



il. 1 Miniatura z Tabriz, autorstwa perskiego artysty Ahmada Mūsá (1360–1370). Jedno z niewielu pochodzących ze świata islamu przedstawień miasta idealnego. Il. za: V. Martínez Enamorado, E. García Alfonso, *Un urbanismo para el mulk. Continuidad y transformación de la ciudad áulica oriental en el primer Islam*, [w:] *Actas. II Congreso Internacional: La ciudad en al-Andalus y el Magreb*, Algeciras 1999, s. 269. Publikacja zdjęcia za zgodą autorów

# Zagadnienie intymności a struktura średniowiecznych miast muzułmańskich\*

Ida Maria Szatkowska

## Wstęp

Dziś, w okresie wzmożonego zainteresowania miastami muzułmańskimi w związku z arabską rewolucją społeczną (Egipt, Tunezja, Libia...), temat islamskiej „inności” z jej zupełnie przeciwną do europejskiej transparentności „intymnością”, jest szczególnie frapujący. Globalna rzeczywistość sprawia, że społeczeństwa, kultury i cywilizacje, które kiedyś były odizolowane, wchodzą w coraz bardziej zintensyfikowane interakcje, a wnikanie w nową przestrzeń kulturową rodzi różnorakie zachowania, od tych pozytywnych do skrajnie negatywnych. „Globalizacja, rozumiana jako kontaktowanie się między sobą ludzi należących do różnych kultur, oznacza wkroczenie na teren innej kultury, stykanie się z obcymi znakami, symbolami czy wzorami. Inność kulturowa łatwo i wręcz odruchowo oceniana jest negatywnie. Skłonność do wynoszenia własnej grupy ponad inne i traktowanie jej kultury jako przewyższającej wszystkie pozostałe oraz ocenianie praktyk innych kultur wedle norm kultury własnej nosi miano etnocentryzmu, którego jedną z form jest europocentryzm, widoczny w dyskursie kontaktów świata zachodniego z islamem”<sup>1</sup>.

Dla człowieka kultury Zachodu, percepcja miasta muzułmańskiego w jego pełnej krasie może stanowić problem. Charakterystyczny dla arabskiej medyny<sup>2</sup> „plan labiryntu” z płataniną nieregularnych, wąskich ulic, ślepych zaułków i sekretnych, zacienionych zakamarków na pierwszy rzut oka sprawia wrażenie zaprzeczenia wszelkiego znanego nam dotąd urbanistycznego ładu i zupełnej odmienności od urbanistyki okresu klasycznego czy nawet świata chrześcijańskiego.



\* Niniejszy tekst jest wynikiem zainteresowań autorki urbanistyką średniowieczną świata arabskiego i składa się na przygotowywaną przez nią pod kierunkiem dr. hab. Rafała Eysymontta dysertację doktorską dotyczącą fenomenu urbanistyki ewolucyjnej terenów Al-Andalus w kontekście średniowiecznej urbanistyki rewolucyjnej charakterystycznej dla Europy Środkowej.

<sup>1</sup> K. Jędrzejczyk-Kuliniak, *Inna kultura, te same emocje*. Biuletyn, Muzułmańskie Centrum Kulturalno-Oświatowe we Wrocławiu, 2010.

<sup>2</sup> „Medina” bądź „medyna” – stara/dawna dzielnica miast arabskich.





<sup>3</sup> Termin wywodzący się z języka francuskiego, zbliżony do polskiego określenia „ślepa ulica”.

<sup>4</sup> Cyt. za: A. Youssef Hoteit, *Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica (Resumen Tesis Doctoral)*, Cuadernos de Investigación Urbanística, Madrid 1993, s. 17.

Zaskakuje nas orientalny charakter medyny, powodujący, że czujemy się dziwnie zagubieni w mieście, które będąc wytworem zupełnie nie przynależącym do naszej kultury i obcym naszej mentalności, jest dla nas niejasne, bo pozbawione bliskiego nam kontekstu.

Niewykluczone, iż dla pełniejszego zrozumienia owego problemu istotne okaże się uświadomienie sobie faktu, że miasta takie jak Damaszek, Marrakesz, Fez czy Kair to dużo więcej niż wspólnoty mieszkańców w powszechnie przyjętym przez nas sensie. Tu struktury miasta nie wyznaczył bowiem żaden planista czy komunalny architekt tak, jak miało to miejsce w świecie europejskim. Uczyniły to konkretne nakazy i zakazy wynikające z zasad Koranu.

Intymny charakter muzułmańskiej medyny jest właśnie skutkiem działań według reguł świętej księgi i nie można zrozumieć jego istoty bez akceptacji faktu, iż miasto arabskie to *sensu stricto* urbanistyka islamu, a jego mieszkańcy stanowią przede wszystkim wspólnotę wyznawców jednej religii. Stąd to właśnie w niej, a nie w teoriach urbanistycznych, należy szukać klucza do odszyfrowania struktury miejskiego układu.

Z czego wynika problem intymności miast arabskich i w jaki sposób odzwierciedla się on w tradycyjnej urbanistyce *mudûn*? W niniejszym tekście będę starała się właśnie o ukazanie zależności pomiędzy strukturą części rezydencjalnej arabskiego miasta a religią islamu.

Ze względu na obszerność i wieloaspektowość problemu konieczne było wybiórcze potraktowanie tematu. Stąd w artykule postanowiłam skupić się głównie na zagadnieniu dotyczącym „intymności” zabudowy mieszkalnej medyny, gdzie problem ten jest szczególnie widoczny.

### Miasto „pozbawione” planu

Już w pierwszej dekadzie XX w., kiedy koncentrowano się na dogłębnej analizie założeń urbanistycznych świata arabskiego, zrodziło się wiele teorii tłumaczących „chaotyczną” strukturę tamtejszych ośrodków oraz szukających czynników powodujących jej ukształtowanie się. Ówczesne badania, choć oparte na materiałach źródłowych, pozostawały jednak pod silnymi wpływami myślenia zachodnioeuropejskiego, z jego konceptami i normami społeczno-ekonomiczno-politycznymi, co dość wyraźnie zdeformowało interpretację analiz i doprowadziło do wielu nieporozumień.

Aida Youssef Hoteit w swej pracy dotyczącej interesującego nas zagadnienia przytacza słowa geografa Roberta Dickinsona, będące świetnym potwierdzeniem zagubienia, na jakie skazywali się zachodni badacze, kierując się w swych poszukiwaniach powszechnie przyjętymi regułami klasycznej urbanistyki: „Te miasta pozbawione planu, mieszanka domów i budynków, z ulicami tętniącymi życiem, zróżnicowanymi pod względem szerokości i kierunku, by, jak w niektórych przypadkach, zakończyć się *culs-de-sac*<sup>3</sup>, te miasta, labirynty niemożliwe do odcyfrowania, nawet przy użyciu mapy [...] nie wyrastają [...] na bazie konkretnego planu, nie kierują nimi żadne prawa”<sup>4</sup>.

Z kolei Robert Brunschvig w rozprawie *Urbanisme medieval et droit musulman* zadawał sobie pytanie: „W jaki sposób skrzętnie zaprojektowane antyczne miasto rzymskie o charakterze otwartym, regularnym było w stanie przekształcić się w muzułmańską medinę o charakterze labiryntu z płataniną ulic, zamkniętych domów, ślepych zaułków, *cul-de-sac*, sekretnych zakamarków”<sup>5</sup>. Dużo bardziej radykalnie podszedł do problemu Max Weber, którego zdaniem arabskie mediny w ogóle nie zasługiwały na miano prawdziwych miast, gdyż polityczna dezorganizacja muzułmańskiego społeczeństwa w niczym nie przypominała zorganizowanej społeczności demokratycznej, co według tego socjologa również zyskało swój wydzźwięk w „rozregulowanej” morfologii miasta<sup>6</sup>.

Bez wątpienia, zasady rządzące założeniami urbanistycznymi świata arabskiego długo pozostawały niezrozumiałe dla badaczy Zachodu. Problematyczną kwestię skomplikowanej struktury niejednokrotnie kwalifikowali oni jako jedną ze znamiennych cech stereotypowej wizji miasta muzułmańskiego. Nie dziwi zatem fakt, iż owa „anarchia struktury” tradycyjnego planu miasta dość często w literaturze fachowej opatrywana była nieprecyzyjnymi, a nawet nacechowanymi pejoratywnie określeniami, ujmującymi jej wagi, sensu i rangi. „Arabski nieład”, „organizacyjny bałagan” czy „urbanistyczna arabeska” to tylko niektóre z owych epitetów.

Javier García-Bellido zwrócił uwagę na jeszcze jeden aspekt zachodnioeuropejskiego myślenia. Zdaniem wymienionego autora, problem z odcyfrowaniem miasta muzułmańskiego polegał na fakcie, iż szukając odpowiedzi na urbanistyczną nieregularność analizowanego układu, opierano się na założeniach pochodzących ze świata hellenistyczno-rzymskiego i późnośredniowiecznego, co sprawiło, że skupiono się głównie na roli i formie ulicy, błędnie traktując ją jako nieodłączny element, stanowiący o charakterze przestrzeni miejskiej tak, jak w obrębie cywilizacji klasycznej<sup>7</sup>. Do lepszego zrozumienia zasad rządzących arabską medyną bezspornie przyczyniły się nowe studia materiałów legislacyjnych świata muzułmańskiego (w tłumaczeniu na języki nowożytny). Dzięki tym studiom udało się bowiem zgłębić lokalne normy, swoisty „kodeks cywilny” regulujący interpersonalne stosunki mieszkańców mediny, oparty na koranicznym prawie *al-fiqh*, z którego wyłoniło się wszelkie myślenie dotyczące zasad rządzących przestrzenią miejską i odzwierciedlających się w jej morfologii.

### Miasta podporządkowane religii

Cywilizacja arabsko-muzułmańska zrodziła się na fundamencie religii, prawa i nauki islamu. Islam jest tam zarówno religią, jak i stylem życia praktykujących go wyznawców – *Umma*. To kultura kompletna i złożona, gdzie i jednostka, i społeczeństwo zobowiązani są do wypełniania woli Boga. Innymi słowy, to system oparty na zasadach, które muszą być przestrzegane i wprowadzane w życie we wszelkich jego aspektach:



<sup>5</sup> R. Brunschvig, *Urbanisme medieval et droit musulman*, „Revue des Etudes Islamiques” 1947, t. XV, s. 127-155, cyt. za: *ibidem*, s. 17.

<sup>6</sup> J. García-Bellido, *Coranomia. Los universales de la Urbanística: estudios sobre las estructuras generativas en las Cien-cias del Territorio (Tesis Doctoral)*, Madrid 1999.

<sup>7</sup> *Ibidem*.



<sup>8</sup> A. Jarosz, *Miasto w kulturze arabsko-muzułmańskiej*, [w:] „Kultura Miasta. Miasto w Kulturze” 2008, nr 1, s. 70.

<sup>9</sup> F. Chueca Goitia, *Breve Historia del Urbanismo*, Madryt 1981.

<sup>10</sup> J. Danecki, *Kultura i sztuka islamu*, Warszawa, 2003.

<sup>11</sup> J. M. Medianero Hernández, *Historia de las formas urbanas medievales*, Universidad de Sevilla, Sevilla 2004, s. 47.

<sup>12</sup> V. Martínez Enamorado, E. García Alfonso, *Un urbanismo para el mulk. Continuidad y transformación de la ciudad áulica oriental en el primer Islam*, [w:] Actas. II Congreso Internacional: La ciudad en al-Andalus y el Magreb, Fundación El legado andalusí, Algeciras, 1999, 139-292, s. 259.

<sup>13</sup> J. Danecki, *op. cit.*, s. 224-231.

<sup>14</sup> P. Galera Andreu, *Urbanismo utópico de la Ilustración española. A propósito de Sinapia, „Imafronte”* 1985, vol. 1, s. 43-58, 51.

„Organizacja przestrzeni w kulturze arabsko-muzułmańskiej wynika ze struktur społeczeństwa i religijnych praw islamu. Skonstruowana jest ona na miarę potrzeb i wymogów związanych z funkcjonowaniem wspólnoty muzułmańskiej, zarówno społeczności miejskiej, jak i rodziny”<sup>8</sup>.

Gdy Idrisi II zdecydował się na ufundowanie Fezu, powiedział, iż jego ideą jest stworzenie miasta, w którym wielbiłoby się Najwyższego Boga, czytałoby się jego słowa i stosowano by się do jego praw<sup>9</sup>. Zdanie to jest prawdopodobnie jedną z najbardziej precyzyjnych definicji zasad rządzących muzułmańskimi miastami – *mudún*: arabska medina to dużo więcej niż miejska społeczność, to przede wszystkim wspólnota wyznawców islamu.

Konstrukcja miasta muzułmańskiego ściśle wiąże się z wiarą, z wynikającymi z niej prawami do intymności i równości. Zarówno fizjonomia miasta, jak i jego rytm – przerywany pięciokrotnymi nawoływaniem mu ezina – oraz orientalny charakter: *stricte* zamknięty i sekretny, dla nas Europejczyków zupełnie obcy, podporządkowane są islamowi. Dla muzułmanina prywatność to wartość święta, której nienaruszalność gwarantuje mu jego religia. Pojęcie „własności publicznej” w znanym nam charakterze właściwie traci tu na znaczeniu i ustępuje miejsca własności każdej jednostki. Stąd muzułmański dom to sfera *sacrum*, a arabska medina to jedyna przestrzeń, gdzie wyznawcy islamu mogą czuć się w pełni synami Allaha. W tym sensie miasto muzułmańskie, jako miasto święte – miasto Boga, można by skonfrontować ze średniowieczną ideą chrześcijańskiego „Niebieskiego Jeruzalem”.

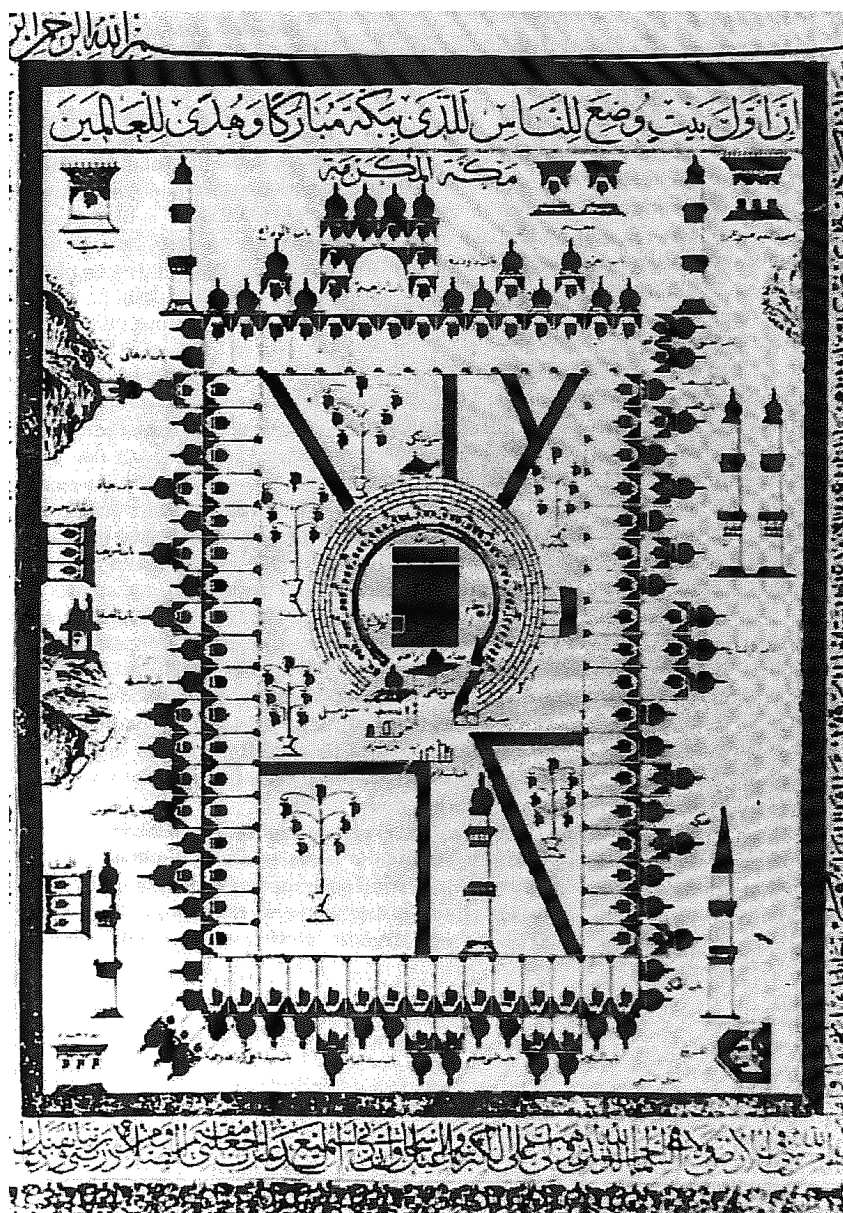
Na gruncie świata arabsko-muzułmańskiego ośrodki otoczone nimbem świętości to te, w których narodził się islam: Mekka i Medyna oraz Jerozolima, związana i z Mahometem, i z kultem Abrahama<sup>10</sup>. Z wpływem lat taki otrzymał również Bagdad.

Medyna, gdzie Mahomet odnalazł swój azyl, wcześniej zwana Yatrib, od momentu kiedy stała się „Miastem Proroka”, była nazywana Al-Madina, co oznaczało „miasto”. Jak podaje Jose Maria Medianero Hernández: „Medyna była modelowym miastem islamu, zarówno pod względem fizjonomicznym, organizacyjnym, jak i legislacyjnym, i posłużyła za wzór dla pierwszych miejskich fundacji początkowego etapu konkwisty”<sup>11</sup>.

Vincete Enamorado i Eduardo García Alfonso w jednej ze swych prac zamieścili kopię perskiej miniatury z Tabriz [il. 1], przedstawiającej postać Proroka Mahometa jako „fundatora miast” z repliką idealnego miasta islamu. Zdaniem autorów tekstu, makieta o planie poligonalnym, z widocznymi murami miejskimi, biegiem rzeki, minaretami wyróżniającymi się na tle niezabudowanej przestrzeni wewnątrz murów, reprezentuje świętą Medynę bądź Jeruzalem<sup>12</sup>.

Mekka, miasto narodzin Mahometa, zwana inaczej *Umm al-Qura*, co oznaczało „Matka Miast”<sup>13</sup>, była głównym celem muzułmańskich pielgrzymek. Pedro A. Galera Andreu, cytując za Ludoviciem Quaronim, podaje przykład Mekki [il. 2] i jej głównej świątyni jako symbolicznego „Centrum”, widząc w niej matematyczny i fizyczny model Wszechświata<sup>14</sup>.

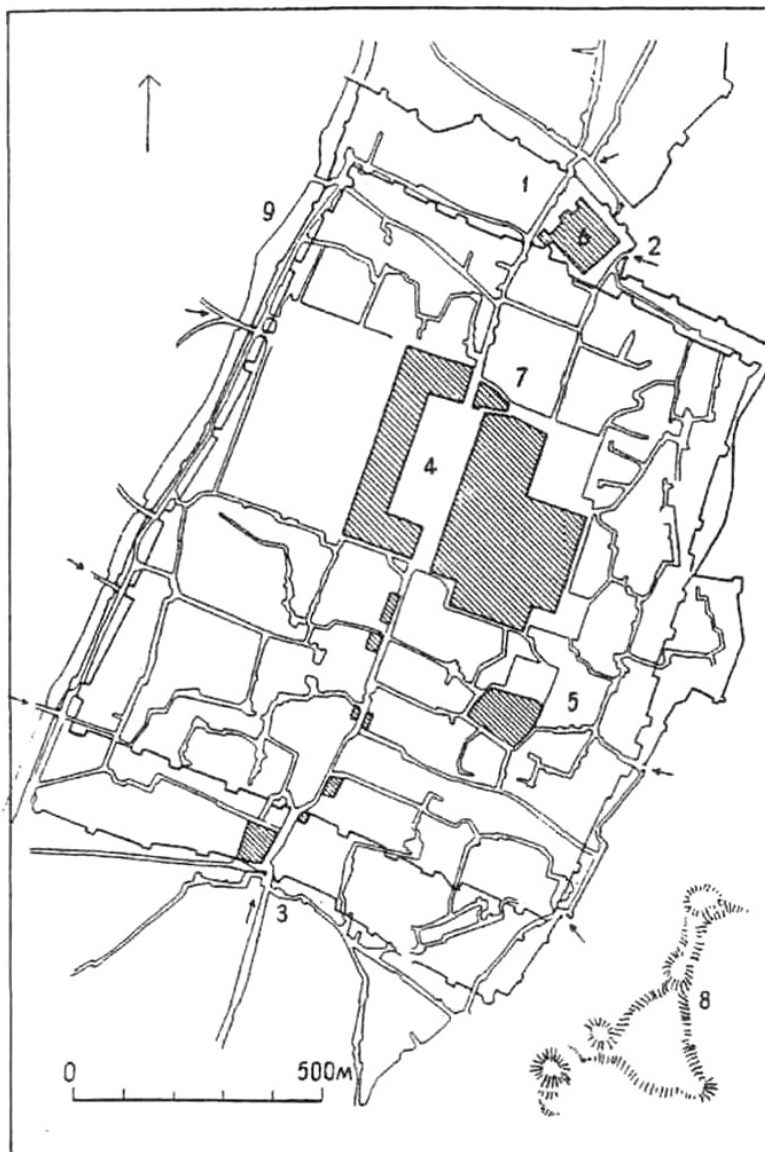




il. 2 Rycina z przedstawieniem Mekki. W centrum świętego założenia widoczna Kaaba, gdzie wmurowano święty kamień islamu, Hadżar. Il. za: P. Galera Andreu, *Urbanismo utópico de la Ilustración española: A propósito de Sinapia*, „Imafronte” 1985, vol. 1, s. 50. Publikacja zdjęcia za zgodą autora

Z kolei Bagdad, La Madinat al-Salam, czyli „Miasto Pokoju”, już z założenia miał być symbolem zwycięstwa islamu i zarazem głównym centrum Kalifatu. To pierwsze muzułmańskie miasto-stolica wybudowane na surowym korzeniu. Utworzono go na planie koła, niczym „Niebieską Jerozolimę”, a otaczały go pierścienie murów i wież z czterema bramami zorientowanymi według kierunków świata. Było to „Miasto idealne” ulokowane „w centrum świata”, przykład boskiego ładu i kosmicznego porządku.

il. 3 Plan Kairu (X w.) jako przykład typowego miasta arabskiego z nieregularną siatką ulic i centralnie usytuowanym meczetem (za: P. Cuneo, *Storia della Urbanistica. Il mondo islamico*, Roma-Bari 1986, [w:] *Il Congreso Internacional. La ciudad en al-Andalus y el Magreb*). Il. za: V. Martínez Enamorado, E. García Alfonso, *op. cit.*, s. 214. Publikacja za zgodą autora



### Pomiędzy polityką a religią

Islam tworzy wspólnotę doczesną, która troszczy się o każdego wiernego, zarówno gdy chodzi o jego więź z Bogiem, jak i o relacje między wiernymi na płaszczyźnie moralnej, społecznej i politycznej. Koran (*al-Qurán*) zaś jest księgą opowiadającą o Bogu i jego przesłaniu. Jest także kodeksem życia religijnego i społecznego. Egzystencja osobista, rodzinna i publiczna muzułmanina nabiera charakteru sakralnego, a wypełnianie religijnych obowiązków opartych na świadectwach wiary, modlitwie, poście czy pielgrzymowaniu stanowi sedno życia wyznawcy Allacha.

Charakter życia muzułmańskiej społeczności trwale odcisnął swoje piętno na strukturze i funkcjonalności miast islamu. Wystarczy zwrócić uwagę chociażby na element kluczowej w owej wierze potrzeby pięciokrotnej dziennej modlitwy, która będąc jednym z „pięciu filarów” muzułmańskiej wiary, zdeterminowała strukturę medyny, nadając jej jedyny i niepowtarzalny wygląd. Nieodłączny obowiązkowy rytuał ablucji przed każdą z modlitw skłonił do utworzenia w okolicach meczetów odpowiedniej liczby publicznych łaźni, *hammams*; na modlitwy nawoływano ze specjalnie w tym celu skonstruowanych minaretów, tak charakterystycznych dla pejzażu medyny. Ponadto fakt, iż piątkowa modlitwa gromadziła tłumy wiernych, determinował konstrukcję świątyni o odpowiednich gabarytach, strukturze i usytuowaniu.

W islamie granice pojęć religii i polityki ulegają wyraźnemu zatarciu. Trudność w zrozumieniu zasad tej religii w świetle znanej nam demokracji ma źródła nie tylko w tym, że tu wszelka władza pochodzi od Allacha, ale również w islamskim przekonaniu, iż ów Allah poprzez osobę proroka i jego następców sprawuje tu władzę wykonawczą.

Rozważając temat wewnętrznej organizacji miasta arabskiego, musimy pamiętać, że w swym tradycyjnym kształcie nie posiadało ono i nie mogło posiadać autonomicznego lokalnego zarządu, tak charakterystycznego dla współczesnych mu miast chrześcijańskich, ani dysponować instytucjami administracyjno-prawnymi o funkcji reprezentacyjnej, porównywalnymi również do tych ze świata chrześcijańskiego. Władza w arabskim mieście pochodziła bowiem od Boga i sprawowana była przez kalifa – doczesnego rządcę, któremu powierzone zostało zadanie czuwania nad stosowaniem pochodzących od Allacha przepisów koranicznych. Dotyczyły one zarówno życia religijnego, jak i organizacji miasta muzułmańskiego. Swoista władza cywilna należała natomiast do *cadí*, czyli *sui generis* sędziego bądź moralnego autorytetu, sprawującego swój urząd wyłącznie na terenie meczetu. Najbardziej zbliżony do znanego nam reprezentanta władz miejskich wydaje się *sáhib al-suq*, odpowiedzialny głównie za porządek na terenie arabskiego rynku (*zoco*), czystość ulic oraz bezpieczeństwo domów – w myśl zasady „uporządkować to, co dobre, i zabronić tego, co złe” – na terenie medyny<sup>15</sup>.

Jak nietrudno zauważyć, wszelkie aspekty życia mieszkańców miasta skupiały się wokół religii. To właśnie wśród jej reguł odnajdziemy obowiązujące te osoby prawodawstwo, czyli *Al-urf*. Są to normy zaczerpnięte z *al-fiqh* (słów proroka, praw islamu), oparte na pojęciu dobra ogółu i mówiące, iż wszystko ma swój początek w fundamentalnej zasadzie: „*Al-darar Wal-Dirar*” – „Nie można szkodzić jednemu, by uszczęśliwić drugiego”.

*Al-urf* stanowił dla społeczności miejskiej swego rodzaju kodeks moralny, na którego podstawie rozwiązywano lokalne konflikty (zrodzone na polu dotyczącym przestrzeni miejskiej), ale i zakładano całe miasta. Ibn Al-Rabi, muzułmański sędzia, sformułował część głównych wytycznych niezbędnych w momencie fundowania nowego miasta, a opartych właśnie na *Al-urf*. Wśród nich znalazł się m.in. taki punkt:



<sup>15</sup> J. M. Medianero Hernández, *op. cit.*, s. 42.





<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 42.

<sup>17</sup> F. Chueca Goitia, *El Urbanismo Islámico*, [w:] J. Maluquer de Motes y Nicolau i in., *Vivienda y Urbanismo en España*, Banco Hipotecario de España 1982, s. 7–16.

<sup>18</sup> J. Danecki, *op. cit.*, s. 224–231.

„i zapewnić [medinie] wszystko, co niezbędne (szkoły, fabryki, łaźnie...), ponieważ miasto jest jak dom z wszelkimi dostatkami, więc jego mieszkańcy nie powinni potrzebować niczego, czego nie znaleźliby wewnątrz jego murów”<sup>16</sup>.

Według Arystotelesa o randze miasta decydowała jego populacja. Miasto klasyczne było *sensu stricto* polityczne: rolę każdego z mieszkańców określała pełniona przez niego publiczna funkcja. W przypadku miast arabskich, gdzie możemy mówić wyłącznie o konkretnej liczbie wyznawców, definicja ta traci jednak zupełnie na znaczeniu. Tu bowiem wszechobecna religia, impregnująca wszelkie aspekty życia muzułmańska sprawiała, że w pierwszej kolejności był on czcicielem Allacha<sup>17</sup>, jako członek mediny zaś nie czuł się integralną częścią miejskiej społeczności, lecz przeciwnie: indywidualnością jednostką, roszczącą sobie prawa do prywatności, intymności i równości wobec pozostałych członków zbiorowości. Jako część wspólnoty postrzegał siebie wyłącznie w świetle religii, z którą w pełni się identyfikował, i to wyłącznie w jej kontekście zarówno on, jak i ogół wyznawców islamu wyzbywał się swojej odrębności i stanowił jedno z Najwyższym Bogiem.

Struktura klasycznego miasta-państwa była otwarta, przystosowana do czynnego życia publicznego jego mieszkańców-obywateli, tłumnie gromadzących się na jego forach, agorach bądź w łaźniach. Miasto muzułmańskie zaś, w którym pojęcie „własności publicznej” w pełnym tego słowa znaczeniu praktycznie nie istniało, stanowiło zupełne przeciwieństwo i miasta klasycznego, i współczesnego urbanistyce arabskiej miasta średniowiecznego, również opartego na tradycji antycznej.

Każda z arabskich medin z założenia miała być swego rodzaju „mekką” islamu, służącą rozpowszechnianiu nowej wiary na ziemiach innowierców. W ten sposób społeczności dotąd zamieszkujące tereny Półwyspu Arabskiego, nomadzi przyzwyczajeni do życia w oazach, zgromadzeni w imię Jednego Boga jako *Umma* („naród, społeczność”) wybudowali własne imperium. Na przestrzeni niecałych 100 lat na nowo podbitych terenach rozciągających się od Zatoki Perskiej aż do wybrzeży Atlantyku odcisnęli wyraźne piętno swej kultury i religii w postaci urbanistycznych założeń „na surowym korzeniu” bądź transformacji miast już istniejących w arabskie *mudûn*. Niektórzy badacze podkreślają, że praktycznie nie można by mówić o rozpowszechnianiu islamu bez arabskiego rozwoju urbanistycznego<sup>18</sup>. W końcu to właśnie kolejno tworzone bądź podbijane miasta strzegły granic imperium, a ich odpowiednia infrastruktura zapewniała rozkwit nowej religii. Meczety, szkoły koraniczne, łaźnie, targi... – to wyróżniki, a zarazem niezastąpione elementy strukturalno-architektoniczne miasta muzułmańskiego, pod względem funkcjonalnym przystosowane do zaspokajania wszelkich potrzeb wyznawców tej religii, a przy tym gwarantowania pełnej sekretności ich życia rodzinnego.

Każde miasto ma własną hierarchię przestrzenną i charakterystyczne elementy rozplanowania. Struktura średniowiecznego miasta chrześcijańskiego opartego na tradycji antycznej wyróżniała się centralnie usytuowanym, prostokątnym bądź kwadratowym rynkiem, w którego pobli-

żu zazwyczaj znajdował się kościół parafialny, a dookoła – kolejne bloki zabudowy, nierzadko w układzie szachownicowym. Owe miasta, wzorem antycznych *castrum* z *cardo* i *decumanus*, dzielącymi przestrzeń na kwartały, opierały się na swego rodzaju organizacji dośrodkowej, silnie akcentującej przestrzeń publiczną jako punkt docelowy. W porównaniu z nimi miasta muzułmańskie charakteryzowało swoiste „rozproszenie” poszczególnych autonomicznych jednostek zabudowy, zgrupowanych wokół jednej konkretnej struktury.

Niczym w ruchu odśrodkowym, element porządkujący arabską przestrzeń miejską stanowiły jej kolejne wewnętrzne, społeczno-ideologiczne centra. Centrum religijnym była dzielnica, na której terenie znajdował się Meczet *Aljama*, czyli „Największy”, wraz z łaźniami. Centrum władzy (w znaczeniu świeckim, ale i religijnym) znajdowało się w siedzibie kalifa – alkazarze. Centrum handlu zaś reprezentowały liczne na terenie medyny targowiska – *zoco* [il. 3].

A zatem w odniesieniu do miast arabskich skali mikro możemy mówić o roli domu mieszkalnego, będącego sercem prywatnego życia muzułmanina, jego świątynią. Gwarne ulice zaś stanowiły symbol społecznego unitaryzmu.

### **Pojęcia prywatności i równości społecznej oraz związane z nimi zagadnienie intymności jako ideologiczne fundamenty przestrzennego porządku miast muzułmańskich**

Powszechny na terenie arabskiej medyny problem intymności jest tematem niezwykle złożonym, znacznie przekraczającym ramy niniejszego artykułu. W *Słowniku języka polskiego* PWN odnajdziemy taką oto definicję słowa „intymny”: „przeznaczony dla najbliższych, ściśle osobisty, poufny, sekretny”<sup>19</sup>.

Dla muzułmanina granica pomiędzy tym, co prywatne, a tym, co publiczne, stanowi nienaruszalną i powszechnie bronioną wartość. Zdaniem Youssef Hoteit, opisując medinę, możemy mówić o dwóch koegzystujących światach: mieście publicznym, będącym jej polityczno-ekonomicznym centrum, oraz mieście prywatnym, rezydencjalnym, skupionym na obrzeżach – czyli zabudowie mieszkalnej, domostwach<sup>20</sup>.

### **Kwestia zabudowy mieszkalnej a „anarchia” siatki ulicznej**

W przypadku części centralnej arabskiego miasta – *al-madina* – dostrzegamy istnienie pewnej konkretnej siatki ulic, stosunkowo regularnych, o odpowiednich parametrach, umożliwiających zarówno transport (pieszy bądź konny), handel, jak i wygodny dostęp do głównych ośrodków ideologiczno-społecznych (świątyni, łaźni, *zoco*). Owe ulice, zwane po arabsku *turuq náfida*, łączyły w sposób bezpośredni bądź pośredni główne trakty handlowe medyny z bramami miejskimi.



<sup>19</sup> *Słownik języka polskiego*, red. nauk. M. Szymczak, oprac. haseł H. Ambroziak-Więckowska [i in.], t. 1: A–K, red. tomu H. Szkiłdź [i in.], Warszawa 1998, s. 755.

<sup>20</sup> A. Youssef Hoteit, *op. cit.*, s. 32.



<sup>21</sup> R. Eysymontt, *Przemiany pierzei ulicznych w miastach śląskich na podstawie źródeł pisanych, kartograficznych i ikonograficznych*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1999, nr 1/2, s. 77.

<sup>22</sup> *Idem*, *Kod genetyczny miasta. Średniowieczne miasta lokacyjne Dolnego Śląska na tle urbanistyki europejskiej*, Wrocław 2009, s. 52.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 52.

Z kolei w części rezydencjalnej struktura miejska, a wraz z nią siatka ulic ulegały nieustannej transformacji, co znacząco wpływało na ich nieregularny oraz efemeryczny charakter. Zdaniem Fernando Chueca Goitia i Youssef Hoteit, było to wynikiem dwóch głównych procesów.

W religii islamu kwestie domu i rodziny posiadają walor nadrzędny wobec publicznej czy społecznej sfery życia, ponieważ dają gwarancję prywatności i intymności. Stąd w mieście muzułmańskim to dom mieszkalny, a nie – jak w przypadku współczesnych mu miast średniowiecznych – uprzednio zaplanowany bieg ulic był punktem wyjścia dla miejskiej struktury. „W epoce średniowiecza [...] zasadą było tworzenie bloków zabudowy otoczonych ulicami. Ulica jako miejsce spotkań i ruchu miejscowych oraz obcych, podstawa bytu kupiectwa, a także miejsce działalności rzemieślniczej zaczynała zdecydowanie górować nad indywidualną siedzibą, domem mieszczańskim. Od wyznaczenia ulic, a nie od budowy indywidualnych domostw rozpoczynano wówczas proces budowy miast”<sup>21</sup>.

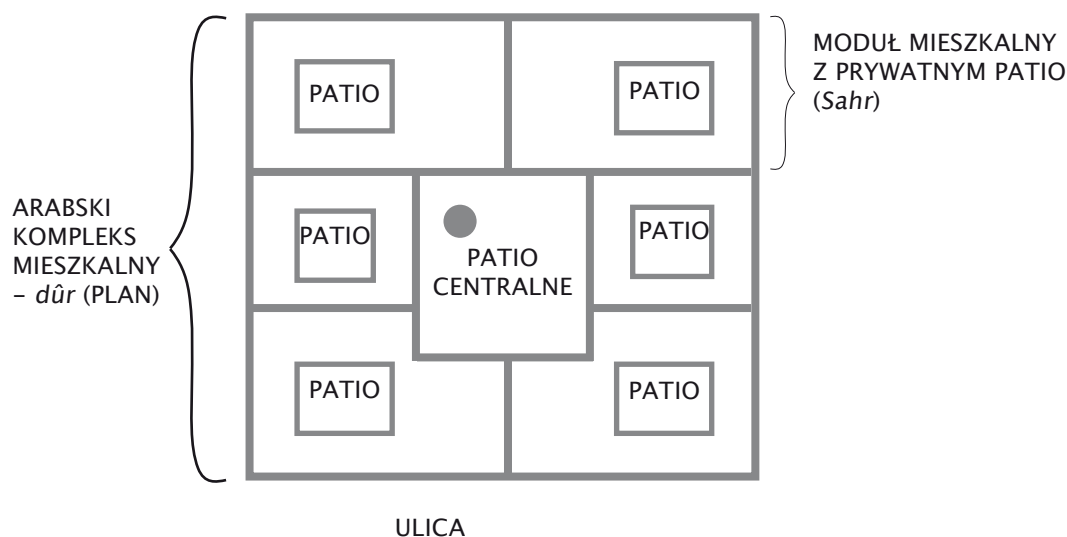
W świecie muzułmańskim wręcz przeciwnie, kolejno wyrastające obok siebie kubistyczne formy domów mieszkalnych spychały na plan dalszy ranę ulicy, która tu, jako „efekt uboczny” działań budowlanych, „szukała” swego biegu pomiędzy wolnymi przestrzeniami zabudowy. Sieć rezydencjalnej części mediny zawdzięcza swoją chaotyczność koranicznemu prawu dziedziczenia.

W świecie chrześcijańskim prawo własności domu i jego wolnego dziedziczenia silnie wpływało na świadomość przynależności do miejskiej wspólnoty i mieszczańską tożsamość<sup>22</sup>. Natomiast w świecie islamu, gdzie pojęcie „wspólnoty” w znaczeniu *stricte* świeckim praktycznie nie istniało, właściwie moglibyśmy mówić głównie o wspólnocie wyznawców jednego Boga i jednej religii.

Dlatego w tamtym kręgu kulturowym własność prywatna nie przechodziła z pokolenia na pokolenie w sposób liniowy, tylko przynależała do wszystkich członków rodziny odpowiednio do ich rangi, roli i pozycji w hierarchii rodu. Na tej podstawie każda z osób dziedziczących otrzymywała prawo do zamieszkania na terenie posesji zmarłego i rozbudowy swojej części według uznania. Ukształtowana w ten sposób nieregularna parcela, wynikająca z wtórnych podziałów, generowała potrzebę wytyczenia nowych ulic biegnących przez dany blok zabudowy. W ten sposób w partii rezydencjalnej nieustannie formowała i rozbudowywała się nie tylko strefa zabudowy, ale i nieodłącznie z nią związana sieć uliczna. Jeśli skonfrontujemy ów przykład z urbanistyką świata chrześcijańskiego, znów zauważymy różnice: „Podstawowym elementem miasta średniowiecznego była parcela [...]. Parcelacja była jednocześnie głównym czynnikiem procesu tworzenia geometrycznej kompozycji miasta”<sup>23</sup>.

Mówiąc o arabskiej medynie, nietrudno dostrzec, że nieregularna parcelacja nie tylko nie przyczyniała się do tworzenia geometrycznej kompozycji miasta, ale wręcz ją uniemożliwiała. Dlatego można by pokusić się o stwierdzenie, że to nie parcela stanowiła główny element średniowiecznej arabskiej *mudûn*, lecz były nim ideologiczno-społeczne centra





il. 4 Modelowy przykład miejskiego kompleksu mieszkalnego *dūr*.  
Rys. I. M. Szatkowska

rozmieszczone na terenie każdej części miasta. Dzielnice rezydencjalne nie wyróżniały się regularnością, a w wyniku kolejnych procesów rozbudowy poszczególnych parceli formowały się coraz to nowe *culs-de-sac*, czyli wąskie, nieregularne uliczki pozbawione wylotu, ślepe zaułki (w języku arabskim tzw. *zuqaq* bądź *darúb*), będące własnością semiprywatną, w praktyce bowiem należały do właścicieli parceli na owe uliczki wychodzących. *Culs-de-sac* posiadały prowadzące do nich bramy, zamykane na noc i strzeżone przez wartowników w celu zapewnienia bezpieczeństwa, sekretności i pełnej prywatności życia rodzinnego mieszkańców<sup>24</sup>.



<sup>24</sup> A. Youssef Hoteit, *op. cit.*, s. 34.

<sup>25</sup> Tłumaczenie wersetów 4 i 5 na podstawie tekstu hiszpańskiego (F. Chueca Goitia, *op. cit.*) i polskiej wersji Koranu dostępnej na stronie: <http://www.poznajkoran.pl/koran/49/> (data dostępu: 25 VII 2011).

<sup>26</sup> Powielią bowiem model antycznego domu atriowego [il. 5].

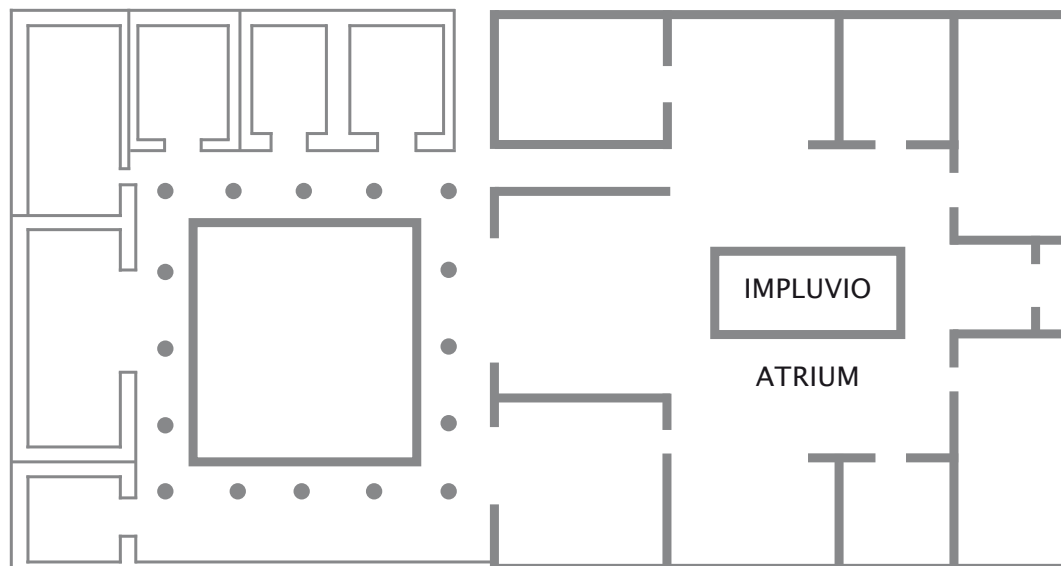
### Twój dom twoim *sacrum*

„Zaprawdę, wewnątrz twego domu jest świątynią: ci, którzy wyzywają cię z tyłu komnat, nie rozumieją tego i naruszają szacunek wobec Niebios.

A jeśli by oni byli cierpliwi, aż ty do nich wyjdiesz, byłoby lepiej dla nich. A Bóg jest przebaczący, litościwy!”<sup>25</sup>.

To wersety 4 i 5 XLIX księgi Koranu, będące najlepszym kluczem do zrozumienia rangi, jaką w życiu muzułmanina posiada prawo do prywatności, i sposobu, w jaki wpływa ono na organizację życia wyznawcy tej religii.

Istotną jest tu głównie kwestia układu arabskiego domu (*dâr*, pl. *dūr*), stanowiącego serce życia prywatnego [il. 6]. Szereg pokoi skoncentrowanych wokół centralnie usytuowanego, otwartego patio (*sahn*, *wust-al-dâr*, *hawx*), choć nie jest oryginalnym pomysłem kultury islamu<sup>26</sup>, idealnie reprezentuje jej zasady i spełnia odpowiednie dla jej członków funkcje. Przestrzeń na równi zamknięta, odizolowana, intymna, co otwarta – „ku Niebiosom”, na światło i świeże powietrze, była zarazem swoistym



il. 5 Plan rzymskiego domus. Rys. I. M. Szatkowska

symbolicznym łącznikiem pomiędzy mikrokosmosem rodziny a mikrokosmosem świata boskiego [il. 4].

W ten sposób obraz pierzei ulicznej arabskiej medyny jawi nam się jako podrzędny wobec wnętrza domu, które – odseparowane od ulicznego gwaru skromną, niczym nie wyróżniającą się fasadą – otwiera się zawsze ku wnętrzu, a nigdy ku przestrzeni miejskiej, ta bowiem nie stanowi dla muzułmanina obiektu zainteresowania. Jego dom jest jego świątynią, broniącą intymności rodziny – *hurma*, i zarezerwowaną wyłącznie dla najbliższych. Bez względu na rangę i pochodzenie społeczne, muzułmanin w myśl koranicznych zasad mówiących o tym, iż dla jedyne Boga wszyscy jego wyznawcy są równi, nie ma prawa do wywyższania się ponad innych ani okazywania bogactw materialnych, jakimi dysponuje. Stąd spacerując po arabskiej medynie, nieraz odniesiemy wrażenie, iż jej zabudowa mieszkalna jest niezwykle ujednolicona, skromna, wręcz sekretna. To swoiste „miasto bez fasad”, symbolizujące równość jego mieszkańców wobec Najwyższego Boga, skazuje ich na wyzbycie się wszelkich przejawów indywidualności poza murami ich własnych domów, gwarantując im tym samym pełną intymność przestrzeni prywatnej.

Arabski dom to jedyne miejsce, w którym muzułmanin ma prawo do okazania swojego statusu i pozycji społecznej, swego bogactwa (jeśli takie posiada); także tylko tam kobieta islamu może poruszać się bez hidżabu bez obaw, iż zostanie zobaczona przez obcych.

### Prawa i zakazy w sferze korzystania z przestrzeni prywatnej, broniące arabskiej *hurma*

Youssef Hoteit zwróciła uwagę na niektóre z interesujących norm odnoszących się do struktury zabudowy mieszkalnej, gdzie prawa chroniące intymność jej mieszkańców wpłynęły bezwzględnie na miarę, zastosowanie i formę. Wśród wymienionych znalazły się m.in. wytyczne na temat: 1) maksymalnej wysokości zabudowy mieszkalnej w obszarze miejskim; 2) zasady korzystania z tarasów<sup>27</sup> i prowadzących nań schodów; 3) używania otworów okiennych (*quwwa*) wychodzących na przestrzeń publiczną oraz usytuowania głównych otworów drzwiowych (*bâb*).

Według Juana Garcíi-Bellidy owe normy bądź, mówiąc dosadnie, ograniczenia można podzielić na dwie grupy [il. 7]:

- a) obostrzenia dotyczące domów do siebie przylegających,
- b) ograniczenia odnoszące się do domów usytuowanych *vis à vis*, odseparowanych od siebie ulicą<sup>28</sup>.

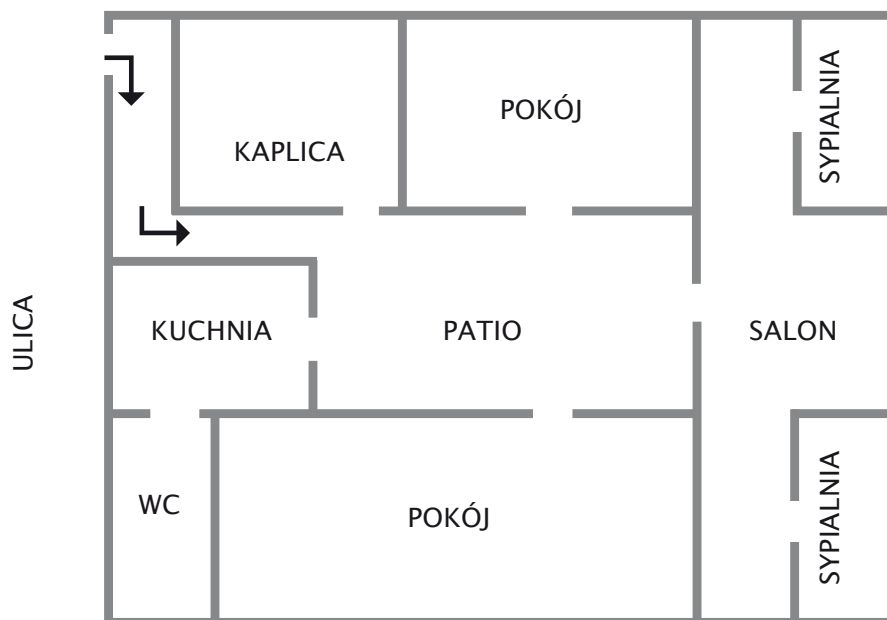
W tym pierwszym przypadku prawo *al-fiqh* zabraniało wglądu w posesję sąsiada przez wychodzące na nią okna bądź tarasy; w drugim – uniemożliwiało sytuowanie jakiegokolwiek budowli publicznej naprzeciw głównego portalu prowadzącego na prywatną posesję.



<sup>27</sup> Taras – tu w znaczeniu: płaski dach, patio, przeznaczony do celów użytkowych. Typowy element architektury mieszkalnej świata arabskiego.

<sup>28</sup> J. García-Bellido, *Coranómia. Los universales de...*, Madryt 1999.

bâb

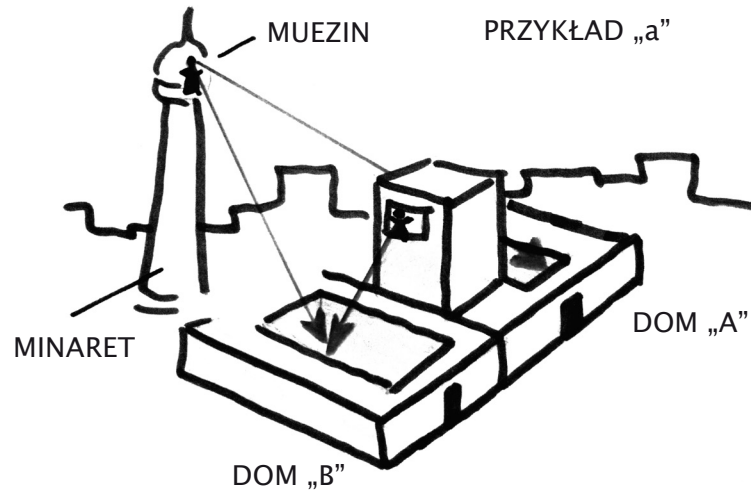


PLAN DOMU ARABSKI dâr

il. 6 Plan arabskiego domu mieszkalnego dâr. Rys. I. M. Szatkowska według oryginałów zawartych w pracy J. Garcíi-Bellidy, *Coranómia. Los Universales de la Urbanística. Estudios sobre las estructuras generativas en las Ciencias del Territorio (Tesis Doctoral)*, Madrid 1999, s. 966.



il. 7 (a, b) Schemat przedstawiający dwa typy ograniczeń „wglądu” w przestrzeń prywatną, obowiązujących na terenie miast arabskich. Rys. I. M. Szatkowska na podstawie rysunków J. Garcii-Bellidy (*ibidem*, s. 985).



<sup>29</sup> R. Eysymontt, *Przemiany pierzei ulicznych...*, s. 82.

<sup>30</sup> J. M. Medianero Hernández, *op. cit.*, s. 42.

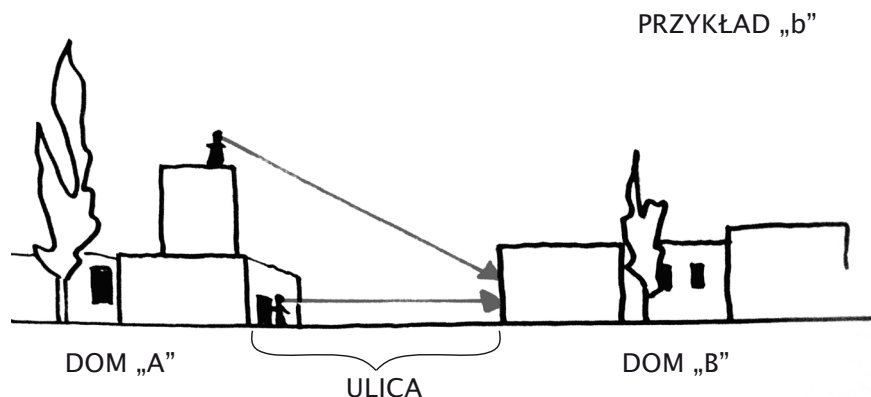
<sup>31</sup> A. Youssef Hoteit, *op. cit.*, s. 27.

Interesujący jest tu zwłaszcza temat wysokości budynków i widoku na parcelę, stosunkowo dobrze kontrastuje on bowiem z pochodzącym ze świata średniowiecznych miast chrześcijańskich zakazem zabierania sąsiadowi światła, o jakim mowa w wilkierzach wrocławskim i świdnickim, cytowanych w pracy Rafała Eysymontta: „Kto innemu zabiera światło przez nadbudowanie domu murowanego lub drewnianego, ten może być zaskarżony do sędziego i zmuszony do rozbierania kondygnacji”<sup>29</sup>.

O ile jednak w świecie chrześcijańskim owa zasada była tylko swego rodzaju zaleceniem, wskazaniem, o tyle wśród muzułmanów przyjmowała już charakter konkretnego nakazu czy wręcz obowiązku i należała do norm powszechnie przestrzeganych i ściśle związanych z prawem koranicznym.

Wgląd w życie prywatne mieszkańców medyny był całkowicie zabroniony. Nawet potencjalne zagrożenie naruszenia ich intymności było zawczasu usuwane przez muzułmańskie prawo *al-fiqh*. Stąd w kwestii zabudowy mieszkalnej obowiązywała zasada dotycząca ujednolicenia wysokości budynków w ramach poszczególnych dzielnic tak, by nie przekraczała ona dwóch, trzech, a maksymalnie czterech pięter. Najwyższym punktem w medynie były, oczywiście, minarety, z których muezin codziennie nawoływał wiernych do modlitwy. Co ciekawe, powszechna zasada broniąca prawa do intymności dotyczyła również i jego. Znane są przypadki, kiedy na muezina celowo wybierano osobę niewidomą, by w ten sposób zapewnić pełną prywatność wiernym mieszkającym w okolicach minaretu<sup>30</sup>. Również w sytuacji, gdy mieszkańcy uważali, iż obecność muezina na wieży wyrządza im krzywdę, bo narusza ich intymność, co było wbrew słowom Koranu, mieli prawo zabronić nawołującemu wstępu na minaret<sup>31</sup>.

Wiele kontrowersji wzbudzało też korzystanie z tarasu, czyli – z racji położenia geograficznego większości miast muzułmańskich – kwestia



niezwykle istotna, zwłaszcza w okresie upałów. Youssef Hoteit przytacza słowa jednego z muzułmańskich prawników: „Człowiek traci prawo do korzystania ze swego tarasu, gdy wyrządza krzywdę swojemu sąsiadowi, a dzieje się to w momencie, gdy jest w stanie zajrzeć do wnętrza jego domu zawsze, gdy wchodzi bądź schodzi ze schodów prowadzących na taras”<sup>32</sup>.

W celu rozwiązania owego problemu prawo muzułmańskie nakazywało obudować tarasy odpowiedniej wysokości murem, tak by uniemożliwić wgląd w cudzą posesję. Jeśli jednak pomimo owego muru nadal istniało zagrożenie naruszenia prywatności sąsiadów, np. dlatego, że prowadzące na taras schody wychodziły poza wysokość tej odgradzającej ściany, również i je należało otoczyć murem. Znane są przypadki, kiedy z powodu braku elementu separującego schody prowadzące na taras zabroniono jego właścicielowi ich używania<sup>33</sup>. Według Koranu „nikt nie ma prawa naprzykrzać się swojemu sąsiadowi, nawet jeśli to, co chciałby uczynić, działo się na terenie jego własnej posesji”<sup>34</sup>.

Z tego fragmentu wynikał też obowiązujący na terenie medyny zakaz otwierania okien wychodzących na przestrzeń miejską i jednocześnie pozwalających na wgląd w domostwo sąsiada bądź we własną posesję (od strony ulicy). Pozwalano na to tylko wtedy, gdy otwór okienny usytuowany był na odpowiedniej wysokości. Jeśli spełniał ten warunek, wpływał jedynie na wentylację pomieszczenia i wlot promieni słonecznych do jego wnętrza, a zupełnie uniemożliwiał jakikolwiek kontakt ze światem zewnętrznym, w tym podpatrywanie posesji sąsiada.

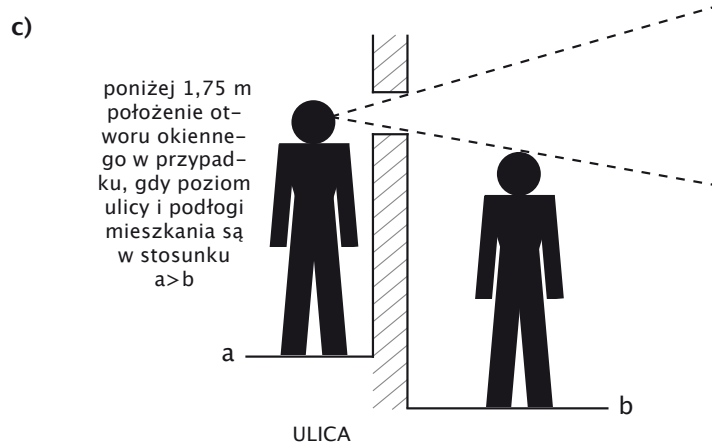
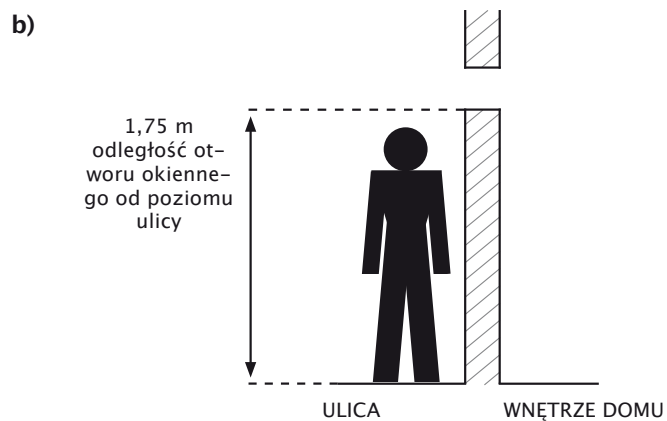
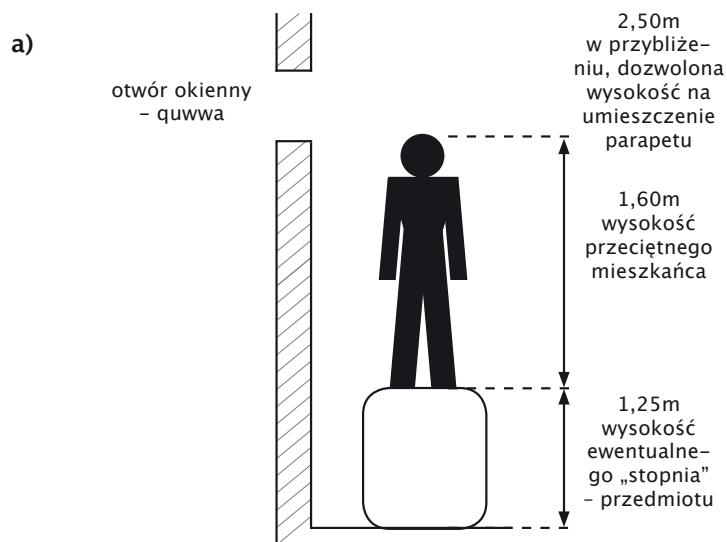
Według Youssef Hoteit *al-fiqh* narzucał konkretne wysokości usytuowania okien w dwóch różnych przypadkach ewentualnego zagrożenia prywatności [il. 8]:

- a) otwór okienny wychodzący z wnętrza posesji A na posesję B;
- b) otwór okienny wychodzący z posesji na ulicę.

 <sup>32</sup> *Ibidem*, s. 27.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*.



il. 8 (a, b, c) Schemat obrazujący obostrzenia dotyczące wysokości usytuowania otworów okiennych na terenie prywatnych posesji arabskich *mudûn*. Rys. I. M. Szatkowska na podstawie rysunków A. Y. Hoteit (*Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica (Resumen Tesis Doctoral)*, Madid 1993, s. 30).



W pierwszym przypadku, patrząc z punktu widzenia mieszkańca budynku, otwór okienny mógł być usytuowany na poziomie przekraczającym średnią wysokość osoby dorosłej (ok. 160 cm) i przedmiotu (np. łóżka), który ewentualnie mógłby posłużyć za „stopień” w celu zbliżenia się do okna.

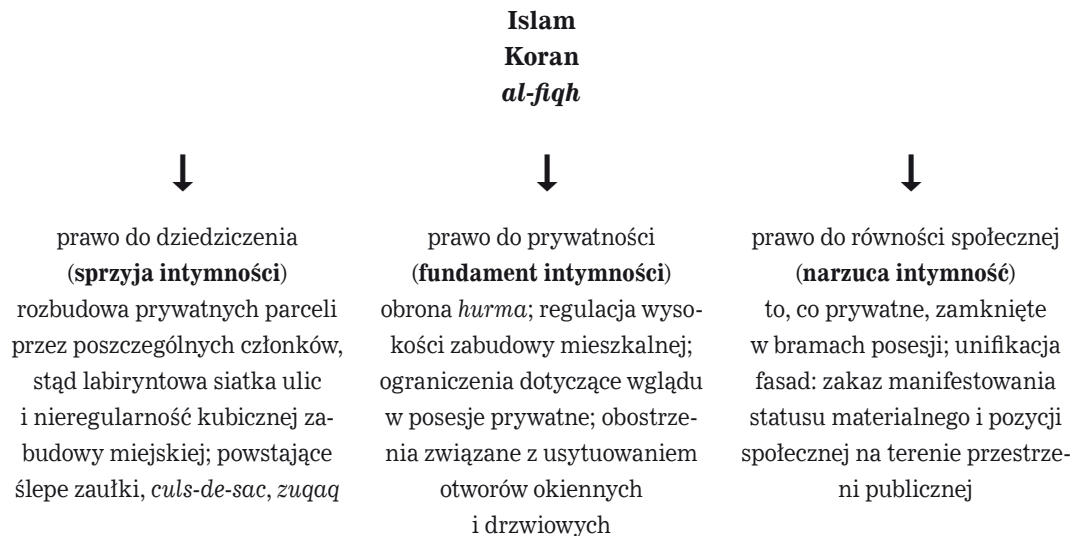
W drugim – wysokość umiejscowienia otworu okiennego zależała od poziomu ulicy:

- jeśli był on zbliżony do poziomu podłogi wewnątrz pomieszczenia, poziom okna powinien przekraczać średnią wysokość osoby dorosłej (ok. 175 cm),
- jeśli jest on wyższy od poziomu podłogi wewnątrz posesji, wysokość okna może być mniejsza od średniej wysokości osoby dorosłej, jeśli ta przy ewentualnym wglądzie w posesję swoim wzrokiem ogarniała przestrzeń ponad głowami mieszkańców.

Podobnie jak w przypadku otworów okiennych, prawa muzułmańskie określały też sposób umiejscowienia otworów drzwiowych. Jedno z nich, broniące intymności każdego mieszkańca medyny, zakazywało sytuowania drzwi wejściowych dokładnie naprzeciw drzwi kogoś innego. Główne wejście na posesję musiało zatem zostać odpowiednio przesunięte (na odległość ok. 1 m), tak by żaden z sąsiadów wchodząc lub wychodząc ze swojego domu nie był w stanie naruszyć spokoju rodziny z naprzeciwka. Dla dodatkowego bezpieczeństwa wylot portalu nie wychodził bezpośrednio na wewnętrzne patio domu – *sahn*, ale do przedsionka, z którego dopiero kolejny portal, również przesunięty względem pierwszego, prowadził na domowe patio. Podobnie działo się w przestrzeniach użytku publicznego – np. sklepy czy stragany też nie mogły znajdować się naprzeciw głównego portalu prowadzącego na prywatną posesję.

## Wnioski

1. Przy analizie urbanistycznych założeń świata islamu należy wyzbyć się zachodnioeuropejskich stereotypów i zrozumieć fakt, iż bardziej niż wspólnotą mieszkańców medyna jest wspólnotą wiernych z charakterystycznymi dla niej prawami, normami i regułami, na których opiera się również organizacja miast tego kręgu kulturowego. Stąd bardziej niż o urbanistycę świata arabsko-muzułmańskiego należy mówić o urbanistycę islamu, gdyż fundamentów zasad nią rządzących szukać trzeba nie w świeckich traktatach, lecz w Koranie.
2. *Al-fiqh* jest cywilno-etycznym kodeksem prawnym bazującym na zapisach koranicznych i stanowi o charakterze miasta muzułmańskiego.
3. Prawa do prywatności, społecznej równości i dziedziczenia, mające swoje korzenie w muzułmańskim *al-fiqh*, kształtują strukturę medyny.
4. Pojęcie intymności, ściśle wynikające z prawa do prywatności, jest jednym z najważniejszych elementów organizujących fizyczną przestrzeń arabskich *mudûn*.



**Intymność = jeden z elementów silnie oddziałujących na organizację przestrzeni miejskiej (domu mieszkalnego i całej medyny)**

Po pierwsze, intymność, i w przypadku poszczególnych dzielnic, i domów mieszkalnych, jest wynikiem konkretnych architektoniczno-budowlanych działań w ramach usprawiedliwiającego prawa; po drugie, jest swobodną bazą, fundamentem dla prawa broniącego sekretności życia każdego z mieszkańców; po trzecie, to implikacja wszechobecnego prawa do równości społecznej.

Owe trzy normy bezwzględnie odcisnęły swoje piętno na urbanistyce miasta muzułmańskiego, na jego architekturze mieszkalnej oraz na jego semiprywatnym charakterze.

Niewykluczone, że na koniec warto zadać sobie pytanie: czy aby zasady intymności skodyfikowane dla miasta muzułmańskiego nie mają swojej współczesnej kontynuacji w planach dzisiejszych osiedli, szczególnie tych o typie „zamkniętym”? W obu przypadkach przecież brak przestrzeni publicznej, a priorytetami są bezpieczeństwo i „prywatność”. Z tą, być może, różnicą, że o ile „inna” intymność w pojęciu muzułmańskim utwierdzała w poczuciu równości społecznej wszystkich wyznawców islamu, o tyle współcześnie pojmowana intymność sprzyja powstawaniu kolejnych miejskich gett osłabiających więzi międzyludzkie, potęgujących społeczną segregację i sukcesywnie izolujących tkanki miejskie. Intymność sama w sobie w sensie socjologicznym nacechowana jest pozytywnie; getto, dla odmiany kojarzące się z separacją, izolacją, nasuwa nam jednoznacznie negatywne skojarzenia dotyczące „społeczności za bramą” – tak popularnych dziś *gated communnites*.

Intymność miasta muzułmańskiego nie polegała na społecznej segregacji, na izolacji centrów biznesu i konsumpcji od gett biedy; nie była również wynikiem strachu i lęku przed tym, co „na zewnątrz” – dwóch głównych przyczyn tworzenia zamkniętych osiedli. Sekretność życia kultur islamu stanowiła jeden z elementów wyznawanej wiary, która dogłębnie determinowała nie tylko model życia mieszkańców medyny, ale i jej urbanistyczną strukturę.

---

### **Ida Maria Szatkowska**

*Absolwentka historii sztuki na Uniwersytecie Wrocławskim i studiów podyplomowych z zakresu ochrony dziedzictwa archeologicznego na Uniwersytecie w Kadyksie w Hiszpanii. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół zagadnień dotyczących urbanistyki średniowiecznej świata arabskiego, archeologii architektury oraz ochrony dziedzictwa kulturowego.*

### **Summary**

#### **IDA MARIA SZATKOWSKA / The question of intimacy and a structure of medieval Muslim towns**

For a Muslim the border between private and public matters is an undisputable and commonly protected value. Therefore, in the religion of Islam questions of home and family have a superior importance over public or social issues: they guarantee privacy and secretness of a family life. The concept of intimacy, one of the key questions in the world of Islam, comes as one of the most important elements organising physical space of Arab *mud \_ n*. And this is because *mud \_ n*, more than dwellers' communities, operate and resemble believers' communities, they have their own laws, norms and regulations, which are bases for the urbanistic organisation of their towns. Hence we should regard to Islamic city planning rather than to city planning of the Arab-Muslim world, as its rules derives from the texts of Koran rather than from secular treaties. The rights to privacy, social equality and inheritance, based on Koran records, undoubtedly left their prints on Muslim city planning, on architecture of housing estates as well as on its semi-private character. The intimacy of a Muslim town was not about social segregation or isolation, it did not derive from fear or being afraid of what is 'outside'. Secrecy of life in the cultures of Islam was and still is one of elements of the confessed belief, which defined strictly not only a life model of medina dwellers but also medina urbanistic structure.