał wielkiego wpływu fakt, że PRL cieszyła się stosunkowo dużą autonomią w obozie radzieckim. Opresyjność reżimu komunistycznego nie była w Polsce tak wielka jak w innych krajach bloku komunistycznego. Nawet w czasie rządów monopartyjnych Polacy nie dali się całkowicie zdominować. Po 1956 roku wpływy Kościoła katolickiego pozostały silne, pomimo przeciwdziałania władz. Kolektywizacja nie była obowiązkowa w całej Polsce i zachował się silny sektor rolnictwa indywidualnego. Dysydenci i intelektualiści mogli w większym stopniu niż w innych krajach bloku uczestniczyć w międzynarodowym życiu naukowym i kulturalnym

⁵ Istnieje nawet anegdota o Polsce jako jedynym kraju na świecie, gdzie w dzień po wyborach cały naród przechodzi do opozycji.

(Touraine i inni 1983). Pomimo tego Polacy postrzegali komunistyczne rządy jako sowiecką okupację. Wielu polskich autorów twierdzi, że Solidarność była ruchem wolnościowym, kolektywną mobilizacją przeciwko wspólnemu wrogowi. Analizując ten fakt z punktu widzenia „trudnej sytuacji geopolitycznej kraju” Marek Latoszek sytuuje Solidarność z jednej strony w polskiej tradycji walki niepodległościowej, a z drugiej jako „źródło społecznej walki z systemem”. Z tej perspektywy Solidarność jest zarówno ruchem społecznym, jak i narodowowyzwoleńczym (Latoszek 2006: 40).

Należy jednak zwrócić uwagę, że obecność w Polsce i w krajach sąsiedzkich radzieckich czołgów i obawa przed inwazją były kluczowymi czynnikami przemawiającymi za odrzuceniem przemocy. Ten czynnik geopolityczny nie jest jednak wystarczającym wyjaśnieniem pokojowego charakteru Solidarności. Gdańsk był największym portem polskim na Bałtyku, tam znajdowała się największa w bloku radzieckim stocznia zatrudniająca największą liczbę robotników; był też miejscem strajków i wystąpień robotniczych. W 1970 roku protest robotników stoczniowych doprowadził do wybuchu przemocy, który w rezultacie pozbawił władzy Władysława Gomułkę. W 1980 roku pierwszym postulatem robotników było wzniesienie przy bramie Stoczni im. Lenina pomnika ofiar milicyjnych pacyfikacji z roku 1970. Jednakże po szesnastu miesiącach demokracji oddolnej, wprowadzenie stanu wojennego 13 grudnia 1981 pokazało, że reżim komunistyczny jest w stanie utrzymać władzę tylko z pomocą wojska.

Historyczne znaczenie ma fakt, że to w czasie zrywu Solidarności po raz pierwszy doszło do sojuszu intelektualistów i robotników – dwóch wielkich sił – które znalazły silne poparcie Kościoła katolickiego i wspólnie doprowadziły do pierwszej pokojowej rewolucji w obozie radzieckim. Polacy mieli na uwadze dwie kwestie: geopolityczną sytuację kraju i pamięć o krwawych wystąpieniach antyreżimowych. Dobrze pamiętali radzieckie czołgi w 1956 roku w Polsce i na Węgrzech, a w 1968 roku w Czechosłowacji.

W okresie Solidarności pamięć Polaków o przeszłości odzwierciedlało frenetyczne tempo, w jakim wznoszono kolejne pomniki upamiętniające wystąpienia antyreżimowe: w Poznaniu powstanie robotnicze z roku 1956, w Warszawie demonstracje z roku 1968, w Gdańsku i Szczecinie masakry z grudnia roku 1970, w Radomiu strajki robotnicze z roku 1976. Jak przypomina nam Eric Habsbawn: „Członkostwo w jakiegokolwiek ludzkiej społeczności to sytuowanie się w kontekście przeszłości, choćby tylko poprzez jej odrzucenie.” (Habsbawn 1972: 3).

Wszystkie powyżej opisane próby upamiętnienia przeszłości były pomostem łączącym przeszłość z teraźniejszością. Co więcej, w Polsce silna jest tradycja ruchu oporu, zarówno legalnego, jak i podziemnego. Potencjalni liderzy opozycji mogą wykorzystać ją jako narzędzie w planowaniu strategii dzia-

łania. Dla Rensenbrinka Solidarność była naturalnym spadkobiercą tradycji dawnych powstań, jako że „Polacy kojarzyli walkę Solidarności z wszystkimi poprzednimi wystąpieniami przeciwko władzy komunistycznej: z lat 1956, 1968, 1970, 1976.” (Rensenbrink 1988: 28). We wszystkich tych przypadkach, albo jednak robotnicy walczyli samotnie (Poznań 1956, Gdańsk 1970, Ursus i Radom 1976) albo, jak w 1968 roku, to intelektualiści sami wystąpili przeciwko władzy. Najbardziej istotny jest fakt, że w 1980 roku po raz pierwszy doszło do sojuszu robotników i intelektualistów, wspieranego przez Kościół katolicki i spajanego pamięcią o poprzednich wystąpieniach. Jak zauważa Davies, terażniejszość nie jest nigdy prostym odtworzeniem przeszłości, ale w rozwoju współczesnych wydarzeń zawsze odbijają się echa przeszłości (Davies 1986: 355).

Powstaje pytanie, jak Polacy świadomie wybrali odrzucenie przemocy? Elżbieta Matynia (2001) sugeruje: „przechodzimy ze sfery dialogu do sfery działania. To przejście najlepiej ilustruje KOR (Komitet Obrony Robotników) ze swoją filozofią samoograniczania się.”. Jacek Kuroń ostrzegał przed używaniem siły i przemocy, ponieważ nigdy nie przynoszą one wolności, nawet jeśli doprowadzą do wymiany grupy rządzącej. Stopniowe formowanie się politycznej kultury opozycyjności, zarówno jawnej, jak i podziemnej, czego wyrazem było powstanie KOR we wrześniu 1976 roku po wydarzeniach w Radomiu oraz WZZ (Wolne Związki Zawodowe), to kolejny ważny czynnik mobilizacji niezbędnej dla procesu rewolucyjnego.

Strajkujący odwoływali się do pamięci o poprzednich wystąpieniach. Najbardziej żywym wspomnieniem dla ich pokolenia była pamięć o wydarzeniach w Gdańsku w 1970 roku – proteście robotników przeciwko nagłym podwyżkom cen żywności. Władze stłumiły go zabijając wielu demonstrantów. Dla kraju, w którym żywa była pamięć o krwawo tłumionych powstaniach, „samoograniczająca się”, wyrzekająca się przemocy rewolucja Solidarności była jednym z rzadkich przypadków pokojowego zwycięstwa.

Zwycięstwo rewolucji islamskiej

W 1979 roku w Iranie masowa rewolucja obaliła monarchię Pahlavich i doprowadziła do ustanowienia republiki islamskiej z ajatollahem Ruhollahem Chomeinim na czele. Nikt nie mógł przewidzieć sukcesu rewolucji irańskiej, zwycięstwa najbardziej autorytarnej formy politycznego islamu. Zwycięska rewolucja ustanowiła islam ideologią państwową, dodatkowo prezentując silne uprzedzenia antyzachodnie i izolując kraj od Zachodu.

Wspierając islamizację kraju, rewolucja irańska dążyła do eksportu swojej rewolucyjnej ideologii do innych krajów muzułmańskich. Rewolucja ta

pozwołała islamowi ponownie wkroczyć na scenę polityczną – był to islam bardziej bojowy i bardziej radykalny niż wcześniej. Głównymi hasłami tej rewolucji były: niezależność Iranu od jakichkolwiek wpływów zagranicznych, mobilizacja przeciwko syjonizmowi i walka z USA, dążącymi do ingerencji w wewnętrzne sprawy tejże rewolucji. Religijni przywódcy wykorzystali istniejącą kulturę i dokonali transformacji uświęconej tradycji (islamu, a konkretniej jego szyickiego odłamu) we współczesną ideologię rewolucyjną, podkreślającą integrację religii i polityki.

Chomeini wykorzystał szyizm jako narzędzie, dzięki któremu przetworzył niezadowolenie ludności w rewolucyjny gniew. Wówczas jeszcze anonimowy dla większości rodaków zaistniał na scenie politycznej w 1962 jako przywódca opozycji wobec białej rewolucji szacha. Gwałtownie protestował przeciwko projektom nadania kobietom praw wyborczych i wprowadzenia prawa rodzinnego, które zakazywało poligamii i podnosiło wiek zdolności do małżeństwa. Po zwycięstwie rewolucji kobiety straciły znacznie więcej praw i były zmuszone walczyć o najbardziej podstawowe zasady wolności.

Aczkolwiek wzięły one masowo udział w rewolucji i nosiły chusty, aby symbolicznie zaprotestować przeciwko prozachodniemu reżimowi szacha, to właśnie one stały się największymi przegranymi rewolucji. Stały się obywatelami trzeciej kategorii, jeśli w ogóle można je nazwać obywatelami⁶. Najbardziej niekorzystne zmiany rewolucja wprowadziła w prawach kobiet. Uzasadniając swoje działania prawem szariatu, rządzący islamski kler uznaje kobiety za istoty niższe, niezdolne do dokonywania trafnych osądów, a więc nie mogące być sędziami. Odgórnie narzucono płciowy apartheid we wszystkich sferach życia, nakazano kobietom nosić hidżab i obniżono wiek zdolności do małżeństwa do lat 9! Shirin Ebadi, irańska pokojowa noblistka z 2003 roku i aktywna uczestniczka rewolucji najlepiej wyraża rozczarowanie Iranek zwycięstwem *islamskiej* rewolucji w ich kraju: „Tego dnia [22 Bahmana 1357, 11 lutego 1979] byłam tak przepełniona dumą, że dziś, z perspektywy lat budzi to mój śmiech. Miałam wrażenie, że wygrałam wraz z rewolucją. Zajęło mi jednak niecały miesiąc uświadomienie sobie, że w gruncie rzeczy, dobrowolnie i entuzjastycznie wzięłam udział we własnej zagładzie. Byłam kobietą, a zwycięstwo rewolucji wymagało mojej porażki.” (Ebadi 2006: 38). Choć to właśnie odwaga Iranek zmusza dziś reżim do zmian.

Po powstaniu z czerwca 1963 roku Chomeini stał się najważniejszym z opozycjonistów, którzy rzucili wyzwanie „białej rewolucji”, rewolucji narzuconej odgórnie dla wprowadzenia prozachodniego programu industrializacji i modernizacji. Po tym roku Chomeini został zmuszony do emigracji do

⁶ Osobistą relację poświęconą temu zagadnieniu można odnaleźć w moim artykule (2008: 79–90).

Iraku, co przyczyniło się do powstania nowego kontekstu islamskiego aktywizmu. Islamizm Chomeiniego z nim samym jako charyzmatycznym przywódcą zaczął rozszerzać swoje wpływy z poparciem świeckich religijnych intelektualistów Ali Shari'ati'ego i Ale Ahmada, którzy przedstawili islamskie idee rewolucyjne szerokiej publiczności poza religijnymi szkołami. W efekcie nadało impet nowej fali islamskiej kultury rewolucyjnej. Po powstaniu z 1963 roku kler irański zaczął się organizować i wykorzystywał ideologię szyizmu do zwalczania imperializmu i despotyzmu.

Arjomand Saïd (1988) zauważył, że klerykalni ideolodzy dążyli do połączenia rewolucji islamskiej w Iranie z ustanowieniem zwierzchniej władzy kleru. Odnosząc się do profetyczno-mesjanistycznego charakteru ruchu religijnego w Iranie, Bassam Tibi (1988) zwraca uwagę na mobilizujący i transformujący, a tym samym legitymizujący charakter religii. W tym aspekcie polityczny ruch o charakterze religijnym może być bardziej skuteczny politycznie. Na arenie międzynarodowej rewolucja islamska wywarła wpływ sięgający daleko poza granice Iranu – wywołała wzrost cen ropy naftowej oraz zmieniła „sposoby prowadzenia wojny i działań terrorystycznych, a także doprowadziła do szerszego wykorzystania religii w polityce na całym świecie [...] oraz do redefinicji terroryzmu i jego taktyki.” (Wright 2000: xviii i 16).

Rewolucja islamska w Iranie przyczyniła się do powrotu wojowniczego islamu na scenę polityczną i dała początek islamizmowi. Przesłanie było następujące: islam to całościowy sposób życia w aspekcie społecznym, duchowym i ekonomicznym z rządami kleru. Ajatollah Chomeini doprowadził do ustanowienia teokracji z kluczową koncepcją *velayat-e faqih* – kuratelą uczonych w prawie – nowego paradygmatu islamskiej władzy. Wobec absencji inspirowanych przez boga imamów, to właśnie uczeni w prawie przywódcy szyiicy otrzymali mandat do rządzenia (Saïd 1988: 99). Rewolucja islamska w Iranie była mesjanistycznym ruchem określającym islam jako „zdolny do wyeliminowania różnic klasowych i stworzenia społeczeństwa równości, jako narzędzie do zakończenia prześladowań, ucisku i despotyzmu, jako gwaranta wolności słowa, sprawiedliwości społecznej i praw człowieka” (Amineh i Eisenstadt 2007: 150). Kształtowany przez utopijną ideologię ruch ten miał zatryumfować w świecie islamskim dzięki głównej zasadzie swojej polityki zagranicznej, którą był fanatyczny antyamerykanizm i antyimperializm.

Dyskurs Chomeiniego

We wczesnych latach siedemdziesiątych XX wieku Chomeini skupiał się na atakowaniu szacha i jego reżimu, a celem tych ataków było obalenie reżimu Pahlavich. Był on równocześnie charyzmatycznym przywódcą i strategiem.

Wykorzystywał populistyczny dyskurs, domagając się wyrzucenia z kraju imperialistów, do których zaliczał szacha i jego rodzinę, oraz sprawiedliwości dla ubogich. Wykorzystywał duchowość religijną jako siłę rewolucyjną. Dyskurs Chomeiniego można podsumować w trzech punktach: krytyka Pahlawich, żądanie obalenia szacha i wprowadzenie rządów islamskich. Plany te nie były jednak sprecyzowane. Robin Wright w pracy *Ostatnia wielka rewolucja* pisze: „Istotne jest, że rewolucja islamska nie miała żadnego gotowego planu dla gospodarki, przemysłu, ani czegokolwiek innego. To powiedział mi Kamal Kharrazi, przywódca republiki islamskiej w 1980.” (Wright 2000: 14). Jednakże religijny i autorytatywny dyskurs antyimperialistyczny Chomeiniego znalazł odzwierciedlenie w rewolucyjnych działaniach zorganizowanego ruchu politycznego.

To właśnie żarliwy religijny dyskurs nadał impet irańskiej ideologii rewolucyjnej. Gloryfikował on irańskie symbole i szyickie idee męczeństwa. Dyskurs ten wykorzystywał potężną szyicką symbolikę obrazując szacha i jego amerykańskich stronników jako ciemieńców (*mostakbarin*), a masy jako uciemienionych (*mostazafins*). Iran zaś przedstawiany był jako pole bitwy, na którym partia Boga (*hezbollah*) walczy z dużym i małym szatanem, a Chomeini realizuje mesjańską misję „roztrzaskania idoli (*bot*) imperialnych panów.” (Adib-Moghaddam 2005: 277).

Chomeini pozostawał nieprzejednany w żądaniu obalenia monarchii Pahlawich, nie dopuszczając możliwości żadnych negocjacji, szczególnie po przenosinach z Iraku do Paryża (w październiku 1978): „Szach musi odejść, szach musi odejść” – było lejtmotywem jego rewolucyjnych przemówień. O ile inni, bardziej umiarkowani członkowie kleru, byli skłonni do negocjacji z rządem, o tyle Chomeini pozostawał nieprzejednany aż do opuszczenia kraju przez szacha w styczniu 1979 roku. Tryumfujący Chomeini powrócił do Iranu witany przez rozentuzjasmowane tłumy. 1 lutego 1979 rozwiązał tymczasowy rząd ostatniego premiera szacha Bakhtiara. 11 lutego armia ogłosiła swoją neutralność i Chomeini, który obiecał nie mieszać się w politykę, został najwyższym przywódcą. W kwietniu tego samego roku w krajowym referendum głosujący opowiedzieli się za powołaniem republiki islamskiej. Przebiegły strateg Chomeini wyczuwał znakomicie ducha czasów i miał świadomość popularności świeckich ideologów, takich jak Shariati. W związku z tym naciskał na jednoczenie się opozycji wokół islamu. We wczesnej fazie procesu rewolucyjnego zjednoczył wszystkie nurty opozycyjne, w tym marksistów i partyzantkę mudżahedinów, świecką lewicę i religijną prawicę pod hasłem „jedności słowa” (*Vahdat-e-Kalame*). Wkrótce wszystkie grupy opozycyjne – niedawni sojusznicy – zostały wyeliminowane.

Wkrótce po zwycięstwie, gorliwi rewolucjoniści rozpoczęli serię krwawych egzekucji tysięcy Irańczyków. Konsekwencjami rewolucji były brutal-

ność i przemoc. Ebadi w swoich wspomnieniach opisuje ten okres jako „interesowną kulturę lat rewolucyjnych”, kiedy to Irańczycy zaczęli „zachowywać się dysfunkcjonalnie [...], zapobiegawczo kłamać i oszukiwać, aby samemu nie zostać oszukanym.” (Ebadi 2006: 143).

Najbardziej dramatyczną konsekwencją rewolucji była kosztowna i krwawa wojna iracko-irańska. Mniej niż rok po swoim zwycięstwie, islamski reżim w Iranie zaangażował kraj w ośmioletnią ciężką wojnę z sąsiednim państwem, które udzieliło Chomeiniemu azylu przed wyjazdem do Paryża w roku 1978. Dziesiątki tysięcy młodych Irańczyków, w większości nieprzygotowanych i niedoświadczonych, wysłano na front z plastikowym kluczem do rajy⁷. Wielu z nich poniosło śmierć. Reżim wykorzystał wojnę do budowania narodowej jedności i ożywienia haseł rewolucji Islamskiej. Jeśli opisać dyskurs Chomeiniego jako mściwy, nieprzejednany i bezkompromisowy, to tym bardziej rzucają się w oczy zasadnicze cechy Solidarności: kompromisowość i nastawienie na negocjacje towarzyszące odrzuceniu przemocy

Pokojowe zwycięstwo

Polska, kraj papieża Jana Pawła II, ma długie tradycje patriotyczne i katolickie. Papież powiedział o swoim narodzie: „Polacy są Rzymianami pośród Słowian i Słowianami pośród Rzymian.”. O ile trudno było przewidzieć rewolucję islamską w Iranie, o tyle jeszcze bardziej zaskakujący był wybuch masowych strajków w Polsce w sierpniu roku 1980. Strajkujący domagali się prawa do powołania wolnych związków zawodowych, czym zapoczątkowali upadek komunizmu. Nikt, a z pewnością gdańscy robotnicy, nie miał świadomości, iż masowe strajki i zdolność do negocjacji z przedstawicielami partii komunistycznej doprowadzą do pokojowej rewolucji, która stanie się wzorem dla innych państw bloku komunistycznego i w efekcie spowoduje upadek komunizmu oraz rozpad Związku Radzieckiego.

Solidarność, pierwszy niezależny, wolny od kontroli władz komunistycznych związek zawodowy i ruch społeczny, zrodzony na wybrzeżu Bałtyku, wywołał efekt domina w pozostałych krajach komunistycznych w Europie Wschodniej. W lipcu i sierpniu 1980 fala strajków w stoczni gdańskiej znalazła kulminację w narodzinach Solidarności 31 sierpnia 1980. Po trzech tygodniach intensywnej negocjacji, Lech Wałęsa podpisał słynne porozumienia gdańskie symbolicznym wielkim długopisem. Przedstawiciele władz zaakceptowali wszystkie 21 postulatów strajkujących, w tym najważniejszy:

⁷ W trakcie wojny iracko-irańskiej członkowie Gwardii Rewolucyjnej wręczali nastoletnim ochotnikom idącymi na wojnę plastikowe złote klucze, mówiąc im, że to klucze do rajy.

powołanie „niezależnego, samorządnego związku zawodowego”. Wkrótce Solidarność, z Wałęsą jako niekwestionowanym przywódcą, liczyła 10 milionów członków.

Odrzucenie przemocy cechujące Solidarność nie tylko przyniosło polityczne zmiany i zmieniło międzynarodowe relacje, ale też dało przykład innym krajom Wschodniej Europy, pokazało, że droga pokojowych negocjacji jest skutecznym środkiem obywatelskiego oporu. Davies podkreśla, iż to dzięki Solidarności cały obóz radziecki odzyskał wolność. Ash zauważył, iż Solidarność była nie tylko podstawowym modelem odejścia od komunizmu, ale też znaczącym czynnikiem wpływającym na zmiany w europejskiej polityce w dziedzinie praw człowieka.

Istotna wydaje się historyczna analiza czynników, które wpłynęły na pokojowy charakter Solidarności. Z perspektywy historycznej ruch ten jest stopniowym procesem, obejmującym między innymi powtórzyć to jeszcze raz – istnienie silnej kultury opozycyjności, sojusz pomiędzy robotnikami, Kościołem a intelektualistami oraz zbiorową pamięć Polaków o krwawych wydarzeniach z przeszłości.

Jedną z zauważanych cech tej pokojowej rewolucji jest bliskie obsesji zainteresowanie polską historią, szczególnie najnowszą. Polacy upamiętniali wszystkie nieudane powstania wykazując potrzebę wznoszenia pomników ofiar krwawych wystąpień. Lato 1980 roku określa się mianem „karnawału Solidarności”, karnawału upamiętniającego wydarzenia z polskiej historii. W tym okresie przypomniano przemilczane oficjalnie fakty z niedalekiej przeszłości – szczególnie obecne w zbiorowej pamięci wydarzenia z lat siedemdziesiątych. Polacy chcieli pamiętać o tym, że ich niedawne porażki nie wynikały tylko z interwencji zagranicznych, ale też z ich własnej niezdolności do wewnętrznego kompromisu. Można powiedzieć, że model pokojowej rewolucji, jakim był ruch Solidarności, odnosi się przede wszystkim do pamięci i nauk czerpanych z przeszłości.

Dla Rensenbrinka Solidarność była „naturalnym” spadkobiercą tradycji powstańczej: „Polacy łączą walkę Solidarności z poprzednimi wystąpieniami z okresu PRL: z lat 1956, 1968, 1970 i 1976” (1988: 28). Jednak dla Jana T. Grossa to właśnie wystąpienia lat siedemdziesiątych najbardziej wpłynęły na polską rewolucję roku 1980: „W istocie rzeczy, w ostatnich 200 latach, za każdym razem, gdy polskie społeczeństwo jednoczyło się i organizowało w wystarczającym stopniu, aby zrzucić brzemień niechcianej organizacji państwowej, uznawało podbój przeszłości za równie niezbędny, jak stawienie czoła współczesnym instytucjom.” Gross (1983: 3–9.)

Co więcej, doświadczenia z grudnia 1970 roku i zdolność do wyciągnięcia z nich wniosków były świeże w pamięci zarówno robotników, jak i ich doradców. Wydarzenia grudniowe nauczyły ich, że jeśli robotnicy Gdańska, Gdyni

i Szczecina protestują na ulicy, to partia kontrolująca państwo i organy represji w końcu użyją siły przeciwko protestującym. To pomogło w odkryciu zalet strajku okupacyjnego. Za murami fabryk robotnicy byli względnie bezpieczniejsi, choćby dlatego, że reżim nie chciał ryzykować zniszczenia cennych zakładów przemysłu ciężkiego i unikał interwencji na ich terenie. W trakcie strajków robotnicy nauczyli się również podtrzymywania kontaktów pomiędzy strajkującymi zakładami, aby koordynować działania, szczególnie w rejonie Szczecina.

Jak już wspomniano, ważnym czynnikiem wpływającym na pokojową mobilizację mas był wybór polskiego papieża Jana Pawła II w roku 1978. Jego wsparcie i apele o odrzucenie przemocy miały kluczowe znaczenie dla mobilizacji Polaków. Szczególną rolę pod tym względem odegrała pielgrzymka papieża do kraju w 1979. Jak pisze Davies: „nie może być zbyt wielkich wątpliwości że [wpływ Jana Pawła II i jego pontyfikatu] zrobił więcej dla umocnienia katolickiej i zachodniej tożsamości niż jakiegokolwiek inne wydarzenie w żywej pamięci [...] pontyfikat Polaka podniósł samoocenę jego rodaków, zwiększył ich morale i wzmocnił ich determinację w międzynarodowych negocjacjach. [...] W swoim expose 23 października 1978 Jan Paweł II skierował słowa do wszystkich rodaków niezależnie od ich wierzeń: »łączy nas miłość do naszego kraju i niech ta więź pomoże nam przezwyciężyć wszystkie nasze różnice«” (Davies 1982: XVII).

Gerald Beyer cytuje ks. prof. Józefa Tischnera, etyka Solidarności, który nadając temu ruchowi ideowe znaczenie, odniósł się on do listu do Galatów (6:2) by opisać Solidarność, jaką postrzegał w latach osiemdziesiątych: „To stare ale także bardzo nowe słowo, solidarność, co ono znaczy? Jakie wspomnienia przywodzi na myśl? Aby wyjaśnić to bardziej precyzyjnie być może trzeba sięgnąć do Nowego Testamentu. Chrystus wyjaśnia jego znaczenie: »Jedni drugich brzemiona noście, a tak wypełniajcie zakon Chrystusowy«” (Beyer 2007: 213). Pomimo różnic w Solidarności, Michnik powiedział: „Solidarność poszła na wojnę o ludzką godność bez nienawiści” (za Beyer 2007: 209).

Zdolność do kompromisu była kluczowa dla etyki Solidarności. Pojęcie to występujące jako postulat w naukach kardynała Karola Wojtyły (przyszłego papieża) i ks. prof. Józefa Tischnera, inspirowało filozofię Solidarności, wysuwając na czoło rolę prawdziwego dialogu, który z definicji jest ukierunkowany na wysłuchanie poglądów z perspektywy interlokutora. Sam Tischner ujął to następująco: „Solidarność jest ukierunkowana na wszystkich i przeciw nikomu.” (za Beyer 2007: 212).

Nie można jednak analizować sytuacji w Polsce w latach osiemdziesiątych w oderwaniu od polityki Michaiła Gorbaczowa, przywódcy radzieckiego od 1985 roku. Jego polityka zmiany: przejrzystości (*glasnost*) i przebudowy (*pie-*

restrojka) – była istotnym czynnikiem sprzyjającym przeobrażeniom w Europie Wschodniej. Niemniej jednak w 1980 roku robotnicy ze stoczni gdańskiej nie mogli wiedzieć, co wydarzy się w ZSRR za kilka lat. Dopiero w lecie 1989 roku Gorbaczow zadeklarował, że Związek Radziecki nie będzie mieszał się w wewnętrzne sprawy swoich satelitów. Jak się wkrótce okazało, oznaczało to koniec radzieckiego imperium.

W lutym 1989 roku, aby złagodzić narastające napięcia społeczne, przedstawiciele PZPR rozpoczęli dialog z Solidarnością. W trakcie rozmów przy Okrągłym Stole ustalono podział władzy między komunistami a Solidarnością, podpisano również porozumienie dotyczące wolności słowa, demokratyzacji i reform społeczno-gospodarczych. Efektem tych porozumień były wybory do Sejmu kontraktowego w czerwcu 1989 roku. O ile dla świata symbolem przemian 1989 roku jest raczej upadek muru berlińskiego w listopadzie, to jednak, jak zauważa Ash, dla Polaków sprawa wygląda inaczej: „Tutaj [w Polsce] historia roku 1989 nie może być traktowana w oderwaniu od największego i najistotniejszego „pchnięcia” w historii komunistycznej Wschodniej Europy, tym pchnięciem była Solidarność roku 1980”. Ash podkreśla fakt, że to właśnie w Polsce „od kolejnej fali strajków w maju 1988 rozpoczął się negocjowany koniec komunizmu, strajkujący krzyczyli wtedy »Nie ma wolności bez Solidarności!«” (Ash 1993:15).

Dzięki porozumieniu podpisanemu przy Okrągłym Stole współczesna Polska cieszy się demokratycznym rządem, politycznym pluralizmem i wolnością słowa (Ćwiek-Karpowicz i Kaczyński 2006: 11). Rozmowy okrągłostołowe budzą do dziś wiele kontrowersji, wielu Polaków było i jest niezadowolonych z ich rezultatów i czuje się oszukany. Wielu dawnych bojowników o wolność uważa się za ofiary wolnego rynku. Historia Solidarności to jednak wolność, niepodległość i demokracja.

Zakończenie

Różnice zdań, rozbieżności opinii, oskarżeń i niełatwe warunki życia, które były kosztem, jaki Polska zapłaciła za transformację ustrojową, nie wydają się jednak wygórowaną ceną za wolność i niepodległość. W ciągu 16 miesięcy legalnego istnienia Solidarność budowała oddolną demokrację, a w 1989 roku doprowadziła do pierwszych demokratycznych wyborów w Europie Wschodniej od czasów II wojny światowej i przyczyniła się do upadku komunizmu. Polska w 1999 roku wstąpiła do NATO, a w 2004 roku do Unii Europejskiej.

11 lutego 2010 roku w Iranie świętowano 31 rocznicę rewolucji islamskiej, która doprowadziła do ustanowienia rewolucyjnej teokracji. Rewolucjoniści na początku swoich rządów krwawo rozprawili się z opozycją. W ciągu mniej

niż dwóch lat wszyscy świeccy opozycjoniści zostali oskarżeni o „ziemską korupcję” i „przestępstwa przeciwko bogu”, a następnie ich usunęto.

W tym roku obchody rocznicy rewolucji przesłoniły wewnętrzne konflikty. Po raz pierwszy w swojej historii teokratyczny reżim doświadcza konfliktu w kręgach kleru, a także konfliktu pokoleniowego (70% irańskiej populacji stanowią ludzie poniżej 30. roku życia) – po sfałszowanych wyborach z 12 czerwca 2009 roku. Demonstranci urządzali pokojowe marsze, domagali się praw obywatelskich, których islamska republika im odmawiała. Reżim uznał jednak marsze za prowokację obcych agentów, oskarżając Zachód (zwłaszcza stacje BBC i CNN) i wykorzystując schemat teorii spiskowej, o przygotowywanie kolejnej „aksamitnej” rewolucji w Iranie. W obliczu narastania protestów opozycji reżim zaostrzył sankcje, uznając każdy protest za akt terroryzmu, surowo rozprawiając się z ich uczestnikami.

Na tle irańskich doświadczeń rodzi się pytanie, jak długo może przetrwać reżim opierający się na machinie represji. Jak trafnie zauważył Missagh Parsa, islamski reżim w Iranie trwa nie ze względu na siłę swoich instytucji politycznych, ale dzięki zyskom ze sprzedaży ropy naftowej w połączeniu z „lojalnym aparatem represji, który pozwala rządzić konserwatystom przy wykluczeniu większości społeczeństwa z życia politycznego” (Parsa 2009: 161).

W artykule tym chciałam poddać analizie rewolucję islamską w Iranie, jej brutalny i represywny charakter oraz porównać ją z rewolucją Solidarności, która dokonała się niemal w tym samym czasie, ale przybrała formę pokojowych negocjacji i doprowadziła do zupełnie innych rezultatów. W 1989 roku na świecie świętowano wydarzenia znane obecnie pod nazwą „aksamitnych rewolucji 1989 roku” – w Polsce, Czechach, na Węgrzech i byłej NRD. Dwadzieścia lat później islamska republika Iranu oskarżyła obcych agentów o inspirowanie pokojowo nastawionych opozycjonistów do organizowania kolejnej aksamitnej rewolucji po sfałszowanych wyborach z czerwca 2009 roku. Historia uczy nas, że im bardziej krwawa i brutalna rewolucja, tym brutalniejsze będą jej skutki.

Literatura

- Adib-Moghadam, Arshin. 2005. *Islamic Utopian Romanticism and the Foreign Policy Culture of Iran. Critique*. „Critical Middle Eastern Studies” t. 14, 3: 265–292.
- Amineh, Mehdi P. i Shmuel N. Eisenstadt. 2007. *The Iranian Revolution: The Multiple Contexts of the Iranian Revolution*. „Perspectives on Global Development and Technology” (PGDT) 6: 129–157.
- Akhavi, Shahrugh. 1980. *Religion and Politics in Contemporary Iran. Clergy-state Relations in the Pahlavi Period*. Albany: State University of New York Press.

- Ascherson, Neal. 1987. *The Struggle for Poland*. Random House: New York.
- Ash, Timothy Garton. 2009. 1989! „The New York Review of Books” t. 56, 17: 1–14.
- Ash, Timothy Garton. 1993. *The Magic Lantern: The Revolution of '89 Witnessed in Warsaw*. Budapest–Berlin–Prague: Vintage Books.
- Beyer, Gerald J. 2007. *A Theoretical Appreciation of the Ethic of Solidarity in Poland Twenty Five Years After*. „Journal of Religious Ethics” t. 35, 2: 207–232.
- Biezanski, Robert. 1996. *The Struggle for Solidarity 1980–81: Two Waves of Leadership in Conflict*. „Europe-Asia Studies” t. 48, 2.
- Bill, James, 1988. *The Eagle and the Lion: The Tragedy of the American-Iranian Relations*. New Haven: Yale University Press.
- Borowski, Karol, H. 1985. *The Sociology of Religion in Modern Poland: A Critical Review*. „Sociological Analysis” 4/46: 389–399.
- Corbin, Henri, 1971. *En Islam Iranien, Aspects philosophiques et spirituel [On Iranian Islam, philosophical and spiritual aspects]*. T. 1. Paris: Gallimard.
- Coser, Lewis A. 1956. *The Functions of Social Conflict*. New York: Free Press.
- Coser, Lewis A. 1967. *Continuities in the Study of Social Conflict*. New York: Free Press.
- Cwiek-Karpowicz, Jaroslaw i Piotr Maciej Kaczynski. 2006. *Assisting Negotiated Transition to Democracy. Lessons from Poland 1980–99*. Warsaw: Institute of Public Affairs.
- Davies, Norman. 1982. *God's Playground. A History of Poland*. T. 1: *The origins to 1795*. New York: Columbia University Press.
- Davies, Norman. 1986. *Heart of Europe. A Short History of Poland*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Ebadi, Shirin i Azadeh Moaveni, 2006. *Iran Awakening: A Memoir of Revolution and Hope*. New York: Random House.
- Firouzbakhch, Homa. 1994. *Population Dynamics in the Revolutionary Process: A Historical Interpretive Approach to the Tension between Social Structure and Ideology, the Iranian Revolution 1979*. University of Utah, Department of Sociology (rozprawa doktorska).
- Firouzbakhch, Homa. 2008. *Homecoming: An Anthropology of Return Migrations*. Red. Ewa Nowicka i Homa Firouzbakhch. Kraków: Nomos, s. 79–90.
- Gamson, William. 1975. *The Strategy of Social Protest*. Homewood: Dorsey Press.
- Gross, Jan T. 1983. *In Search of History*. New York: Random House, s. 3–9.
- Habsbawn, Eric. 1972. *The Social Function of the Past: Some Questions*. „Past Present” 55: 3–17.
- Hoodboy Perviz. 2005. *The United States and Islam: Toward Perpetual War*. „Social Research” t. 72, 4: 1–30.
- Keddie Nikki. 1983. *Iranian Revolutions in Comparative Perspective*. „American Historical Review” t. 88, 3.
- Kowalewski, David i Arthur L. Greil. 1990. *Religion as Opiate: Church and Revolution in Comparative Structural Perspective*. „Journal of Church & State” 3/32: 511–527.
- Latoszek, Marek. 2006. *Solidarity – A Contribution to Social Theory*. „Polish Sociological Review” 1/53: 39–54.

- Matynia, Elzbieta. 2001. *Furnishing Democracy at the end of the Century: Negotiating Transition at the Polish Roundtable*. „Eastern European Politics and Society”.
- Mc Carthy, John i Mayer Zald. 1977. *Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory*. „American Journal of Sociology” 82: 1212–1241.
- Meardi, Guglielmo. 2005. *The Legacy of Solidarity’: Class, Democracy, Culture and Subjectivity in the Polish Social Movement*. „Social Movements Studies” 4: 261–280.
- Michnik, Adam. 1985. *Letters From Prison And Other Essays*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Mottahedeh, Roy. 1986. *The Mantle of the Prophet, Learning and Power in Modern Iran*. London: Chatto & Windus.
- Pakulski, Jan. 1986. *Leaders of the Solidarity Movement: A Sociological Portrait*. „Sociology” 1/20: 64–81.
- Parsa, Missagh. 1989. *Social Origins of the Iranian Revolution*. New Brunswick-New Jersey: Rutgers University Press.
- Parsa, Missagh. 2009. *Book Review of Jason Brownlee, Authoritarianism in an Age of Democratization 2007*. „Iranian Studies” t. 42, 1: 160–162.
- Plokhy, Serhij. 2010. *Yalta, the Price of Peace*. New York: Viking.
- Rensenbrink, John. 1988. *Poland Challenges A Divided World*. Baton Rouge–London: Louisiana State University.
- Roberts, Adam. 1991. *Civil Resistance and the East European and Soviet Revolutions*. „The Albert Einstein Institute Washington Monograph Series” 4.
- Schwartz, Michael. 1976. *Radical Protest and Social Structure: The Southern Farmers’ Alliance and Cotton Tenancy, 1880–1890*. New York: Academic Press.
- Saïd, Arjomand Amir. 1988. *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Šindl, Karel. 2004. *New Presence*. „The Prague Journal of Central European Affairs” t. 6, 4: 17–19.
- Tibi, Bassam. 1988. *The Crisis of Modern Islam. A Preindustrial Culture in the Scientific –Technological Age*. Salt Lake City: University of Utah.
- Tilly, Charles. 1978. *From Mobilization to Revolution*. Reading: Addison-Wesley.
- Touraine, Alain i in. 1983. *Solidarity, The Analysis of a Social Movement: Poland 1980–1981*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, Johnatan H. 1975. *A Strategy for Reformulating the Dialectical and Functional Theoris of Conflict*. „Social Forces” t. 53, 3: 433–444.
- Thais, G. 1971. *Bazaar, a Case Study*. W: E. Yarshater (red.). *Iran Faces the Seventies*. New York: Praeger.
- Wright, Robin. 2000. *The Last Great Revolution*. New York: Alfred Kropf.

The Islamic Revolution in Iran and Solidarność in Poland

Summary

The last quarter of the twentieth century is marked by two important events: the rise of political Islam and the collapse of communism. One can trace the origins and the rise of political Islam to the victory of the Islamic revolution in Iran (1978-79) and the origins of the collapse of communism to Solidarity revolution in Poland (1980-81). This article explores these two revolutions and sheds light on certain similarities and differences. It specifically focuses on two aspects, challenging the existing theories of revolution. The first is what they have in common, i.e., the important albeit a different role that religion played in both revolutions. The second aspect explores the differences in the revolutionary processes, as the Iranian case concluded in uncompromising introduction of terror after its victory whereas Solidarność was from the beginning peaceful and willing to negotiate its demands with the authorities, and ultimately compromised to share power with the communists.

Key words: Islamic Revolution, Solidarity, political Islam, non-violence, Iran, Poland.

To access international literature as diverse as the study of sociology, start here.

ProQuest Sociological Abstracts offers a world of relevant, comprehensive, and timely bibliographic coverage. Over 890,000 easily searchable abstracts enhance discovery of full-text articles in thousands of key journals from 35 countries, along with books, conference papers, and dissertations, as well as citations to reviews of books and other media. This continuously growing collection is updated monthly, and offers backfiles to 1952—plus scholar profiles, browsable indexes, and a searchable thesaurus through the ProQuest Illumina™ interface.



The ProQuest Sociological Abstracts Discovery Prize.

Tell us how ProQuest Sociological Abstracts has advanced teaching and learning at your institution, and you may win the ProQuest Sociological Abstracts Discovery Prize.

Visit: info.csa.com/sociologicaldiscovery

ProQuest Sociological Abstracts

For a free trial, contact pqsales@proquest.com
or log onto www.proquest.com/go/csasoc today.



seria wydawnicza

WJS

WSPÓŁCZESNE
TEORIE
SOCJOLOGICZNE

Dotychczas

w serii ukazały się:

I Niklas Luhmann

Systemy społeczne
Cena: 58 zł

II Herbert Blumer

Interakcjonizm symboliczny
Cena: 51 zł

III Ralf Dahrendorf

Klasy i konflikt klasowy
w społeczeństwie przemysłowym
Cena: 44 zł

IV Alfred Schütz

O wielości światów
Cena: 51 zł

V Lewis A. Coser

Funkcje konfliktu społecznego
Cena: 52 zł

VI Barney G. Glaser, Anselm L. Strauss

Odkrywanie teorii ugruntowanej
Cena: 54 zł

VII Talcott Parsons

System społeczny
Cena: 64 zł

VIII Raymond Boudon

Logika działania społecznego
Cena: 45 zł

IX Peter M. Blau

Wymiana i władza w życiu społecznym
Cena: 55 zł

X Anthony Giddens

Nowe zasady metody socjologicznej
Cena: 41 zł

XI Nowe perspektywy teorii socjologicznej

Pod redakcją Aleksandra Manterysa
i Janusza Muchy
Cena: 78 zł

W roku 2010

w serii ukazały się:

XII Alvin W. Gouldner

Kryzys zachodniej socjologii

XIII Alain Touraine

Samotworzące się społeczeństwo

XIV Erving Goffman

Spotkania.
Dwa studia z socjologii interakcji

XV Erving Goffman

Analiza ramowa.
Esej z organizacji doświadczenia

XVI Jeffrey C. Alexander

Znaczenia społeczne.
Studia z socjologii kulturowej

W roku 2011

w serii ukazały się:

XVII Michel Wieviorka

Dziewięć wykładów z socjologii

XVIII Harrison C. White

Tożsamość i kontrola.
Jak wyłaniają się formacje
społeczne

XIX Randall Collins

Łańcuchy rytuałów
interakcyjnych



* Nie dotyczy tomu III.

Tylko na www.nomos.pl

10%

zniżki i wysyłka gratis przy zamówieniu
przynajmniej trzech książek z serii

15%

zniżki i wysyłka gratis przy zamówieniu
przynajmniej sześciu książek z serii

20%

zniżki i wysyłka gratis przy zamówieniu
wszystkich książek z serii

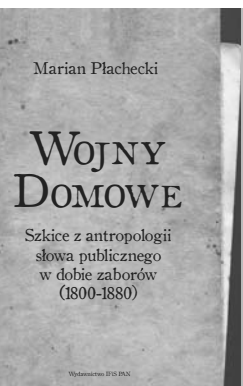
Wszystkie książki w twardej oprawie, szyte.*

Niniejsza oferta nie jest ofertą w rozumieniu przepisów Kodeksu Cywilnego. Ceny mogą ulec zmianie.
Promocja „Tylko na www.nomos.pl” obowiązuje od 01.07.2010 do odwołania i nie można jej łączyć z innymi promocjami.



Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN zaprasza do lektury najnowszych książek Wydawnictwa

- H. Domański, Z. Sawiński, K. M. Słomczyński:** *Sociological Tools Measuring Occupations. New Classification and Scales* (2009, 50 zł, płyta CD)
- Emocje a kultura i życie społeczne.** Praca zbiorowa pod redakcją P. Bindera, H. Palskiej i W. Pawlika (2009, 40 zł)
- Kobiety – feminizm – demokracja.** Praca zbiorowa pod redakcją B. Budrowskiej (2010, 30 zł)
- Kulturowe aspekty struktury społecznej. Fundamenty. Konstrukcje. Fasady.** Praca zbiorowa pod redakcją P. Glińskiego, I. Sadowskiego i A. Zawistowskiej (2010, 40 zł)
- Legitymizacja w Polsce. Nieustający kryzys w zmieniających się warunkach?** Praca zbiorowa pod redakcją A. Rycharda i H. Domańskiego (2010, 40 zł)
- J. Mucha:** *Uspołeczniona racjonalność technologiczna. Naukowcy z AGH wobec cywilizacyjnych wyzwań i zagrożeń współczesności* (2009, 25 zł)
- M. Płachecki:** *Wojny domowe. Szkice z antropologii słowa publicznego w dobie zaborów (1800–1880)* (2009, 50 zł)
- Z. Sawiński:** *Zastosowania tablic w badaniach zjawisk społecznych* (2010, 30 zł)
- Socjologia i Siciński. Style życia. Społeczeństwo obywatelskie. Studia nad przyszłością.** Praca zbiorowa pod redakcją P. Glińskiego i A. Kościańskiego (2009, 40 zł)
- Socjologia medycyny. Podejmowane problemy, kategorie analizy.** Praca zbiorowa pod redakcją A. Ostrowskiej (2009, 30 zł)
- W. Sombart.** *Żydzi i życie gospodarcze* (2010, 50 zł)
- P. Sorokin:** *Ruchliwość społeczna* (2009, 50 zł)
- Społeczeństwo obywatelskie – między ideą a praktyką.** Praca zbiorowa pod redakcją A. Kościańskiego i W. Misztala (2008, 40 zł)
- P. Weryński:** *Wzory uczestnictwa obywatelskiego Polaków* (2010, 40 zł)
- Wyciskanie brukselki? O europeizacji społeczności lokalnych na pograniczach.** Praca zbiorowa pod redakcją J. Kurczewskiej i H. Bojar (2009, 40 zł)





S. Borzym: *Hamann i inni. Szkice filozoficzne* (2009, 20 zł)

E. Cassirer: *Mit państwa* (2006, 30 zł)

M. Czarnocka: *Droga do koncepcji prawdy symbolicznej* (2009, 30 zł)

ks. P. Florenski: *Sens idealizmu. Metafizyka rodzaju i oblicza oraz inne pisma* (2009, 25 zł)

H. G. Gadamer: *Początek filozofii* (2008, 30 zł)

K. Held: *Fenomenologia świata politycznego* (2003, 25 zł)

E. Levinas: *O uciekaniu* (2007, 25 zł)

W. Ługowski: *Filozofia przyrody* (2010, 25 zł)

Nauka a metafizyka. Praca zbiorowa pod redakcją Aliny Motyckiej (2009, 30 zł)

M. Soïn: *W kwestii prawdy. Wittgenstein i filozofia analityczna* (2008, 25 zł)

Wiedza a intuicja. Praca zbiorowa pod redakcją Aliny Motyckiej (2008, 30 zł)

Seria KLASYKA FILOZOFII

N. Hartmann: *Zarys metafizyki poznania* (2007, 40 zł, okładka twarda 50 zł)

E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie* (2009, 30 zł, okładka twarda 40 zł)

H. Kołłątaj: *Prawa i obowiązki naturalne człowieka oraz O Konstytucji w ogólności* (2006, 30 zł)

E. Levinas: *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem* (2008, 30 zł, okładka twarda 40 zł)

G. Pico della Mirandola: *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka* (2010, 25 zł)

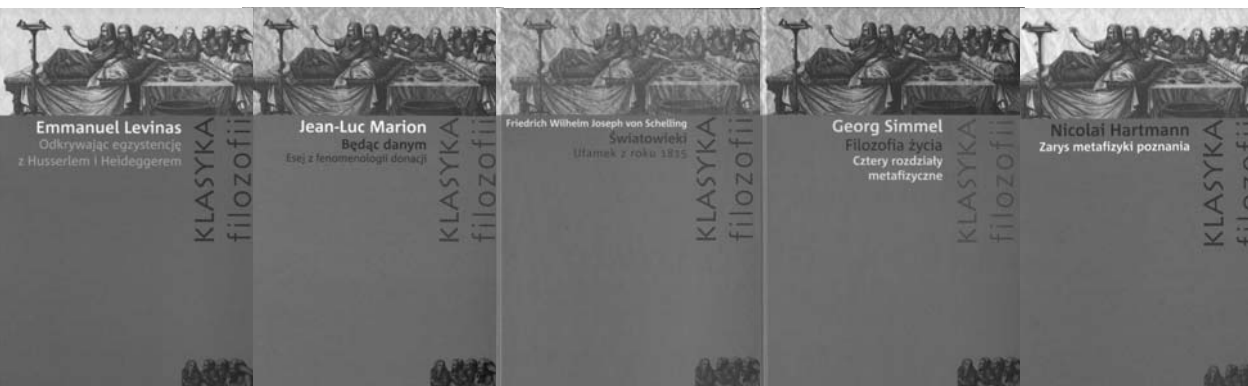
J.J. Rousseau: *Projekt konstytucji dla Korsyki* (2009, 25 zł)

F. W. J. von Schelling: *Światowiewi. Ułamek z roku 1815* (2007, 30 zł, okładka twarda 40 zł)

G. Simmel: *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne* (2007, 30 zł)

Zapraszamy także do zakupu naszych książek z lat ubiegłych

Książki Wydawnictwa IFiS PAN do nabycia w Wydawnictwie (ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warszawa, pok. 231, **e-mail: publish@ifispan.waw.pl**), w księgarni w Pałacu Staszica, księgarniach naukowych oraz sieci Matras na terenie całego kraju. Sprzedaż wysyłkową prowadzi księgarnia internetowa **Merlin.com.pl**.



KULTURA i SPOŁECZEŃSTWO

KULTURA — MEDIA — JĘZYK

Aldona Jawłowska (8 XII 1934 – 15 V 2010) (Elżbieta Tarkowska) • Aleksandra Jasielska, Renata Anna Maksymiuk, Wpływ infantylizacji kultury na zmiany w społeczeństwie konsumpcyjnym • Przemysław Nosal, Style życia a uczestnictwo w kulturze. Pytanie o wzajemne relacje i metodologiczny punkt ciężkości w badaniach stylów życia • Bogumiła Mateja, Dyskretna uwodzicielska moc seriali • Małgorzata Bogunia-Borowska, Koncepcja self-television — refleksja nad statusem ponowoczesnej telewizji. Analiza metatelewizyjnej narracji oraz autoreferencyjnej natury telewizji • Piotr Siuda, Cierpliwość fana fantastyki. O tym, czy fan to marionetka czy partyzant • Agata Kotowska, Prasa a internet: konkurencja czy komplementarność? • Magdalena Nowicka, Głos z zewnątrz w dyskursie publicznym. Przypadek Oriany Fallaci • Magdalena Hasiuk, Quasi-biblijna historia • Walter Żelazny, Czy możliwa jest sprawiedliwość językowa? • Elżbieta Górnikowska-Zwolak, Język ojczysty — zaniedbany obszar wychowania • Omówienia, polemiki, recenzje

1⁽²⁷⁾ 2010

kultura popularna

et-
nogra-
fia cy-
frowego
świata

młó-
dzi
i media

SOCIETAS/ COMMUNITAS



W kolejnych numerach:

- *Język propagandy a kreacja rzeczywistości*

Współczesny świat to świat niczym nie ograniczonego rynku równolegle funkcjonujących źródeł informacji, których istnienie wspomagane jest przez nowe technologie. Punktem wyjścia rozważań prezentowanych w tym tomie jest założenie, że media kreują obrazy „równoległych rzeczywistości” a fakt medialny pojmowany jako kreacja rzeczywistości przekłada się na fakt społeczny, pojmowany jako wydarzenie w reakcji na które jednostka podejmuje decyzje dotyczące działania. Jeżeli założenie to utrzymać, możemy wyobrazić sobie świat społeczny jako zbiór jednostek „zanurzonych” w różnych rzeczywistościach społecznych w zależności od wyboru źródła informacji. Jest to wizja społeczeństwa zatowizowanego, społeczeństwa złożonego z jednostek nie potrafiących osiągnąć tak pożądanego w demokracji konsensusu odnoszącego się do celów i wartości, ponieważ wymagałoby to poprzedniego uzgodnienia wersji rzeczywistości.

- *Antropologia polityczna*

Temat numeru będzie oscylował wokół problemów, które można określić wspólnym mianem „antropologii politycznej” – chodzi o podejmowane na gruncie współczesnej filozofii, ale również innych dziedzin humanistycznych, próby zrozumienia na nowo, a zarazem przeformułowania arystotelesowskiej relacji pomiędzy obywatelem, człowiekiem i zwierzęciem; polityką i zarządzaniem życiem; miastem i państwem rozumianymi jako pierwotne żywioły konstytutywne dla zachodniego myślenia o polityce.

Myśliciele tacy jak Giorgio Agamben, Ernesto Laclau, Alain Badiou, Jacques Derrida, Bruno Latour czy Jacques Ranciere poświęcają swą uwagę ujęciu tego, gdzie przebiega dziś granica pomiędzy tym, co polityczne, społeczne i biologiczne. Jest to w gruncie rzeczy pytanie o łączność pomiędzy „człowiekiem” a „polis” – by w czasach po diagnozie śmierci tego pierwszego – stworzyć nową ontologię polityczną.

Zapraszamy do lektury

Sprzedaż i prenumerata http://societas-communitas.isns.uw.edu.pl/sprzedaz_i_prenumerata.html

Redakcja: ul. Nowy Świat 69; 00-046 Warszawa; e-mail:

societas@isns.uw.edu.pl; <http://societas-communitas.isns.uw.edu.pl>