



Michał Moch

Michał Moch – adiunkt w Pracowni Języka i Kultury Arabskiej Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego; arabista, absolwent kulturoznawstwa (specjalność: arabistyka i islamistyka) na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego. Główne zainteresowania naukowe: tożsamość mniejszościowych grup chrześcijańskich w krajach arabskich, współczesne teorie nacjonalizmu, kształtowanie się nowoczesnych narodów w świecie arabskim, historia i teraźniejszość islamu, konflikty etniczne i religijne na Bliskim Wschodzie, klasyczna i współczesna literatura arabska, kultura masowa w Azji i Afryce, konflikt izraelsko-palestyński, współczesne teorie z zakresu *British Cultural Studies*. Ukończył Szkołę Nauk Społecznych przy Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, stypendysta Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej (program „Start”, 2007–2008), stypendysta i członek Collegium Invisibile. Autor 19 publikacji naukowych, w tym: *Swoi i obcy. Tożsamość Koptów i Maronitów w arabskich tekstach kultury* (2013); uczestnik międzynarodowego projektu naukowego ‘Regional Seminar for Excellence in Teaching’.

Tożsamość arabska i koptyjska w twórczości Idwara al-Charrata

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/LC.2014.004>

Jestem Arabem-Egipcjaninem-Koptem. Moje przynależności przybierają następujący porządek: koptyjska, egipska i arabska w sensie językowym; kultura arabska stała się jednym z podstawowych komponentów zarówno mojego życia we wspólnocie, jak i osobistego¹.

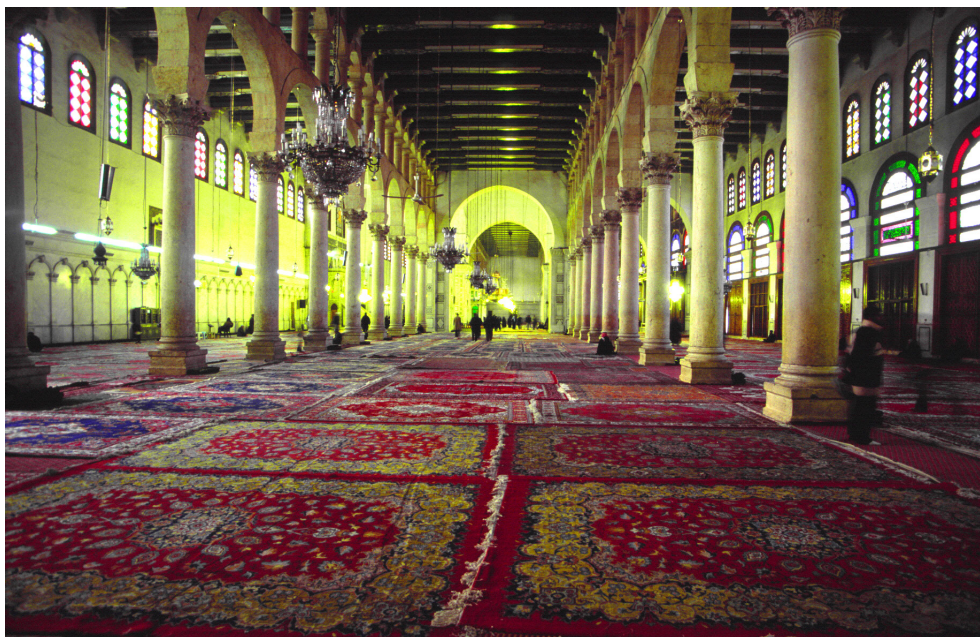
Badania nad tożsamością indywidualną i grupową mogą opierać się na różnych rodzajach źródeł: pisanych, jak też na wywiadach biograficznych czy świadectwach ustnych. Również literatura piękna może pełnić rolę bardzo ważnej inspiracji i źródła pomocniczego w tego typu badaniach. Tożsamość jako kategoria przeobraziła nauki społeczne i doprowadziła do wyodrębnienia się nowych szczegółowych ujęć badawczych w socjologii, kulturoznawstwie, filozofii, psychologii i historii. Badania nad literaturą także nie mogą pozostać obojętne wobec pojmowania tożsamości, tym bardziej że pojęcie to pozostaje w dość ścisłym związku z narracją. Narracje, takie jak fikcje literackie, baśnie, mity, stanowią bardzo istotny składnik korpusu tekstów kultury, która niewątpliwie jest budulcem różnych przynależności. Jak pisze Katarzyna Rosner, pojęcie narracji dobrze pasuje do rozwijającej się w okresie nowożytnym koncepcji tożsamości jako własności zależnej od myślenia (samorozumienia jednostki). W tym ujęciu tożsamość nie jest „czymś danym raz na zawsze, lecz raczej czymś zadaniem, domagającym się określenia, rozwijającym się w czasie, podobnie jak egzystencja jednostek”². Wspólnota i związane z nią przynależności kolektywne mają wpływ na jednostkę, lecz nie jest ona w fatalistyczny sposób do nich przypisana, jest margines swobody i wyboru. Narracja jest również pewną strukturą czasową, rozwijającą się w czasie, a zarazem skończoną. Własności narracyjne zaś to procesy umysłowe, w których dochodzi do interpretowania i przepracowywania własnych doświadczeń, projektowania przyszłych działań, co odgrywa rolę w życiu codziennym, zarówno na jawie, jak i we śnie³.

¹ Cyt. za: F. Caiani, *Representations of Egypt In Some Works By Idwar al-Kharrat*, "Middle Eastern Literatures" 2005, nr 8, s. 41.

² K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2006, s. 6–7.

³ Ibidem, s. 7.

Trzynawowa sala
modłów meczetu
Umajjadów
w Damaszku,
Syria
(fot. Z. Preisner)



Powiązanie tożsamości i narracji otwiera też interesujące perspektywy dla badacza współczesnej literatury arabskiej. W takim kontekście metodologicznym można także odczytać twórczość prozaika, eseisty i krytyka literackiego, Kopta egipskiego, Idwara al-Charrata, urodzonego w 1926 roku w Aleksandrii. To wybitny pisarz współczesny szeroko znany w całym świecie arabskim, choćby z powodu znakomitego wycucia językowego i intelektualnego wyrafinowania swoich utworów. Jest on zarazem ucieleśnieniem koptyjskich paradoksów tożsamościowych, pochodzi z miejsca założenia historycznie wyodrębnionego patriarchatu koptyjskiego, miasta o szczególnym, synkretycznym i wieloetnicznym klimacie kulturowym i społecznym. Ów twórca wyraziście reprezentuje styl myślenia tej części inteligencji koptyjsko-egipskiej, której czas formacyjny przypadł na okres II wojny światowej, zamach stanu Wolnych Oficerów (1952), dojście do władzy Dżamala Abd an-Nasira i pierwsze wojny arabsko-izraelskie (1948–1949, 1956). Cechuje ją przywiązanie do nacjonalizmu egipskiego łączonego z treściami panarabskimi, niechęć do nadmiernej obecności religii w pejzażu publicznym i fascynacja ideami socjalistycznymi oraz rozpowszechnioną w latach 50. i 60. swoistą doktryną „ruchu państw niezaangażowanych”.

Al-Charrat to jeden z innowatorów w obrębie współczesnej literatury arabskiej, odchodzący stopniowo od wzorców realizmu literackiego, w czym przypomina drogę twórczą mistrza powieści egipskiej, Nadżiba Mahfuz. Proza Al-Charrata nigdy wprost nie obiera za swój temat tożsamości, ale w głębszej warstwie interpretacyjnej niemal zawsze jako podstawowy problem ujawnia się tu kwestia konstruowania własnej tożsamości, składania w całość owej skomplikowanej układanki, jaką jest tożsamość egipskiego intelektualisty wywodzącego się z grupy etniczno-religijnej o długiej historii, uwikłanego w skomplikowaną, choć zarazem bardzo żywą, wręcz namiętną relację z dominującą kulturą arabsko-muzułmańską.

W twórczości Al-Charrata możemy wyróżnić wiele tematów i motywów: miłość, zrozumienie natury i tajemnicy kobiecości (postrzeganej zwykle zgodnie z pojęciem „płci kul-

turowej”, uwikłania płci w kulturę i społeczeństwo), dojrzewanie i uczenie się życia w większej społeczności, sposób funkcjonowania indywidualnej pamięci, przywołującej zdarzenia z młodości. Refleksja nad egipskością, sposobem jej rozumienia i przeżywania, nad miejscem właściwego autorowi dziedzictwa koptyjskiego w ogólniejszym doświadczeniu egipskim i arabskim, jest bardzo istotnym, choć nie pierwszoplanowym, nieco ukrytym i wymagającym wysiłku interpretacyjnego, elementem tekstów Al-Charrata. Silnie odczuwalny jest nierozzerwalny, choć trudny i problematyczny, związek między koptyjskością, egipskością i arabskością. Tożsamość egipska jest tu rozumiana w sposób otwarty, synkretyczny, dominuje językowy i kulturowy aspekt arabski, ale jest on cały czas swobodnie mieszany z odwołaniami do przeszłości starożytnej i chrześcijańskiej⁴. Al-Charrat idzie niewątpliwie drogą arabskiego modernizmu, kontynuując i współcześnie redefiniując nurt, który w nowoczesnej historii Egiptu rozpoczyna się od Rifa’y Rafiego At-Tahtawiego (1801–1873), usiłującego dla dobra swego kraju spożytkować europejskie, zachodnie zdobycze intelektualne. Ten „egipski synkretyzm”, postawa otwartości na różne wpływy kulturowe połączona z wiernością nacjonalizmowi egipskiemu i arabskiemu, jest bardzo charakterystyczna dla bogatej twórczości Al-Charrata. Nacjonalizm bezkonfliktowo współistnieje tu z odwołaniami do marksizmu i swoiście interpretowanymi chrześcijaństwem i islamem.

W twórczości Al-Charrata można ustanowić podział między prozą narracyjną a pisanymi równie pięknym, potoczystym językiem arabskim esejami. W tej ostatniej formie nie dochodzi do tak charakterystycznego dla stylu jego powieści i opowiadań przemieszania rzeczywistości z wyobrażeniami, snami i wizjami bohaterów. W esejach twórca mówi własnym głosem o ważnych problemach współczesnego świata i teoretycznych zagadnieniach literatury, i bardzo ważne jest, by rozgraniczać ściśle ów styl eseistyczny od „autobiograficznego” charakteru wielu jego utworów prozatorskich. Można tu jednak mówić o autobiograficzności bardzo szczególnego rodzaju, ponieważ jest ona jakby rozpisana na wiele głosów; to rodzaj pracy nad scaleniem własnego doświadczenia w narrację, która jednak ulega nieustannemu rozbiciu i odtwarzaniu.

W jednej ze swoich najbardziej znanych powieści *Hidżarat Bubillu* (*Wzgórze Apollina*, 1992)⁵ już na wstępie Al-Charrat charakteryzuje tytułowe miejsce akcji – stanowisko archeologiczne (dawne Terenuthis) z cmentarzem koptyjskim w miejscowości At-Tarrana w północno-zachodnim Egipcie, w okręgu Al-Buhajra. Jeśli jednak literacka wizja egipskiego pisarza ma coś wspólnego z archeologią, to jest to związek z jej szczególnym i nietypowym rodzajem – „archeologią jednostkowej pamięci”. *Wzgórze Apollina* to silnie nasycona autobiograficznymi tropami powieść inicjacyjna, odkrywanie po latach i oglądanie z dystansu raju dzieciństwa, przywołanie intensywnych doznań związanych z młodością

⁴ Twórczość I. al-Charrata może nasuwać liczne skojarzenia z eseistyką, którą uprawia Milad Hanna (ur. 1924), intelektualista egipski, wybitny inżynier, poseł do parlamentu i działacz ugrupowań socjaldemokratycznych. Idee, które autor powieści *Wzgórze Apollina* ubiera w wyrafinowane literackie metafory, u M. Hanny przybierają formę myśli o bardziej praktycznym i politycznym charakterze. Szczególne znaczenie mają zbiory esejów: *Kubul al-achar* (ang. *Acceptance of the Other*, pierwsze wydanie arabskie 1978), *Nam Akbat wa-lakin Misrijuna* (pierwsze wydanie arabskie 1980) oraz *Al-Amida as-saba li-asz-szajchijja al-misrijja* (ang. *Seven Pillars of Egyptian Civilisation*, pierwsze wydanie arabskie 1989). Tłumaczenia na język polski fragmentów pierwszego i ostatniego z wymienionych zbiorów złożyły się na tom *O dialogu cywilizacji czyli O potrzebie akceptowania innych* (wybór i tłum. J. Zdanowski, Warszawa 2004). W opinii M. Hanny charakterystyczne dla Egiptu jest występowanie niezależnej od podziałów religijnych „jednej nacji, którą cementuje wspólny język, wspólne terytorium, wspólna historia i specyficzne patrzyenie i reagowanie na świat” (M. Hanna, *O dialogu cywilizacji...*, s. 132).

⁵ Korzystam przede wszystkim z tłumaczenia J. Kozłowskiej i G. Yacoub’a na język polski, wydanego w 2000 r. Porównuję jednak tę wersję z oryginałem (I. al-Charrat, *Hidżarat Bubillu*, Bajrut 1992).

spędzaną w chrześcijańskim otoczeniu, w urokliwej wiosce. Narrator nie jest jednak jednoznaczny, lecz raczej złożony, wielogłosowy, narracja swobodnie zmienia się z trzecioosobowej w pierwszoosobową, fragmenty o wyrazistej narracji przeplatają się z zapisami strumienia świadomości. Chrześcijańskie dziedzictwo powraca nieustannie na kartach powieści, reinterpretowane, na nowo przeżywane, mieszane z innymi poziomami egipskiego doświadczenia, jak choćby w „synkretycznej” apostrofie do Matki Boskiej.

Matko Boża o niezliczonych imionach, nie znam cię, odrzucam cię, o Ty, obca! Jesteś we mnie w każdym momencie, a moje nieszczęścia nie mają końca. O Pani wiosek, urodzona, dojrzała i doskonała w muszli, nimfo wielkich mórz, Izydo, Isztar, Mario, Ramo, wstaw się za mną w imię niewypowiedzianych lęków! Ukryłem twarz w Twoich ciemnościach, które świecą blaskiem większym niż wszystkie światła nieba i ziemi⁶.

We wczesnych powieściach, takich jak *Rama wa-at-tinnin* (Rama i smok) czy *Az-Zaman al-achar* (Inny czas), zwraca uwagę istotna rola chrześcijańskiego bohatera Micha'ila, który pozostaje w wielopłaszczyznowej relacji do osobistych przeżyć pisarza. Postać ta nierzadko wypowiada sądy, dotyczące ważnych kwestii światopoglądowych, prezentując postawę koptyjsko-chrześcijańskiego nacjonalizmu (np. przekonanie, że wszyscy Egipcjanie to Koptowie, a chrześcijanie to Egipcjanie o najczystszej krwi) i uwielbienia dla starożytnego dziedzictwa Egiptu (nazywaną niekiedy złośliwie *faraonizmem*, zwłaszcza przez przeciwników takich idei)⁷. Poglądy te często kontrowane są przez postaci kobiece, niezwykle ważne w na wskroś feminizującej literaturze Al-Charrata, które, tak jak Rama, skłaniają się raczej ku naserowsko definiowanemu patriotyzmowi egipsko-panarabskiemu. Sam autor w kilku wywiadach protestował przeciwko utożsamianiu go z literacką kreacją Micha'ila, podkreślając swój zdecydowanie bardziej pozytywny i konsekwentny stosunek do arabskości.

Reasumując w pewnym sensie tę część rozważań można powiedzieć, że metoda literacka Kopta egipskiego, swoista „fikcjonalizacja pisarstwa autobiograficznego”, została najtrafniej scharakteryzowana przez niego samego we wstępie do zbioru opowiadań *Turabuha zafaran. Nusus iskandaraniija* (Ziemia szafranu. Teksty aleksandryjskie, wyd. pierwsze: 1985, wyd. cytowane: 1991).

Teksty te nie są autobiografią ani niczym do niej podobnym, uniesienia wyobraźni (*szath al-chijal*) i fikcja artystyczna nie podlegają tego typu kategoryzacji. Te utwory składają się z iluzji, zjawisk, wizji, postaci i sedna zdarzeń, które same w sobie są tylko snem. Są to chmury wspomnień, które powinny zmaterializować się w przeszłości, ale jednak do nich nie doszło (*wa-suhabat min ad-dikrajjat al-lati kana janbaghi an taka'u wa-lakinnaha lam tuhdus abadan*). Chodzi tu zapewne o proces formowania, tworzenia, stawania się życiem (*sajrura*), a nie o pisanie autobiografii literackiej (... *la sira. Wa lajsat, fakat zatijja*)⁸.

Przechodząc do wątku twórczości eseistycznej, Al-Charrat w najbardziej chyba usystematyzowany i teoretyczny sposób zajął się problematyką tożsamości koptyjskiej na kartach zbioru esejów *Muhadžamat al-mustahil. Makati min sira zatijja li al-kitaba* (W kierunku

⁶ E. al-Charrat, *Wzgórze Apollina*, tłum. J. Kozłowska, G. Yacoub, Warszawa 2000, s. 36–37.

⁷ Por. F. Caiani, op. cit., s. 39–40.

⁸ I. al-Charrat, *Turabuha zafaran. Nusus iskandaraniija*, Bajrut 1991, s. 5.

niemożliwego. Wyjątki z autobiografii pisarza). W tekstach składających się na to wydanie egipski pisarz tłumaczy autobiograficzne wątki swych utworów i wyklada poglądy na kwestie teorii literackiej. Drugi tom esejów pod tym samym tytułem został wydany w 2005 roku. Jeden z fragmentów ukazał się jako osobny artykuł w wersji francuskojęzycznej⁹ i anglojęzycznej (2005). W eseju *Authenticité culturelle et identité nationale* egipski pisarz interesująco rozwija w sposób bardziej uniwersalny idee zaprezentowane w wydaniu *Muhadżamat al-mustahil* z 1996 roku. Ukazuje, że dziedzictwo arabskie nie tworzy „monolitycznej, uświęconej tradycją całości”, lecz opiera się na pluralizmie, często przybierającym zaskakujące formy¹⁰. Zdaniem Al-Charrata, tożsamość arabska może zachować wewnętrzną ruchliwość, heterogeniczność i wrażliwość na Innego, a zarazem odznaczać się stabilnością i wyrazistością.

W eseju *An as-sulta wa-al-hurrija, hurriyat al-ibda* (O władzy i wolności. Wolność tworenia) wprost pisze o wątku koptyjskim w swej twórczości.

Pozostaje mi tylko poruszyć temat zarazem delikatny i interesujący, lecz będący też w istocie rodzajem tabu, którym nikt się właściwie do tej pory nie zajmował, obawiając się tego i licząc się z wywołaniem *fitny*, całego szeregu trudnych do przewidzenia reakcji. Temat dyktowany przez dość powszechną dziś władzę, którą nazwę „powszechnym odczuciem” (*hass amm*).

Mam tu na myśli „temat koptyjski”, wielokrotnie poruszany w mojej twórczości literackiej. Czasem mówiło się czy to w kawiarniach literackich, czy też wspominali o tym niektórzy twórcy, że jestem pisarzem, który realizuje swoisty „projekt koptyjski” (*maszru kibti*). Mówiono też, że wzywam do tworzenia czegoś, co można nazwać „koptyjskim gettem”, i że jestem pisarzem wyznaniowym i izolacjonistą – co jest całkowitą bzdurą¹¹.

Al-Charrat zaznacza więc, że nieukrywanie koptyjskiego pochodzenia wiązało się dla niego z niewątpliwymi problemami w kręgach inteligenckich. Zarazem uważa jednak, że krytyka „koptyjskiego izolacjonizmu” była w tym wypadku całkowicie chybiona i wynikała raczej z nieznamomości jego tekstów i złej woli oponentów. Wielokrotnie podkreśla nierozzerwalny charakter więzi między tym, co arabskie i egipskie, tak jak w następującym fragmencie.

Zarzuty, że jestem pisarzem wyznaniowym (*ta'ifi*) czy izolacjonistą, są nie tylko krzywdzące, ale też całkowicie błędne. Jestem z gruntu pisarzem „arabskim”, którego twórczym budulcem jest tkanka języka i dziedzictwa arabskiego. Jestem również pisarzem „egipskim”. Bardzo trudno mi wyobrazić sobie, że jestem kimś innym niż Egipcjanin, a zatem Kopt. Taki po prostu jestem i nie mogę zanegować żadnego z tych jakże istotnych elementów składowych¹².

Następnie w bardzo interesującym wątku swoich rozważań egipski twórca ostro krytykuje obojętność dominującej w Egipcie państwowej narracji arabsko-muzułmańskiej wobec koptyjskich mieszkańców kraju. To swoiste tabu ujawnia się zarówno na poziomie politycznym, jak i kulturowym.

⁹ I. al-Charrat (E. al-Charrat), *Authenticité culturelle et identité nationale*, „Diogenè” 2004, nr 2/206, s. 26–31.

¹⁰ Ibidem, s. 29.

¹¹ I. al-Charrat, *Muhadżamat al-mustahil. Makati min sira zatijja li-al-kitaba*, Dimasz–Bajrut 1996, s. 91–92.

¹² Ibidem, s. 93.

Sfera koptyjskiej kultury ludowej do niedawna była jedną z „białych plam”. Ilu pisarzy poruszyło tę kwestię? Ilu artystów próbowało odnieść się do sytuacji Koptów, pomijając szablonowe postaci w twórczości dramaturgicznej Nadżiba ar-Rajhaniego. Jakże rzadkie są dzieła prozatorskie, w których pojawiały się charaktery i środowiska koptyjskie? Jak gdyby ci, którzy stanowią nieodłączną część tkanki narodowej i ludowej, rozplynęli się w powietrzu bądź zostali wykluczeni z narodowej narracji. Wszeghogarniające milczenie na ich temat, na temat ich zamiarów, czy we wszelkich innych sprawach. Sztuka wymaga, aby nie było w niej ograniczeń i nie ma w niej miejsca na różnorakie tabu. W krytycznej myśli nie ma miejsca na tabu, ona rodzi się przecież przez odrzucenie pojęcia wszelkiego rodzaju „obszarów zakazanych”.

Ujawnia się tu podstawowy paradoks tożsamościowy: tacy twórcy jak Idwar al-Charrat całe swe życie twórcze równocześnie związały z ideami nacjonalizmu panarabskiego (*kawmijja*) i lokalnego patriotyzmu, w tym wypadku egipskiego (*watanijja misrijja*). Służyli tym ideom z całym zaangażowaniem, okazało się jednak, że przestrzeń wolności indywidualnej oferowana przez życie w państwach arabskich nie pozwala dać świadectwa złożonym tożsamościom ich mieszkańców. Doświadczenie chrześcijanina mieszkającego w świecie arabskim daje się opowiedzieć tylko po arabsku, jest od tego języka nieodłączne, ta tożsamość ma charakter osobowy i językowy. Właśnie tak paradoksy arabskiej tożsamości opisał Adonis w sławnym eseju *Ojczyzna, która nie jest ojczyzną*¹³. Egipt Idwara al-Charrata też jest jedyną i ukochaną ojczyzną, która jednak do końca tą ojczyzną nie jest i być nie może. „Ja” zarówno Araba, jak i Kopta, ich tożsamość indywidualna, są zagubione, niepewne, zawieszane w próżni, ponieważ realizują się we wspólnocie, która sama „rozplywając się”, nie potrafi zaakceptować swej wewnętrznej różnorodności. Taki naród, taka wspólnota, jak konkluduje Adonis, istnieje tylko w sposób negatywny, przynależność ta opiera się na urodzeniu i zamieszkiwaniu, ale taka tożsamość zbiorowa nie jest twórcza. W tych warunkach musi istnieć spór między wybitną jednostką, np. artystyczną, a zamkniętą narracją wspólnotową.

Twórczość Al-Charrata mówi, choć najczęściej nie wprost, o tych tragicznych paradokсах. Trudno nie zauważyć pewnej sprzeczności, gdy najpierw podkreśla on swoje przywiązanie do kultury arabskiej, później jednak zaświadcza o narodotwórczej roli Kościoła koptyjskiego, odwołując się do jego pozytywnego stereotypu jako twierdzy narodu egipskiego, instytucji narodowej czy też protonarodowej, bo szerzącej idee „nacjonalistyczne” już od okresu pierwszych podziałów w obrębie chrześcijaństwa.

Nie używam tu słowa „chrześcijański”, lecz mówię wyraźnie „koptyjski”. Sprawa ta nie jest dla mnie kwestią „religii”. Kościół egipski, który zawsze był kościołem narodowym i kościołem prześladowanym, w żadnym okresie nie był instytucją władzy, ani instytucją religijną, lecz przez cały czas bądź przynajmniej przez jego większość, sprawował funkcję egipskiej instytucji narodowej. Pytanie nie brzmi: dlaczego piszę o Koptach? Odpowiedniejsze byłoby pytanie: dlaczego nie zawsze piszę o Koptach¹⁴? Rzeczą naturalną i konieczną jest, abym opowiadał o tym, co znam, o tym, co przeżyłem i czym żyłem, co stało się moim udziałem; zwyczajnie, symbole, znaki i folklor koptyjski – to, co jest z gruntu egipskie – tworzą kontekst społeczny, kulturowy i tożsamościowy tej społeczności koptyjskiej, której nie można w żaden sposób oddzielić od wielkiego

¹³ Por. Adonis, *Ojczyzna, która nie jest ojczyzną*, tłum. M. M. Dziekan, [w:] M. M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008, s. 461–467.

¹⁴ Pisownia tych dwóch pytań jest wytłuszczona w oryginalnym wydaniu zbioru esejów Al-Charrata.

społeczeństwa egipskiego. Nie można też znaleźć czynnika oddzielającego, czegoś, co tworzyłoby barierę i separowałoby grupę koptyjską od szeroko rozumianego społeczeństwa egipskiego. Koptowie i muzułmanie są równi w ramach społeczności egipskiej, bez względu na to, jaka by nie była właściwa im kultura poboczna czy też źródłowa - szczególnie, że w przypadku Koptów nie jest to kultura opozycyjna czy wroga wobec panującej kultury arabsko-muzułmańskiej¹⁵.

Twórca *Wzgórza Apollina* uważa, że można pogodzić dumę z przedmuzułmańskiego dziedzictwa z wiernością państwu, które swą tożsamość kolektywną zbudowało na nacjonalizmie arabskim i odwołaniach do islamu. Jest to więc postawa bardzo indywidualistyczna i intelektualna, polegająca na łączeniu różnych elementów egipskiego doświadczenia, na swoistym synkretyzmie i ekumenizmie. Jeśli takie zachowanie cechowało znaczną część inteligencji arabskiej w latach 60. XX wieku, to dziś wydaje się to jednak raczej podejście „dysydenckie” w świecie, który lubi wyraziste i jednoznaczne wybory tożsamościowe, i tak łatwo ulega retoryce „wojny cywilizacji”. Najpełniej swoją postawę egipski autor wyraził zapewne w takim zdaniu:

Kiedy mówię o „kulturze podporządkowanej” bądź o „kulturze pobocznej”, to chodzi mi o głębokie korzenie mego własnego doświadczenia. Gdy słucham mszy koptyjskiej w starożytnym języku egipskim czuję, że to właśnie ja jestem spadkobiercą faraonów, Greków i Egipcjan, a ich kultura jest moją (tak właśnie, oni byli tutaj: Grecy, Egipcjanie i ich kultura!)¹⁶. Odczuwam rodzaj dumy i przynależności do starej kultury, która wiąże się z tym narodem. Sposób wyrażania tego odczucia jest mi jednak znany tylko w języku arabskim, który jest częścią mojego jestestwa i świadomości, i który to język obdarzam szczególną i prawdziwą miłością, wręcz namiętnością. Dzieje się tak, gdy zwracam się ku przepięknemu tekstowi Koranu i ku starej spuściźnie muzułmańskiej, i jest to uczucie silniejsze niż ma to miejsce w wypadku Tory czy Ewangelii. [...] Czy to możliwe – natomiast – abym zapomniał o wrażeniu wywoływanym w moim dzieciństwie przez wezwanie na modlitwę o wschodzie słońca, kiedy znajdowałem się w stanie pomiędzy snem a jawą; wrażeniu – jakby owo wezwanie było boskim hymnem (*tarnim*)? Czy też recytację koraniczną szajcha Rifa'ata w ramadanie, na polu winogron, w czasach mojej młodości?¹⁷

Twórczość Al-Charrata to symbol szerszego problemu tożsamości grup mniejszościowych w świecie arabskim, wymagającego przeprowadzenia głębokich, interdyscyplinarnych badań. Termin ‘mniejszość’ w kontekście grup autochtonicznych jest zresztą bardzo kontrowersyjny, sami Koptowie unikają takiego opisu swojej sytuacji. Wykorzystane przykłady dowodzą też trudnej, problematycznej, a nieraz wręcz tragicznej, sytuacji twórcy we współczesnym świecie arabskim, gdy jego złożone indywidualne wybory wchodzą w konflikt ze *status quo*, obserwowanym w jego macierzystej wspólnocie. Kwestią do dyskusji jest, czy dzieła wybitnego pisarza egipskiego dowodzą rzeczywistego pluralizmu kultury arabskiej, czy też, odwrotnie, jej wewnętrznego pęknięcia i kryzysu tożsamościowego.

¹⁵ I. al-Charrat, *Muhadžamat al-mustahil...*, s. 95.

¹⁶ I. al-Charrat w oryginalnym wydaniu wytłuszcza ten fragment, podkreślając jego szczególną wagę.

¹⁷ *Ibidem*, s. 94–95.