

SWOII OBCY

Michał Moch

SWOI I OBCY

**TOŻSAMOŚĆ KOPTÓW I MARONITÓW
W ARABSKICH TEKSTACH KULTURY**

Warszawa 2013

Recenzja:
prof. dr hab. Elżbieta Górską

Redakcja:
Ewa Dzierżanowska
Dorota Rdest

Korekta:
Magdalena Kapelusz

Projekt okładki:
Sylwia Caban

Copyright © by Agade Bis
Warszawa 2013
Wydawnictwo AGADE
01-581 Warszawa
Kraśńskiego 18 m. 252
tel. 0-48 22 701 83 95; 0-604 94 11 36
e-mail: agade@ksiegarniaorientalna.pl
www.ksiegarniaorientalna.pl

ISBN 978-83-87111-65-6

SPIS TREŚCI

1 WSTĘP

- 1.1. Cele pracy i metody badań
- 1.2. Dobór literatury przedmiotu i źródeł. Dotychczasowy stan badań
 - 1.2.1. Literatura przedmiotu
 - 1.2.2. Źródła drukowane
 - 1.2.3. Wywiady biograficzne

2. PODSTAWOWE KWESTIE TERMINOLOGICZNE

- 2.1. Współczesne teorie narodu – wprowadzenie
 - 2.1.1. Naród jako wspólnota wyobrażona
 - 2.1.2. Kształtowanie się narodów w ujęciu historyków
 - 2.1.3. Etnosymbolizm Anthony’ego D. Smitha – próba stworzenia koncepcji kompromisowej
 - 2.1.4. Kulturalistyczne podejście do badań nad narodem
- 2.1. Podstawowe pojęcia używane w rozprawie
 - 2.2.1. Tożsamość
 - 2.2.2. Tradycja
 - 2.2.3. Mit
 - 2.2.4. Różne wymiary pamięci we współczesnej humanistyce
 - 2.2.4.1. Pamięć zbiorowa a pamięć autobiograficzna
 - 2.2.4.2. Pamięć komunikatywna i pamięć kulturowa
 - 2.2.4.3. Pamięć funkcjonalna (zamieszkała) i magazynująca (niezamieszkała)
 - 2.2.5. Miejsca pamięci
 - 2.2.6. Pogranicze

3. NARÓD, NACJONALIZM I TOŻSAMOŚĆ W ŚWIECIE ARABSKIM

- 3.1. Dotychczasowy stan badań nad zjawiskami narodowymi na Bliskim Wschodzie
 - 3.1.1. Chrześcijanie bliskowschodni a kształtowanie się idei nacjonalistycznych
- 3.2. Współczesne koncepcje ideologiczne tożsamości arabskiej
- 3.3. Krytyka tożsamości arabskiej i tradycyjnych podejść do problematyki narodowej. Od Adonisa do Edwarda Saïda

4. KOPTOWIE – SPADKOBIERCY EGIPTU STAROŻYTNEGO I CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

- 4.1. Zagadnienia genealogiczne i historyczne
 - 4.1.1. Korzenie chrześcijaństwa koptyjskiego
 - 4.1.2. Koptowie w erze dominacji islamu

4.1.3. Rola Koptów w historii najnowszej Egiptu. Stosunek Koptów do egipskości i arabskości

4.2. Tożsamość współczesnych koptyjskich elit kulturalnych. Przypadek Idwāra al-Harrāta

4.2.1. Idwār al-Harrāt – wielki pisarz języka arabskiego i ucieleśnienie paradoksów koptyjskich

4.3. Różne wymiary tożsamości koptyjskiej w świadectwach mieszkańców Egiptu

4.4. Współcześni Koptowie na rozdrożu. Pamięć, tożsamość i dyskryminacja

5. MARONICI – MIĘDZY ZACHODEM I ŚWIATEM ARABSKIM

5.1. Zagadnienia genealogiczne i historyczne

5.1.1. Formowanie się wspólnoty maronickiej i wzrost jej znaczenia. Kwestia ortodoksji chrześcijańskiej

5.1.2. Pochodzenie etniczne i sytuacja językowa Maronitów. Tradycyjne poglądy i ich krytyka

5.1.3. Libański system wyznaniowy. Sojusz maronicko-sunnicki jako podstawa modelu niepodległego państwa

5.1.4. Krach mitu libańskiego. Odradzanie się kraju po wojnie

5.2. Maronici jako twórcy i orędownicy zbiorowej tożsamości libańskiej. Stosunek Maronitów do współczesnych koncepcji libańskości i arabskości

5.2.1. Liban jako nowa Fenicja. Krąg pisarzy francuskojęzycznych w Libanie

5.2.2. Michel Chiha – najdojrzalsza formuła „fenicjanizmu”

5.2.3. Sa‘īd ‘Aql – w kierunku nacjonalizmu lingwistycznego i separatyzmu maronickiego

5.3. Wizje tożsamości libańskiej i maronickiej w literaturze pięknej

5.4. Historia i historiografia libańska – od tożsamości maronickiej do konstrukttywizmu

5.4.1. Mity wspólnoty. Wybitni historycy maronicy epoki przednowoczesnej

5.4.2. Kamal Salibi – o potrzebie nowej historii Libanu

5.5. Postawy elit maronickich na początku XXI wieku. Pamięć i upamiętnianie

5.6. Jak godzić pamięć wspólnot libańskich? Próba podsumowania

6. ZAKOŃCZENIE

BIBLIOGRAFIA

W wielkim amfiteatrze, przypominającym basen Morza Śródziemnego, za długo wystawiano zbyt jednostajny repertuar – ruchy aktorów można z góry rozpoznać, przewidzieć rozstrzygnięcie. Związki między centrum a peryferiami, oddaleniem a bliskością, trwaniem a zawieszeniem, symetrią i asymetrią z dnia na dzień nabierają innych znaczeń. Geometrię Euklidesa trzeba uzupełniać. Retoryka, dialektyka, polityka i pozostały inwentarz Śródziemnomorza od dawna są w użyciu i służbie; pora je przemyśleć, odnowić, a tam gdzie to konieczne – zmienić.

Predrag Matvejević (Matvejević 2003: 106)

1. WSTĘP

1.1. Cele pracy i metody badań

Prowadzenie badań interdyscyplinarnych nad tożsamością indywidualną i kolektywną mieszkańców Bliskiego Wschodu stanowi dziś bardzo ważne wyzwanie naukowe. Dotąd raczej niedoceniano tego zagadnienia w tradycyjnych badaniach orientalistycznych, choć rola kategorii tożsamości w samookreśleniu Arabów została uwzględniona m.in. w bardzo interesującej syntezie *Dziejów kultury arabskiej* Marka Dziekana¹. Różnie definiowana i dookreślana problematyka tożsamości to jedno z najczęściej poruszanych zagadnień współczesnej humanistyki: nauk historycznych, socjologii, antropologii kultury czy najnowszego kulturoznawstwa. Sądzę, że orientalista zainteresowany procesem kształtowania się narodów, ideologiami nacjonalistycznymi i tożsamością powinien wykorzystywać niektóre pojęcia i strategie interpretacyjne wytworzone przez wspomniane nauki społeczne. Wybrane koncepcje i interpretacje zostaną przybliżone i w sposób krytyczny omówione w rozdziale drugim. Niezależnie od przyjęcia takiej postawy badawczej uważam jednak, że kompetencja orientalistyczna, znajomość kultury i towarzyszących jej kontekstów oraz władanie pewnym zasobem wiedzy specjalistycznej o danym terenie są podstawowymi czynnikami niezbędnymi do podjęcia badań nad zasygnalizowaną problematyką narodową na Bliskim Wschodzie. Nawet kilkuletnia ekspedycja antropologiczna, prowadzona z poszanowaniem lokalnych realiów i charakteryzująca się postawą otwartości oraz szacunku, nie zastąpi solidnego przygotowania arabistycznego i islamistycznego. Konstatację tę godzę zarazem z szacunkiem i podziwem dla badaczy uprawiających szeroko rozumianą etnografię i antropologię społeczną, którzy odważyli się na spotkanie z Innym i szczegółowo je opisali, tak jak zrobili to w swoich pracach

¹ Dziekan 2008: 453–460 (rozdział „W poszukiwaniu tożsamości”). Szczególnie frapującym aspektem tego tekstu jest szerokie omówienie podejścia do tożsamości, prezentowanego przez jednego z najwybitniejszych współczesnych arabskich intelektualistów, libańsko-syryjskiego poety i eseisty, znanego pod pseudonimem twórczym Adūnīs (właściwe nazwisko: ‘Ali Aḥmad Sa’īd Isbar).

Clifford Geertz (1973/2005), Marcel Mauss (1973/2001) czy – bardziej współcześnie – Kirsten Hastrup (2008).

Jestem w pełni świadomy ogromnego krytycyzmu, z jakim spotykają się współcześnie prace orientalistów, w tym arabistów i specjalistów od islamu. Tzw. krytyka postkolonialna uczyniła swoim wręcz podstawowym celem podważanie ograniczeń i uproszczeń, które konstytuują „dyskurs orientalistyczny”, a więc pewną strategię podejścia do tekstu czy instytucjonalizację niezachodniej rzeczywistości, o które posądzają się przedstawiciele zachodniej nauki. Edward Said (1978, 1991/2005) w swojej słynnej pracy *Orientalizm* z pasją sprzeciwił się przeinaczaniu wizerunku kultur nieeuropejskich w nauce zachodniej na przestrzeni ostatnich wieków i stworzył swoistą genealogię przejawów redukcjonizmu i uproszczeń. Wiele spośród spostrzeżeń Saída wskazuje na rzeczywiste problemy – niejeden wybitny zachodni uczyony, jak Ernest Renan czy Silvestre de Sacy, posługiwał się stereotypami w stosunku do kultury arabskiej i innych kultur orientalnych. Trudno jednak uznać za zasadny ten frontalny atak na orientalistów wszystkich wieków i środowisk. Said sam nie daje żadnych pozytywnych recept na wyjście z zakłętą koła zachodnich klisz myślowych. Błyskotliwie krytykuje, ale nie potrafi zaproponować antidotum na wszechogarniający dyskurs, który tak ostro odrzuca. Droga życiowa i intelektualna tego wybitnego palestyńsko-amerykańskiego myśliciela zaprzecza zresztą niektórym wątkom *Orientalizmu* – Said przyjął bowiem metodologię zaproponowaną przez lewicowo zorientowanych uczonych europejskich, takich jak Michel Foucault (1971/2002, 1966/2005; pojęcie dyskursu, rola przemocy instytucjonalnej) i Antonio Gramsci (1961; kwestia hegemonii i jej powiązanie z narzucaniem władzy przez dominujące grupy społeczne), jednak nie doszedł nigdy do podobnych jak oni wniosków w kwestii tożsamości narodowej. Palestyńskość jako podstawowa afiliacja, postrzegana przez Saída w sposób bardzo emocjonalny, pozytywnie wartościowana, stanowiła dla niego zawsze podstawowy punkt odniesienia, choć autor eseju *Za ostatnim niebem* (2002) jednocześnie zdawał sobie sprawę z ograniczeń intelektualnych narzucanych przez radykalny nacjonalizm. Uwidacznia się dzięki temu podstawowy problem. Intensywnie przeżywane tożsamości grupowe – narodowa, religijna lub obie równocześnie – są dla mieszkańców Bliskiego Wschodu lub osób stamtąd pochodzących czymś oczywistym i niezmiernie wartościowym. Szczególnie afiliacja religijna (muzułmańska, żydowska, chrześcijańska) odgrywa wyjątkowo ważną rolę. Wiązanie problematyki narodowej z religią upodabnia narody Bliskiego Wschodu do grup zamieszkujących Europę Środkowo-Wschodnią i Bałkany, dostrzegających ścisłe powiązanie modernizacji z procesami narodowotwórczymi, a odróżnia od elit zachodnioeuropejskich, coraz bardziej krytycznych wobec pojęcia narodu i obecności religii w życiu publicznym.

Wstęp

Nauka, jaką można wynieść z lektury pracy Saida, wydaje mi się bardzo istotna i nie pozostaje bez wpływu na moje zamierzenia badawcze. Zdaję sobie sprawę z ogromu przeinaczeń, krzywd i obraźliwych wątków, które w historii Zachodu pojawiały się wobec Arabów i islamu, ale jednocześnie nie zamierzam kamuflować własnych kompetencji kulturowych i odmiennych poglądów, a także doboru takich, a nie innych pojęć stosowanych do opisu kategorii tożsamości. Nie ma niczego zdrożnego ani też nieuczciwego w tym, że orientalista z europejskiego kręgu kulturowego posługuje się zachodnim aparatem pojęciowym i w tym duchu analizuje świadectwa biograficzne i teksty arabskojęzycznych chrześcijan z Bliskiego Wschodu. Nie wierzę w utopię uwolnienia się od własnego bagażu kulturowego, przyświecającą, jak się wydaje, tym kulturoznawcom, którzy marzą o swoistym stopieniu własnego głosu z głosem swoich rozmówców z innych kręgów kulturowych i przyjmują ich punkt widzenia jako swój. Również Edward Said swoją krytykę „orientalizmu” (a zarazem żarliwą pochwałę nacjonalizmu palestyńskiego) snuł w formie misternych wywodów, mocno zakorzenionych w kulturze zachodniej, jako że nie dysponował innym, adekwatniejszym językiem do wyrażenia swoich myśli.

Pozostanę więc – co ważne – obserwatorem z zewnątrz, zarazem jednak obserwatorem życzliwym i pełnym empatii, badaczem świadomym własnych ograniczeń w zakresie pełnego zrozumienia i zinterpretowania materiału źródłowego. Będę starał się dostrzegać złożoność mojej sytuacji jako badacza zajmującego się analizowaniem źródeł pisanych i przekazów pochodzących od informatorów oraz zastanawiać się nad wpływem na sposób i treść wypowiedzi rozmówców takich czynników, jak obcość albo większy lub mniejszy stopień akceptacji osoby badacza. Zgromadzony materiał (wywiady biograficzne, źródła pisane) zostanie zatem poddany krytycznej weryfikacji. Takie podejście skupia się na dociekaniu prawdziwości uczuć, ocen i sądów wyrażanych w badanych źródłach (w przeciwieństwie do podejścia prezentowanego przez Edwarda Saida czy Michela Foucaulta, którzy mówiliby tu o szeregu fałszywych reprezentacji) bez formułowania z góry przyjętych tez i dobierania pod ich kątem pasujących egzemplifikacji. Chciałbym postawić się w roli badacza ostrożnego, nieufnego wobec własnych przeświadczeń, ale zarazem takiego, który nie sprowadza przedstawianych w swojej pracy analiz do serii znoszących się krytycznych rozumowań i dekonstrukcji, szuka natomiast niełatwego, lecz możliwego, wielostronnego oglądu rzeczywistości.

Celem monografii jest zaprezentowanie różnych opisów i interpretacji problemu tożsamości etnicznej na Bliskim Wschodzie, a nie sformułowanie ściśle określonej i wszechstronnej teorii naukowej, której zbudowanie wymagałoby wieloletnich i bardzo skomplikowanych badań. Mój projekt badawczy wymaga łączenia różnych kompetencji badawczych, a jego osnowę stanowi *krzyżowanie*

źródeł i metod. Praca opiera się na analizie **piśmiennictwa**², które rozumiem tu jako **korpus tekstów kultury**, interpretowanych w możliwie szeroki sposób. W tym ujęciu zbiór źródeł pisanych stanowią wybrane utwory, również literackie i paraliterackie (powieści, poezja, dzienniki, teksty naukowe i teoretyczne, broszury polityczne, zbiory utworów tradycyjnych i ludowych), które poddam analizie interdyscyplinarnej z wykorzystaniem metod stosowanych w nauce o literaturze, historii współczesnej, antropologii i socjologii. Odwołania do tych tekstów umożliwią przybliżenie się do problematyki tożsamości z różnych perspektyw – tym bardziej, że kwestie tożsamościowe zawarte w takich materiałach są przeważnie ukryte, przekazywane w zakamufLOWANY sposób. Interpretowanie różnorodnych, nierzadko nietypowych źródeł należy uznać za podstawę prowadzenia badań in-terdyscyplinarnych – jeśli ma to być interdyscyplinarność wcielona w życie, a nie tylko postulowana i obiecywana. Wziąwszy od uwagę współczesną metodologię badań nad narodem oraz zjawiskami narodowościowymi i etnicznymi, ostrożnie skłaniam się do podejścia konstruktywistycznego, zainspirowanego teorią „wspólnot wyobrażonych” Benedicta Andersona (1997). Ten bardzo popularny we współczesnych naukach społecznych nurt zostanie ponadto wzbogacony odniesieniami do mniej zachodniocentrycznych koncepcji kulturalistycznych (Kłoskowska 1996) i historycznych (Szporluk 2003; Hroch 2003).

Jedną z przydatnych i cennych poznawczo metod używanych w pracy (zwłaszcza w odniesieniu do koptyjskiego wątku rozprawy) będzie również **przeprowadzanie wywiadów biograficznych** według ułożonego kwestionariusza, który w konkretnej rozmowie można jednak traktować – w zależności od sytuacji – w sposób dość elastyczny. W tym *stricte* jakościowym (a nie ilościowym) podejściu do pozyskiwania źródeł chodzi o podmiotowe traktowanie respondentów – jak partnerów, a nie anonimowych ankietowanych w badaniach statystycznych, którzy nie ujawniają istotnych faktów swoich biografii. Relacja *face to face* pozwala na zadziergnięcie z badanym więzi i umieszczenie historii jednostkowej w szerszym kontekście losów rodziny, grupy czy wspólnoty religijnej. Uzyskiwane w ten sposób wywiady nie zawierają treści przypadkowych, pewne wątki mogą powracać w rozmowie wielokrotnie i być tym samym uzupełniane. W takiej sytuacji dążenia do zachowania podmiotowości badanego, jakość i głębia przeprowadzanych rozmów okazują się nieporównanie ważniejsze niż ich ilość. Nawet jeden wywiad biograficzny może dać asumpt do dostrzeżenia ważnego mechanizmu czy aspektu, może też ukazać uniwersalność przez szczegół i jednostkowość. W przyjętym ujęciu informacje uzyskiwane od rozmówców będą współgrać

² Nowoczesne podejście tekstologiczne zakłada, że „tekst może być wypowiedzią nie tylko pisaną, lecz także ustną” (Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2009: 23). Założenie to pozwala mi dokonać analizy również spisanych wypowiedzi ustnych w języku arabskim.

z analizowanym literackim materiałem źródłowym – czy też pozostawać do niego w swoistym kontrapunkcie.

Jak napisał Marek Dziekan, misją badawczą orientalisty, jego szczególnie ważnym i trudnym zadaniem jest „przekład kultury na kulturę” (Dziekan 2008: 18), dokonywane dzięki znajomości języków Wschodu bardzo żmudne przekładanie tamtejszych realiów kulturowych na język zrozumiały dla mieszkańca Zachodu. Ta konstatacja wydaje się prawdziwa w odniesieniu do pracy arabistów i islamistów, stykających się z językiem uznawanym przez jego użytkowników za sakralny, traktowany jako nośnik objawienia religijnego. W kontekście tematyki niniejszej rozprawy doktorskiej nasuwa się analogiczna refleksja: kolektywnym bohaterem tej pracy są Koptowie i Maronici³, chrześcijańscy mieszkańcy arabskiego Bliskiego Wschodu, którzy właściwie codziennie podejmują się trudu „przekładu z jednej kultury na drugą”. W sposób dosłowny dokonywał się on przez zaangażowanie wschodnich chrześcijan w rozwijanie działalności szkół tłumaczeniowych i ich równoczesna biegłość w języku arabskim, klasycznym literackim syryjskim, greckim, łacińskim. Współcześnie zaś można dostrzec taki „przekład” w momencie angażowania się chrześcijan w sprawy państw arabskich i ich wchodzenia w interakcję z sąsiadami – w przygniatającej większości muzułmanami. Jeśli posłużyć się terminologią Edwarda Saïda, bliskowschodni chrześcijanie mogą służyć za przykład figury *outsidera/insidera* w społeczeństwach krajów arabskich – już swoi, ale jednak w pewnej mierze obcy, religijnie odrębni, lecz językowo identyczni, ulegający procesom westernizacji, ale zarazem żarliwie przywiązani do spraw swoich krajów piewcy nacjonalizmów i patriotyzmu ogólnoarabskiego. W moim przekonaniu bliskowschodni chrześcijanie ze swoimi wieloaspektowymi doświadczeniami podważają sens formułowania generalnych, redukcjonistycznych „teorii cywilizacji”, które w bardzo różny sposób prezentowali choćby Feliks Koneczny czy Samuel Huntington. Nasuwa się pytanie, gdzie w tych schematach poznawczych, jakimi są pojęcia czy stereotypy „cywilizacji”, znajduje się miejsce

³ W tekście rozprawy konsekwentnie zapisuję dużą literą terminy ‘Kopt, Koptowie’ i ‘Maronita, Maronici’. Opieram się na zasadach pisowni zawartych w *Nowym Słowniku Ortograficznym* pod redakcją naukową Edwarda Polańskiego (wydawnictwo PWN, Warszawa 1998). Słowa ‘Kopt’ i analogicznie ‘Koptyjka’ (s. 316) pojawiają się tu tylko w takim zapisie. Istnieje natomiast dwistość rozumienia terminów odnoszących się do członków grupy maronickiej: ‘Maronita, Maronitka’ to ‘reprezentant(ka) narodowości’ (s. 381), natomiast ‘maronita, maronitka’ to ‘członek, członkini ugrupowania religijnego’ (jw.). Rozróżnienie to jest wyraźnie wzorowane na funkcjonowaniu par desygnatów ‘Żyd, Żydówka; żyd, żydówka’ i identycznie autorzy *Słownika* odnoszą je do terminu ‘Druz/druz’ (s. 143). Niniejsza rozprawa dowodzi nierozzerwalnego związku między udziałem we wspólnocie wyznaniowej i nowocześnie definiowanej grupie etniczno-narodowej, a zatem uznaję za zasadne konsekwentne stosowanie zapisu dużą literą. *Uniwersalny słownik języka polskiego* pod redakcją Stanisława Dubisza (wydawnictwo PWN, Warszawa 2003) nie zauważa natomiast narodotwórczego aspektu terminu ‘Maronita’, obstawiając przy pisowni słowa małą literą i podając dwie definicje: „średniowieczny pustelnik w górach Libanu” oraz „członek Kościoła maronickiego” (tom 2 H-N, s. 773).

dla grup o tak problematycznych i skomplikowanych przynależnościach, jak chrześcijanie egipscy i libańscy.

Podstawowym celem niniejszej monografii jest przeanalizowanie wielu przykładów skomplikowanych, wielopoziomowych tożsamości Koptów i Maronitów, które niemal zawsze są tworzone w interakcji z postawami muzułmańskiej większości, a zarazem podlegają zmianom, nieraz dynamicznym, i nieustannemu negocjowaniu. Tożsamości mają więc aspekt wewnętrzny i zewnętrzny, gdy współtworzy je ogląd otoczenia („Jak widzą mnie inni? Kim jestem w ich oczach?”), charakteryzują się też ciągłym napięciem między wymiarem indywidualnym, jednostkowym a kolektywnym, zbiorowym, wspólnotowym. Koptowie i Maronici w drugiej połowie XX i na początku XXI wieku mieli przywódców, liderów wspólnot: ci pierwsi – jednego niekwestionowanego (papieża Šanudę (Szenudę) III), ci drudzy zaś – wielu (patriarchę Našr Allāha Šufayra⁴, przywódców partii politycznych i lokalnych dostojników). To te społeczne elity, wspomagane przez inteligencję oraz środowiska ekonomicznie i społecznie dominujące, tworzą zręby kolektywnych tożsamości, formułują swoistą politykę historyczną grup, która decyduje o stosunku Maronitów i Koptów do własnych dziejów i genealogii. Materiał wykorzystany w pracy pochodzi przede wszystkim z drugiej połowy XX i początku XXI wieku, a więc z okresu najnowszego w dziejach Egiptu, Libanu i Bliskiego Wschodu; okresu, w którym wykrystalizowały się w tej części świata nowoczesne państwa narodowe, wzorowane na rozwiązaniach zachodnich. Taka periodyzacja oznacza też jednak, że kwestie wiążące się z wcześniejszymi dziejami wspomnianych krajów i opisywanych wspólnot będą nieustannie powracać, ponieważ do najistotniejszych tematów niniejszej pracy zalicza się współczesne, bardzo silne oddziaływanie historii na dzisiejsze wspólnoty maronickie i koptyjskie. **Różne wymiary tej bardzo złożonej tematyki można tu nieco hasłowo określić jako „historię żywą”, „przemiany pamięci zbiorowej” czy „politykę historyczną uprawianą przez instytucje i liderów wspólnot”.** **Problematyka historyczna stanowi więc niezwykle ważny element rozprawy, w zdecydowanie jednak większym stopniu chodzi tu o historiografię, mityzację oraz polityczne, religijne i społeczne instrumentalizacje historii wykorzystywane przez opisywane społeczności do bieżących celów, a nie naukowe uprawianie historii jako rządzącej się określonymi zasadami dyscypliny badawczej.**

Zarysowane tu kwestie tożsamości koptyjskich i maronickich omówię szczegółowo w rozdziałach czwartym i piątym, natomiast już w tym miejscu chciałbym za-

⁴ W roku 2011 patriarcha Aš-Šufayr przeszedł na emeryturę, a jego następcą został Bišāra Ar-Rā'ī. W chwili oddawania monografii do druku wydawało się jasnym, że nowy zwierzchnik Kościoła maronickiego w poważnym stopniu zmienia stanowisko w porównaniu z poprzednikiem, zajmując pozycje bardziej prosyryjskie, panarabskie i niezbyt życzliwe Zachodowi w sensie politycznym.

sygnalizować ogólną hipotezę: tożsamości Koptów i Maronitów są wciąż budowane, negocjowane i zmieniane w realiach współczesnego Egiptu i Libanu, a wspólnoty chrześcijańskie na arabskim Bliskim Wschodzie znalazły się w trudnym momencie swoich wielowiekowych dziejów – być może samo ich fizyczne przetrwanie jest niepewne. Początek XXI wieku to moment chaosu ideowego. Na Bliskim Wschodzie to czas znaczonego konfliktami i przemocą wykluwania się nowego porządku na gruzach dotychczasowych idei sekularystycznych i fundamentalistycznych. Pozostaje tylko żywić nadzieję, że szczególne historyczne doświadczenie chrześcijan i ich wielopoziomowe tożsamości zdołają pomóc w przełamaniu szkodliwej retoryki „konfliktu cywilizacji” oraz w przemianie Egiptu i Libanu w kraje bardziej otwarte, a zarazem niezależne.

1.2. Dobór literatury przedmiotu i źródeł. Dotychczasowy stan badań

Tematyka tej rozprawy, a więc przede wszystkim przejawianie się różnych poziomów tożsamości maronickich i koptyjskich w szeroko rozumianych tekstach z dziedziny kultury, wymyka się możliwości przypisania do jednej ściśle określonej dyscypliny badawczej. Problematykę tę poruszano już jednak w literaturze naukowej, pięknej i tekstach paraliterackich, można więc pokusić się o subiektywną próbę generalizacji w zakresie tego, jak tożsamość grup narodowych i etnicznych była opisywana, teoretyzowana i zarazem wyobrażana w rozmaity sposób. Ze względu na mnogość tekstów kultury wykorzystanych przy pisaniu tej rozprawy wprowadzam zasadnicze rozróżnienie między literaturą przedmiotu a różnorodnymi źródłami stanowiącymi podstawę materiału.

Podział w bibliografii jest prostszy i obejmuje cztery kategorie: źródła arabskojęzyczne, literaturę w językach zachodnich, wywiady biograficzne oraz wyszczególnienie najważniejszych portali internetowych, z których korzystałem.

1.2.1. Literatura przedmiotu

Kategoria ta obejmuje znaczące teksty o charakterze naukowym, które przyczyniły się do wypracowania metody opisu przyjętej w rozprawie.

a) „Zachodnie” teksty teoretyczne i naukowe opisujące kategorie narodu, tożsamości, grupy etnicznej, etniczności itd., których autorzy podejmowali próby (niekiedy niezbyt udane) zachowania „dystansu badawczego” i formułowali w sposób systematyczny teorie opisywanych zjawisk i pojęć. Większość z nich to teksty autorów pochodzących z Zachodu lub tam osiadłych, takich jak Ernest Gellner (1991/2009), Benedict Anderson (1996), Miroslav Hroch (2003), Roman Szporluk (2003), Anthony D. Smith (2002), Antonina Kłoskowska (1996) itd. Do tej podgrupy można zaliczyć też prace niektórych współczesnych orientalistów, jak Bernard Lewis (np. 1998) czy Kais Firro (2004).

b) Teksty teoretyczne i naukowe tworzone przez badaczy bliskowschodnich lub wywodzących się ze świata arabskiego i mieszkających na Zachodzie, zakładające kategorie zachodnie na rzeczywistość krajów arabskich (naród, etniczność, państwo, fundamentalizm religijny). Autorzy ci cechują się przeważnie głęboką znajomością zachodnich teorii narodu i tożsamości, a także dość silnie identyfikują się z niektórymi z tych podejść – do tej grupy należą np. historycy Youssef M. Choueiri (1989, 2000), Muhammad Muslih (1988) i Adeed Dawisha (2003). Niekiedy twórcy z tego szeroko rozumianego „nurtu” sami mają ambicje historiograficzno-ideowe – np. historyk Kamal Salibi⁵ (1959/1991, 1988) – czy też nieskrywaną chęć odgrywania roli politycznej, jak socjolog-„islamolog” Bas-sam Tibi (1997), co sprawia, że przekraczają granicę między kategoriami literatury przedmiotu i źródła.

1.2.2. Źródła drukowane

a) Teksty ideologiczne, odgrywające głównie rolę perswazyjną lub performatywną, nakłaniające do poparcia idei inspirowanych zachodnimi wyobrazeniami narodu i tożsamości narodowej, etnicznej i religijnej. Do szczególnie częstych należały ideologiczne proklamacje w obronie nacjonalizmu panarabskiego (np. Sāṭi‘ āl-Ḥuṣṣī 2001), ale powstało też wiele tego typu tekstów sławiących lokalnie definiowany patriotyzm krajowy typu *waṭaniyya* (do tej grupy można zaliczyć wiele tekstów koptyjskich i maronickich cytowanych w rozprawie).

b) Teksty dodatkowe: literatura piękna, kazania, zbiory tekstów ludowych, dzienniki i inne, które nie teoretyzują pojęcia tożsamości, lecz mówią o niej w sposób niebezpośredni, zawoalowany. Tego typu źródła, choć nieoczywiste i budzące kontrowersje, mają ogromną wartość. Za teksty szczególnie wartościowe z punktu widzenia rozprawy uznałem choćby prozę Idwāra al-Ḥarrāta (1991, 1992, 1996) i Rašīda aḍ-Ḍa‘īfa (2001, 2005). Częste w literaturze naukowej jest analizowanie nacjonalizmu palestyńskiego przez pryzmat tekstów literackich: noweli-*sty Gassāna Fā’iza Kanafānīego* (1982) i poety Maḥmūda Darwīša (1973).

1.2.3. Wywiady biograficzne

Punkt ten obejmuje świadectwa sześciu koptyjskich chrześcijan uzyskane metodą otwartego wywiadu biograficznego w czasie badań terenowych w Egipcie w roku 2005, przeprowadzonych w Kairze i Aleksandrii. Rozmówcy pochodzili z różnych warstw społecznych – znaleźli się wśród nich przedstawiciele inteligencji, duchowieństwa i niezamożnych robotników. Nie we wszystkich przypadkach możliwe było przeprowadzenie rozbudowanego wywiadu. Szczególnie wartościowym

⁵ W dalszej części tekstu będę używał uproszczonego zapisu: Kamal Salibi, ponieważ pod zapisanym w taki sposób nazwiskiem badacz ten jest powszechnie znany w świecie zachodnim, a główny język jego tekstów to angielski, nie arabski. Kwestia zapisu imion i nazwisk popularnych na Zachodzie osób publicznych i intelektualistów z krajów arabskich stanowi kontrowersyjny problem.

źródłem okazała się rozmowa z wybitnym reżyserem egipskim, Hayrīm Bišārā. Wykorzystałem też obszerną rozmowę z wybitnym hermeneutą Koranu Našem Abū Zaydem, przeprowadzoną w czasie wizyty badacza w Polsce. Wśród omawianych w tej pracy wywiadów znajduje się też jeden przeprowadzony w styczniu 2010 roku w Warszawie po liturgii koptyjskiej.

Historia idei narodowych w świecie arabskim to w dużej mierze dzieje modernizacji i westernizacji, przejmowania zachodnich pojęć i przystosowywania ich do zastanej rzeczywistości. W procesie tym dużą rolę odegrało upowszechnianie się znajomości języków obcych i nasilenie się kontaktów z Zachodem – z jednej strony związane z zachodnimi podbojami i kolonializmem, z drugiej zaś z powstaniem w XIX wieku swoistego „nowego ruchu tłumaczeniowego”. Do jego przedstawicieli zaliczał się Rifā‘a Rāfi‘ at-Tahtāwī (1801–1873), dyrektor Szkoły Języków Obcych, powstałej w Kairze w roku 1835. Muḥammad ‘Alī, władca wyjątkowo przyjazny technicznym i ideowym nowinkom, inspirował próby translatorskie. Szczególnie interesował go dość utylitarnie rozumiany przekład dzieł francuskojęzycznych traktujących o powinnościach władców i sposobie funkcjonowania państw europejskich⁶. Zachodnie idee narodowe ewoluowały w świecie arabskim głównie w kierunku głębszego zainteresowania historią mniejszych obszarów i państw, co prowadziło do tworzenia coraz nowocześniejszych koncepcji Egiptu czy Wielkiej Syrii. Były to zręby rozpoznawanego dziś pojęcia *wataniyyyi*, które oznacza lokalny, krajowy patriotyzm. Druga połowa XIX wieku to również moment krystalizowania się nowej przynależności panarabskiej, definiowanej językowo, kulturowo i dość obojętnie względem religii (*qawmiyya ‘arabiyya*). Ewolucja ta zostanie dokładnie przybliżona w rozdziale trzecim.

Współcześnie badania procesów narodotwórczych oraz tożsamości etnicznych i narodowych na Bliskim Wschodzie stanowią właściwie osobną kategorię w zachodniej literaturze arabistycznej. Do szczególnie znaczących autorów należą wspomniani już Bernard Lewis, Youssef M. Choueiri czy Adeed Dawisha⁷. Ich teksty charakteryzują się prymatem analiz historycznych i opieraniem się na źródłach pisanych, niemal wyłącznie tych o charakterze naukowym. W dziełach wymienionych badaczy brakuje bardziej zróżnicowanych podejść, wykorzystujących metody jakościowe, a także wzbogacenia materiału źródłowego o np. arabskojęzyczną literaturę piękną. Szczególnie interesującym faktem wydaje się pojawienie się w krajach arabskich lokalnych „szkół”, opisujących procesy narodowe i tożsamościowe z użyciem zachodniej terminologii. Uwagę zwraca zwłaszcza krąg badaczy libańskich (Salibi 1988; Khashan 2001; Boueiz Kanaan 2005). W większości to chrześcijanie różnych wyznań, silnie przywiązani do idei niepodległego

⁶ Por. Choueiri 1989: 3–5. Badacz prezentuje tu interesujący przegląd arabskich teorii państwa i narodu, które były zainspirowane zachodnimi podejściami do tych kategorii.

⁷ W zapisie tych nazwisk stosuję zasadę analogiczną jak w odniesieniu do Kamala Salibiego (patrz: przypis 3).

Libanu jako państwa demokratycznego i pluralistycznego. Kamal Salibi (1929–2011), uważany niekiedy za badacza kontrowersyjnego, stworzył nowoczesny opis kształtowania się libańskiej „wspólnoty wyobrażonej”, całkowicie zakorzeniony w zachodniej metodologii badań nad narodem i narodowością. Jego prace, zwłaszcza synteza historii Libanu zatytułowana *A House of Many Mansions. The History of Lebanon Reconstructed* (1988, dalej notowana w rozprawie jako KS), odbiegają zdecydowanie od bardziej tradycyjnych narracji o historii Bliskiego Wschodu. Odniesienia, również krytyczne, do twórczości naukowej libańskiego historyka będą wielokrotnie pojawiać się w dalszych częściach rozprawy.

W polskiej literaturze naukowej kontekstów do prowadzenia badań nad problematyką tożsamości dostarczają dzieła arabistów: Janusza Daneckiego (1991, 1997/2008, 2001, 2002), Marka Dziekana (1993, 1997, 2001, 2003, 2005, 2007, 2008), Danuty Madeyskiej (1988, 1999, 2003, 2008), Katarzyny Pachniak (2001, 2004), Ewy Machut-Mendeckiej (2003a, 2003b, 2005), ks. Krzysztofa Kościelniaka (2004, 2006a, 2006b) czy Arkadiusza Płonki (2004). Bardzo pomocne okazały się też tłumaczenia dzieł literatury pięknej, dokonane m.in. przez Ewę Machut-Mendecką (1998) i Jolantę Kozłowską (2000). Szeroko pojętą tematykę libańskiej historii najnowszej i tożsamości zbiorowej porusza w swoich pracach Elżbieta Reklajtis (1993, 2003). Badaczka ta wyróżnia się wśród innych polskich naukowców zajmujących się tym tematem konsekwentnym stosowaniem perspektywy społeczno-kulturowej w opisie zjawisk narodowych na Bliskim Wschodzie. Cenne są też jej uwagi (Reklajtis 2003: 171 i n.) o badaniach nad tożsamością kobiet żyjących w Libanie⁸ i ukazanie znaczenia wywiadów biograficznych jako ważnego narzędzia naukowego. Próbę nowoczesnego opisu kwestii narodowych w kontekście tradycji i modernizacji stanowią też niektóre teksty zawarte w tomie pokonferencyjnym *Świat arabski w procesie przemian* (Kapiszewski (red.) 2008), jednak pomimo interesującego wykorzystania metod socjolo-

⁸ Elżbieta Reklajtis referuje i poddaje analizie teksty naukowe opisujące życie kobiet przebywających w Libanie, a zarazem znajdujących się w sytuacji pogranicza kulturowego, etnicznego czy religijnego. Chodzi m.in. o badania Dalal El-Bizri nad świadomością szyitek związanych z Hezbołlahem, a także analizę wywiadów biograficznych z Francuzkami – żonami muzułmanów libańskich. Z tego typu tekstów można wysnuć ważne wnioski dotyczące tożsamości libańskiej, np. że „radykalne” aktywistki Hezbołlahu przełamują funkcjonujący stereotyp fundamentalistek, ponieważ identyfikują się w wieloma swoistymi, liberalnymi aspektami kultury libańskiej (Reklajtis 2003: 175). W innym miejscu swojej pracy (Reklajtis 2003: 223) badaczka interesująco pisze o trudnościach związanych z przeprowadzaniem wywiadów w krajach nieeuropejskich. Chociaż zgadzam się z częścią zgłoszonych przez nią zastrzeżeń do tego typu badań prowadzonych przez nie-Arabów, zaznaczam jednak, że to metoda, którą badacze zachodni mogą i powinni stosować, by rozszerzać materiał źródłowy, zwłaszcza w badaniach nad zjawiskami społecznymi i kategoriami takimi jak tożsamość. Zbieranie wywiadów biograficznych nie powinno więc być przywilejem tylko lokalnych naukowców libańskich, znających metody zachodnich nauk społecznych, co zdaje się sugerować Elżbieta Reklajtis.

Wstęp

gicznych w zbyt małym stopniu – z wyjątkiem tekstu Agaty Nalborczyk (2008) – odniosły się one do zdobyczy tradycyjnej arabistycznej analizy filologicznej.

W przyszłości polskie badania nad tożsamością etniczną i narodową w państwach arabskich powinny być rozwijane i pogłębiane przy zachowaniu ściślejszego związku między kompetencją arabistyczną a nowoczesnymi podejściami nauk społecznych.

Dziękuję serdecznie Pani Profesor Katarzynie Pachniak za czuwanie nad moją pracą we wszystkich fazach jej tworzenia, a także cierpliwą i bardzo życzliwą opieką naukową.

Dziękuję serdecznie Pani Profesor Elżbiecie Górskiej i Panu Profesorowi Markowi Dziekanowi za cenne uwagi krytyczne i poprawki. Bez ich pomocy nie byłbym w stanie skorygować niektórych błędów i rozszerzyć bazy źródłowej monografii.

Chciałbym wyrazić wdzięczność pracownikom Katedry Arabistyki i Islamiistyki UW za inspirację, cenne rady i pomoc w poszukiwaniu źródeł arabskojęzycznych. Szczególne podziękowania składam Pani Profesor Krystynie Skarżyńskiej-Bocheńskiej, Pani Profesor Ewie Machut-Mendeckiej i wspomnianemu już Panu Profesorowi Markowi Dziekanowi.

Dziękuję za wspaniałą opiekę naukową i inspirację intelektualną moim wykładowcom ze Szkoły Nauk Społecznych przy Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, szczególnie Pani Profesor Joannie Kurczewskiej, Panu Profesorowi Stanisławowi Borzymowi i Panu Profesorowi Michałowi Głowińskiemu.

Szczególne wyrazy wdzięczności składam mojemu wieloletniemu opiekunowi naukowemu w programie Collegium Invisibile i Mistrzowi, Panu Profesorowi Jerzemu Jedlickiemu.

Dziękuję wszystkim osobom, które dopomogły mi w odbyciu podróży do Egiptu, a także rozmówcom, bez których nie powstałby rozdział czwarty książki. W szczególności dziękuję Państwu Monice i Hayriemu Bišāra, Panu Doktorowi Ahmadowi Nazmiemu, Pani Małgorzacie Malewskiej-Malek, Panu Atifowi Iskandarowi i Panu Mariuszowi Dybichowi. Miałem też wyjątkowy zaszczyt poznać Pana Profesora Našra Abū Zayda, którego wizytę naukową w Polsce współorganizowałem w listopadzie 2007 roku. Wraz z jego śmiercią w roku 2010 światowa arabistyka i egipskie życie intelektualne straciły wielką osobowość. Należy dodać, że w latach 2011 i 2012 odeszło też dwóch innych bardzo ważnych bohaterów tej monografii: wybitny historyk libański Kamal Salibi i patriarcha Szenu-da III, niekwestionowany przywódca wspólnoty koptyjskiej.

Pan Profesor Bassam Aouil i Pan Doktor George Yacoub również zainspirowali mnie do poszukiwania źródeł arabskojęzycznych, za co jestem Im bardzo wdzięczny.

Dziękuję wszystkim chrześcijanom bliskowschodnim, których spotkałem na swojej drodze.

Serdeczne podziękowania kieruję do Darka Niderli za przyjacielską pomoc i bardzo cenne rady. Dziękuję też Przyjaciołom: Marcie Woźniak, Magdzie Lubańskiej, Oli Linkiewicz i Andrzejowi Tichomirowowi za cenne wskazówki dotyczące literatury przedmiotu i wartościowe rozmowy.

Na koniec, szczególnie ciepło dziękuję Rodzicom i Żonie za wszelką pomoc i inspirację, a zwłaszcza za wyrozumiałość w trudniejszych momentach pisania pracy.

2. PODSTAWOWE KWESTIE TERMINOLOGICZNE

2.1. Współczesne teorie narodu – wprowadzenie

Problematyka narodowa jest dziś bardzo szeroko rozumianym i definiowanym zespołem zagadnień, które ukazują się w sposób zróżnicowany, z perspektywy różnych nauk społecznych. Dokonanie teoretycznych uściśleń związanych z opisywaniem narodu i nacjonalizmu ma dla tej rozprawy zasadnicze znaczenie, jako że jeden z jej głównych tematów stanowią identyfikacje narodowe Koptów i Maronitów oraz ich stosunek do koncepcji i funkcjonowania narodu arabskiego. Usystematyzowanie dotychczasowej refleksji nad historią i teraźniejszością narodów to przedsięwzięcie niezwykle trudne z racji wielości – często wzajemnie się wykluczających i znoszących – podejść.

Cenną wskazówką okazały się dla mnie uwagi teoretyczne wybitnego brytyjskiego badacza opisywanej problematyki Anthony’ego D. Smitha (2002, 2008), a także bardzo interesujący wywód polskiego historyka Tomasza Stryjka o zaletach i wadach poszczególnych stanowisk badawczych sformułowanych w toku dyskusji o narodzie i nacjonalizmie (Stryjek 2007: 161–249).

„Naród” jako kategoria badawcza nastęrcza wielu problemów: trudno go zdefiniować jako pojęcie, bo jest zjawiskiem zmiennym w czasie i wielowarstwowym. Stryjek (Stryjek 2007: 162) wyróżnia trzy najważniejsze obszary zainteresowań, będące zarazem liniami podziału i przyczynami kontrowersji, z jakimi mierzą się badacze różnych specjalności podejmujący refleksję nad zagadnieniem narodu:

- 1) tradycja a modernizacja (perspektywa historyczno-socjologiczna),
- 2) spór o historyczność i pochodzenie narodów, a zarazem o związek między etnicznością a narodowością (perspektywa historyczno-etnologiczna),

3) struktury życia społecznego (władza i polityka) a tożsamość jednostki i jej uczestnictwo w kulturze (perspektywa antropologiczna, socjologiczna i politologiczna).

W obrębie pierwszego, *stricte* historycznego nurtu Anthony D. Smith (Smith 2002: 10–11, 2008: 15–49; patrz też: Stryjek 2007: 163–173) wyodrębnił pięć głównych podejść badawczych:

1) *Primordializm* (od ang. *Primordialism*); pojęcie to oznacza traktowanie narodu jako fenomenu stałego, pierwotnego, niezmiennego, towarzyszącego ludzkości od zarania dziejów. To podejście bardzo charakterystyczne dla codziennego, potocznego doświadczenia, które uznaje przynależność narodową za zjawisko absolutnie oczywiste, niewymagające uściślenia i weryfikacji. Orientacja ta ujawnia się często w proklamacjach ideologicznych i wypowiedziach o charakterze perswazyjnym, jej wyrazem bywały też jednak teksty naukowe czy quasi-naukowe, zwłaszcza powstałe w dobie romantyzmu i później, gdy poszczególne grupy narodowe w Europie dążyły do wyprowadzenia możliwie bogatych genealogii. Anthony D. Smith (Smith 2002: 10) uważa podejście primordialistyczne za dalece bardziej skomplikowane, niż mogłoby się wydawać. Kluczem do zrozumienia tego stanowiska (czy raczej wielu stanowisk) jest uznanie zakorzenienia narodu w pokrewieństwie, etniczności i genetyce. Primordialiści stanowią jednak grupę bardzo zróżnicowaną wewnątrznie. Smith wyróżnił następujące orientacje:

– *nacjonalistyczną*, uznającą narody za element naturalnego porządku, a przy tym niemalże część boskiego planu; słabą stroną tego podejścia okazała się nieumiejętność racjonalnego uzasadnienia istnienia narodów połączona z ignorowaniem ich zmiennego charakteru (wynikającego choćby z migracjami, małżeństw mieszanych, skutków kolonizacji czy konwersji narodowych),

– *socjobiologiczną*, reprezentowaną m.in. przez antropologa Pierre'a L. van Den Berghe'a, ujmującą mity wspólnego pochodzenia jako bezpośrednio związane z prawdziwym pochodzeniem biologicznym, co wydaje się mało przekonującym argumentem, gdyż najbardziej nawet endogamiczne wspólnoty często mają powikłane, wielowarstwowe korzenie biologiczne (za przykład mogą tu posłużyć chociażby Maronici libańscy i dzisiejsi Koptowie egipscy),

– *rodzinno-kulturową*, wyodrębnioną przez Smitha pod wpływem poglądów Edwarda Shilsa i Clifforda Geertza (Geertz 1963). Geertz, znany teoretyk i praktyk antropologii intepretatywnej, dostrzegał potężną moc więzi primordialnej (*a primordial tie*) przypisanej do *danych kulturowych* (*cultural givens*) ludzkiej egzystencji, czyli podobieństw krwi, mowy, obyczaju, religii i terytorium, które to podobieństwa mogą zagrozić nawet *więziom obywatelskim* (*civil ties*) współczesnego państwa. Geertz zauważał istotną rolę przywiązania, określenia i afiliacji (*attribution*), które nadają nadrzędną siłę jednostkom uczestniczącym w grupie; to one same uznają odwieczny, ponadczasowy, charakter wspólnoty. Poczucie

uczestnictwa we wspólnocie narodowej opiera się na podstawie owych obiektywnie istniejących *danych kulturowych*. Stanowisko Geertza nie wyjaśniało jednak w sposób systematyczny wymienionych zjawisk i ich obiektywnych przyczyn. Zaliczanie tego podejścia do *primordializmu* jest bardzo kontrowersyjne.

2) *Perenializm* (ang. *Perennialism*) to nurt uznającym „odwieczny” i autentyczny charakter narodów. Zakłada, że istnieje bezpośredni związek między bardziej pierwotnymi grupami etnicznymi i dzisiejszymi zbiorowościami narodowymi. Nie można kwestionować psychicznej i historycznej prawdziwości narodu, ponieważ wspólnota uformowana wskutek istnienia najbardziej podstawowych mechanizmów kształtujących relacje międzyludzkie, a zatem „realny byt mający niepodważalny status ontologiczny” (Stryjek 2007: 164). Założenie to łączy zresztą primordializm z perenializmem. Współcześni perenialści kojarzą przekonanie o odwiecznym charakterze wspólnot etnicznych z odwołaniem do modernistycznego ujęcia kształtowania się nowoczesnych narodów – zapewne właśnie to skłoniło Anthony’ego D. Smitha do posługiwania się kategorią *neoperenializmu* (Smith 2008: 18–23). Do wybitnych przedstawicieli nurtów perenialistycznego/neoperenialistycznego można zaliczyć Adriana Hastingsa, dowodzącego, że „narody wyłaniały się z wszechobecnych oralno-językowych grup etnicznych” (za: Smith 2008: 19), oraz Walkera Connora (Stryjek 2007: 164). Ten ostatni badacz zdecydowanie łączy teoretycznie nieprzystawalne do siebie stanowiska perenialistyczne i modernistyczne, używa też charakterystycznego pojęcia etnonacjonalizmu (*Ethno-Nationalism*).

3) *Etnosymbolizm* to paradygmat badawczy wiązany przede wszystkim ze stanowiskiem zajmowanym w latach dziewięćdziesiątych XX wieku i na początku XXI wieku przez Anthony’ego D. Smitha. Istotą tej orientacji naukowej stanowi zwrócenie się ku „symbolom, mitom, wartościom i pamięci”, które miały przyczynić się do przejścia od przednowoczesnych wspólnot etnicznych do współczesnych narodów (Stryjek 2007: 169). Etnosymbolizm odnosi się więc wyraźnie do sfery tożsamości i kultury. Cechy narodowe „konstruowane są w dyskursie” (Stryjek 2007: 169) związanym z prawdziwymi zdarzeniami z przeszłości. Tak opisywany naród to więc w takim samym stopniu zjawisko abstrakcyjnym, jak realnie istniejące, co sprawia, że podejście etnosymboliczne odchodzi od klasycznego sporu między modernistami i primordialistami. Poglądy Smitha zostaną bardziej szczegółowo przybliżone w podrozdziale 2.1.3.

4) *Modernizm* – to najbardziej wpływowe we współczesnej nauce zachodniej stanowisko wychodzi z założenia, że narody powstają i funkcjonują w wyniku zmian w strukturach społecznych, gospodarczych i politycznych (Stryjek 2007: 165). Opisywane podejście kojarzy kształtowanie wspólnot narodowych z szeroko pojętą nowoczesnością, symbolizowaną przez rewolucję przemysłową i industrializację. Narody same w sobie nie są zatem „odwieczne” i samodzielne, lecz formują

się i trwają dopóki umożliwiają to układ społeczny panujący w danym okresie historycznym. W poglądach niektórych zwolenników stanowiska modernistycznego można dostrzec wpływ myśli marksistowskiej, z jej sposobem definiowania relacji między bazą a nadbudową (Stryjek 2007: 164). Modernizm jest jednak bardzo ogólnym określeniem zbioru zróżnicowanych teorii narodu, które niekiedy nawet ze sobą kontrastują. Do najważniejszych w tym nurcie należą podejścia badawcze socjologa Ernesta Gellnera, politologa Benedicta Andersona (patrz: podrozdział 2.1.1.) i historyka Miroslava Hrocha (patrz: podrozdział 2.1.2.).

5) *Analizy postmodernistyczne* to (według typologii Anthony'ego D. Smitha) stanowiska prezentowane zwłaszcza od lat dziewięćdziesiątych przez grupę naukowców uznających naród za zjawisko sztuczne, ulegające szybkiej zmianie, rozpadowi czy dekonstrukcji (Stryjek 2007: 166). Od pokolenia badaczy „modernizujących”, zdobywającego popularność od lat sześćdziesiątych do osiemdziesiątych XX wieku, odróżnia postmodernistów przekonanie, że nawet współczesnym formom narodu i nacjonalizmu nie można przypisać autentyzmu. Narody nie są zatem realnymi wspólnotami, „bytami substancjalnymi”, lecz tylko „praktycznymi kategoriami”, „zinstytucjonalizowanymi formami” czy też „możliwymi zdarzeniami”, jak głosił Rogers Brubaker (Brubaker 1998), wybitny teoretyk tego nurtu⁹. Podejście postmodernistyczne wiąże się z bardzo radykalną oceną narodu i pejoratywnym wartościowaniem. W ramach tej koncepcji powstały jednak ciekawe studia, wnoszące do teorii narodu nowe elementy badawcze, np. autorstwa wspomnianego Rogersa Brubakera czy amerykańskiego socjologa Michaela Billiga (Billig 2008), a także polskiego socjologa narodu Jarosława Kiliasa (Kilias 2004). Ten ostatni trafnie określił własne stanowisko jako „konstruktywizm immanentny” (Stryjek 2007: 187).

Po zapoznaniu się z tymi pięcioma paradygmatami (przedstawionymi tu według typologii zaproponowanej przez Anthony'ego D. Smitha, a zreferowanej przez Tomasza Stryjka) można dojść do dość oczywistej konstatacji, że podejścia 1) i 2) pozostają w wyrazistym konflikcie z koncepcjami 4) i 5) Wyłaniają się dwie bardzo ogólnie określane orientacje, czy raczej zespoły orientacji i postaw: *primordialistyczne* i *konstruktywistyczne*. Ukierunkowanie primordialistyczne zostało już scharakteryzowane wyżej – opiera się ono na wierze w substancjalny, historyczny i odwieczny charakter narodów. Podejścia *konstruktywistyczne* – paradygmaty 4) i 5) – charakteryzują się natomiast przekonaniem, że narody to swoiste konstrukty społeczne, historycznie zmienne i płynne, których powstanie i formowanie można dość ściśle umiejscowić w dziejach. Podejście 5) reprezentuje konstruktywizm w bardzo radykalnej formie – zwraca się ono przeciwko historycznie podbudowanym analizom modernistów, wyrażającym się najpełniej w koncepcji Ernesta Gellnera. Para-

⁹ Por. Stryjek 2007: 167.

dygmat 3) (etnosymboliczny) stanowi z kolei próbę osiągnięcia kompromisu między primordializmem i modernizmem.

Zaprezentowana typologia nie wyczerpuje różnorodności współczesnych opisów narodu. Pominięto bowiem istotne – także w badaniach podejmowanych przez polskie środowiska naukowe – *podejście kulturalistyczne*, które przybliżyć w podrozdziale 2.1.4.

Można się jednak zastanawiać, czy mówienie o orientacjach badawczych lub paradygmatach jest w przypadku opisanych powyżej teorii w ogóle uzasadnione. Metody i warsztat badawczy ich twórcy zaczerpnęli bowiem z różnych nauk humanistycznych i społecznych (historia, socjologia, antropologia, nauki polityczne), co prowadzi do bardzo różnych konkluzji. Niekiedy gwałtowne spory między badaczami narodu i nacjonalizmu są trudne do rozstrzygnięcia z powodu znacznego zróżnicowania dyskursów i konwencji terminologicznych, którymi się oni posługują. Takie wrażenie sprawia np. krytyka zakorzenionej w historycznym konkrety socjologii Ernesta Gellnera przez młodszą generację radykalnych konstruktywistów.

Wielość opisanych paradygmatów i podejść dowodzi, że nie można sformułować jednej, uniwersalnej teorii narodu czy grupy etnicznej. W niemal każdym z opisanych nurtów pojawiają się jednak elementy, które można uznać za pożyteczne i inspirujące dla arabisty dążącego do opisu tożsamości narodowej mniejszości religijnych i etnicznych na Bliskim Wschodzie.

Choć rozważania zawarte w tym rozdziale nie pretendują do miana syntezy czy wyczerpującego przeglądu nurtów badawczych, to jednak w krytyczny sposób omawiają te teorie narodu, które ułatwiły wypracowanie metody badawczej na użytek niniejszej rozprawy, a zarazem mogą znaleźć zastosowanie w badaniach grup narodowych na Bliskim Wschodzie. Warto podkreślić, że to jednocześnie podejścia, które spotkały się z oddźwiękiem i choćby minimalną recepcją w świecie arabskim.

2.1.1. Naród jako wspólnota wyobrażona

Jednym z bardziej rozpowszechnionych współcześnie sposobów pojmowania narodu jest jego rozumienie jako skonstruowanej *wspólnoty wyobrażonej*. Do najbardziej znanych myślicieli tego nurtu zalicza się amerykański badacz, Benedict Anderson (Anderson 1991, 1997), który w usystematyzowany sposób wyłożył swoje tezy w szeroko komentowanej pracy, zawierającej w tytule przywołany termin. Oto zaproponowana przez uczonego antropologiczna definicja narodu, będąca dziś jedną z najbardziej rozpowszechnionych i najczęściej dyskutowanych w literaturze naukowej:

[...] jest to *wyobrażona wspólnota polityczna*, wyobrażona jako nieuchronnie ograniczona i suwerenna (Anderson 1997: 19)

Badacz tłumaczy, że wspólnotę można nazwać wyobrażoną, gdyż członkowie nawet najmniej licznego narodu nie znają większości swoich rodaków, nic o nich nie wiedzą, a mimo to noszą w umyśle obraz wspólnoty. Teoria sformułowana przez Andersona tkwi korzeniami we wcześniejszych modernistycznych wizjach narodu, współcześnie jednak stała się najbardziej nośna. Trudno dziś znaleźć pracę naukową, dotyczącą narodów i nacjonalizmu, która całkowicie odżegnywałaby się od koncepcji „wspólnoty wyobrażonej”.

Na poglądy Andersona istotny wpływ wywarł esej *Co to jest naród? (Qu'est-ce qu'une nation?)* Ernesta Renana (Renan 2005), wybitnego francuskiego filologa, historyka i filozofa. Właśnie ten krótki, aczkolwiek niezwykle ważny tekst przyciągnął uwagę wielu współczesnych teoretyków nacjonalizmu, którzy zawarty tam sposób opisu narodu z perspektywy konstruktywistycznej uznali za profetyczny, a jednocześnie dostrzegli w nim przykład uwikłania XIX-wiecznych intelektualistów w narodową pedagogikę dla mas. W początkowej części swojego wywodu Renan skupia się na krytyce utożsamiania narodu z rasą, czyli na rozszerzaniu w ówczesnym dyskursie naukowym pojemności znaczeniowej pojęcia „naród” o różne zjawiska natury kulturowej, społecznej i psychologicznej. Tym samym rozumienie narodu zbliżało się pod względem semantycznym do pojęcia kultury jako takiej. Renan zdawał się prorokować straszliwe zbrodnie, jakie w XX wieku przyniosło absolutyzowanie rasy i upolitycznienie tego terminu w realiach dyktatur nazistowskich i faszystowskich. Najciekawszym i najbardziej ważkim aspektem rozważań francuskiego uczonego wydaje się jednak próba zdefiniowania fenomenu narodu.

Naród jest duszą, zasadą duchową. Dwa elementy składają się na tę zasadę, dwa elementy, które prawdę mówiąc stanowią jedno. Pierwszy element tkwi w przeszłości, drugi w teraźniejszości. Pierwszym elementem jest wspólne posiadanie bogatej spuścizny wspomnień, drugim teraźniejsze przyzwolenie, pragnienie wspólnego życia, woła dalszego doceniania spuścizny, którą się w całości otrzymało. [...] Naród tak jak jednostka stanowi rezultat wielu przeszłych wysiłków, ofiar i poświęceń. [...] Posiadanie wspólnych momentów chwały w przeszłości i wspólnej woli w teraźniejszości; dokonanie niegdyś wspólnie rzeczy wielkich i pragnienie czynienia ich nadal – oto podstawowe warunki bycia ludem (Renan 2005: 143).

Trwały wkład do badań nad problematyką narodową, wniesiony przez omawianego uczonego, stanowił też wynikający z poprzednich założeń opis narodu w kategoriach codziennego plebiscytu.

Naród jest zatem wielką solidarnością wytworzoną przez poczucie poświęceń, których się dokonało i które jest się skłonny jeszcze dokonać. Zakłada ona przeszłość, ale objawia się w terażniejszości, w pewnym namacalnym fakcie: przyzwoleniu, jasno wyrażonym pragnieniu kontynuowania wspólnego życia. Istnienie narodu jest (wybaczyć tę metaforę) *codziennym plebiscytem*, tak jak istnienie jednostki jest ciągłą afirmacją życia. Ach! Wiem, że to mniej metafizyczne niż boskie prawo i mniej twarde niż rzekome prawo dziejowe (Renan 2005: 143).

W przywołanej definicji bardzo ważne okazuje się więc dziedzictwo przeszłości – naród wyłania się samoistnie i niezależnie jako duchowa rodzina za sprawą pamięci o zbiorowych osiągnięciach i – dramatycznych nierzadko, lecz cementujących we wspólnotę – przeżyciach. Wspólne osiągnięcia, duma z nich i emocje przez nie wywoływane to coś więcej niż granice, cła, określone terytorium. Mentalność ludzi, oparta na wspólnocie przeżyć i podobnej konceptualizacji świata, łączy się bardzo mocno z takimi kwestiami, jak *pamięć zbiorowa* czy sposoby uprawiania przez państwa *polityki historycznej*. Francuski teoretyk narodu chciał jednak powiedzieć coś więcej o naturze pamięci spajającej naród, zawierając swoją myśl w błyskotliwym paradoksie: należy nie tylko *pamiętać* o określonych wydarzeniach historycznych, ale też *zapominać* o innych – tych niszczących jedność i przywołujących krwawe wspomnienia.

Żaden obywatel francuski nie wie, czy jest pochodzenia burgundzkiego, alemańskiego, taifańskiego, wizygockiego; każdy obywatel francuski *powinien był już zapomnieć* o Nocy św. Bartłomieja, masakrach na Południu w XIII wieku (Renan 2005: 137).

Ten fragment eseju posłużył współczesnym jego interpretatorom do ukazania głębokiego uwikłania autora w proces historyczny. Warto podkreślić, że Renan wygłaszał odczyt będący podstawą późniejszego eseju w sytuacji francuskiej narodowej mobilizacji w obliczu wojny z Prusami w latach 1870–1871. Reagował więc na obiektywne zagrożenie integralności wspólnoty narodowej, gdy potrzebna była jedność i unikanie wszelkich czynników konfliktogennych.

Istotną część pracy Andersona stanowi dokładna analiza przytoczonego wyżej sformułowania Ernesta Renana o dialektyce pamięci/zapominania w kształtowaniu wspólnoty narodowej, ukazanej na przykładzie średniowiecznych i nowożytnych konfliktów religijnych. Amerykański uczyony w interesujący sposób reinterpretuje paradoksalność tego sformułowania – zwraca przy tym uwagę na dziwną składnię Renanowskiego zwrotu *doit avoir oublié* ‘powinien był już zapomnieć’, zaczerpniętego jakby żywcem z instrukcji wojskowej. Anderson przekonująco uzasadnia, że te słowa dowodzą wręcz przeciwnego stanu rzeczy: obywatele powinni już zapomnieć o wydarzeniach, które jednak *doskonale pamiętają*.

Jak mamy rozumieć ten paradoks? Zaczniemy od tego, że francuski rzeczownik w liczbie pojedynczej *la Saint-Barthelèmy* nie mówi o zabójcach i zabitych, czyli tych katolikach i protestantach, którzy jakoś uczestniczyli w owej nieświętej wojnie szalejącej w XVI wieku w środkowej i północnej Europie, i którzy z pewnością nie myśleli o sobie zbiorowo jako o „Francuzach”. Analogicznie „XIII-wieczne masakry na Południu” nie mówią o bezimiennych ofiarach i zabójcach ukrytych za francuskością *Midi*. Nie trzeba przypominać jego czytelnikom, że większość zamordowanych albigensów mówiła po prowansalsku albo katalońsku, a mordercy ich pochodzili z różnych stron Zachodniej Europy. Rezultatem tego sposobu mówienia jest przedstawianie epizodów konfliktów religijnych średniowiecznej i wczesnonowożytnej Europy jako wojen bratobójczych między – kim by innym? – *naszymi rodakami Francuzami* [wyróżnienie – B.A.]. Ponieważ możemy być pewni, że pozostawiona sama sobie większość rodaków Renana nigdy by się nie dowiedziała o Nocy św. Bartłomieja czy o masakrach na Południu, zdajemy sobie sprawę z **systematycznej kampanii historiograficznej prowadzonej przez państwo za pośrednictwem szkolnictwa, mającej przypominać każdemu młodemu Francuzowi czy Francuzce o dawnych rzeziach, które wpisały się w historię „rodzinną”** [wyróżnienie – M.M.] (Anderson 1997: 194).

Ten długi, ale bardzo ważny cytat odzwierciedla zamiar Andersona, by ukazać pozornie zdystansowany i teoretyczny tekst Renana jako budowanie narodowej genealogii za pomocą wygodnego narzędzia, za jakie można uznać przypominanie/zapominanie o historycznych tragediach. Francuski teoretyk wpisał się zatem w nurt pedagogiki narodowej, który poszukuje ciągłości doświadczenia historycznego dzisiejszych grup narodowych (tu Francuzów) nawet w odległej przeszłości, w której występowały jedynie takie formy społeczne, jak wspólnoty religijne, klany, rozproszone zbioro- lub podobnej kulturze tradycyjnej czy pierwotne lub archaiczne grupy etniczne. Takie założenie prowadzi do reinterpretacji historii w duchu współczesnego nacjonalizmu i nowoczesnych podziałów etnicznych. Dobitym przykładem identycznego podejścia do zamierzchłej przeszłości jak w ujęciu Renana jest też choćby traktowanie w brytyjskim systemie edukacji historycznej Wilhelma Zdobywcy, normańskiego władcy podbijającego Anglię, jako założyciela i przykładowego króla tego państwa, mimo że za jego życia nie istniał jeszcze język angielski, a konfiguracja etniczna obszaru Wysp Brytyjskich diametralnie różniła się od dzisiejszej (Anderson 1997: 195). W ten sposób Anderson udowadnia rzeczywisty wpływ Renana na skonstruowanie koncepcji francuskiej wspólnoty wyobrażonej, ukryty za parawanem pozornie obiektywnego i wyważonego naukowego dyskursu. Na tym przykładzie można więc zaobserwować, że analiza formowania się narodu mogła jednocześnie funkcjonować jako tekst *par excellence* nacjonalistyczny, przydatny w procesie budowania i ciągłego odnawiania narodowej jedności.

Anderson w ciekawy i przekonujący sposób udowadniał tezę o wyobrażonym charakterze wspólnot narodowych. Unikał zarazem radykalnego tonu Ernesta Gellnera (Gellner 1991) czy Erica Hobsbawma (Hobsbawm 1990), którzy zdecydowanie ograniczali historyczny zasięg występowania narodów tylko do silnie zindustrializowanych społeczeństw przemysłowych. Anderson odrzucał zwłaszcza silnie wartościujący dyskurs Gellnera, dotyczący istnienia narodu.

Gellner [...] stwierdza: „Nacjonalizm to nie przebudzenie narodów ku samoświadomości: w y n a j d u j e o narody tam, gdzie one nie istnieją”. Wadą tego sformułowania jest jednak to, że Gellner tak bardzo stara się ujawnić nacjonalistyczną maskaradę, że utożsamia „wynalezienie” z „fabrykowaniem” i „fałszowaniem”, a nie z „wyobrażaniem sobie” i „tworzeniem”. Wynikać by z tego miało, że istnieją rzeczywiste wspólnoty, które zasadnie można przeciwstawić narodom (Anderson 1997: 20).

Anderson dochodził zatem do wniosku, że ujęcie narodu w kategoriach konstruktów nie musi bynajmniej prowadzić do przekonania o „nieprawdziwości” tego typu grupy. „Wspólnota wyobrażona” w umysłach swoich członków stawała się przecież czymś zupełnie realnym i emocjonalnie prawdziwym. W ten sposób ujęcie konstruktywistyczne dałoby się pogodzić z *esencjalistycznym*, podkreślającym obiektywne istnienie narodów jako wspólnot społecznych.

Istotny rys koncepcji Andersona stanowi też zwrócenie się ku zbiorowej wyobraźni jako źródłu trwania wspólnot narodowych – w tym ujęciu rola elit, choćby inteligencji, nie jest uznawana za najistotniejszą (Stryjek 2007: 184–185). Amerykański badacz narodu szczególnie znaczenie przypisał natomiast „upowszechnieniu nowych nośników informacji”, takich jak druk, książka czy prasa (Stryjek 2007: 184), przemianom w sferze religijno-światopoglądowej (tłumaczenia *Biblii*, zmiana lub zmniejszenie roli języków sakralnych, a więc np. arabskiego) i rozkładowi tradycyjnych monarchii dynastycznych (np. rozdrobnienie władzy w kalifatach). Choć w świetle przedstawionych poglądów zdecydowanie można Andersona zaliczyć do grona modernistów, to jednak za „gorące momenty” w dziejach idei narodowych uznaje on raczej reformację i sekularyzację, a nie industrializację i rewolucję przemysłową.

Koncepcja Andersona spotkała się z krytyką między innymi czeskiego historyka Mirosława Hrocha (Hroch 2003), który zarzucił uczonemu unikanie dyskusji nad rzeczywistymi, obiektywnymi procesami społecznymi, wpływającymi na wyodrębnianie się narodów. Hroch (Hroch 2003: 102) zwrócił uwagę, że amerykański badacz przez mówienie o „wspólnocie wyobrażonej” nie rozwikłał natury i złożoności wspólnot narodowych, tylko przeniósł dyskusję na inną płaszczyznę, wygodną dla jego zamierzeń.

2.1.2. Kształtowanie się narodów w ujęciu historyków

Miroslav Hroch stworzył jedną z bardziej interesujących koncepcji modernistycznych opartych na instrumentarium nauk historycznych. Opisywał naród w kategoriach powtarzalnych i uniwersalnych zjawisk społecznych. Stworzona przez niego definicja należy do najczęściej komentowanych i analizowanych w literaturze naukowej:

Naród to wielka grupa społeczna, złączona przemienną kombinacją kilku rodzajów historycznie ugruntowanych stosunków, które mogą się wzajemnie zastępować, przy czym jednak niezbędnym i niezastąpionym stosunkiem jest równość obywatelska wszystkich członków grupy oraz ich świadomość wspólnej przeszłości (Hroch 2003: 101).

W tym ujęciu za naród uznaje się obiektywnie, historycznie wyodrębnioną grupą społeczną – w przeciwieństwie do złączonej więzami zbiorowej imaginacji, aczkolwiek również realnie istniejącej, „wspólnoty wyobrazonej” Andersona. Hroch nie skłania się ku opcji primordialistycznej (zwłaszcza w jej wersji nacjonalistycznej), dostrzega bowiem manipulacje i „celowe definicje” towarzyszące wykluwaniu się wspólnot narodowych. Czeski historyk ze szczególną uwagą traktuje historię małych narodów, zwłaszcza tych zamieszkujących Europę Środkową i Wschodnią. Hroch (Hroch 2003: 117) postuluje potrzebę przeprowadzania analiz opartych na danych empirycznych, co sprzyja logicznemu objaśnieniu ewolucji od grupy etnicznej przez ruch narodowy do narodu. Podkreśla też różnice w definiowaniu narodu i nacjonalizmu przez autorów środkowoeuropejskich i anglojęzycznych. Podejście Hrocha może stanowić istotną propozycję dla każdego badacza zajmującego się małymi narodami i zbiorowościami etnicznymi, zwłaszcza żyjącymi w sytuacji otoczenia przez silne i nierządno wrogie ościenne państwa narodowe. Europejskie przykłady prezentowane przez czeskiego uczonego mogą posłużyć jako punkt wyjścia do analiz porównawczych, przydatnych także badaczom współczesnego Bliskiego Wschodu. Szczególnie trójfazowy schemat ukształtowania nacjonalizmu to dla współczesnego arabisty bardzo ciekawe narzędzie analityczne. Hroch wyróżnia trzy zasadnicze fazy, następująco zreferowane przez Tomasza Stryjka: A – aktywność intelektualistów skierowana na dokumentowanie lingwistycznych i kulturalnych przejawów istnienia własnej grupy etnicznej, B – działania następnego pokolenia ruchu skierowane na uzyskanie szerokiego poparcia społecznego oraz C – umasowienie tożsamości narodowej. Schemat ten, stworzony do opisu procesów narodotwórczych w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII–XIX wieku, zdaje się bardzo dobrze opisywać kształtowanie ruchu panarabskiego i stopniowe uzyskanie przez jego idee masowego poparcia między końcem XIX a połową XX wieku (Stryjek 2007: 181–182).

Bardzo wartościowe z punktu widzenia podejmowanej w tej rozprawie problematyki są też koncepcje Romana Szporluka (Szporluk 2003, 2009, 2010),

ukraińsko-polskiego historyka, zamieszkałego w Stanach Zjednoczonych i tworzącego w języku angielskim. Zdefiniował on nowoczesne zjawiska narodowo-twórcze jako proces modernizacji grup etnicznych żyjących na obszarach upadających imperiów na przełomie XIX i XX wieku. Według uczonego istniały dwie drogi odnowy podobnych społeczeństw: nacjonalizm i socjalizm (komunizm). Oba nurty tego samego procesu raz rywalizowały ze sobą, innym razem podejmowały współpracę (Szporluk 2003: 12–13). Ten wątek rozważań Szporluka został zbudowany na przykładach zaczerpniętych z historii Polski, Ukrainy, Rosji i współczesnych państw postsowieckich, a dominantę ujęcia stanowi podstawowy spór między *nation-builders* (twórcami nowoczesnych narodów) i *empire-savers* (obrońcami sowieckiej tradycji imperialnej). Analizy Szporluka przynoszą bardzo oryginalnie i krytycznie sformułowane teoretyczne uwagi do wspomnianych już konstruktywistycznych teorii narodu i nacjonalizmu. Wydaje się, że ukraińsko-polskiemu profesorowi Uniwersytetu Harvarda udało się to, co postuluje wielu współczesnych intelektualistów arabskich: pozostał nowoczesnym, świetnie przygotowanym metodologicznie badaczem, zarazem jednak odrzucił zachodnio-centryczne klisze myślowe rozpowszechnione w literaturze przedmiotu¹⁰. Taka postawa wynika z własnego doświadczenia biograficznego, uczoney poznał bowiem z autopsji skomplikowane losy polskie, ukraińskie i rosyjskie. W ten sposób Szporluk uniknął błędu Gellnera i Andersona, którzy w swoich pracach przywoływali wiele ciekawych przykładów z różnych krajów i kultur, nie przeprowadzali jednak przy tym bardziej szczegółowych badań nad określonymi problemami. Niekiedy prowadziło to do posługiwania się teoretycznymi modelami zamiast rzetelnych analiz, jak choćby w przypadku Gellnera (Gellner 1991), który przedkładał heurystyczną fikcję Rurytanii nad opis rzeczywistych zjawisk narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej.

Interesujące eseje Szporluka uzasadniają dość oczywistą, aczkolwiek ważną konstatację, że między formowaniem się narodów i nacjonalizmów w Europie Środkowo-Wschodniej a analogicznymi zjawiskami w świecie arabskim i na Bliskim Wschodzie zachodzą zauważalne paralele. Z tego względu koncepcje ukraińsko-polskiego historyka okazują się bardzo przydatne do opisu wyznaczników tożsamości koptyjskiej i maronickiej i będą w niniejszej rozprawie stanowiły punkt odniesienia równie ważny jak scharakteryzowana wyżej, bardziej rozpowszechniona w zachodniej literaturze naukowej, teoria Andersona.

¹⁰ Częstym zarzutem wobec stanowisk Smitha, Gellnera, a nawet Andersona jest zachodniocentryczność w sferze metody i oceny poszczególnych przypadków formowania narodów oraz przywołanie zbyt dużej liczby przykładów z różnych kręgów kulturowych, co skutkuje słabym ich rozwinieciem i interpretacją. Empiryczne i bardzo szczegółowe analizy Hrocha i Szporluka unikają tych pułapek. Patrz też: podrozdział 2.1.3.

2.1.3. Etnosymbolizm Anthony'ego D. Smitha próba stworzenia koncepcji kompromisowej

Jak zostało już wcześniej zaznaczone, Anthony D. Smith (Smith 2002, 2008) ukazuje problemy narodu i nacjonalizmu z perspektywy etnosymbolizmu historycznego (*historical ethno-symbolism*). Badacz skupia się na masowym, ludowym kontekście powstawania narodów oraz na bardzo istotnej roli mitów, pamięci, symboli i tradycji w ich tworzeniu. To kompromisowe podejście łączy dość ściśle do tej pory oddzielane pola badawcze, związane z jednej strony z narodami i nacjonalizmem, a z drugiej – z etnicznością¹¹. W ujęciu Smitha istnieje nierozzerwalny związek między pierwotnymi grupami etnicznymi, czyli *etniami* a narodami (Stryjek 2007: 168). *Etnie* są definiowane realistycznie jako wielkie grupy społeczne łączące ludzi różnego stanu i pochodzenia (Stryjek 2007: 168), w tych wspólnotach kształtowały się *ethnohistorie*, zmitologizowane opowieści o dawnych, przednowoczesnych dziejach. Bez narracji ethnohistorycznych trudno, zdaniem Smitha, mówić o formowaniu się nowoczesnych narodów, a zatem istnieje rodzaj niezbędnej kontynuacji między grupą etniczną a narodem. Krytycy tego badacza przypisują mu przecenianie etniczności jako autentycznej formy kultury (Stryjek 2007: 170) i nadmierne przekonanie o realistycznym charakterze ethnohistorii, które miałyby odnosić się tylko do rzeczywistych zdarzeń z dziejów. W rozdziale piątym niniejszej rozprawy udokumentuję fakt, że krytyka formułowana przez przeciwników stanowiska Smitha jest w tej materii uzasadniona, ponieważ analizowane ethnohistorie maronickie bardzo luźno wiążą się z faktami historycznymi, a mit genealogiczny Maronitów już od średniowiecza podlegał przetworzeniom i manipulacjom ze strony elit tej grupy.

Smith dążył do takiego opisu powstawania narodów, który ukazałby ich regionalną i historyczną odmiennność. W tym celu sporządził m.in. zestawienie etni, które podzielił na pionowe (demotyczne, obejmujące wszystkie warstwy ludności) i poziome (arystokratyczne, ograniczone). Do pierwszego typu zaliczał np. Żydów, Ormian, Greków, Polaków i (co szczególnie ważne) Koptów (za: Stryjek 2007: 171). Klasyfikację tę oparł na bardzo uproszczonych kryteriach i nie wydaje się ona zbyt przekonująca. W literaturze specjalistycznej można jednak niekiedy znaleźć podobne próby rzutowania kategorii quasi-narodowych (bez użycia

¹¹ Pojęcia etniczności początkowo używali amerykańscy badacze do określenia przynależności – według kryterium pochodzenia narodowego – do grupy społecznej innej niż angloamerykańska. Po raz pierwszy w tym znaczeniu pojęcie *ethnicity* zostało wykorzystane przez Lloyda Warnera w latach czterdziestych XX wieku. Ogólnie można stwierdzić, że w realiach amerykańskich etniczność jest kategorią badawczą, opisującą nieterytoriałne grupy etniczne, natomiast w Europie – autochtoniczne terytorialne grupy etniczne, posiadające ojczyznę lub walczące o autonomię polityczną, często tożsame z mniejszościami narodowymi. Z tego punktu widzenia, ciekawe wydawałoby się odniesienie pojęcia etniczności do sytuacji religijnych grup mniejszościowych na Bliskim Wschodzie. Por. Żelazny 2004: 25–26.

terminu *etnia*) na średniowieczną wspólnotę koptyjską¹². Smith (2008: 34), opisując w jednej ze swoich ostatnich prac stanowisko neoperennialistyczne (podrozdział 2.1.), używa przykładu narodu arabskiego jako nietypowego z europejskiego punktu widzenia „narodu etnicznego” o bardzo długiej etnogenezie. Już niemal od czasów proroka Muḥammada¹³ Arabowie byli „zjednoczeni językowo” (klasyczny język literacki), mieli wspólne ethohistorie, mit genealogiczny i „ideał »Arabów«, wyznawców islamu, będących źródłem mądrości i wartości moralnych, których trzeba jedynie zmobilizować do osiągnięcia autonomii politycznej” (Smith 2008: 34). Smith ponownie dokonuje tu uproszczenia – w tej kwestii idzie zresztą śladem przemyśleń badacza arabskiego pochodzenia, Yasira Suleimana (Suleiman 2003). Cenna wydaje się jednak myśl angielskiego teoretyka, pojawiająca się na marginesie jego wywodu, że niekiedy modernizm (patrz: podrozdział 2.1.4.) niezdolny jest do „objęcia rozważaniami całkiem innej etnicznej koncepcji narodu” (Smith 2008: 34).

W ostatnich latach podejście Smitha ewoluuje w kierunku dialogu z orientacją kulturalistyczną (patrz: podrozdział 2.1.4.). Badacz bardzo często i konsekwentnie stosuje także termin *tożsamość* (*identity*), z czego wynika traktowanie nacjonalizmu jako wyniku, formy lub dalszego etapu rozwojowego tożsamości narodowej¹⁴. Pokrewieństwo etniczne i zakorzenienie w dziejach przednowoczesnych niemal zawsze odgrywa w formowaniu się kolektywnej tożsamości narodowej kluczową rolę.

2.1.4. Kulturalistyczne podejście do badań nad narodem

Ten sposób refleksji nad narodem jest z założenia interdyscyplinarny i łączy zwłaszcza elementy zaczerpnięte z socjologii i antropologii kultury. Wyróżnia się koncentracją na kulturowych wymiarach formowania się narodów i na stosunku jednostki do uczestnictwa w różnych zbiorowościach. Zwolennicy ujęcia kulturalistycznego skłaniają się ku bardzo silnemu różnicowaniu pojmowania narodu i wywodzą go od najbardziej pierwotnych form historycznych, takich jak zbiorowości plemienne i różne grupy społeczne o charakterze cząstkowym – pod tym względem ich poglądy zbliżają się do tych reprezentowanych przez etnosymbolistów.

Antonina Kłoskowska – wybitna polska socjolożka – wyrażała przekonanie, że narody nie uformowały się od razu w „nowoczesnej formie dużych, symbolicznie tylko zapośredniczonych zbiorowości, że nie ogarniały swoją wspólnotą

¹² Por. np. uwagi Jill Kamil (Kamil 2005) o średniowiecznej genezie narodu egipskiego w kontekście historii Kościoła Koptyjskiego.

¹³ To uproszczenie, ponieważ proces unifikacji językowej, prawnej i kulturowej postępował w świecie arabskim przez kilka stuleci.

¹⁴ Odwrócenie typowego podejścia modernistycznego, uznającego, że to nacjonalizmy tworzą narody. Por. Hroch 2003: 106.

od razu całych wielkich społeczeństw państwowych, że narodowe ujednoczenie postępowało powoli” (Kłoskowska 1996: 58). Przez długie wieki owo żmudne wykluwanie się narodów mogło się opierać na zaledwie kilku cechach: języku, nierzadko tolerującym lokalne dialekty, religii, pamięci o nielicznych bohaterach (lub nawet tylko o jednym), na jakimś historycznym fackie lub micie czy kulcie jednego świętego miejsca. W ten sposób można opisywać narody w perspektywie historycznej zmienności i różnorodności – przykładowo genezę polskiej wspólnoty narodowej (bez popadania w nacjonalistyczny, wartościujący ton) opisuje się w kontekście Polski przedrozbiorowej i Rzeczypospolitej Obojga Narodów. To więc horyzont czasowy, który zdecydowanie wykracza poza wykształcenie się XIX-wiecznej, romantycznej, opartej na kulturze wizji narodu polskiego (którą zapewne Eric Hobsbawm i niektórzy inni moderniści-konstruktywiści uznaliby za właściwe pierwociny narodu i nacjonalizmu w Polsce). Tomasz Stryjek, choć dostrzega wiele zalet stanowiska kulturalistycznego w formie zaproponowanej przez Kłoskowską, uważa, że jej argumentacja historyczna nie jest zbyt rzetelna i stanowi słabą stronę tej teorii (Stryjek 2007: 207).

Kłoskowska uwzględnia przede wszystkim aspekt kolektywny tożsamości narodowej¹⁵, którą definiuje jako rodzaj refleksji zbiorowości nad własnym położeniem.

Tożsamość narodowa zbiorowości narodowej to jej zbiorowa samowiedza, jej samo-określenie, tworzenie obrazu własnego i cała zawartość, treść samowiedzy, a nie z zewnątrz konstruowany obraz charakteru narodu. Gdy uznaje się naród za przedmiot jego własnej samowiedzy, powstaje pytanie, co jest podmiotem tej świadomości. Naród nie jest jednostką psychiczną, której można w sposób dosłowny przypisywać jako całości funkcje poznawcze, socjalne, oceniające (Kłoskowska 1996: 99).

Ujawnia się więc sytuacja bardzo ambiwalentna; nie można jasno stwierdzić, w jaki sposób uruchamiany jest ów zbiorowy organ świadomości, bo naród w tej definicji wydaje się zarówno podmiotem, jak i przedmiotem w stosunku do wiedzy, która składa się na jego zbiorową tożsamość. Polska badaczka przedstawia propozycję stanowiącą wyjście z tej niełatwej poznawczo sytuacji przez ukazanie szczególnej roli elit politycznych i kulturalnych w formowaniu tożsamości. Stanowiłyby one rodzaj mechanizmu wprawiającego w ruch maszynę wspólnoty narodowej.

¹⁵ W ujęciu Kłoskowskiej (Kłoskowska 1996) tożsamość w aspekcie wewnętrznej świadomości człowieka stanowi zawsze sumę poszczególnych przynależności, nie istnieje więc coś takiego jak subiektywna tożsamość narodowa, lecz jest to jedna z przynależności-afiliacji, dopiero tworzących wieloskładnikową tożsamość. Można wobec tego mówić o kolektywnej tożsamości narodowej. Badaczka odrzuca natomiast pojęcie indywidualnej tożsamości narodowej, choć naturalnie zupełnie zasadne wydaje się badanie postaw jednostki wobec narodu, zwłaszcza w aspekcie stosunku przynależności narodowej do innych afiliacji, składających się na tę tożsamość jednostkową.

W ujęciu Kłoskowskiej, w dużej mierze opartym na polskich i środkowoeuropejskich przykładach, szczególne znaczenie dla formowania się i wzmacniania narodów ma funkcjonowanie *rdzenia kanonicznego kultury*, czyli pewnego zbioru tekstów postrzeganych przez członków wspólnoty jako istotne czynniki kształtujące ich tożsamość narodową. W ten sposób autorka *Kultur narodowych u korzeni* przeformułowała swoją wcześniejszą definicję przy użyciu właściwych swoim analizom, ciągle powracających pojęć: *rdzeń kanoniczny, uniwersum kulturowe, syntagma*.

Narodowa tożsamość zbiorowa [...] to ogół tekstów kultury narodowej, jej symboli i wartości składających się na uniwersum tej kultury, tworzących jej syntagmę, a zwłaszcza jej rdzeń kanoniczny. [...] Taki zakres kultury potencjalnej stanowi sumę treści nie w pełni i nie zawsze obowiązujących członków wspólnoty narodowej. Ale jest on repertuarem, z którego pewne elementy w pewnych sytuacjach członkowie takiej zbiorowości muszą czerpać (Kłoskowska 1996: 100).

Rdzeń kanoniczny – czy, szerzej mówiąc, kanon kulturowy – bywa przedmiotem gwałtownych sporów, a treści w nim zawarte nierzadko pozostają wobec siebie w konflikcie¹⁶. Teksty kultury, a zwłaszcza naczelnne wartości i identyfikujące symbole narodowe w nich zawarte, nie mają jednak charakteru ograniczonego do jednej grupy odbiorców, mogą w łatwy sposób pokonywać różne bariery społeczne i zmieniać charakter z wysokiego, elitarnego na bardziej masowy i łatwiejszy w odbiorze, zwłaszcza w warunkach upowszechniania wybranych wątków kulturowych przez mass media.

Propozycja Antoniny Kłoskowskiej – choć krytykowana za silne skupianie się na przykładzie polskim¹⁷ – może zainteresować badacza zjawisk narodowych na współczesnym arabskim Bliskim Wschodzie. W społeczeństwach arabskich upowszechnił się bowiem model nacjonalizmu kulturowego zainspirowany romantyzmem niemieckim i ruchami narodowymi w Europie Środkowo-Wschodniej. Czynniki polityczny, instytucjonalny, odgrywa w nim mniejszą rolę niż istnienie – jeśli posłużyć się terminologią Kłoskowskiej – uniwersum symbolicznego. Za dobry przykład może tu posłużyć palestyńska zbiorowość narodowa, której kanon kulturowy powstał w realiach narodu bezpaństwowego, a teksty kultury, takie jak

¹⁶ Warto w tym miejscu przywołać spór o kształt polskiego kanonu kulturowego w związku ze zmianami w zasobie szkolnych lektur obowiązkowych, którego symbolicznym wyrazem stała się szeroka dyskusja nad tożsamościową funkcją dzieł Henryka Sienkiewicza i Witolda Gombrowicza, a więc twórców pokazujących diametralnie różne wizje polskości. Także w krajach arabskich (choćby w Libanie) kształt programów szkolnych, zwłaszcza z historii, bywa przedmiotem zażartych polemik i sporów politycznych.

¹⁷ Ciekawej i wielostronnej krytyki stanowiska Antoniny Kłoskowskiej dokonuje Krzysztof Jaskułowski (Jaskułowski 2005).

poezja Maḥmūda Darwīša czy proza Ḡassāna Fā'iza Kanafānīego, bezsprzecznie odegrały rolę spajającą wspólnotę narodową. Podobnie zresztą w innych krajach arabskich właśnie literatura miała wielkie znaczenie w prowadzeniu swoistej narodowej pedagogiki i wzmacnianiu jedności.

Niewątpliwą do zasług Kłoskowskiej można zaliczyć zbadanie złożonej relacji zachodzącej między tożsamościami zbiorowymi i wieloskładnikowymi tożsamościami indywidualnymi. W omówionych wyżej stanowiskach koncentrowano się na analizie takich czynników, jak m.in. narracje etnohistoryczne, mity i symbole, oraz na wpływie czynników ekonomicznych na kształtowanie się określonych wspólnot. Kłoskowska w symbolicznym centrum usytuowała natomiast jednostkę, stawiając ważne pytanie o „miejsce, rolę i funkcję narodowej identyfikacji i przyswojenia narodowej kultury w całej, totalnej tożsamości człowieka” (Kłoskowska 1996: 103–104). Dokonała zatem, jak pisze Tomasz Stryjek (Stryjek 2007: 208), „redukcji indywidualizującej” w opisie problematyki narodowej, co wydaje się oryginalnym wkładem polskiej uczonej do międzynarodowych badań nad narodem i nacjonalizmem.

Podejście kulturalistyczne przydaje się w opisie stosunku członków wspólnoty narodowej do ich kulturowego uniwersum – ujęcie to opiera się bowiem na analizie tekstów źródłowych (literackich, historycznych, ludowych) połączonej z szerokim wykorzystaniem przejętych z antropologii i etnologii metod prowadzenia badań terenowych. Szczególnie cenne z tego punktu widzenia źródła to autobiografie i pamiętniki (zarówno osób publicznych, jak i innych informatorów), a także materiał zdobyty podczas wywiadów bezpośrednich o elastycznej strukturze. Opisywane ujęcie stanowi zatem istotny punkt odniesienia i składnik metody badawczej zastosowanej w tej rozprawie.

2.2. Podstawowe pojęcia używane w rozprawie

2.2.1. Tożsamość

Tożsamość należy do kluczowych – obok narodu – pojęć używanych w tej pracy, aczkolwiek rozumienie tego fundamentalnego terminu nastęrcza poważnych trudności interpretacyjnych. Jest ono silnie zróżnicowane w zależności od podejścia poszczególnych nauk społecznych. Ujęcie antropologiczne odbiega zatem znacznie od powszechniej znanego i przyjmowanego ujęcia socjologicznego. W antropologii – odwołuje się tutaj do syntetycznego ujęcia Reginalda Byrona (Byron 2000: 293) – tożsamość jest rozumiana dwojako. W pierwszym znaczeniu – jako niepowtarzalność, indywidualność i osobisty wybór (ang. *autoidentity*, czyli autotożsamość, autoidentyfikacja), podstawowe różnice czyniące jednostkę inną od reszty. Funkcjonuje też jednak druga definicja tego pojęcia: cechy identityczności, w ramach których osoby mogą łączyć się, albo być łączone przez innych, w grupy i kategorie na podstawie pewnych wyraźnie wyodrębniających się

czynników (ang. *sameness*, co można odnieść np. do tożsamości etnicznej, religijnej i narodowej).

Termin *tożsamość indywidualna* został spopularyzowany w latach pięćdziesiątych XX wieku dzięki koncepcji psychospołecznej Erika H. Eriksona (Byron 2000: 293), który interpretował tożsamość jako czynnik podlegający rozwojowi i zmianie, a zarazem silnie uwarunkowany społecznie w sensie kulturowym i psychicznym¹⁸. Inny charakter miało zaprezentowane przez Paula Ricoeura stanowisko fenomenologiczne, w ramach którego tożsamość przedstawia się jako „kształtowanie poczucia stałości, spójności i odrębności” (za: Mamzer 2002: 9). Hanna Mamzer, zainspirowana podejściem Eriksona, proponuje dostrzegać w opisywanej kategorii przede wszystkim „niekończący się, dynamiczny proces, trwający przez całe życie”, a nie stan czy kategorię społecznie stabilną, niezmienną (Mamzer 2002: 10).

We współczesnych pracach antropologicznych, socjologicznych i historycznych, tak jak w przywołanym wyżej stanowisku Hanny Mamzer, coraz silniejszy nacisk kładzie się na płynność, procesualność tożsamości, jej sytuacyjność i zależność od presji otoczenia. Przykładem takiego podejścia jest np. studium Małgorzaty Melchior (Melchior 2004), ukazujące zmiany w sferze tożsamości jako warunek przeżycia przez polskich Żydów w czasie II wojny światowej.

Kategorię tożsamości można zatem odnosić do grup, zbiorowości, instytucji i segmentów społecznych wszystkich rodzajów, jak choćby narody czy wspólnoty wyznaniowe. To drugie rozumienie wydaje się znacznie bliższe socjologii, która podczas definiowania tożsamości zwraca uwagę na takie aspekty, jak mechanizmy socjalizacji czy rola środowiska kulturowego. Do społeczne pojmowanego pojęcia tożsamości będą odwoływać się znacznie częściej niż do koncepcji fenomenologicznej. Przeglądu różnych ujęć teoretycznych tożsamości indywidualnej i zbiorowej w powiązaniu z kategorią stereotypu dokonał w polskiej literaturze naukowej Zbigniew Bokszański (Bokszański 1989, 1997/2001, 2005).

Opisywane pojęcie jest niedoskonałe i wieloznaczne, ale zarazem trudne do uniknięcia w rozważaniach nad problematyką narodową. Trzeba jednak oddzielać naukowe, teoretyczne podejścia do zagadnienia tożsamości od bieżących politycznych, społecznych i literackich konkretyzacji tego terminu. Niektórzy uczeni bliskowschodni, zwłaszcza ci o silnie laickich przekonaniach, uznają nadmierne zainteresowanie tożsamością za przejaw swoistego terroru intelektualnego – krytykują oni szczególnie polityzację tej kategorii i dokonujący się pod szyldem „powrotu do tożsamości” zwrot ku wartościom konserwatywnym oraz radykalizmowi religijnemu. Takie poglądy prezentuje choćby Georges Corm, wywodzący się ze wspólnoty maronickiej (Corm 2007: 40; patrz też: rozdział trzeci i podrozdział 5.2.). Amin Ma‘luf wykazuje podobny krytyczny dystans, kiedy używa w tytule swojego zbioru

¹⁸ Por. Mamzer 2002: 10.

esejów wartościującego sformułowania *Les identités meurtrières (Zabójcze tożsamości; Maalouf 2002)*.

W pracy opartej w dużej mierze na różnych źródłach autobiograficznych szeroko rozumiane postawy tożsamościowe muszą być uwzględniane i analizowane w sposób możliwie wszechstronny. Z jednej strony będę rozpatrywał autoidentyfikację jako bardzo ważny, indywidualny aspekt tożsamości, z drugiej zaś rozważę rolę różnych afiliacji grupowych, które wybiera bądź do których bywa przymuszana jednostka¹⁹. Człowiek sam określa swój stosunek do zbiorowości, ale też jest przez nie nieustannie wybierany, włączany bądź odrzucany, rodzi się nieuchronne napięcie między tożsamością indywidualną a tożsamościami kolektywnymi. Pamięć (patrz: podrozdział 2.2.3.) należy uznać za kluczowy czynnik przyczyniający się do formowania i przekształcania tożsamości we wszystkich jej wymiarach.

Bardzo ciekawy problem badawczy stanowi pytanie, czy rozumienie tożsamości jako procesu, a nie stanu, trafnie opisuje sytuację i identyfikację Koptów i Maronitów. Są to w końcu wspólnoty definiujące się jako autentyczne, ortodoksyjne, żyjące historią i wciąż ją odtwarzające. Ukazane w rozdziałach czwartym i piątym przykłady dowiodą, że „autentyzm” tożsamości koptyjskich i maronickich to raczej grupowa, pozytywna narracja o tożsamości, która skrywa rzeczywistą procesualność i uzależnienie od uwarunkowań społecznych i kulturowych, które wpływają na kształtowanie tożsamości zbiorowych i indywidualnych w tych grupach.

2.2.2. Tradycja

Pojęciem ważnym podczas definiowania dziedzictwa kulturowego, także w odniesieniu do doświadczenia religii, jest *tradycja*. Szczególnie w kulturach tradycyjnych (których wiele cech wciąż zachowują bliskowschodnie społeczeństwa) należy ona do głównych spoiw grupowych i indywidualnych tożsamości. Tradycja pozwala zachować rytm życia nawiązujący do życia przodków i nie stracić orientacji w modernizującym się świecie dookoła. Joanna i Andrzej Tomiccy (Tomicka, Tomicki 1975) terminem *tradycja* określają „zespół treści kulturowych, a więc wzorów zachowań, wierzeń, obrzędów itp. przekazywanych z pokolenia na poko-

¹⁹ To zatem ujęcie podobne do przywołanego w podrozdziale 2.1.4. stanowiska Antoniny Kłoskowskiej. Zaprezentowane wyżej podejście Hanny Mamzer (Mamzer 2002: 10) opiera się natomiast na przekonaniu, że istnieją trzy główne rodzaje czy też wymiary tożsamości – społeczna, jednostkowa i kulturowa – pozostające w ciągłej interakcji. Kłoskowska zapewne uznałaby, że pierwsza z nich odpowiada „wewnętrznie złożonej tożsamości indywidualnej”, pozostałe zaś należą do pola „tożsamości zbiorowych” czy też narracji elit, grup wzorotwórczych i kultur dominujących. Mamzer (Mamzer 2002: 102) raczej niesłusznie krytykuje założenia Kłoskowskiej, która, podważając częściowo pojęcie „tożsamości zbiorowej” usiłowała ominąć nieprecyzyjną jej zdaniem kategorię „zbiorowej samoświadomości”.

lenie drogą transmisji ustnej i pokazu. Jest to tylko część dziedzictwa kulturowego przejmowanego przez młodsze generacje od pokoleń mijających²⁰.

Za wyróżnik tradycji można więc uznać jej traktowanie, zwłaszcza w środowiskach wiejskich, jako bardzo istotnego aspektu codzienności, samej esencji życia. Tak rozumiana tradycja to zbiór poglądów, zachowań, nawyków, które nie podlegają negocjacji czy przetworzeniu, ale są wciąż społecznie reprodukowane. Z punktu widzenia przedstawicieli społeczności tradycyjnych nie jest możliwa zdystansowana refleksja nad czynnikami składającymi się na ich tradycje, gdyż oznaczałoby to dla nich zanegowanie właściwego im sposobu życia i pozbawienie ich tożsamości. O zastrzeżeniach tych trzeba pamiętać, gdy analizuje się „ludowe”, masowe aspekty pobożności, charakteryzujące niektórych wyznawców religii, również wśród muzułmanów, chrześcijan i żydów Bliskiego Wschodu. Przykładem zróżnicowanych podejść do tradycji religijnej będzie np. stosunek Koptów do ludowych obrzędów zwanych *mūlīd*, rozpowszechnionych w Egipcie zarówno wśród chrześcijan, jak i muzułmanów, a krytykowanych przez najwyższych przedstawicieli duchowieństwa koptyjskiego (patrz: rozdział czwarty). Istotną kwestię stanowi też często deklarowany przez Koptów i Maronitów „tradycjonalizm religijny” i jego rzeczywisty wpływ na praktykowanie chrześcijaństwa i życie codzienne wyznawców.

2.2.3 Mit

Funkcjonuje wiele różnych definicji mitu, które często pozostają ze sobą w rozdzwieku. Najbardziej znaną z nich stworzył sławny rumuński religioznawcy Mircea Eliade:

Mit opowiada jakąś historię sakralną, to znaczy prawydarzenie, które dokonało się na początku czasu, *ab initio*. A opowiadanie o sprawach sakralnych jest równoznaczne z objawianiem tajemnicy, gdyż postacie mitu nie są istotami ludzkimi: są to bogowie albo bohaterowie kulturowi i dlatego właśnie ich czyny stanowią tajemnice, misteria: człowiek nie mógłby ich znać, gdyby mu nie zostały objawione. Mit jest więc opowieścią o tym, co stało się *in illo tempore*, opowieścią o tym, co bogowie albo istoty ludzkie uczyniły na początku czasu; „powiedzieć mit” to znaczy obwieścić to, co stało się *ab origine*. Raz powiedziany, to jest objawiony, mit staje się prawdą apodyktyczną; stanowi prawdę absolutną. [...] Jest to więc zawsze opowieść o dziele stworzenia: opowiada się o tym, jak się coś dokonało, jak zaczęło być (Eliade 2005: 95).

Mit wiąże się z tu z pochodzeniem, z opowieściami, narracjami o sakralnej mocy, które w sposób autorytatywny opisują korzenie, prapoczątki danej spo-

²⁰ Inspiracji metodologicznej do tego podrozdziału dostarczyła monografia Zofii Sawaniewskiej-Mochowej i Anny Zielińskiej (Sawaniewska-Mochowa, Zielińska 2007), analizująca dziedzictwo kulturowe potomków szlachty na dawnych Kresach północno-wschodnich Rzeczypospolitej.

łeczności. Jego treścią jest więc ukazanie *genealogii* grupy. Przykładów na funkcjonowanie tego typu mitycznych opowieści można odnaleźć bardzo wiele w historii Europy i Polski – żeby wspomnieć choćby szlachecki mit genealogiczny, zgodnie z którym ta warstwa społeczna miałaby wywodzić się od stepowych, środkowoazjatyckich Sarmatów, czy też zadziwiająco podobne w strukturze i treści, ale zwrócone przeciwko sobie, mity fundacyjne narodów bałkańskich. Także na Bliskim Wschodzie nie brakuje mitów opartych na genealogii poszczególnych grup. Za przykład może tu posłużyć chociażby opowieść o tożsamości Palestyńczyków, w której uznaje się ich za najstarszą wspólnotę etniczną w Ziemi Świętej, za bezpośrednich potomków dawnych Filistyńców, wywodzących się spośród tzw. ludów morza. W odniesieniu do grupy koptyjskiej w Egipcie staram się zrekonstruować w rozprawie dwa główne zbiory mitów: *fundacyjne* – ustanawiające tożsamość grupy, np. powtarzane wielokrotnie opowieści o podróży Świętej Rodziny do Egiptu i o zakładaniu pierwszych gmin chrześcijańskich nad Nilem – oraz *martyrologiczne* – opowieści o męczeństwie pierwszych chrześcijan w czasach Cesarstwa Rzymskiego, odnoszone następnie do późniejszych zjawisk w historii Egiptu (jak choćby islamizacja kraju). U Maronitów także występują wspomniane typy mitów, spełniające cechę grupowej dystynkcji i homogeniczności, a więc odróżniające Maronitów od arabskiej większości Libańczyków oraz zapewniające spójność wspólnoty.

Mit nie jest rozumiany w sposób uzgodniony i jednorodny (Weiner 2000: 386–389). Zwłaszcza w antropologii uwidacznia się spór co do jego rozumienia wśród przedstawicieli różnych orientacji badawczych – pionierów nowoczesnej etnografii (Bronisław Malinowski), strukturalizmu (Claude Levi-Strauss) i współczesnej antropologii interpretatywnej (Clifford Geertz). Nie charakteryzując głębiej tych interesujących polemik, można dodać, że szczególnie kontrowersje budzi stosunek mitu do istniejących struktur społecznych, a także skomplikowana relacja języka i mitu. Levi-Strauss nazwał mit szczególną formą języka, wykazującą podobieństwo do muzyki, potrafi on bowiem w sposób logiczny wyrazić treści, wobec których zwykły przekaz językowy (tzn. wyrażony za pomocą pisma i alfabetu) okazuje się bezradny.

2.2.4. Różne wymiary pamięci we współczesnej humanistyce

2.2.4.1. Pamięć zbiorowa a pamięć autobiograficzna

Terminy te należą do podstawowego instrumentarium współczesnych nauk społecznych, są jednak stosowane w sposób bardzo różny, nierzadko silnie kontrastujący ze sobą. W podejściach badawczych socjologów, historyków, psychologów społecznych, etnologów problem pamięci zbiorowej pojawia się pod różnymi nazwami: *świadomość historyczna*, *pamięć historyczna*, *polityka historyczna*, *pamięć kolektywna*, *pamięć zbiorowa* lub ogólnie *pamięć przeszłości*.

Pojęcie pamięci zrodziło się na gruncie psychologii, a dopiero potem zainteresowało socjologów, psychologów społecznych i historyków. Punkt wyjścia do rozważań nad istotą pamięci musi więc być psychologiczny. Późniejsza refleksja badaczy będzie koncentrować się na zagadnieniu, w jaki sposób pamięć – właściwość jednostki ludzkiej – można w ogóle przypisywać grupie, społeczności, pokoleniu, społeczeństwu, narodowi.

W psychologii stosuje się pojęcie *pamięci autobiograficznej*. Każdy człowiek ma swoją własną niepowtarzalną autobiografię, a zatem swoją niepowtarzalną pamięć autobiograficzną. Pamięć autobiograficzna to pamięć *deklaratywna* odnosząca się do własnej przeszłości. Nie należy jej mylić z doświadczeniem życiowym – pojęciem szerszym, obejmującym też pamięć *niedeklaratywną*.

Pamięć autobiograficzna to rodzaj pamięci specyficzny i odmienny od innych w tym sensie, że opiera się na konkretności, selektywności i niechęci do uogólnienia. Jednostka przetwarza ważne informacje dotyczące jej samej i poddaje je selekcji, szczególnie arbitralnie podchodząc do swojej przeszłości. Pamięć autobiograficzna bywa więc przestrzenią zniekształceń, niewygodne zdarzenia ulegają wypychaniu w sferę podświadomości. Badacz posługujący się metodą wywiadu autobiograficznego musi być zatem bardzo świadomy tych właściwości ludzkiego zapamiętywania i podchodzić do uzyskanych informacji z dystansem, a więc ściśle je weryfikować. Różne pamięci autobiograficzne wchodzą w skład szerszej rozumianych i definiowanych pamięci zbiorowych i stają się ich istotnym komponentem. W tym sensie świadectwa biograficzne mają również wartości uniwersalne.

Klasycznym terminem analizy i dyskursu socjologicznego jest – zdaniem Roberta Traby (Traba 2006: 21) – pojęcie *pamięci zbiorowej*, zintegrowane także z warsztatem badawczym współczesnych historyków. Z samej swojej natury badania pamięci zbiorowej muszą więc mieć charakter interdyscyplinarny. Omawiany termin nawiązuje do podejścia francuskiego socjologa, Maurice'a Halbwachsa (Halbwachs 2008). Badacz ten sformułował następujące opozycje terminologiczne: *pamięć autobiograficzna* – *pamięć historyczna* oraz *historia* – *pamięć zbiorowa*. Oba rozróżnienia mają kluczowe znaczenie dla współczesnych badań nad pamięcią indywidualną i zbiorową.

W interpretacji Barbary Szackiej pierwsza para pojęć to przeciwstawienie pamięci przeszłych zdarzeń znanych z osobistego doświadczenia i pamięci zdarzeń znanych z innych źródeł, zwłaszcza z uporządkowanych już materiałów historycznych. Druga para pojęć wiąże się z odróżnianiem martwej wiedzy o przeszłości od historii żywej, to jest wiedzy o historii nasyconej emocjami, krążącej w społecznym obiegu, o którą tak często prowadzone są dziś spory określane mianem walki o pamięć czy o kształtowanie polityki historycznej²¹.

²¹ Barbara Szacka odegrała ważną rolę w rozwijaniu różnorodnych badań nad pamięcią w polskiej socjologii i antropologii kulturowej. Nawiązała do podejścia zaproponowanego przez swoją mi-

Pionierką wprowadzania problematyki pamięci zbiorowej do polskiej socjologii była Nina Assorodobraj, która w artykule *Żywa historia. Świadomość historyczna: symptomy i propozycje badawcze* (Assorodobraj 1963) zaproponowała pojęcie *świadomości historycznej*. Użyty termin miał na celu ukazanie różnicy między historią profesjonalną a historią żywą, interpretowaną w każdym momencie i mającą realny wpływ na życie społeczne. Współcześnie refleksję nad pamięcią zbiorową w Polsce podejmuje przede wszystkim grupa socjologów z Barbarą Szacką i Andrzejem Szpocińskim na czele, a także krąg badaczy współpracujących z kwartalnikiem „Kultura i Społeczeństwo”. Również historycy zainteresowali się bliżej kwestiami interpretowania historii przez większe wspólnoty społeczne, a przede wszystkim strategiami pamięci indywidualnej i zbiorowej wobec dramatycznych zjawisk historycznych. Dokładniejszych opracowań doczekały się szczególnie dwa obszary tematyczne: problematyka pamięci o Holocauście powiązana z kwestią tożsamości grupowej polskich Żydów po II wojnie światowej (np. obszerna monografia Małgorzaty Melchior, 2004), oraz pamięć wspólnot lokalnych żyjących na pograniczach, często poddawanych deportacjom i przesiedleniom (np. eseje Roberta Traby o mieszkańcach Warmii i Mazur, publikowane w piśmie „Borussia”).

2.2.4.2. Pamięć komunikatywna i pamięć kulturowa

To dodatkowe uściślenie terminologiczne, które zostało wprowadzone przez niemieckich badaczy, bardzo silnie zresztą akcentujących w swoich pracach problematykę pamięci. Historyk Jan Assmann sformułował rozróżnienie między pamięcią kulturową i komunikatywną – przy czym tą drugą uznaje się za szczególnie przypadek tej pierwszej. *Pamięć komunikatywna* dotyczy komunikacji codziennej, nazywa się ją „pamięcią dnia powszedniego” (Assmann 2003: 12), a jej najważniejszą cechą jest horyzont czasowy ograniczający się do zaledwie kilku pokoleń, od osiemdziesięciu do stu lat wstecz. Jest to więc też okres zachowany we wspomnieniach jednego pokolenia, przez co funkcjonuje jako teraźniejszość

strzynię, Ninę Assorodobraj (Assorodobraj 1963) i dokładniej zdefiniowała pojęcie *świadomości historycznej*. Dostrzegając przy tym jego dwoistość: z jednej strony jest to „włączanie przeszłości do aktualnej świadomości społecznej”, z drugiej zaś – „świadomość linearności czasu” i „poczucie własnej historyczności” (Szacka 1977: 69). Badaczka uzmysłowiła, że ludzie odnoszą się do przeszłości na dwóch płaszczyznach: „przeszłości pamiętanej” (to, co zdarzyło się dawniej, jak jest to pamiętane i oceniane) i „przeszłości jako wymiaru czasu” (w jaki sposób przeszłość kształtuje lub powinna kształtować teraźniejszość) (Szacka 1977: 70). Zaszgerowała również istnienie ciekawego, choć całkiem przekonująco udokumentowanego (por. Szacka 1977: 97–98) zjawiska występowania dwóch postaw związanych z pojmowaniem własnej historyczności: eskapistycznej (ucieczka od świata, pesymistyczna ocena teraźniejszości, wyobrażenie minionego, złotego „wielku”) i historycystycznej (afirmacja przeszłości i wynikającej z niej teraźniejszości, postrzeganie historii jako procesu linearnego, przywiązanie do idei narodu). Obie orientacje rzadko występują w sposób czysty, a symbole, mity i idee tworzące *świadomość historyczną* często mają charakter płynny i zmienny (Szacka 1977: 102).

pozbawiona stałych punktów wiążących ją z przeszłością. Cechą *pamięci kulturowej* jest „oddalenie od dnia powszedniego, transcendencja” (Assmann 2003: 13–14). Taka pamięć skupia w sobie zasób tekstów, wyobrażeń i rytuałów właściwych wspólnocie, ma też swoje „punkty stałe”, których rolę pełnią wydarzenia rozstrzygające o losie danej zbiorowości (Traba 2006: 33). Opisywany rodzaj pamięci stanowi też obszar dominacji swoście rozumianego historycyzmu i moralizmu, rządzi nią „zobowiązanie” (niem. *Verblindichkeit*, Assmann 2003: 15–16) w aspekcie normatywnym i kształtującym – edukacyjnym, zatem wiedza przechowywana w pamięci kulturowej jest hierarchizowana i przekazywana zgodnie z respektowanym społecznie systemem norm i wartości. Pamięć kulturowa opiera się na korzystaniu ze skonwencjonalizowanych figur przeszłości, stanowi rodzaj lustra, w którym przegląda się i rozpoznaje społeczeństwo – z tego Jan Assmann wyciąga wnioski o jej swoistej „zwrotności” (niem. *Reflexivität*, Assmann 2003: 16).

2.2.4.3. Pamięć funkcjonalna (zamieszkała) i magazynująca (niezamieszkała)

Są to kolejne bardzo ważne wymiary pamięci, możliwe do wykorzystania w badaniach nad narracjami i postawami grupowymi Koptów i Maronitów. Aleida Assmann dokładnie zdefiniowała zasygnalizowane rozróżnienie:

Istotny krok polegający na rozdzieleniu albo utożsamianiu pamięci i historii polega na pojmowaniu stosunku pamięci zamieszkałej do niezamieszkałej w sensie dwóch komplementarnych sposobów wspomniania. Pamięć zamieszkałą chcielibyśmy nazwać pamięcią funkcyjną (*Funktionsgedächtnis*)²². Jej najważniejszymi cechami są: odniesienie do grupy, selektywność, powiązanie z wartościami i zorientowanie na przeszłość. Historyczna wiedza jest z kolei pamięcią drugiego porządku, pamięcią, która zajmuje się tym, co straciło żywy stosunek do teraźniejszości. Tę swoistą pamięć pamięci proponuję nazwać pamięcią magazynującą (*Speichergedächtnis*) (Assmann 1999: 134).

Pamięć funkcyjna jest zatem często pamięcią oficjalną danej grupy, buduje jej legitymizację i poczucie zakorzenienia w historii, często też zawiera wewnętrzny mechanizm cenzury, który powoduje, że właśnie **ta** konkretna opowieść staje się narracją wspólnotową. Istnieje też jednak inna pamięć – „krytyczna, dywersyjna”, niepokorna względem owej pamięci zamieszkałej (Assmann 1999: 138), i to właśnie ten drugi rodzaj można nazwać *pamięcią magazynującą*. Pierwsza pamięć to „pamięć zwycięzców”, podczas gdy druga dotyczy grup słabszych, odrzucanych (w pewnych okolicznościach mogą nimi być całe narody). Odzyskiwanie prawdziwej, a przy tym wielogłosowej pamięci o przeszłości Europy Środkowo-

²² Ten termin jest też tłumaczony przez Roberta Trabę jako *pamięć funkcjonalna*.

Wschodniej, rehabilitacja osób zabitych bądź niesprawiedliwie osądzonych przez komunistyczne trybunały (np. Imre Nagy na Węgrzech), próby pojednania polsko-niemieckiego i polsko-ukraińskiego – wszystko to świadczy o sile pamięci magazynującej, która po roku 1989 umożliwiła zmianę i odkłamywanie pamięci funkcyjnych okresu komunistycznego. Choć w antyutopii *Rok 1984* George’a Orwella wymazanie pamięci magazynującej było możliwe i na nim opierała się możliwość stworzenia ignorującej zdarzenia z przeszłości nowej historii i nowomowy²³, to jednak przykłady społeczeństw bliskowschodnich dowodzą, że nawet bardzo opresyjna władza i krwawe konflikty nie niszczą pamięci niezamieszkałych. W Egipcie dominująca, państwowo definiowana pamięć funkcyjna jest w przeważającej mierze muzułmańska. Koptowie, aby bronić się przed tym porządkiem rzeczy, budują własne, mniejsze pamięci funkcyjne, zdystansowane wobec oficjalnych dyskursów, a niekiedy otwarcie je delegitymizujące. W Libanie problem wygląda nieco inaczej – wyodrębniły się tam pamięci funkcyjne poszczególnych grup wyznaniowych (maronicka, druzyjska, szyicka czy sunnicka), które nie składają się jeszcze w jedną ponadwyznaniową perspektywę pamięci libańskiej. Stworzenie pamięci funkcyjnej integrującej całe społeczeństwo wymaga lepszego i bardziej otwartego dostępu do pamięci magazynującej, choćby za pośrednictwem powołanych do tego celu instytucji, jak szkoły, uniwersytety, muzea i archiwa oraz przez prace i badania naukowe, a także narodowe miejsca pamięci.

Dotychczasowe rozważania dowiodły, że rozróżnienia między poszczególnymi aspektami pamięci, a przede wszystkim podstawowa opozycja między pamięcią a historią, to bardzo użyteczne narzędzia dla badacza współczesnego Bliskiego Wschodu. Opisujący rzeczywistość bliskowschodnią koniecznie musi odznaczać się świadomością istnienia tej opozycji, bo w życiu codziennym takich państw jak Liban czy Egipt bardzo rzadko funkcjonuje „historia” w sensie dyscypliny naukowej, częste są natomiast różne postaci „historii codziennej”, „politycznej”²⁴, pisanej na zamówienie elit, „umasowanej” pamięci klanów czy grup etnicznych. Głębsze zastanowienie nad naturą pamięci kulturowych i relacji między pamięciami funkcyjnymi i magazynującymi pomogłoby zapewne – zwłaszcza elitom kulturowym wspomnianych krajów – w formowaniu pamięci zbiorowych, bardziej uwzględniających dążenia mniejszościowych grup chrześcijańskich.

2.2.5. Miejsca pamięci

Terminu *miejsce pamięci* (franc. *lieux de mémoire*, ang. *places of memory*, niem. *Erinnerungsorte*) w metaforycznym, współczesnym znaczeniu po raz pierwszy użyli w latach siedemdziesiątych XX wieku Pierre Nora i międzynarodowo-

²³ Por. Assmann 1999: 140.

²⁴ Analogiczny opis różnych typów funkcjonowania historii w życiu codziennym daje socjolog Jarosław Kiliński (Kiliński 2004).

dowa grupa współpracujących z nim badaczy związanych z francuskimi ośrodkami badawczymi (m.in. polski historyk Krzysztof Pomian²⁵). Wcześniej było to pojęcie zakorzenione w starożytnej retoryce, choćby w klasycznych dziełach Cicerona (*De oratore II*) i Kwintyliana (*Institutio oratoria*, II.2.11–20), którzy usiłowali stworzyć pewną tradycję zapamiętywania (mnemotechniki) w ten sposób, że każdemu wspomnieniu został podporządkowany jakiś konkretny desygnat, czyli obiekt, figura stylistyczna lub symbol.

Nora nie sformułował wyrazistej definicji *miejsz pamięci* – w jego projekcie badawczym²⁶ chodziło raczej o nowoczesny opis wyróżników „francuskości”, o ukazanie granic wyobraźni symbolicznej i punktów odniesienia, które odgrywają żywą rolę w kolektywnej pamięci kulturowej Francuzów. *Miejszami pamięci* zostały tu nazwane najróżniejsze przejawy kultury, wydarzenia dziejowe, postaci legendarne i historyczne oraz fenomeny społeczne, także z zakresu kultury masowej (np. Marsylianka, Bastylia, Joanna d’Arc, kult prowansalskości i specyfiki francuskiego Południa, wyścig kolarski *Tour de France*, wojna w Algierii). Nora i współpracownicy formułowali opisy wybranych zjawisk z perspektywy historycznej. Nawiązywali przy tym do osiągnięć szkoły *Les Annales*, a zarazem prowadzili dialog ze współczesnymi podejściami antropologicznymi i socjologicznymi. Wyraziste są interakcje stanowiska zajmowanego przez francuskiego badacza z prezentowanymi już teoriami: „wspólnoty wyobrażonej” (patrz: podrozdział 2.1.1.) i etnosymbolizmem (patrz: podrozdział 2.1.3.). Koncepcje historyczne francuskiego badacza zostały następująco scharakteryzowane przez Aleidę Assmann:

Studia Pierre’a Nora pokazują, że pod pamięcią grupy nie ukrywa się ani zbiorowa dusza, ani obiektywny duch, ale społeczność ze swoimi cechami i symbolami. Przez wspólne symbole jednostki mają udział we wspólnej pamięci i wspólnej tożsamości. Nora dokonał przejścia w teorii pamięci od przestrzenno-czasowej wspólnej terażniejszości grupy, którą badał Halbwachs, do abstrakcyjnej wspólnoty, która definiuje się przez symbole przenoszone czasowo i przestrzennie. Nośniki tej pamięci zbiorowej nie muszą być rozpoznane, aby korzystać ze wspólnej tożsamości dla siebie. Naród jest taką wspólnotą, która konkretyzuje nie mającej inaczej sensu jedności przez medium symboliki politycznej. Pierre Nora odróżnia znaki historii, wytworzone przez pamięć narodu, od „znaków pisania historii”, które wytwarzają naukowy dyskurs historiografii. Dla niego żyjąca pamięć zbiorowa i analityczny opis historyczny stoją wobec siebie w konflikcie, który jak twierdzi Nora, ujawnia się w toku modernizacji z niechybną szkodą dla pamięci (Assmann 1999: 132).

²⁵ Ciekawą i krytyczną analizę stanowiska, które zaprezentował Pierre Nora, prezentuje, zainspirowany studiami postkolonialnymi, pochodzący z Wietnamu badacz Hue-Tam Ho Tai (Hue-Tam 2001).

²⁶ Badania zaowocowały czterema wielkimi tomami esejów i studiów w języku francuskim, wydanymi w latach 1984–1992, przetłumaczonymi na język angielski w latach 1996–2010.

W Polsce opisywane pojęcie zostało zaadaptowane i spopularyzowane zwłaszcza przez Andrzeja Szpocińskiego i Roberta Trabę. Pierwszy z tych badaczy proponuje, aby *miejscami pamięci* nazywać „nazwy własne zobiektywizowanych wytworów kulturowych i nazwy zdarzeń historycznych oraz imiona postaci bohaterów, o których członkowie danej grupy sądzą, iż skrywają jakieś ważne dla nich treści”. Nie jest ważne, czy zdarzenia istotnie miały miejsce lub czy bohaterowie rzeczywiście istnieli, lecz to, że: „w opinii członków grupy są one nośnikami istotnych wartości, poglądów, idei”²⁷. Miejsce pamięci odzwierciedla więc zbiorową samowiedzę grupy o historii, tożsamości i ulubionych przejawach kultury masowej, a zarazem ma bardzo mało wspólnego z wiedzą o źródłach historycznych czy rzetelnym badaniem naukowym. W tym sensie termin ten należy do tego samego obszaru semantycznego, co *pamięć kulturowa*, *świadomość historyczna* czy *polityka historyczna*. Interesujący przykładem wykorzystania koncepcji *miejsca pamięci* w polskiej literaturze naukowej stanowi monografia Grażyny Szwat-Gyłybowej (Szwat-Gyłybowa 2005), dotycząca roli herezji bogomilskiej we współczesnej pamięci zbiorowej i kulturze bułgarskiej. Autorka posłużyła się znaczącą liczbą przykładów zaczerpniętych ze współczesnej literatury bułgarskiej, aby ukazać żywotność tego mitu w procesie tworzenia bułgarskiej wspólnoty wyobrażonej. Bogomilstwo okazuje się elastycznie rozumianym *miejscem pamięci*, bo odgrywa rolę wygodnego narzędzia i chwytliwego symbolu dla różnych religijnych i narodowych misjonarzy usiłujących dotrzeć do uczuć Bułgarów.

Miejsce pamięci w metaforycznym sensie na stałe weszło już do terminologii współczesnych nauk społecznych – niekiedy pojęcie to wydaje się nawet nieco nadużywane. Natomiast dla badacza Bliskiego Wschodu to termin obiecujący i ciekawy, choćby z tego względu, że sposób myślenia mieszkańców tego kręgu geograficznego, a przede wszystkim konceptualizowanie świata za pomocą dostępnego repertuaru symboli, horyzonty wyobraźni, mity kulturowe oraz kult postaci historycznych i legendarnych, nie doczekały się systematycznego opisu w polskiej i nie tylko literaturze naukowej. W niniejszej rozprawie *miejscami pamięci* będą niekiedy nazywane niektóre elementy pamięci i tożsamości bliskowschodnich chrześcijan, które mają znaczenie uniwersalne (np. opowieść o pobytku Rodziny Świętej w Egipcie, powtarzana w różnych kontekstach przez Koptów).

2.2.6. Pogranicze

²⁷ Cytaty za: Sawaniewska-Mochowa, Zielińska 2007: 89.

We współczesnych naukach społecznych jest to bardzo istotne pojęcie, pozostaje ono jednak nieco niedookreślone i obfituje w rozmaite sensy. Do ważniejszych aspektów pogranicza należą: terytorialny (najbardziej dosłowny), kulturowy, społeczny, psychologiczny czy polityczny. Antonina Kłoskowska następująco scharakteryzowała pogranicze w pierwszym z wymienionych wymiarów: „terytorium położone między dwoma obszarami etnicznymi lub regionalnymi, charakteryzujące się przemieszaniem etnicznym lub narodowościowym wynikającym z bliskości przestrzennej” (Kłoskowska 1996: 125). Terytorialne rozumienie pogranicza zakłada więc wystąpienie dwóch wyraziście oddzielonych grup, najlepiej narodowych, stykających się w przestrzeni położonej z dala od geograficznego centrum.

Inne podejścia interpretacyjne stawiają nacisk na jakościową różnicę, którą wnosi przebywanie na pograniczu w życie konkretnych grup je zamieszkujących. Zderzają się konkurencyjne wzorce, zwłaszcza w sferze kultury – dochodzi do swoistego efektu tygła, który w perspektywie może prowadzić do wyodrębnienia się nowych wartości i elementów kulturowych. Justyna Straczuk (Straczuk 1999: 2003) obrazowo nazywa pogranicze „strefą *czegoś innego*”, w której często na obszarze geograficznie ściśle ograniczonym, nawet w obrębie jednej wioski czy miasta, małego obszaru, dochodzi do bardzo specyficznych procesów *odróżniania i uwspólniania*, a więc wspólnego, choć nie zawsze uporządkowanego występowania obok siebie różnych tradycji. Badaczka ta sformułowała swoje wnioski na podstawie obserwacji sytuacji panującej na pograniczu polsko-białoruskim, gdzie na dużą skalę występuje zjawisko tzw. tutejszości, a tożsamość narodowa nierzadko wiąże się z wyznaniem i religijnością²⁸.

Adekwatność pojęcia pogranicza do sytuacji grup chrześcijańskich na arabskim Bliskim Wschodzie jest dyskusyjna. Wspólnoty te nie dysponują właściwymi sobie państwami narodowymi, co diametralnie odróżnia ich sytuację od np. pograniczy państw bałkańskich, gdzie grupy mniejszościowe często wybierają między państwem, w którym żyją, a graniczącym z nim państwem macierzystym, czyli takim, w którym ich grupa narodowa czy etniczna dominuje. W przypadku Maronitów adekwatne zapewne, choć uproszczone i budzące instrumentalne skojarzenia polityczne, byłoby określenie ich pozycji jako duchowego pogranicza między stereotypowo definiowanymi Wschodem i Zachodem, co miałyby więk-

²⁸ Etnolodzy wyodrębniają na Grodzieńszczyźnie grupę „kościelnych Polaków”; tożsamość typu Polak-katolik jest tu po prostu codziennością, a nie wyborem polityczno-ideowym, jak to miało miejsce w Drugiej Rzeczypospolitej w przypadku formacji endeckiej i mniejszych ugrupowań narodowo-katolickich.

sze odniesienie do ich wyborów światopoglądowych i historycznych niż do lokalizacji geograficznej.

Bardzo ciekawym rozszerzeniem opisywanego pojęcia jest termin *sytuacja pogranicza*, związany bezpośrednio nie z występowaniem granicy materialnej, lecz z podziałami w sferze mentalności. Wyrażenia tego używa się w kontekście życia członków mniejszości narodowych i innych w obrębie społeczności dominujących, konwersji narodowych, mieszanych małżeństw. Zwłaszcza pierwsze z tych znaczeń znajduje zastosowanie w odniesieniu do sytuacji Koptów egipskich i Maronitów libańskich. Na gruncie polskim badaczką *sytuacji pogranicza* była Antonina Kłoskowska, która w ciekawy sposób odniosła tę kategorię do biografii znanych postaci historycznych o złożonej, niepewnej, podlegającej metamorfozom identyfikacji indywidualnej, takich jak Wojciech Kętrzyński, Józef Czapski czy Witold Gombrowicz.

3. NARÓD, NACJONALIZM I TOŻSAMOŚĆ W ŚWIECIE ARABSKIM

Z powodu wielości podejść teoretycznych praktycznie nie da się zaproponować jednej formuły opisującej problemy narodowe w świecie arabskim. Podstawowym rozróżnieniem, które będę konsekwentnie stosował w tej rozprawie, jest próba oddzielenia teoretycznego opisu zjawisk od ich ideowych i codziennych eksplikacji, zmierzających do osiągnięcia określonego efektu społecznego i politycznego. Niniejszy rozdział zaczyna się więc od zwięzłego opisu dotychczasowych badań historyczno-politologicznych nad formowaniem się nowoczesnej koncepcji narodu arabskiego, prowadzonych przede wszystkim przez naukowców zachodnich (Albert Hourani, Bernard Lewis, Adeed Dawisha, Youssef Choueiri), często wywodzących się z Bliskiego Wschodu, posługujących się omówionymi już w rozdziale drugim terminami i metodami badawczymi. Choć opis historycznych początków nacjonalizmu panarabskiego i patriotyzmów lokalnych w krajach arabskich nie budzi raczej kontrowersji wśród badaczy, to jednak przybliżenie się do sedna tożsamości arabskiej w aspekcie kolektywnym stwarza już zdecydowanie większe trudności. Kwestia ta przekracza możliwości tradycyjnych dyskursów naukowych i staje się zjawiskiem z pogranicza refleksji teoretycznej, twórczości artystycznej (zwłaszcza literackiej) oraz życia codziennego. Nieprzypadkowo najciekawsze teksty kultury analizujące i krytykujące modele tożsamości arabskiej to autobiograficzne, barwne językowo, *par excellence* literackie wypowiedzi wybitnych intelektualistów arabskich. Być może w kształtowaniu i krytyce tożsamości zbiorowych należałoby dostrzec przede wszystkim zagadnienie kreacji artystycznej, tworzenie i obalanie norm społecznych przez charyzmatyczne osobowości, fascynujący problem zmienności światopoglądów i powikłanych

biografii, a nie – tylko i przede wszystkim – zjawisko ujmowane według stałego instrumentarium nauk społecznych.

Przeanalizowawszy wiele tekstów związanych z opisywaną problematyką, postanowiłem zaprezentować wybrane przykłady w dwóch dość skontrastowanych tematycznie podrozdziałach. W podrozdziale 3.2 ukazuję zróżnicowane arabskie projekty tożsamości zbiorowej w XIX i XX wieku. Odznaczały się one zacięciem ideologicznym i perswazyjnym, a ich autorzy kładli nacisk na wzmocnienie wspólnoty arabskiej i/lub muzułmańskiej (‘Abd ar-Raḥman al-Kawākibī, Muḥammad Rašīd Ridā, Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī, Mīṣīl ‘Aflaq, fundamentalizm muzułmański). W podrozdziale 3.3. skupiam się natomiast na szeroko pojętej krytyce grupowej tożsamości arabskiej, jej przeformułowaniach i dekonstrukcjach, podejmowanych przez twórców i myślicieli – zarówno tych tworzących w krajach arabskich, jak i tych żyjących w diasporze, jak: Adūnīs, Amin Maalouf, Edward Said, Georges Corm i Laylā Aḥmad. Ważnym kontekstem wiążącym oba wskazane podrozdziały będzie uwypuklenie roli myślicieli i środowisk chrześcijańskich (np. Buṭrūs al-Bustānī, Faraḥ Anṭūn, libański ruch kulturalny w Egipcie etc.) we wszystkich opisywanych procesach: odrodzeniu języka literackiego i kultury arabskiej w XIX wieku, przejmowaniu zachodnich zdobyczy technicznych i ideowych, formowaniu nacjonalizmu panarabskiego (*qawmiyya* ‘arabiyya) i wzmacnianiu nacjonalizmów i przynależności lokalnych (*waṭaniyya*; np. „fenicki” patriotyzm w Libanie, patrz: rozdział piąty).

3.1. Dotychczasowy stan badań nad zjawiskami narodowymi na Bliskim Wschodzie

Popularyzacja nowoczesnych idei narodowych na ziemiach arabskich stanowi element szerszego procesu modernizacji, zapoczątkowanego w XIX wieku i nazywanego arabskim renesansem, odrodzeniem (*An-Nahḍa*). Jego przebieg można zaobserwować na przykładzie rozbudowanej arabskiej terminologii specjalistycznej, która stopniowo ewoluowała, aby oddać nowe, zapożyczone z Zachodu znaczenia narodu, narodowości i ojczyzny.

Pierwszy z podstawowych terminów to *ša‘b*, l.mn. *šu‘ūb* ‘lud, naród, nacja’. Wywodzi się on od rdzenia *š‘b*, oznaczającego gromadzenie się i zrzeszanie ludzi w większe grupy. W użyciu przymiotnikowym *ša‘bī* oznacza przynależność do określonego narodu (na przykład polskiego, palestyńskiego czy egipskiego), lecz nie odnosi się do całej wspólnoty arabskiej. Omawiany termin konotuje też drugie znaczenie – ‘ludowy’ – często stosowane w kontekście folkloru, choćby muzycznego, lub ugrupowań i doktryn socjalistycznych w dawnym bloku wschodnim i świecie arabskim (np. *dīmūqrāṭiya ša‘biya* ‘demokracja ludowa’). Trzeba też koniecznie uwzględnić pojęcie *umma*, l.mn. *umam* ‘naród, ludzie, generacja’,

używane zazwyczaj w odniesieniu do całej wspólnoty arabskiej i muzułmańskiej. Szczególnie ważna z punktu widzenia podejmowanej w tej pracy problematyki jest nazwa *waṭan*, l.mn. *aṭwān* ‘ojczyzna, kraj rodzinny’; derywowany od tego rdzenia przymiotnik *waṭanī* oznacza ‘patriotyczny, rodzimy, wywodzący się z rodzimego kraju, ojczyźniany’. Duże znaczenie ma też termin *qawm*, l.mn. *aqwām* ‘plemie, zbiorowość, rasa, naród’, początkowo oznaczający ‘pierwotną zbiorowość plemienną’. Pochodzi od niego przymiotnik *qawmī* ‘narodowy, plemienny, etniczny, rasowy’. Najistotniejsze przesunięcia w sferze terminologii narodowej dokonały się w języku arabskim w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku. Spopularyzowany został swoisty neologizm – rzeczownik *qawmiyya*, który w połączeniu *qawmiyya ‘arabiyya* oznacza ‘nacjonalizm panarabski, poczucie narodowe odnoszące się do krajów arabskich’²⁹. Bernard Lewis (Lewis 2004: 195) uważa, że wspomniany termin po raz pierwszy pojawił się na Bliskim Wschodzie w języku tureckim jako forma *kavmiyet* i – w przeciwieństwie do szerzej rozpowszechnionego odpowiednika arabskiego – nie niósł ze sobą raczej negatywnych konotacji plemienności i szkodliwego podziału na małe grupy. Wspomniany wcześniej rdzeń *wṭn* posłużył z kolei do utworzenia pojęcia *waṭaniyyi*, które początkowo dość często mylono z *qawmiyya*, ponieważ związek wyrazowy *waṭan ‘arabī* sugeruje bardzo szeroki zakres geograficzny tego terminu. W XX wieku *waṭaniyya* ustabilizowała się jednak znaczeniowo – terminu tego używano na określenie patriotyzmu lokalnego, krajowego, bardziej ograniczonego terytorialnie (np. *waṭaniyya miṣriyya* ‘patriotyzm egipski’, *waṭaniyya lubnāniyya* ‘patriotyzm libański’). Spór między zwolennikami *qawmiyyi* i różnych form *waṭaniyyi* stanowił przez lata jeden z głównych aspektów arabskiej refleksji nad narodem i nacjonalizmem.

W pracach teoretyków opisywanych zjawisk narodotwórczych (Albert Hourani, Bernard Lewis, Adeer Dawisha) można odnaleźć dość zgodne wnioski na temat chronologii wydarzeń i zmian światopoglądowych, które ukształtowały współczesny świat arabski. Fouad Ajami (Ajami 1992: 8–9), amerykański badacz świata arabskiego pochodzący z Libanu, klasyfikuje czasowo wspomniane zjawiska. Nawiązuje przy tym do tez marokańskiego uczonego, Abd Allāha Al-‘Urwiego (Abdallah Laroui), które zasługują na dokładne i krytyczne przedstawienie:

²⁹ Liczba terytoriów arabskich, do których odnoszono ideę *qawmiyyi*, stopniowo rosła. Pierwszym ośrodkiem myśli panarabskiej były terytoria Wielkiej Syrii, Iraku i, w znacznie mniejszym stopniu, Półwyspu Arabskiego. Krystalizacja idei współczesnego świata arabskiego nastąpiła właściwie dopiero między latami trzydziestymi a pięćdziesiątymi XX wieku, gdy Egipt i kraje Maghrebu jednoznacznie uznały swoją tożsamość arabską i zostały w sensie politycznym i symbolicznym zintegrowane z obszarami *Mašriq*.

1. *An-Nahḍa* to renesans arabski, wielkie ożywienia intelektualne i wieloaspektowy ruch reformatorski między rokiem 1850 a 1914. Bernard Lewis – analogicznie – mówi o okresie „prekursorów” nacjonalizmu panarabskiego między rokiem 1875 a 1914 (Lewis 2004: 195). Dochodzi wówczas do upowszechnienia wzorowanych na zachodnich definicji narodu i nacjonalizmu. Opisane wcześniej terminy stają się elementem dyskursu naukowego i politycznego, a kwestię arabskiej uległości wobec imperium osmańskiego zaczynają krytycznie opisywać tacy myśliciele jak ‘Abd ar-Raḥmān al-Kawākibī, Muḥammad Rašīd Riḍā czy Naḡīb ‘Azūrī. Dominującymi ośrodkami intelektualnymi tego okresu były Bejrut i Kair, a głównym obszarem popularności dopiero kształtujących się idei panarabskich – tereny Wielkiej Syrii, szczególnie dzisiejsze terytoria Syrii i Libanu. Nie istniało wówczas ściśle rozróżnienie między nacjonalizmem syryjskim (odnoszącym się do całego terytorium Wielkiej Syrii) i panarabizmem. Kształtują się też coraz silniejsze postawy partykularne i patriotyzmy lokalne w Egipcie i Libanie.

2. **Okres arabskiej walki o samostanowienie** jest przez Al-‘Urwīego datowany od końca I wojny światowej do lat pięćdziesiątych XX wieku. W tym okresie istnieje już system mandatowy, oparty na podziale wpływów w świecie arabskim między Francję i Wielką Brytanię. Dzisiejsza mapa polityczna Bliskiego Wschodu została w dużej mierze ukształtowana w tym czasie. Był to zarazem moment szczególnego optymizmu poznawczego w kręgach inteligenckich – dość powszechnie występowała wiara w pogodzenie specyfiki kulturowej krajów arabskich z importowanymi z Zachodu zdobyczami modernizacji. Nawet zawód spowodowany ustanowieniem państw mandatowych i wydaniem tzw. Deklaracji Balfoura (w roku 1917) nie mógł zmienić ogólnie prozachodniego światopoglądu czołowych myślicieli i polityków tego okresu, jak choćby stanowiska premiera Egiptu, Sa‘ada Zaḡlūla, przywódcy partii *Wafd*. W latach czterdziestych i pięćdziesiątych nasiliła się popularność idei silnie autorytarnych, co miało związek także z rosnącymi wpływami faszyzmu i komunizmu. Symboliczna dla tej zmiany ideowej jest twórczość Sāti‘ego al-Ḥuṣrīego, inspirowana zarazem etniczno-kulturowym nacjonalizmem doby romantyzmu.

3. **Dominacja ideologii panarabskiej** przypada na drugą połowę lat pięćdziesiątych i lata sześćdziesiąte. Charakteryzuje ją lewicowy idealizm społeczny (np. popularność „ruchu państw niezaangażowanych”), duże wpływy Związku Radzieckiego i promowanego przez niego „socjalizmu ludowego”, władza autorytarna w większości krajów arabskich, charyzmatyczne przywództwo prezydenta Egiptu Ġamāla ‘Abd an-Nāṣira, popularność partii *Ba‘ṭ* (Baas) i dążenie do politycznej realizacji idei jedności arabskiej. W tym okresie rozpowszechniło się aktualne do dziś przekonanie, że panarabizm jest czynnikiem łączącym Arabów i chro-

niącym ich przed wewnętrznymi podziałami oraz niezycziwym stosunkiem Zachodu.

4. „Kryzys moralny”³⁰ i chaos poznawczy po roku 1967. Okres ten, rozpoczęty klęską państw arabskich w wojnie sześciodniowej, trwa właściwie do dziś. Cechuje go samokrytyczne nastawienie myślicieli arabskich, prowadzące do ostrej krytyki panarabizmu, wzmocnienie się poszczególnych państw narodowych, skutkujące licznymi konfliktami wewnątrzarabskimi, a także wzrost popularności idei fundamentalistycznych. Ów okres najnowszy, a właściwie ponowoczesny, charakteryzuje się także rosnącym zainteresowaniem problematyką tożsamości – odkrywana na nowo i reinterpretowana jest pamięć historyczna, afirmuje się i odzyskuje przynależności lokalne oraz mniejszościowe. Znaczna grupa Arabów stała się w tym okresie imigrantami lub uchodźcami politycznymi, co także komplikowało kwestię ich wyborów tożsamościowych. Ideologiczną pewność lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych zastąpił pesymizm, swoisty fatalizm historyczny, amorficzność i niestałość tożsamości zbiorowych i indywidualnych.

Naukowcy badający zagadnienie formowania się nowoczesnej koncepcji narodu arabskiego zwracają uwagę na ważną rolę myślicieli, którzy inspirowali też inne przejawy modernizacji na Bliskim Wschodzie. ‘Abd ar-Rahman al-Kawākibī (?1849–1902) wywodził się z Haleb (Aleppo), z rodziny lokalnych notabli (*ṣuyūl*, *a’yān*) służących imperium osmańskiemu. Taki rodowód był charakterystyczny dla wielu wybitnych postaci arabskiego renesansu i późniejszej orientacji panarabskiej: pochodzenie syryjskie bądź libańskie (i nierzadko późniejsza emigracja do Egiptu) oraz związki z lokalnymi elitami, wyróżnianymi przez władze w Stambule. Rosnące ambicje tych coraz lepiej wyedukowanych grup, połączone z narastaniem etnicznie definiowanego nacjonalizmu tureckiego i klęskami Porty na Bałkanach spowodowały stopniowe krystalizowanie się arabskiego ruchu narodowego. Originalność koncepcji Al-Kawākibiego³¹ polegała, zdaniem Bernarda Lewisa (Lewis 2004: 198–199), na wyraźnym odrzuceniu legitymizacji władzy imperium osmańskiego, uznawaniu użytkowników języka arabskiego za osobną wspólnotę zasługującą na samodzielność oraz szerzeniu idei „kalifatu duchowego”, stanowiącej próbę oddzielenia instytucji władzy politycznej od autorytetu religijnego i *šari’atu*. Było to stanowisko pionierskie w sensie podkreślania wagi stworzenia osobnego państwa muzułmańskiego o przeważnie arabskim charakterze etnicznym – kalifatu arabskiego.

³⁰ Sformułowanie Al-‘Urwiego cytuję za: Ajami 1992: 8.

³¹ ‘Abd ar-Rahman al-Kawākibī znany jest przede wszystkim jako autor traktatu o przypadłościach tyranii (*Tabā’i’ al-istibdād*, Al-Qāhira, data nieznana) i tomu *Umm al-qurā* (Al-Qāhira 1931), zbioru tekstów pierwotnie publikowanych w piśmie „Al-Manār”.

Bardziej radykalne poglądy szerzył Nağīb ‘Azūrī (Negib Azoury, zmarły w roku 1916, data urodzenia nieznaną), syryjski chrześcijanin, być może Maronita (Lewis 2004: 200). Nawoływał on wprost do secesji Arabów ze struktur imperium osmańskiego i opublikował we Francji broszurę otwarcie głoszącą hasła ustanowienia kalifatu arabskiego z pełnią praw obywatelskich dla nie-muzułmanów (*Le Réveil de la nation arabe*, Paryż 1905).

Myślicielem znajdującym we współczesnym mu świecie arabskim zdecydowanie większy oddźwięk był Muḥammad Rašīd Riḏā (1865–1935), wybitny reformator muzułmański pochodzący z libańskiego Trypolis. Nie można go wprawdzie uznać za teoretyka narodu i nacjonalizmu, jednak cykl jego artykułów, opublikowanych w „Al-Manār” na początku XX wieku, wpłynął na szerzenie się przekonania o wyższości Arabów względem innych ludów imperium, co nie miało jednak nic wspólnego z rasistowską wizją świata, lecz podkreślało szczególnie arabski wkład w ustanowienie cywilizacji muzułmańskiej³². Sam Muḥammad Rašīd Riḏā był wiernym poddanym sułtanów aż do rewolucji młodotureckiej, jednak zainspirowana przez niego refleksja wpłynęła niewątpliwie na młodsze pokolenia zwolenników pełnej odrębności arabskiej, które zamierzały walczyć o ten cel z pełną determinacją.

Aż do I wojny światowej można mówić głównie o zjawisku podkreślania kulturowej „arabskości” (ang. *Arabism*), rozumianej jako świadomość własnej odrębności kulturowej, językowej, religijnej i wspólnotowo-emocjonalnej w ramach coraz krytyczniej postrzeganego imperium osmańskiego i później ustanowionego systemu państw mandatowych. Adeed Dawisha (Dawish 2003: 11–12) słusznie sugeruje, że nieco łatwiej opisywać ewolucję arabskiej świadomości narodowej pojęciami języka angielskiego, ponieważ istnieje w nim wyrazista różnica między *Arabism* i *Pan-Arabism*; to drugie pojęcie oddaje sytuację, w której oprócz wspomnianego komponentu kulturowego występuje dążenie do stworzenia jakiegoś rodzaju unii politycznej i terytorialnej. Panarabizm skupia się więc na właściwej ruchom nacjonalistycznym walce o samostanowienie i władzę narodową na ściśle określonym terytorium. Mnogość arabskich terminów związanych z procesami narodotwórczymi sprawia, że często występują one jako synonimy, a ich pola znaczeniowe są niedookreślone lub pokrywają się. Zjawisko to wynika również z bardzo częstego używania takich sztandarowych słów w dyskursie politycznym w funkcji perswazyjnej i wartościującej³³. Za przykład posłużyć mogą

³² Por. Lewis 2004: 201–202.

³³ Każdy język narodowy ma swoje „wielkie” słowa, które językoznawcy nazywają „sztandarowymi” (Walery Pisarek), „kluczowymi” (Anna Wierzbicka), „symbolami kolektywnymi” (Michael Fleischer) czy „nazwami wartości” (Jerzy Bartmiński). „W sferze dyskursu politycznego wokół „słów sztandarowych” – stwierdza ten ostatni (Bartmiński 2007: 25) – „toczone są zarówno boje,

terminy takie jak: *qawmiyya* ‘*arabiyya*, ‘*urūba*, *waḥda* ‘*arabiyya* (jedność arabska), *ittihād* ‘*arabī* (unia arabska), *iqlīmiyya* (regionalizm) czy *waṭaniyya* (patriotyzm). O ile związek frazeologiczny *qawmiyya* ‘*arabiyya* wydaje się najlepiej odnosić do zjawiska współczesnego nacjonalizmu panarabskiego, o tyle jednak angielskie rozróżnienie *Arabism* – *Pan-Arabism* precyzyjniej tłumaczy znaczenie wydarzeń z okresu końca I wojny światowej oraz lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku. Doszło wówczas do wzmocnienia i ideologizacji arabskiego ruchu narodowego, stał się on dojrzałą formą nacjonalizmu, zogniskowaną wokół walki o własne zjednoczone państwo, a o spełnienie tego ideału zabiegały bardzo różne środowiska: młodzi aktywiści, zrzeszeni w klubach politycznych, dawni notable imperium osmańskiego, przedstawiciele dynastii arabskich. Zmiany te przyniosły efekt w postaci kodyfikacji i rosnącej popularności ideologii panarabskiej, co zostanie przybliżone i zilustrowane reprezentatywnymi przykładami w podrozdziale 3.2.

3.1.1. Chrześcijanie bliskowschodni a kształtowanie się idei nacjonalistycznych

Przedstawiciele wspólnot chrześcijańskich na terytoriach arabskich odegrali wielką rolę w kształtowaniu idei panarabskiej i lokalnych nurtów nacjonalistycznych. Powodem szerokiego poparcia chrześcijan dla koncepcji *qawmiyyi* i ‘*urūby* była przede wszystkim ich chęć wyjścia poza ograniczenia osmańskiego społeczeństwa wyznaniowego, dzielącego poszczególne grupy religijne na samodzielne, w pewnym sensie samowystarczalne *military*. W sensie społecznym system ten zapewniał tolerancję dla chrześcijan i Żydów, zamykał ich jednak zarazem w ramach macierzystych społeczności o przeważnie wąskim i partykularnym charakterze. Elity chrześcijańskie, dość dobrze obeznane z myślą zachodnią i aktywnie popierające idee *An-Nahdy*, pragnęły pełniej uczestniczyć w procesie zmian postępujących w świecie arabskim od pierwszej połowy XIX wieku. Przejście od pojmowania *ummy* jako wspólnoty muzułmańskiej do rozumienia jej w kategoriach ponadwyznaniowego narodu arabskiego, zjednoczonego kulturowo i językowo, umożliwiło wyjście poza struktury grup wyznaniowych. Chrześcijanie dostrzegli historyczną szansę porzucenia „obleżonych twierdz” na rzecz pełniejszego udziału w życiu kulturalnym i politycznym świata arabskiego. Intelktualiści, pochodzący z kościołów wschodnich patriarchy antiocheńskiego, byli opisywanym procesem szczególnie zainteresowani, ponieważ już w XIX wieku i na początku XX wieku mieli przeważnie zsekularyzowane i „zwesternizowane”

jak i zabiegi manipulacyjne nastawione na ich przywłaszczenie dla siebie, bez takich słów trudno bowiem pozyskać uznanie i poparcie innych, mobilizować do społecznego działania”.

światopoglądy, w których religia stanowiła tylko jednym z wielu czynników identyfikacji – i wcale spośród nich nie najważniejszy.

Albert Hourani (Hourani 1970: 245–260) podkreśla rolę ześwieczonych chrześcijan w popularyzacji nowych idei politycznych, w tym narodowych, zwłaszcza w Egipcie i na terenach historycznej Wielkiej Syrii. Już w pierwszym pokoleniu arabskich „modernistów” poczesne miejsce zajmował Buṭrūs al-Bustānī (1819–1883), z pochodzenia Maronita, wybitny leksykograf i miłośnik literackiego języka arabskiego, a zarazem zwolennik modernizacji, polegającej na ostrożnym przejmowaniu zachodnich idei i innowacji technologicznych, z zachowaniem specyfiki lokalnej w sferze obyczajowości życia codziennego (Hourani 1970: 99–102). Al-Bustānī nie dążył jeszcze do sformułowania właściwej czasom współczesnym wizji arabskiej wspólnoty – swoją identyfikację wiązał raczej z Syrią, rozumianą jako przestrzeń wielu kultur i wyznań, a więc wymagającą bardziej demokratycznego porządku sprawowania władzy niż ten zaobserwowany w praktyce rządzenia w imperium osmańskim. Wyraźniejszy zwrot ku politycznym koncepcjom „arabskości” dokonał się w kolejnych pokoleniach intelektualistów chrześcijańskich. Szczególne znaczenie miały czasopisma, redagowane głównie przez wykładowców protestanckich uczelni w Bejrucie: „Al-Muqṭaṭaṭ” (od roku 1876, redaktorzy: Ya‘qūb Ṣarrūf i Fārīs Nimr) i „Al-Hilāl” (od roku 1892, redaktor: Ğurġī Zaydān) (Hourani 1970: 246–247), coraz bardziej krytyczne wobec funkcjonowania imperium osmańskiego. Znaczącymi myślicielami liberalnymi i sekularyzującymi wywodzącymi się z kręgów chrześcijańskich, byli Šiblī Šumayyil (1850–1917) z Syrii i Faraḥ Antūn (1874–1922) z li-bańskiego Trypolisu (Hourani 1970: 253–260). Szczególnie ten ostatni, wydawca i publicysta periodyku „Al-Ġamī‘a” oraz autor znaczącej pracy *Ibn Rušd wa falsafatuhu* (Al-Qāhira, 1903), wywarł wpływ na zjawisko zwane przez Alberta Houraniego (Hourani 1970: 259) kształtowaniem się „aktywnej świadomości politycznej” chrześcijan arabskich. Faraḥ Antūn jako jeden z pierwszych intelektualistów chrześcijańskich stwierdził też w sposób dobitny, że wierni kościołów wschodnich nie ponoszą odpowiedzialności za działania misyjne, podejmowane przez wspólnoty katolickie i protestanckie (Hourani 1970: 259), a zatem – niezależnie od poparcia dla modernizacji i przejmowania niektórych zdobyczy zachodnich – czują się bardziej lojalni wobec macierzystej kultury arabskiej i muzułmańskiej większości, żyjącej w regionie, niż w stosunku do mocarstw zachodnich.

W XX wieku chrześcijanie brali udział w formowaniu wszystkich nowych prądów światopoglądowych w świecie arabskim. Byli wśród nich zarówno piewcy panarabizmu, jak i ideologowie partykularyzmów i lokalnych patriotyzmów, a zażarte dyskusje odbywały się zwłaszcza wśród chrześcijan libańskich, syryjskich i palestyńskich różnych wyznań. Nierzadko gwałtowne spory na temat tożsamości zbior-

rowej dzieliły od wewnątrz poszczególne grupy, np. wśród Maronitów przeważali zwolennicy węższej tożsamości libańskiej, ale nigdy nie brakowało też protagonistów szerszej, ponadwyznaniowej *ummy* arabskiej. Szczególną popularność idee *qawmiyyi* zyskały zaś wśród członków libańskich i syryjskich wspólnot melkich (grekoprawosławnych i grekokatolików). Fouad Ajami (Ajami 1998: 34) sugeruje, że można mówić wręcz o swoistej nadreprezentacji wybitnych działaczy panarabskich wśród grekoprawosławnych. Przyczyny tego fenomenu społecznego i światopoglądowego były wielorakie. W przeciwieństwie do Maronitów, utrzymujących unię doktrynalną z Rzymem i współpracę polityczną z Francją, wyznawcy Greckiego Kościoła Ortodoksyjnego nie mieli zachodniego protektora, na co dzień zaś doświadczali skutki konfliktu między grecką hierarchią kościelną a arabskim (w sensie kulturowym i językowym) niższym klerem i wiernymi. W tej sytuacji wyrazicielem emancypacyjnych dążeń Arabów wewnątrz tej wspólnoty stała się carska Rosja, rozwijająca własne ambitne plany na Bałkanach i Bliskim Wschodzie. Grekoprawosławni wciąż odczuwali jednak spadek znaczenia własnej grupy w stosunku do zwartych, skupionych (w sensie terytorialnym) Maronitów, a szczególnie rosnących w siłę, prowadzących względnie agresywną akcję misyjną, zachodnich kościołów protestanckich. Panarabizm stanowił w tej sytuacji sposób na uniknięcie marginalizacji własnej wspólnoty, powiew świeżości dla coraz bardziej świecko i lewicowo nastawionej inteligencji chrześcijańskiej. Nieprzypadkowo, jak pisze Fouad Ajami (Ajami 1998: 35), to właśnie spośród grekoprawosławnych wywodzili się ważni myśliciele panarabscy, bardzo różniący się jednak poglądami na istotę tożsamości arabskiej: Ğurġ Ĥabīb Anṭūnyūs (George Antonius, 1891–1942), Qusṭanṭīn Zurayq (1909–2000) i Mišīl (Michel) ‘Aflaq (1910–1989), twórca ideologii partii *Ba‘t* (patrz: podrozdział 3.2.).

Antonius, znany zwłaszcza jako autor anglojęzycznej pracy *The Arab Awakening* (1938), pochodził z okolic Dayr al-Qamar, miasta położonego w sławnej z prężności gospodarczej części *Ġabāl Lubnān*, ale całe swoje dojrzałe życie związał ze służbą w brytyjskim mandacie Palestyny (Ajami 1998: 17–18). Wychowany w systemie brytyjskiej edukacji, ale całym sercem oddany idei panarabskiej i wizji arabskiej demokratycznej Palestyny, uosabiał paradoksy światopoglądów wielu ówczesnych intelektualistów chrześcijańskich – pod względem wykształcenia i fascynacji kulturowych bliskich ludziom Zachodu, lecz jednocześnie żarliwych w popieraniu idei nacjonalizmu panarabskiego. Zurayq, profesor Uniwersytetu Amerykańskiego w Bejrucie, jednoznacznie przedstawił swoją wizję panarabizmu w zbiorze esejów o świadomości narodowej (*Al-Wa‘ī ʾal-qawmī*, Bayrūt 1939). Interesujący rys nacjonalistycznych poglądów tego wybitnego historyka mediewisty stanowiło przekonanie, że islam jest absolutnie podstawowym elementem kultury i tożsamości arabskiej, a prorok Muḥammad bu-downicznym ponadczasowej wspólnoty Arabów (Hourani 1970: 309). Wspólnota

narodowa potrzebuje inspiracji religijnej, co obrazuje pozytywnie wartościowane przez pisarza pojęcie ducha religijnego (*rūh dīniyya*), przeciwstawiane mniej istotnej więzi sekciarskiej, grupowej (*‘aṣabiyya tā’ifiyya*) (Hourani 1970: 309). Islam, jako religia i kultura, jest przez tego grekoprawosławnego uczonego o świeckich przekonaniach wręcz wywyższany. Zarazem jednak Zurayq sugeruje, że religia muzułmańska, jako ważny czynnik historyczny, przynależy jednak do porządku przeszłości – sama w sobie nie zbuduje przyszłości Arabów, dla której pomyślności niezbędna jest świecka idea narodowa, spajająca wspólnotę.

Chrześcijanie, co już sygnalizowałem wyżej, mieli też wielki udział w formowaniu patriotyzmów czy nacjonalizmów o mniej szerokim zakresie, odnoszących się do takich terenów, jak Syria (rozumiana jako *Bilād aš-Šām*, Wielka Syria), Liban czy Egipt. Wpływy koptyjskie i maronickie odegrały zresztą ważną rolę w rozwijaniu tych partykularyzmów, co przedstawię w rozdziałach czwartym i piątym Tragiczną postacią, symbolizującą radykalny nurt nacjonalizmu syryjskiego, był Anṭūn Sa‘āda (1904–1949), założyciel aktywnej do dziś Syryjskiej Partii Socjalnarodowej (arab. *Al-Ḥizb ās-Sūrī āl-Qawmī āl-Iğtimā‘ī*³⁴), skazany przez władze libańskie na karę śmierci. Można określić go jako typ charyzmatycznego myśliciela o skrajnie nacjonalistycznych, faszystowskich poglądach, otoczonego przez rzeszę fanatycznie mu oddanych zwolenników i uczniów. Wizja narodu pojawiająca się na kartach jego niedokończonego dzieła życia, zatytułowanego *Powstanie narodów* (*Nuṣū’ āl-umam*, Dimašq 1951), była swoistą formą primordialistycznego szowinizmu, zakorzenionego we wcześniejszych teoriach europejskich, opartych na romantycznym rozumieniu wspólnoty, szczególnie jej zwulgaryzowanych, faszystowskich i nazistowskich mutacjach (Hourani 1970: 317–318). Nikt w świecie arabskim nie dokonał tak pełnego zwrotu ku nazizmowi, zarówno w aspekcie teoretycznym, jak i praktycznym (militaryzacja ugrupowania politycznego, wprowadzenie odpowiedniej symboliki, np. użycie swastyki i faszystowskich pozdrowień). Należy podkreślić, że inne prawicowe i radykalne organizacje arabskie wzorujące się na doświadczeniach europejskich, np. Falangi Libańskie, nigdy nie posunęły się do podobnej apologii hitleryzmu czy włoskiego faszyzmu.

Sa‘āda w swojej ekstrapolacji nazizmu na grunt syryjski za podstawę wziął sobie bogatą już w tamtym czasie tradycję syryjskiego partykularyzmu, akcentującego geograficzną odrębność i zwartość Wielkiej Syrii. Naród, który nazywa *ummāq*, Sa‘āda przedstawia jako byt obiektywny, charakteryzujący się jednością i wiecznym trwaniem. „Naród jest całkowitym, absolutnym zjednoczeniem” (*al-umma hiya atamm muttaḥid*) – pisze (Sa‘āda 1951: 147), sugerując jednocześnie szczególny charakter wspólnoty narodowej. Zdaniem tego radykalnego teoretyka, wywo-

³⁴ Przymiotnik *qawmī* w nazwie ugrupowania ma konotację ludowości i masowości, a nie panarabizmu. Pod względem stosunku do idei jedności świata arabskiego partia Anṭūna Sa‘ādy była zdecydowanie bliższa radykalnie rozumianej *waṭaniyyi*.

dążącego się z Kościoła grekoprawosławnego, jest ona bowiem rzeczywistością szerszą, bardziej skomplikowaną (*ta' aqqud*; Sa'āda 1951: 147 i n.) i w sensie moralnym wyższą niż inne identyfikacje wspólnotowe, np. religia. Naród syryjski w tym ujęciu był wspólnotą samoistną, autonomiczną i wieczną, odznaczającą się również specyficzną wyższością rasową w stosunku do otaczających ją grup oraz długimi tradycjami niezależnej państwowości (np. kalifat umajjadzki Sa'āda pojmował jako państwo syryjskie³⁵). W rozważaniach nacechowanych ideologiczną pewnością swoich racji radykalny teoretyk usiłował dowieść, że na przestrzeni wieków Syria wykształciła wszystkie elementy niezbędne do zaistnienia spójnej wspólnoty narodowej: poczucie jedności rasowej, językowej i kulturowej oraz uformowanie się społeczeństwa na określonym terytorium. Nie ulega wątpliwości, że wszystkie przykłady historycznych wspólnot narodowych zostały w *Nuṣū' āl-umam* ukazane z perspektywy rasistowskiej – za przykład może tu posłużyć tłumaczenie formowania się francuskiej *qawmiyyi* wymieszaniem rasowych pierwiastków (*imtizāğ 'unṣuriyyīn*) galijskich i frankijskich (Sa'āda 1951: 147 i n.), w czym można zauważyć typowe dla primordialistów przykładanie współczesnych kategorii narodowych do historii średniowiecznej.

Istotnym aspektem całkowicie kontrastującym z poglądami Anṭūna Sa'ādy, a dotychczas pomijanym w badaniach nad rolą chrześcijan w bliskowschodnich zjawiskach społecznych, był też *casus* arabskich protestantów (czyli przeważnie konwertytów ze wschodnich wyznań chrześcijańskich, wcześniej głównie melkitów i wiernych innych kościołów patriarchatu antiocheńskiego). Wysiłek misyjny zachodnich wspólnot chrześcijańskich przyniósł bardzo paradoksalne efekty, ponieważ nauczyciele i wychowankowie szkół oraz uniwersytetów zakładanych przez misjonarzy katolickich i protestanckich zachowali silną tożsamość arabską w sensie językowym i kulturowym, i często wspierali, a wręcz inspirowali zjawiska związane z *An-Nahdq*. Edward Said (Said 2009: 40–41), potomek narwrocławskich przez misjonarzy protestantów arabskich, pisze, że ta społeczność, „stworzona w wyniku imperialistycznej rywalizacji o wiernych”, z czasem zbudowała własną tożsamość, tradycje i autonomiczne instytucje, uniezależniła się od protektorów³⁶. Takie – w swoich pierwotnych założeniach – ośrodki kolonial-

³⁵ Por. Hourani 1970: 318.

³⁶ Edward Said (Said 2009: 40–41) przytacza w pierwszym rozdziale książki *Kultura i imperializm* poruszającą historię swojego przyjaciela, protestanckiego pastora pochodzenia arabskiego, który stara się przeciwdziałać sugestiom synodów i zwierzchników współczesnych kościołów protestanckich na Zachodzie, zachęcających arabskich wiernych do powrotu do macierzystych kościołów Wschodu, zwłaszcza Kościoła grekoprawosławnego. Zachodni duchowni widzą w takim posunięciu zadośćuczynienie za błędy popełnione przez misjonarzy w okresie kolonializmu. Z punktu widzenia przyjaciela Edwarda Saida to zachowanie całkowicie ignorujące obecny status wspólnot protestanckich, które osiągnęły autonomię i uznanie w ramach szeroko rozumianej kultury arabskiej, a także zbudowały partnerskie stosunki z kościołami o dłuższych tradycjach na Bliskim Wschodzie. Tym razem kolonializm powraca więc jako parodia historii: zacieranie różnic w imię

no-misyjne, jak bejruckie placówki naukowe: protestancki Uniwersytet Amerykański i jezuicki Uniwersytet św. Józefa, uzyskały niezależność i stały się miejscami bujnego życia intelektualnego oraz wymiany poglądów, często bardzo przyjaznych ideom *qawmiyyi* i *waṭaniyyi*. Chrześcijanie różnych wyznań i kościołów odegrali więc niewątpliwie wszechstronną i niepodważalną rolę w kształtowaniu idei narodowych na Bliskim Wschodzie, a niekiedy stawali nawet na czele poszczególnych nurtów światopoglądowych.

3.2. Współczesne koncepcje ideologiczne tożsamości arabskiej

Szczególne miejsce wśród teoretyków tożsamości panarabskiej zajmuje Abū Haldūn Sātī' al-Ḥuṣrī (1880–1968), który w prowadzonej przez siebie działalności politycznej i publicystycznej uosabia metamorfozy i trudne wybory znacznej części swojego pokolenia – przejście od posłuszeństwa imperium osmańskiemu do konsekwentnie głoszonego panarabizmu. Należał on do myślicieli politycznych, dla których koncepcja szerokiej wspólnoty arabskiej i walka o nią stanowiły najważniejsze zagadnienie. Był zarówno ideologiem, jak i praktykiem, gdyż – szczególnie jako wysoki urzędnik irackiego Ministerstwa Edukacji w latach czterdziestych XX wieku – wpłynął na tworzenie nowych programów nauczania, eksponujących koncepcję arabskiej jedności kulturowej.

Odegrał wielką rolę w teoretycznym zdefiniowaniu panarabizmu i wpłynął na ukształtowanie ostatecznego rozróżnienia między *qawmiyyā* a *waṭaniyyā*.

Patriotyzm i nacjonalizm to jedne z najważniejszych skłonności społecznych, które wiążą jednostkę z grupami (*al-waṭaniyya wa-l-qawmiyya min ahammi ān-nuz'āt āl-iḡtimā'iyya āl-latī tarbuṭu āl-farḍ āl-baṣarī bi-āl-ḡama'āt*). [...] Wiadomo, że patriotyzm to miłość do ojczyzny (*ḥubb āl-waṭan*) i wewnętrzne uczucia żywione do niej, natomiast nacjonalizm to miłość do narodu, ummy (*ḥubb āl-umma*) i wewnętrzne uczucia żywione do niej³⁷.

W swoich esejach, zamieszczonych w dwóch zbiorach *Różne badania w zakresie nacjonalizmu arabskiego* (*Abḥāt muḥtāra fi āl-qawmiyya al-'arabiyya*) i *Czym jest nacjonalizm?* (*Mā hiya āl-qawmiyya?*), Al-Ḥuṣrī wyszczególnił cztery rodzaje postaw nacjonalistycznych:

1) ideologia religijna, wspólny system światopoglądowy spajający ludzi różnych ras i kultur w jeden naród (na przykład muzułmańska *umma* w średniowieczu),

poprawności politycznej i niszczenie istniejącego partnerstwa między wspólnotami dla fałszywego zadośćuczynienia.

³⁷ Cytowany fragment pochodzi z bardzo ważnego eseju Al-Ḥuṣrīego, *Al-Waṭaniyya wa-āl-qawmiyya*, opublikowanego w zbiorze *Abḥāt muḥtāra fi āl-qawmiyya āl-'arabiyya* (Al-Ḥuṣrī 2001a: 23).

2) marksistowskie traktowanie problematyki narodowej jako wtórnej wobec kwestii klasowych,

3) idea narodu jako wolnego wyboru, codziennego plebiscytu świadomych obywateli (obecna choćby u Ernesta Renana), przypisana przez Al-Ḥuṣṣrīego francuskim intelektualistom,

4) związane głównie z niemiecką filozofią romantyczną rozumienie narodu jako obiektywnie istniejącej wspólnoty kulturowej, której szkieletem jest język³⁸.

Al-Ḥuṣṣrī zdecydowanie wybierał ostatnią opcję, przy czym odwoływał się zresztą do przykładów niemieckich, włoskich i bałkańskich, które jego zdaniem dobrze współgrały z doświadczeniem arabskim. Były to przypadki narodów, które stopniowo jednoczyły się politycznie i zdobywały państwowość, w załączku będąc jednak wspólnotami etniczno-kulturowymi bez państwa.

Choć Albert Hourani (Hourani 1970: 312–316) sytuuje omawianego badacza w obrębie prądów liberalnych i sekularystycznych we współczesnej kulturze arabskiej, trzeba jednak zwrócić uwagę na autorytarny, a wręcz totalitarny charakter niektórych poglądów autora zbioru *Abḥāt muḥtāra fī ʿāl-qawmiyya al-ʿarabiyya*. Komunizm, a w jeszcze większym stopniu faszyzm, niewątpliwie odcisnęły piętno na przekonaniu, że przynależność do wspólnoty arabskiej to kwestia obiektywna, niewymagająca dyskusji. Tak rozumiana *umma* panarabska miała charakter kolektywistyczny, homogeniczny i głęboko antydemokratyczny. Powstaje pytanie, jakie miejsce w ramach tak nakreślonej wspólnoty przewidywał Al-Ḥuṣṣrī dla mniejszości etnicznych i religijnych, takich jak Koptowie, Maronici czy Asyryjczycy. Grupy te uważał on za czysto arabskie, ponieważ ich członkowie posługiwali się językiem arabskim i pozostawali w orbicie wpływu kultury arabsko-muzułmańskiej. Pogląd ten miał gwarantować równość chrześcijan w społeczeństwach przeważająco muzułmańskich – religię, także islam, uznawano za zaledwie jeden z historycznych aspektów w szeroko rozumianej koncepcji *taqāfa ʿarabiyya*. Zarazem jednak konsekwentny panarabizm prowadził do uniformizacji społeczeństw w krajach arabskich, zamazywał ich rzeczywistość wielokulturowość i wieloetniczność, a także narzucał (przemocą wojskową i przymusem politycznym) ideę jednej ponadwyznaniowej *ummy*, kierującej się jedyną słuszną i powszechnie dopuszczalną ideologią.

Radykalizację panarabizmu z pozycji socjalistycznych przeprowadził wspomniany już Michel (Mīṣīl) ʿAflaq, pionier ideologii baasistowskiej i twórca znanego manifestu ideowego *Fī sabīl ʿāl-baʿt* (Dimašq 1959). Partia Al-Baʿt (Baas) ewoluowała stopniowo od pochwały demokracji konstytucyjnej do zbliżenia z bardziej

³⁸ Por. Nicole Woods, *Arab Nationalism and Political Culture: The Conflict of Minorities* [on-line] <http://home.mtholyoke/~nmwoods/arab.htm> [dostęp: kwiecień 2005 r.]. Na temat życia i twórczości Al-Huṣṣrīego szerzej w: Dawisha 2003: 49–75; Hourani 1970: 311–316.

autorytarnym stylem rządów naserowskich w Egipcie (Hourani 1970: 357). ‘Aflaq wyrażał przekonanie (w dużej mierze tożsame z przywołanymi wcześniej ideami Qusṭanṭīna Zurayqa) o ważności islamu dla budowania nacjonalizmu arabskiego. Ideolog partii Baas utrzymywał, że „islam jest ruchem duchowym związanym z historią Arabów i posiadającym rozliczne możliwości”³⁹, w którym uwidaczniają się „przejawy odrodzenia arabskiego”. Przedstawiał więc sekularną interpretację religii, wyodrębniającą z niej to, co zgodne z „kierunkiem narodowym”, i uznając islam za zjawisko niezwykle istotne, ale jednak przede wszystkim historyczne, ograniczone chronologią, zatem podrzędne względem wiecznotrwałego narodu. Odwołanie do religii wyznawanej przez większość mieszkańców świata arabskiego miało też zapewne usprawiedliwiać radykalizm społeczny propagowany przez baasistów. Takie socjalistyczne postulaty, jak redystrybucja dóbr, nacjonalizacja przemysłu i państwowa kontrola nad surowcami naturalnymi, łatwiej było realizować, gdy uzyskiwały sankcję zgodnych z zasadami islamu i jego egalitaryzmem społecznym.

Z perspektywy kilkudziesięciu lat można stwierdzić, że Al-Ḥuṣrī, ‘Aflaq oraz ich ideowi i polityczni kontynuatorzy zdefiniowali politycznie i ideowo współczesny świat arabski, a także uwypuklili znaczenie Egiptu jako kraju przodującego i reprezentującego „arabskość” w sposób niekwestionowany. W elitach arabskich panarabizm do dziś pozostał obowiązującą ideologią i jedynym właściwym sposobem myślenia, stał się rodzajem świętości, której należy oddać cześć i szacunek, by utrzymać się w ramach obowiązującego porządku. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że w porównaniu z czasami socjalistyczno-panarabskiej fali lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku panarabizm stracił atrakcyjność dla społeczeństw poszczególnych krajów arabskich, jako że nie oferował rozwiązania żadnego z problemów, do których się odwoływał, np. kwestii palestyńskiej. Jestem zdania, że ideologię panarabską można dziś uznać za obowiązującą, ale w dużej mierze martwy dyskurs, skamielinę ideologiczną, wciąż odnawiany rytuałem, który przez swoją sztuczność utracił jednak związek z życiem codziennym. Kryzys „tradycyjnych ideologii nacjonalistycznych”, takich jak panarabizm czy syjonizm, ich prowincjonalizm, arogancja i ignorowanie Innego wraz z jego odrębnością i potrzebami wskazują na potrzebę pojawienia się nowych idei i podejść do problematyki narodowej na Bliskim Wschodzie. Inspiracji do poszukiwania nowych koncepcji może dostarczyć omawiane w następnym podrozdziale piśmiennictwo współczesnych intelektualistów arabskich, poświęcone problematyce tożsamości, narodu i nacjonalizmu.

Wcześniej należy jednak wspomnieć o innej, bardzo ważnej alternatywie ideowej, która zagroziła wpływom panarabizmu i – szerzej mówiąc – sekularystycz-

³⁹ Cytaty z *Fī sabīl al-ba‘t* w tłumaczeniu Katarzyny Pachniak za: Dziekan 2008: 308.

nych nacjonalizmów w świecie arabskim. Wzrost popularności fundamentalizmu religijnego stał się zjawiskiem dominującym w historii światopoglądów arabskich od lat sześćdziesiątych XX wieku. Za szczególnie wpływowego etnicznie arabskiego przedstawiciela tendencji fundamentalistycznych można uznać Sayyida Quṭba (1903–1966), egipskiego filozofa i znawcę prawa muzułmańskiego, zwoleńnika i ideologa Stowarzyszenia Braci Muzułmanów (*Al-Iḥwān al-Muslimīn*). Posługiwał się on specyficznym rozumieniem narodu i nacjonalizmu, opartym na ich służebnej funkcji wobec *ummy* muzułmańskiej. Było to więc niemal dokładne odwrócenie toku myślenia Quṣṭanṭīna Zurayqā i Michela ‘Aflaqa, którzy przypisywali islamowi funkcję bardzo istotnego czynnika pomocniczego w kształtowaniu zbiorowej świadomości narodowej. Quṭb stawiał akcenty w inny sposób – kładł nacisk na terminologię obcą ruchowi nacjonalistycznemu i używał takich pojęć religijno-politycznych, jak *‘ubūdiyya* (pokora, uniżenie, służba Bogu), *ḥākimiyya Allāh* (boska władza, suwerenność nad wierzącymi), *‘ālamīyya* (uniwersalizm islamu) czy *ḡāhīliyya* (okres przedmuzułmański, wartościowany bardzo negatywnie i kojarzony ze współczesnością „pogańskiego” Zachodu), które spletał z ontologicznymi kategoriami, takimi jak *‘aql* (intelekt) czy *al-ḥiṭra* (niezmienny porządek rzeczy stworzony przez Boga, „prawo naturalne”) (Khatāb 2004: 220–221). Uczestnictwo w uniwersalnej światowej wspólnotcie islamu stało się w tej koncepcji jedyną naprawdę istotną przynależnością, można tu więc w pewnym sensie mówić o nacjonalizmie muzułmańskim, realizującym się w *ummie* (*ḥikra ‘al-qawmiyya al-‘ulyā: al-umma*). Ojczyzna (*waṭan*) pojawia się u Sayyida Quṭba tylko w sensie zasady duchowej łączącej ludzi, a nie konkretnego obszaru geograficznego.

W oczach islamu wszystkie istoty ludzkie tworzą jedną ummę. Zatem nie istnieje rasa ani ojczyzna (*waṭan*), która może wyzyskiwać inne rasy i ojczyzny. Islam zabrania wszelkich podziałów geograficznych i rasowych (*‘unṣuriyya*), na których opierają się idee ojczyzn poszczególnych narodów (*al-waṭan ‘al-qawmī*), natomiast nie odrzuca całkowicie koncepcji ojczyzny jako takiej, lecz przechowuje jej właściwe znaczenie, które odnosi się do wspólnoty (*taḡammu‘*), braterstwa, współpracy i wspólnego celu, jaki przyświeca tej grupie. Ojczyzna to konstrukt świadomości, a nie kawałek ziemi. Dzięki tej zasadzie ludzie wszystkich ras ze wszystkich zakątków Ziemi mogą zjednoczyć się w myśli o wspólnej ojczyźnie. Są braćmi w imię Boga, współpracującymi na rzecz dobrobytu dla siebie i całej ludzkości, a islam to ich wspólna wiara⁴⁰ [tłum. z angielskiego M.M.].

⁴⁰ Cyt. za: Khatāb 2004: 220–221. Oryginalny cytat w: Sayyid Quṭb, *Naḥwa muḡtama‘ ‘al-islāmī*, Al-Qāhira 1993: s. 96–97.

Islam w świetle poglądów egipskiego fundamentalisty to zatem nie tylko religia, lecz także duchowa ojczyzna i narodowość. Arabowie zawdzięczają swoją egzystencję, pozycję polityczną i międzynarodową tylko islamowi – to ich „dowód tożsamości” (*biṭāqa šaḥsiyya*), bez którego nic nie znaczą. Przyszłość nie istnieje bez religii, nie jest więc ona, zdaniem Qutba, wyłącznie elementem historycznym i kulturowym, jak chcieli zwolennicy *qawmiyyi*.

Współczesne nurty fundamentalistyczne zrewidowały nieco ten tok myślenia, uwzględniając wciąż żywą popularność idei narodowych w wielu zakątkach świata arabskiego. Łączenie nacjonalizmu o charakterze bardziej lokalnym z fundamentalizmem stało się nośną ideą, czego przykładem jest popularność takich ugrupowań, jak Ruch Oporu Muzułmańskiego *Ḥamās* (*Ḥarakat āl-muqāwama al-islāmiyya*) na ziemiach palestyńskich i *Ḥizb Allāh* (Hezbollah) w Libanie. W jednym z artykułów manifestu ideowego zwanego *Kartā Hamasu* (*Mīṭaq āl-ḥarakat al-muqāwama al-islāmiyya*) mówi się o specyfice i niezależności (*at-tamayyuz wa āl-istiqlāliyya*) ruchu:

Muzułmański Ruch Oporu to *odrębny ruch palestyński*, lojalny wobec Boga, który przyjmuje islam za drogę życia i pracuje, by zawiesić Boski sztandar nad każdą pięćdział palestyńskiej ziemi (*ta ‘mal ‘ala raf’i raya Allāh ‘alā kull šibr min Filasṭin*). Wyznawcy innych religii mogą pod egidą islamu egzystować bezpiecznie i zachować życie, własność oraz prawa; natomiast pod nieobecność islamu wybucha niezgoda, szerzy się niesprawiedliwość, rozkwita korupcja, występują wojny i konflikty⁴¹ [tłum. z arabskiego M.M.].

W tego typu tekstach ideologicznych przejawia się napięcie między frazeologią religijną a świeckim dyskursem nacjonalistycznym, reinterpretowanym przez wielopłaszczyznowo działające ruchy polityczno-społeczno-militarne (w rodzaju Hamasu czy Hezbollahu) w taki sposób, aby pasował do ich własnych celów.

3.3. Krytyka tożsamości arabskiej i tradycyjnych podejść do problematyki narodowej. Od Adonisa do Edwarda Saïda

W piśmiennictwie arabskim – właściwie od jego początków – uobecnia się wysiłek wybitnych, niepokornych twórców, którzy potrafią iść pod prąd, negować powszechnie uznawane poglądy i spierać się w sposób krytyczny w kwestiach utożsamienia z własną wspólnotą. Jednym z najwybitniejszych współczesnych krytyków na gruncie myśli arabskiej to niewątpliwie ‘Alī Aḥmad Sa‘īd Isbar (urodzony w roku 1930 w okolicach Al-Lādīkiyyi w Syrii), powszechnie zna-

⁴¹ Karta Hamasu (*Mīṭaq āl-ḥarakat al-muqāwama al-islāmiyya*), 1,6. Cytat za: Moch 2007: 47.

ny pod pseudonimem pisarskim Adūnīs⁴² (Adonis). Z pochodzenia szyita syryjski, znakomity eseista i myśliciel, znaczną część swojego życia związał z Bejrutem – od połowy XX wieku niewątpliwą stolicą literacką świata arabskiego – gdzie zyskał sławę przede wszystkim jako nowatorski formalnie poeta i współtwórca magazynu *Aš-Ši‘r*⁴³. Na początku lat osiemdziesiątych – a więc w czasie, na który przypadały koszmar libańskiej wojny domowej oraz poczucie katastrofy wewnętrznej i społecznej, związanej z kryzysami politycznymi, wstrząsającymi światem arabskim po roku 1967 – Adonis zdecydował się na emigrację do Europy.

Tematyka tożsamości arabskiej przewijała się w wielu tekstach autora *Pieśni Mihiyāra z Damaszku*, m.in. w studium o arabskiej poetyce *Aš-Ši‘riyya āl-‘arabiyya* (Bayrūt 1985), w pracy habilitacyjnej, traktującej o stałości, zmienności i autentyczności w kulturze arabskiej (*Al-Tābit wa-āl-mutaḥawwil*, 1979/1994), a także w eseju *Ojczyzna, która nie jest ojczyzną*⁴⁴ (*Waṭan laysa waṭanan*), będącym częścią tomu *Mūsīqā āl-ḥūt āl-azraq* (Bayrūt 2002). Adonis gloryfikował klasyczną kulturę arabską, lecz jednocześnie zachowywał bardzo krytyczny stosunek do współczesności, co wyrażało się w jego podważaniu doświadczenia modernizacji w krajach arabskich. Miała ona stać się „mirażem”, „wielkim szwindlem”, „rozległą pustynią zapożyczeń i konsumpcji”⁴⁵ oraz martwą repliką kultury zachodniej, nieprzystającą do złożonych realiów współczesności arabskiej. Równocześnie poeta poddawał ostrej rewizji uproszczone rozumienie „autentyczności” i „wierności kulturowej”, właściwe, jak się wydaje, na równi nacjonalizmowi panarabskiemu i niektórym nurtom fundamentalizmu w islamie.

Autentyczność nie jest określonym punktem w przeszłości; tożsamość nie wymaga powrotu do ściśle ustalonej pozycji w naszej historii⁴⁶.

⁴² Odwołanie do Adonisa, postaci z mitologii greckiej, odzwierciedla niespokojny, poszukujący charakter twórczości poety syryjskiego. ‘Alī Aḥmad Sa‘īd Isbar, wszechstronny erudyta, miłośnik rodzimej kultury arabskiej, ale zarazem znawca literatury zachodniej, zwłaszcza francuskiej, zmagając się z paradoksalnością własnej tożsamości niczym Adonis rozdarty między kochającymi go Afrodytą i Persefoną. Ten przydomek to także symbol witalności, miłości życia, wiecznego odradzania się wbrew trudnościom. Przyjęcie takiego pseudonimu to zarazem istotny wybór kulturowy – uznanie szeroko rozumianego dziedzictwa śródziemnomorskiego za własne, połączenie zakorzenienia w kulturze arabskiej z afirmacją tego, co inspirujące w przeszłości przedmuzułmańskiej.

⁴³ Najważniejszą polską badaczką twórczości Adonisa jest Krystyna Skarzyńska-Bocheńska, której dogłębne analizy dzieł poetyckich twórcy syryjskiego zawiera monografia *Adonis – obrazy, myśli, uczucia* (Warszawa 1995).

⁴⁴ Marek Dziekan dokonał tłumaczenia eseju na język polski i opatrzył je bogatym komentarzem. Patrz: Dziekan 2008: 453–467.

⁴⁵ Cytaty za: Ajami 1999: 114–115.

⁴⁶ Cyt. za: Ajami 1999: 115.

Bycie autentycznym, zakorzenionym w historii i tradycji, to nie kwestia pła-
skiego historycyzmu, upajającego się poczuciem dawnej chwały, lecz raczej
umiejętność twórczej adaptacji przeszłości do wyzwań przyszłości, przywołanie
ducha najbardziej niepokornych i nowatorskich zjawisk dawnej kultury arabskiej.
Adonisa można więc nazwać myślicielem niedopasowanym do wąskich kierun-
ków ideologicznych, przekraczającym przynależności i wybory polityczne ofe-
rowane przez współczesne mu społeczeństwo. Stąd wynikało zapewne wyznawa-
ne przez niego przekonanie o swoistej bezdomności Arabów jego pokolenia, co
szczególnie boleśnie odczuwali krytycznie nastawieni intelektualiści.

Moje „Ja” – jako Araba – jest zagubione albo przynajmniej niepewne siebie. Cho-
dzi mi o to, że określenie mojej arabskości pozostało jedynie ramą. [...] Jeśli powiem:
„Libańczyk”, „Syryjczyk” itp., odnosząc się do politycznego pojęcia państwa, to cha-
rakterystyka ta odnosi się do przynależności przez urodzenie i ojczyznę, a to przecież
nie jest tożsamość. Jeśli powiem: Libańczyk, Syryjczyk, Egipcjanin czy Arab – w sen-
sie narodowym (*qawmī*) czy ludzko-cywilizacyjnym, to będzie mowa o przynależności,
która pożarła (zabiła) lub pożera samą siebie⁴⁷.

Adonisa ujmuje więc tożsamość jako zjawisko indywidualne, skrajnie subiek-
tywne, niezależne od woli większości. W tekście *Ojczyzna, która nie jest ojczyzną*
autor w dużej mierze dąży do obalenia panarabskiej czy nacjonalistycznej wizji
świata, opartej na wywyższeniu wspólnoty. Tymczasem trudno mówić o prze-
strzeni wspólnotowej w przypadku tożsamości arabskiej rozumianej tylko jako
„językowa” „osobista” i „twórcza” (Dziekan 2008: 466–467). Takiej przynależ-
ności nie można wyrazić kategoriami rasy, ojczyzny czy wspólnego pochodzenia
i zamieszkania. Panarabizm staje się więc w tym podejściu abstrakcją ideolo-
giczną, która nie niesie ze sobą żadnego przesłania, a na dodatek niszczy różno-
rodność i uniemożliwia dialog z Innym, uważanym przez Adonisa za część Siebie
Samego. Bardzo indywidualny, intymny ton wypowiedzi syryjskiego poety o toż-
samości odzwierciedla jego poczucie osobistej tragedii, niespełnienia, bycia zmu-
szanym do dokonywania uproszczonych wyborów pod presją krzykliwej propa-
gandy: panarabskiej, fundamentalistycznej, zachodniej. Wizja Adonisa to przede
wszystkim wypowiedź artysty, nieuznającego ograniczeń politycznych i skoncen-
trowanego na eksplorowaniu własnych możliwości twórczych. Teksty tego poety
i myśliciela mają jednak także konsekwencje społeczne i polityczne, bez wąpie-
nia stanowią inspirację dla współczesnej interdyscyplinarnej i wielogatunkowej
krytyki pojęcia tożsamości i narodu arabskiego.

⁴⁷ Cyt. za: Dziekan 2008: 466.

Ekonomista, historyk i politolog libański pochodzenia maronickiego, Ğūrġ Qurm (Georges Corm, urodzony w roku 1940.) przeniósł arabską refleksję o przynależnościach grupowych na wyższy poziom teoretyczny. W jego polemicznych, odznaczających się bogatym zapleczem źródeł tekstach, takich jak *Bliski Wschód w ogniu* (2000/2003) czy *Religia i polityka w XX wieku* (2006/2007), kategoria tożsamości – jako podstawowy przedmiot badań i problem współczesności – zostaje poddana szczegółowej analizie i krytyce (Corm 2003: 113). Libański badacz, wychodzący z pozycji liberalnych, sekularystycznych i racjonalistycznych, uznaje współcześnie obserwowany wzrost roli religii jako najistotniejszego spoiwa tożsamości grupowych za zjawisko niepokojące, a nawet bardzo niebezpieczne (Corm 2007: 26–49). To dość radykalne stanowisko wynika zapewne z doświadczeń biograficznych i obserwacji postaw sekciarskich, przyjmowanych przez reprezentantów poszczególnych religii i wyznań na Bliskim Wschodzie. Corm krytykuje współczesne pomieszanie kategorii politycznych z religijnymi:

[...] powstaje płatanina wszelkiego rodzaju pojęć, a terminami takimi, jak lud, rasa, naród, imperium, cywilizacja, kultura i religia szermuje się dowolnie, dostosowując ich znaczenie do audytoryum [...]. Wbrew pozorom religia nie jest pierwszym i najważniejszym elementem budowania własnej tożsamości. Nawet w najbardziej religijnych społecznościach jednostka nie traci nigdy świadomości swego pochodzenia rodzinnego, odrębności języka i specyfiki swego środowiska geograficznego. To są trzy najważniejsze komponenty poczucia tożsamości, a religia nie może zastąpić żadnego z nich (Corm 2007: 40).

Wydaje się więc, że Corm, odrzuciwszy religijne podłoże tożsamości grupowej⁴⁸ we współczesnym społeczeństwie, waha się między dwoma silnie zróżnicowanymi podejściami: obrazem narodu jako plebiscytu równoprawnych obywateli (Ernest Renan) i etniczno-językową koncepcją w stylu niemieckiego romantyzmu. Przemyślenia libańskiego badacza o kształcie wspólnoty arabskiej dowodzą jednak jego krytycyzmu wobec tak rozpowszechnionej w panarabizmie romantycznej, etnokułturowej wizji więzi narodowej. Corm za najważniejsze kryterium „arabskości” uznaje język (Corm 2003: 120) – pod tym względem jego poglądy nie odbiegają od przywołanych już też Sāṭi‘ego al-Ḥuṣrīego, jednak sposób, w jaki libański naukowiec mówi o bardzo złożonej genezie „współczesnego spo-

⁴⁸ Georges Corm (Corm 2007) podaje wiele przykładów szkodliwego jego zdaniem mieszania religii z dyskursem narodowym i politycznym, np. wzrost fanatyzmu religijnego w Libanie i innych krajach arabskich, popularność idei neokonserwatywnych w Stanach Zjednoczonych, nacjonalistyczna i mesjanistyczna recepcja dziedzictwa Holocaustu we współczesnym Izraelu czy też wzrost roli religijnych „miejsz pamięci” (w nawiązaniu do terminu spopularyzowanego przez Pierre’a Nora).

leczeństwa arabskiego”, zdecydowanie odróżnia go od wspomnianego ideologa (Corm 2003: 119). Scentralizowane systemy edukacji i ośrodki kulturalne nie oddają „owej bogatej i zróżnicowanej mieszanki etnicznej i kulturowej, bardzo różnej od tego, co istniało na Półwyspie Arabskim w czasach narodzin islamu” (Corm 2003: 119). Zbiorowa pamięć arabska powinna więc odznaczać się wielowarstwowością i niejednorodnością w na tyle dużym stopniu, by zawierać w sobie w sposób pozytywny skomplikowaną wieloetniczną i wielowyznaniową przeszłość regionu. Religia i naród nie są w ujęciu Corma monolitami, lecz zmiennymi historycznie bytami społecznymi o wielkiej wewnętrznej różnorodności. To kolejny punkt sporny ze światopoglądem teoretyków panarabizmu, którzy za główną wartość islamu uznawali jego rolę jako czynnika narodotwórczego i centralizującego, a zatem spajającego i wyróżniającego Arabów spośród innych grup przednarodowych. Corm twierdzi natomiast, że islam, także przez względną tolerancję wobec innych wyznań, zachowywał i wręcz wzmacniał partykularyzmy etniczne i kulturowe (Corm 2003: 117–118).

Codziennosc polityczna świata arabskiego wygląda niewątpliwie inaczej niż ta postulowana przez Corma: słabe, autorytarnie zarządzane państwa promują ujednoczone formy pamięci historycznej, w ramach których ignoruje się istnienie różnic i konfliktów wewnętrznych. Libański teoretyk proponuje rozwiązanie polegające na zróżnicowaniu modeli czy też stylów „arabskości” zależnie od specyfiki poszczególnych państw i regionów. Przykładowo, za istotne uznaje on rozróżnienie między regionami Mağribu (Maghrebu) i Mašriq (Maszreku). W celu pełnego oddania kulturowej i historycznej wyjątkowości tych obszarów należałoby wyjść poza tradycyjne kategorie „arabskości” czy też „cywilizacji arabsko-muzułmańskiej” (Corm 2003: 121) i stworzyć dodatkowe modele tożsamości grupowej, takie jak „arabsko-berberski” (w Maghrebie), „arabsko-syryjski” (na terenach dawnej Wielkiej Syrii) czy „arabsko-egipski”⁴⁹ (Corm 2003: 121). Te nowe projekty uformowania wspólnot pozwoliłyby – w przekonaniu autora *Bliskiego Wschodu w ogniu* – na „zniesienie przyczyn fragmentaryzacji pamięci” (Corm 2003: 121) i na próbę pogodzenia perspektywy większości arabsko-muzułmańskiej z punktem widzenia różnych mniejszości, wyrażanym w ich narracjach grupowych i indywidualnych.

Skomplikowane doświadczenia biograficzne leżą u podstawy przemyśleń kolejnego, wspomnianego już wcześniej, Libańczyka, Amīna Ma‘lūfa (Amina Ma-

⁴⁹ Dwa ostatnie modele tożsamości arabskiej służyłyby przede wszystkim uznaniu roli dziedzictwa starożytnego i chrześcijańskiego: w pierwszym przypadku – „elementów aramejsko-chaldejskich i syryjskich” (Corm 2003: 121), w drugim zaś – kultury ptolemejskiego Egiptu, „wpływów greckich i bi-zantyjskich” i „specyfiki Kościoła koptyjskiego” (Corm 2003: 121). W ten sposób, jak pisze Corm, „chrześcijańskie wspólnoty świata arabskiego mogłyby znaleźć swoje miejsce w tej »arabskości«, w której religia nie byłaby głównym wyznacznikiem [tożsamości – dop. M.M.]” (Corm 2003: 121).

aloufa, urodzony w roku 1949 w Bejrucie), wybitnego pisarza i publicysty, tworzącego przede wszystkim w języku francuskim. Różnorodnie stylistycznie teksty Maaloufa to także zmaganie się z problemem własnej złożonej tożsamości, będącej indywidualnym kulturowym bogactwem niezrozumiałym dla otoczenia, wymagającego jasnych deklaracji i uznawania jednej z przynależności za zdecydowanie najważniejszą. W bogatej twórczości prozatorskiej potomka sławnego rodu libańskich grekokatolików-melkitów uwagę zwraca zainteresowanie tematyką spotkania różnych kultur, ich konfliktu, ale też wzajemnej fascynacji, mieszania, otwierania się na wpływ Innego.

Swoje poglądy na kwestie tożsamości i zagrożeń związanych z konfliktami narodowościowymi Amin Maalouf wyłożył w eseistycznej książce *Zabójcze tożsamości* (*Les identités meurtrières*, 1998/2002). Pisarz wychodzi w niej od bardzo osobistej aktywności intelektualnej – sformułowania własnego „rachunku tożsamości” (Maalouf 2002: 23), podobnego do religijnie nacechowanego „rachunku sumienia”.

[...] szperam w pamięci, by wygrzebać z niej jak *najwięcej* [wyróżnienie – M.M.] elementów swej tożsamości, gromadzę je i porządkuję, nie wypierając się żadnego z nich (Maalouf 2002: 9).

Pisarz wydobywa z bogatego archiwum swojej pamięci liczne warstwy kolejnych przynależności, które wiążą go zarówno z tradycją arabską, jak i europejską, zachodnią. Odpowiada w ten sposób w jakiejś mierze na postulat Georges’a Corma (2003: 117), który akcentował potrzebę wzmocnienia i afirmacji „wielowarstwowej arabskiej pamięci kulturowej”.

Pochodzę z rodziny wywodzącej się z arabskiego południa, osiedlonej od wieków w górach Libanu, która wskutek kolejnych emigracji, rozsiała się po wszystkich zakątkach świata [...]. Szczyciła się ona tym, że była zawsze arabska i chrześcijańska [...]. Fakt, że jestem chrześcijaninem i władam arabskim – świętym językiem islamu, w charakterze języka ojczystego, stał się jednym z podstawowych paradoksów wykuwających moją tożsamość. [...] Musiałbym sprecyzować, że urodziłem się w łonie grekokatolickiej społeczności melchitów, którzy uznając zwierzchność papieża, jednocześnie pozostają wierni niektórym obrządkom bizantyjskim⁵⁰ (Maalouf 2002: 23–24).

⁵⁰ Cytowane fragmenty pochodzą ze wstępnego rozdziału książki Maaloufa, zatytułowanego *Moja tożsamość, moje przynależności*. Można stąd wnioskować, że libański eseista przestrzega przyjmowanego choćby przez Antoninę Kłoskowską założenia, zgodnie z którym tożsamość w aspekcie wewnętrznej świadomości człowieka stanowi zawsze sumę poszczególnych przynależności. Nie istnieje więc coś takiego jak subiektywna tożsamość narodowa – jest to tylko jedna z przynależności-afiliacji, dopiero tworzących wielokładnikową tożsamość.

Maalouf poddaje ostrej krytyce „tożsamości plemienne”, które definiują się zawcze w opozycji do innych grup i zbiorowości etnicznych, religijnych itp., a swoich przeciwników postrzegają przez pryzmat stereotypów kolektywnych. Libański twórca tłumaczy powszechność takich postaw poczuciem zagrożenia i brakiem twórczej refleksji nad krwawym dziedzictwem przeszłości, a także sprowadzaniem fanatyzmu religijnego i etnicznego do szaleństwa i obłądki określonych wspólnot – podczas gdy jego zdaniem w określonych warunkach członkowie dowolnej grupy mogą łatwo popadać w trans zabijania i usprawiedliwiać najgorsze zbrodnie własną krzywdą i przysługującymi im prawami. „Plemienność” jest rodzajem psychozy lub uzależnienia – zatruwa życie współczesnych społeczeństw i bardzo trudno znaleźć na nią antidotum. Rozwiązania Maalouf szuka w pogłębianiu tego, co nazywa „dziedzictwem poziomym”, a co ja określiłbym jako synchroniczny wymiar tożsamości w jej aspekcie indywidualnym i zbiorowym.

W sumie każdy z nas jest depozytariuszem dwóch dziedzictw: jednego – „pionowego”, pochodzącego od jego przodków, tradycji jego narodu, wspólnoty religijnej; drugiego – „poziomego”, które pochodzi od jego epoki i jego współczesnych. To drugie jest, jak mi się wydaje, najważniejsze i z każdym dniem nabiera większego znaczenia. Tymczasem ta rzeczywistość w ogóle nie znajduje odzwierciedlenia w naszym postrzeganiu siebie samych. Uparcie upominamy się o dziedzictwo „pionowe”, a nie „poziome” (Maalouf 2002: 118–119).

Prezentowane poglądy prowadzą do przekonania, że „zabójcze tożsamości plemienne” można pokonać, jeśli przyzna się człowiekowi prawo do swobodnego wyboru własnych identyfikacji. Maalouf optuje też za wzrostem znaczenia tożsamości uniwersalizujących, ale zawsze wieloskładnikowych – wzywa choćby do tworzenia wspólnej „tożsamości bliskowschodniej”, przypuszczalnie na wzór wciąż przecież rodzącej się w bólach „europejskości”. Według libańskiego eseisty swoistą szansą dla ludzkości może być też „tożsamość globalna”, rozumiana jako poczucie przynależności do wspólnoty światowej przy zachowaniu własnej specyfiki kulturowej, a więc bez ulegania kulturowej homogenizacji. Ta teza sprawia wrażenie utopijnej i niewątpliwie można ją nazwać mniej oryginalną częścią wywodu Maaloufa. Jednak jego uwagi o „morderczych tożsamościach” – oparte na własnych obserwacjach libańskiego systemu społecznego-politycznego, który oficjalnie hołubiąc wielowyznaniowość i wieloetniczność, w rzeczywistości zamykał poszczególne grupy w gettach uprzedzeń i stereotypów – mogą okazać się pomocą w analizie problemów narodowych na całym Bliskim Wschodzie. Za słabą (z punktu widzenia jego recepcji w świecie arabskim) stroną eseju Maaloufa można uznać bardzo widoczne zakorzenienie autora w myśli zachodniej i je-

go wyraźną fascynację nurtami intelektualnymi (choćby myślą Arnolda Toynbee'ego) słabo rozpowszechnionymi poza Europą.

Krytyczne podejścia prezentowane przez Corma i Maaloufa mogą stanowić wstęp do omówienia najbardziej radykalnych i najpełniejszych projektów przewartościowania na nowo tożsamości arabskiej, zaproponowanych przez Edwarda Saída i Leilę Ahmed.

Edward Said (1935–2003), wywodzący się z chrześcijańskiej i anglofilskiej w sensie kulturowym rodziny, zasłynął przede wszystkim ostrą, jednostronną, ale zarazem popartą fascynującymi przykładami i intelektualnie inspirującą krytyką tradycyjnego rozumienia „orientalizmu”, którą zawarł w słynnej pracy z roku 1978. W bardzo interesującej biografii Saída dostrzec można liczne „paralele i paradoksy”, nieprzypadkowo więc taki właśnie tytuł otrzymał zapis jego rozmów ze współczesnym dyrygentem i pianistą izraelskim, Danielem Barenboimem (Said, Barenboim 2008). Jedną z owych paralel można odnaleźć w widocznym w kilku dziełach Saída, zwłaszcza w *Kulturze i imperializmie*, zainteresowaniu twórczością Josepha Conrada. W skomplikowanym doświadczeniu tego Polaka-Brytyjczyka doby insurekcji narodowych, tworzącego nie rodzimym, ale w drugim języku, Said dostrzegł odniesienie do własnej sytuacji: Palestyńczyka-Amerykanina, próbującego za pomocą języka angielskiego dać wyraz arabskiemu i palestyńskiemu widzeniu świata. Zarówno Conrad, jak i Said, byli więc figurami *outsiderów/insiderów*, znali dwa kody kulturowe, nieustannie usiłowali⁵¹ tłumaczyć z jednego na drugi, mimo ich tragicznej nieprzystawalności. Za kluczowy paradoks konstytuujący twórczość Saída uznaję z kolei połączenie nacjonalizmu/patriotyzmu palestyńskiego z głęboką krytyką pojmowania narodu i tożsamości zbiorowej, opartą na nowoczesnych teoriach z zakresu literaturoznawstwa, antropologii kulturowej i nauk społecznych. W historii światopoglądów rzadko można zapewne spotkać podobne skojarzenie osobistej zarliwości w popieraniu idei narodowej z ciągłym krytycznym wysiłkiem, podważającym niekiedy własne działania i kształt współczesnej wspólnoty palestyńskiej. Świadectwo tym dylematom daje bardzo istotny, aczkolwiek niezbyt doceniany w literaturze przedmiotu tekst *Za ostatnim niebem* (*After The Last Sky*, 1988/2002), rodzaj traktatu czy medytacji, poświęcony kształtowaniu się i współczesnej sytuacji narodu palestyńskiego. Być może właśnie w tym stosunkowo

⁵¹ James Clifford uznał, że jednym z aspektów radykalnej postawy krytycznej, demonstrowanej przez Saída w *Orientalizmie*, jest ustawienie się przez autora w roli „orientalczyka”, a więc w stosunku do Zachodu – niewątpliwie Obcego (Clifford 2000: 296). Said zrobił to jednak tylko po to, by podważyć kategorię Orientu w myśli zachodniej, ukazać jej fałsz i redukcjonizm. Jednocześnie palestyńsko-amerykański intelektualista doświadczał, jak sam to zresztą określał, „uogólnionej kondycji bezdomności” (por. Clifford 2000: 297), ponieważ rodzime tradycje arabskie i palestyńskie dawały mu zakorzenie polityczne i wspólnotowe, ale w sensie intelektualnym znaczyły dla niego mniej niż krytycznie postrzegana, lecz ukochana i bliska kultura zachodnia.

małym objętościowo utworze Said rzeczywiście dokonał postulowanego przez siebie wcześniej zwrotu ku „humanizmowi”, ponieważ pogodził empatię i miłość w opisie własnej wspólnoty z krytycyzmem i świadomością własnych ograniczeń jako pisarza, naukowca i myśliciela politycznego. Sposób, w jaki Said pojmuje zbiorową tożsamość palestyńską, stanowi całkowite przeciwieństwo zideologizowanego podejścia Sāti’ego ʾal-Ḥuṣṣīego, opiera się bowiem na bogactwie szczegółów, paradoksie i dialogu, traktuje tożsamość jako nieustający proces i zmianę.

Część czegoś będzie dla przewidywalnej przyszłości lepsza niż całość. Fragmenty ponad całościami. Niespokojna aktywność nomady ponad osiedlami zajmowanego terytorium. Krytycyzm ponad rezygnacją. Palestyńskość jako samoświadomość na jałowej równinie inwestycji i konsumpcyjnych apetytów. Heroizm gniewu ponad zebraczą miską, ograniczona niezależność ponad statusem petenta. Uwaga, czujność, skupienie. Robić to, co inni, ale w jakiś sposób trzymać się z boku. Opowiedzieć swoją historię w kawałkach, *taką, jaka jest*. A wszystko to tuż obok połączone z ingerencją w zamkniętą orbitę wygnania żydowskiego i odzyskanego, wystawianego patriotyzmu, którego Izrael jest symbolem. Lepsze nasze wędrówki, myślę czasem, niż przeraźliwy szczęk okiennic ich powrotu. Otwarty świecki element, a nie symetria odkupienia (Said 2002: 150–152)⁵².

W tym poruszającym fragmencie Said ukazuje tożsamość jako kategorię zależną od okoliczności, a nie stałą, esencjonalną i niezmienną. Oddaje hołd trudnym losom Palestyńczyków i staje po stronie dumnego patriotyzmu wędrówców, banitów, pokrzywdzonych oraz zmuszonych do tułaczki. Opowiada się przeciwko owej „symetrii odkupienia”, która każe podbijać, okupować czy kolonizować, ukrywając się za ideologią „zdobycia ziemi obiecanej, powrotu do pierwotnych źródeł czy ustalenia prawdziwej tradycji”⁵³. Jest to stanowisko wyraziste, uznające znaczenie więzi narodowej (nie w sensie pokrewieństwa krwi, lecz wspólnoty doświadczeń i wędrówki), ale też wyrażające skomplikowanie ludzkich doświadczeń i indywidualnych wyborów tożsamości⁵⁴, pozbawione chęci rewanżu czy

⁵² Zdaniem Clifforda (Clifford 2000: 18–19) zacytowana wyżej z tekstu *Za ostatnim niebem* wypowiedź Saida to bardzo wymowne świadectwo tego, że pisarz miał świadomość ograniczenia i tragizmu własnych losów na tle swojej wspólnoty.

⁵³ Por. Clifford 2000: 19.

⁵⁴ W rozmowie z Danielem Barenboimem Said (Said, Barenboim 2008: 15) opowiedział się za rozumieniem tożsamości jako „zbioru prądów, zmiennych tendencji”, a nie „określonego miejsca czy stałego zestawu rzeczy”. Autor *Orientalizmu* żartobliwie stwierdził, że „idea domu jest przeceniana” (Said, Barenboim 2008: 14), a rolą współczesnego intelektualisty powinno być pielegnowanie różnic, ale „bez siania poczucia dominacji i agresji” (Said, Barenboim 2008: 132), które wiążą się często z bezkrytyczną afirmacją jednej tożsamości i całkowitym odrzuceniem drugiej. Humanista powinien umieć iść „pod prąd”, godzić partykularyzm z uniwersalizmem, a jednostkowość z całością (Said, Barenboim 2008: 132–133).

zemsty na innej grupie narodowej, wrogię w danych okolicznościach historycznych. Przedstawiona tu dość nietypowa postawa Saida zaowocowała licznymi przyjaźniami z wybitnymi intelektualistami izraelskimi i pochodzenia żydowskiego. Te bliskie relacje skłaniały do prowadzenia dialogu – szczerego, krytycznego, ale zawsze z poszanowaniem odmienności poglądów.

Bardziej radykalne od tego zaprezentowanego przez Saida stanowisko wyraziła współczesna badaczka z Egiptu, pozostająca pod wpływem idei feministycznych, Laylá Aḥmad (Leila Ahmed, urodzona w roku 1940). Egipska myślicielka – podobnie jak opisywany wcześniej palestyńsko-amerykański krytyk pojęcia orientalizmu – wkomponowała refleksję nad tożsamością w tok przemyśleń autobiograficznych. Krytyka idei panarabskich i definiowanie własnej złożonej tożsamości, opartej na stopniowo odzyskiwanym osobistym wspomnieniu wielokulturowego Egiptu pierwszej połowy XX wieku, to jedno z ważniejszych tematów poruszanych przez Ahmed w jej anglojęzycznej autobiografii *A Border Passage. From Cairo To America – A Woman's Journey*⁵⁵ (2000). Jedną z mocno ekspozowanych, dyskusyjnych tez egipskiej feministki jest przekonanie o opresyjnym, narzuconym charakterze panarabizmu jako ideologii, która, obrana przez Egipt w latach trzydziestych i czterdziestych XX wieku, doprowadziła ten kraj do funkcji rzecznika i przywódcy całej wspólnoty arabskiej. Leila Ahmed daje świadectwo swojego krytycyzmu wobec sposobu, w jaki formowała się współczesna wspólnota arabska, opatrując fragment swojej biografii, zatytułowany *On Becoming An Arab (O stawaniu się Arabem)*, znaczącym mottem: 'I remember the very day that I became colored'⁵⁶ (Ahmed 2000: 243). W ujęciu Ahmed panarabizm to właśnie proces „naznaczania, nadawania koloru”, wynikający z kolonialnego podziału świata. Mocarstwa zachodnie nazwały większość mieszkańców Bliskiego Wschodu „Arabami” (autorka świadomie stosuje trudną do odnania w polszczyźnie i przeczącą regułą języka angielskiego wariantowość zapisu: 'the Arabs / an Arab / arab), a nazewnictwo to było w zamierzeniu swoim stygmatem, wyrażającym zacofanie kulturowe i uległość polityczną (Ahmed 2000: 266–267). Zdaniem egipskiej pisarki reakcją elit arabskich na to niewątpliwe zło i nie-sprawiedliwość dziejową stało się paradoksalne uznanie ko-

⁵⁵ Zwrot *A Border Passage*, zawarty w tytule autobiografii, tłumaczyłbym dwojako. Po pierwsze, bardziej dosłownie, byłoby to „przekraczanie granic” związane z emigracją pisarki z Egiptu do Stanów Zjednoczonych i wielokrotnymi zmianami otoczenia językowego i kulturowego, doświadczanymi przez Ahmed. Drugie tłumaczenie oznaczałoby 'transgresję, przekroczenie norm, zburzenie zastanych pozycji społecznych', związane z prowokacyjnym kwestionowaniem przez autorkę przypisywanych jej przez społeczeństwo ról Egipcjanki-Arabki-muzułmanki, a z drugiej strony kobiety, ograniczanej przez obowiązujące patriarchalne sposoby interpretacji islamu i Koranu.

⁵⁶ Motto „Pamiętam ów dzień, gdy stałam się kolorowa” pochodzi z twórczości Zory Neale Hurston (1891–1960), afroamerykańskiej pisarki i badaczki folkloru.

lonialnych kategorii i narzucanie bardzo szerokiej, kolektywistycznie ukierunkowanej tożsamości grupowej, czemu nie towarzyszyła żadna dyskusja, lecz tylko autorytaryzm zacierający przejawy wcześniejszej wielokulturowości.

Nigdy nie postrzegałam Żydów ani Koptów jako abstrakcji. [...] Byli oni ludźmi, których znali moi rodzice, z którymi codziennie się widywali, o których rozmawiali. To spośród Żydów i Koptów wywodzili się przyjaciele brata, siostry i moi, wśród nich także moja najlepsza przyjaciółka Joyce. Jestem pewna, że już wówczas [czyli we wczesnej młodości autorki – dop. M.M.] doświadczałam zdradliwych, podskórnych porywów i zmian uczuć, które owa sącząca się zewsząd nienawistna propaganda wywoływała lub chciała w nas wywołać. Jestem też przekonana, że właśnie to, a także czysta nienawiść, którą wywoływało we mnie bycie wystawioną na działanie wszechobecnej propagandy, przynajmniej częściową spowodowały, że tak bardzo nie lubiłam idei bycia Arabką i instynktownie się jej opierałam (Ahmed 2000: 245, tłum. z angielskiego M.M.).

Leila Ahmed wychodzi od tego sformułowania, a następnie kreśli obraz egipskiego systemu edukacji lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku, skrajnie zideologizowanego, jednomyślnego i usiłującego zamiast dotychczasowej wielości idei wprowadzić tylko jedną: panarabizm powiązany z niechęcią do najważniejszego wroga, Izraela. Egipska feministka stara się na wielu przykładach ukazać przyjmowany przez nią ze smutkiem koniec Egiptu liberalnego, otwartego, krytycznego wobec Zachodu, ale zyczliwego wobec wielu zachodnich idei.

Biografia Ahmed dostarcza zatem interesującego dla badacza problemów narodowościowych na Bliskim Wschodzie materiału, jednocześnie jednak stanowi przykład najbardziej chyba radykalnej krytyki współczesnych społeczeństw arabskich spośród źródeł przytoczonych w tym podrozdziale. W pewnym sensie autorka *A Border Passage* przeszła drogę odwrotną niż Edward Said, choć oboje wychowywali się w bardzo podobnych środowiskach, czyli stosunkowo bogatych, kosmopolitycznych, zafascynowanych kulturą europejską rodzinach⁵⁷, żyjących w Kairze lat czterdziestych i pięćdziesiątych, „mieście wiekuistym, fenomenalnie skomplikowanym i wyrafinowanym” (Said, Barenboim 2008: 15), a póź-

⁵⁷ Zarówno Edward Said, jak i Leila Ahmed prowadzili rodzaj „podwójnego życia” (pojęcie używane w tym znaczeniu przez wybitną lingwistkę polsko-australijską, Annę Wierzbicką, 1997: 73–93) w as-pekcie językowym i kulturowym. Fakt wyboru przez oboje krytyków tożsamości arabskiej angielskiego jako głównego lub jedyne języka twórczości naukowej i eseistycznej spowodował bardzo głębokie zanurzenie ich tekstów w metaforyce i zasobie pojęciowym naukowej i literackiej angielszczyzny. Trudno przełożyć ich poglądy i tok myślenia na arabski język literacki, który ma zupełnie inne cechy swoiste i brakuje mu odpowiedników dla wielu słów angielskich. Tłumaczy to, dlaczego w świecie arabskim często wyznaje się pogląd, że teksty Arabów w językach europejskich nie są już „tekstami arabskimi” i nie można ich uznać za część kultury arabskiej.

niej emigrowali do Stanów Zjednoczonych. Twórca *Kultury i imperializmu* przyjął podejście zachodniego intelektualisty, który w pewnym momencie odkrywa na nowo bogactwo kultury arabskiej, identyfikuje się z krytycznie i w osobisty sposób interpretowanymi arabskością i palestyńskością, oraz wypracowuje bardzo dobrą znajomość arabskiego języka literackiego. Leila Ahmed – niezależnie od całego łączącego ją z Saidem krytycyzmu społecznego i demokratyzmu – poszła zupełnie inną drogą: afirmacji egipskiej lokalności i partykularyzmu⁵⁸, pochwały dziedzictwa Egiptu wielokulturowego, na równi muzułmańskiego, koptyjskiego, żydowskiego i greckiego, całkowicie niezależnego od politycznych dążeń świata arabskiego, odrzucenia panarabizmu i jego wizji wspólnoty arabskiej. Echa tego typu postaw powrócą jako elementy światopoglądów myślicieli maronickich i koptyjskich, które przedstawiam w rozdziałach czwartym i piątym.

⁵⁸ Jednym z ciekawszych i bardziej kontrowersyjnych fragmentów biografii Ahmed wydaje się pełna pasji krytyka roli literackiego języka arabskiego w utrwalaniu konserwatywnego i fałszywie monolitycznego charakteru społeczeństw w krajach arabskich. Egipska badaczka sugeruje, że nie ma powodów (poza ograniczeniami politycznymi), dla których dialekt egipski języka arabskiego (*lahğā misriyya*, np. w formie kairskiej) nie mógłby stać się pełnoprawnym językiem literackim (Ahmed 2000: 283). Myśl tę niewątpliwie należałoby nazwać radykalnie rewizjonistyczną względem idei panarabskich, ponieważ w przywoływanym wcześniej stanowisku Sāṭi'ego al-Huṣṣīego to wspólny język i tradycja literacka z nim związana uznano za budulec i najważniejszy komponent arabskiej tożsamości grupowej. Por. koncepcja języka libańskiego według zasad sformułowanych przez Sa'īda' Aqla, patrz: podrozdział 5.2.3.

4. KOPTOWIE – SPADKOBIERCY EGIPTU STAROŻYTNEGO I CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

4.1. Zagadnienia genealogiczne i historyczne

4.1.1. Korzenie chrześcijaństwa koptyjskiego

Wspólnota koptyjska wpisuje się w dwutysiącletnią historię Kościoła i niezwykle skomplikowane dzieje Egiptu. Grupa ta może się więc poszczycić imponująco długą tradycją historyczną, a także opowieściami o własnej przeszłości, które uwzględniają ważną rolę Koptów w rozwoju światowego chrześcijaństwa. Nie jest to jednak narracja jednorodna i jednoznaczna, trudno tu bowiem oddzielić historię od jej interpretacji i sfery mityczno-legendarnej. Tożsamość koptyjska, tak jak dzieje Egiptu, to wielobarwna mozaika lub palimpsest, w który układają się kolejne inskrypcje, wzory, wpływy, zależności: klasyczne egipskie, koptyjskie, hellenistyczne, greckie, rzymskie, żydowskie, arabskie, berberskie, angielskie, francuskie i inne. Z tych elementów powstają różne pamięci grupowe i indywidualne, to samo wydarzenie w odmiennych epokach i kontekstach nabiera różnych znaczeń.

W rozdziale tym zrekonstruuje główne wydarzenia i problemy, wokół których konstituuje się zbiorowa pamięć koptyjska. Za najbardziej interesujące źródła, które dopomogą w przeprowadzeniu tej wstępnej analizy, uznaje syntezę Otto Meinardusa (*Two Thousand Years of Coptic Christianity*, 2004) i wielowarstwowy esej Jill Kamil o historii Kościoła koptyjskiego (*Christianity in the Land of The Pharaohs. The Coptic Orthodox Church*, 2002). Obu tych tekstów, choć oparto je na imponującej bazie źródłowej i bardzo nowoczesne metodologicznie, nie można jednak nazwać w pełni „obiektywnymi” czy „zdystansowanymi” w sensie podejścia naukowego. Zwłaszcza Jill Kamil pisze w sposób pełen pasji i wplata w ramy erudycyjnego historyczno-teologicznego tekstu elementy własnego doświadczenia biograficznego: konwersji religijnej i wejścia do wspólnoty koptyjskiej. Otto Meinardus z kolei nie ukrywa podziwu dla fascynujących go siły i trwałości wspólnoty ortodoksyjnych Koptów oraz charyzmy ich patriarchy, Śanūdy III. Wspomniane źródła odznaczają się więc dwojaką ważnością: z jednej strony mają wielką wartość informacyjną, z drugiej zaś mówią – czasem w sposób niezamierzony – o tożsamości koptyjskiej widzianej oczyma afirmujących ją autorów zachodnich.

W polskiej literaturze przedmiotu ważną rolę odgrywa stworzona przez Izabelę Smolińską (Smolińska 2008) monografia symboliki krzyża w arabskojęzycznej literaturze religijnej i obrzędowości Koptów, podkreślająca początkową dwujęzyczność, w czasach nowożytnych zaś zdecydowaną dominację arabszczyzny, także na obszarze teologii chrześcijańskiej w Egipcie.

Podczas rozważania wątku bogatej historii wspólnoty koptyjskiej należy w pierwszej kolejności odwołać się do etymologii jej nazwy, która zaświadcza o ścisłym

związku między Koptami i Egiptem jako nazwą geograficzną. Termin ‘koptyjski’ odnosi się do staroegipskiej nazwy kraju nad Nilem (za: Smolińska 2008: 17), której następnie powszechnie używano w języku greckim w formie *Aigyp̄tos*. Słowo to zostało przekształciło się w arabskie *ʿiqibt*, które z kolei przeszło w *qibt*⁵⁹, l.mn. *aqbāt* ‘Kopt/Koptowie’, oznaczające generalnie Egipcjan, a nie tylko chrześcijan. Stopniowo terminy ‘Kopt/koptyjski’ zostały utożsamione z rdzennymi chrześcijańskimi mieszkańcami Egiptu, co miało wpływ także na przejście wymienionych słów do zasobu klasycznego literackiego języka arabskiego⁶⁰.

Język koptyjski należy do rodziny języków afroazjatyckich. Można go uznać za ostatnie stadium rozwoju języka egipskiego, następujące po etapie pisma demotycznego. W momencie podboju muzułmańskiego w roku 641 koptyjski był dominującym językiem mówionym mieszkańców Egiptu. Mimo że greka pełniła (do nadejścia Arabów) funkcję języka oficjalnego, to jednak właśnie koptyjski charakteryzował się większym egalitaryzmem, dzięki czemu stanowił też mowę warstw uboższych. Zapisywano go znakami zapożyczonymi z alfabetu greckiego z uwzględnieniem siedmiu dodatkowych liter, pochodzących z alfabetu demotycznego i odnoszących się do fonemów niewystępujących w grece (Meinardus 2004: 283). Do najważniejszych dialektów opisywanego języka można zaliczyć saʿidycki (górnogipski), buhajrycki (dolnogipski), fajjumicki, ahmimski i subahmimski (Meinardus 2004: 283). Początkowo główną rolę odgrywał pierwszy z wymienionych dialektów, jednak już w okresie dominacji muzułmańskiej wypukliło się szczególne znaczenie dialektu buhajryckiego. Był on językiem liturgii koptyjskiej i znacznej części literatury teologicznej, wyparł więc pozostałe odmiany koptyjskiego. Jeszcze w XI wieku język ów był zrozumiały dla znacznej części chrześcijan egipskich, procesy arabizacji postępowały jednak szybko, czego dowód stanowi zachowana wypowiedź patriarchy Gabriela III z roku 1131, w której przestrzegał on księży koptyjskich przed objaśnianiem *Modlitwy Pańskiej* w dialektalnym arabskim (Meinardus 2004: 283). Jeśli już wówczas zrozumienie tekstów w języku koptyjskim przysparzało wiernym trudności, trudno się dziwić,

⁵⁹ Anna Iwanowna Elanskaja (Elanskaja 1964: 7) podaje, że prawdopodobnie określenie ‘Koptowie’ pochodzi od arabskiego *kubt* lub *kobt*, które przeszło we współczesnej wymowie w *qibt*. Różnie wymawiane słowa arabskie były realizacją greckiego *Aigyp̄tos*. Forma *qibt* spopularyzowała się szczególnie po arabskim podboju Egiptu, służyła bowiem łatwemu odróżnieniu zdobywców – etnicznych Arabów – od lokalnej ludności egipskiej, w przeważającej mierze chrześcijańskiej. To właśnie upowszechnienie arabskiej nazwy własnej chrześcijańskich mieszkańców Egiptu przyczyniło się w decydującym stopniu do powstania utożsamienia: Egipcjanie – Koptowie – chrześcijanie, charakteryzującego również wizję świata wielu współczesnych Koptów.

⁶⁰ Rozpowszechniona w języku arabskim forma *Miṣr* (dialektalne: *Maṣr*) oznaczająca Egipt wywodzi się od rdzenia *mṣr*, konotującego wielkie, zasiedlone obszary, osadnictwo, kolonizację. Podobnie jak w przypadku większości nazw własnych państw arabskich jest to nazwa zwyczajowa luźno związana z przeszłością onomastyczną danego obszaru.

że około XV wieku tylko Górny Egipt miał stosunkowo liczne wspólnoty dobrze posługujące się językiem pierwotnym. Istotną rolę odegrało też tłumaczenie licznych dzieł koptyjskich na literacki arabski. Można przyjąć, że w XVII wieku koptyjski przestał być językiem mówionym i doszło do niemal stuprocentowej arabizacji językowej wśród Koptów.

Od XIX wieku inicjowano próby ożywienia językowego dziedzictwa koptyjskiego, w czym ważną rolę odegrały wysiłki zarówno świeckiej inteligencji, jak i hierarchii duchownej oraz niższego kleru⁶¹. Ukoronowanie tego procesu stanowił rozwijający się w drugiej połowie XX wieku ruch „szkół niedzielnych”, w których dążono do kładzenia nacisku na praktyczną naukę języka koptyjskiego i odzyskiwanie przez niego statusu języka żywego. W dużym stopniu był to proces komplementarny do odzyskiwania świadomości językowej przez liczne mniejszościowe grupy etniczne i walczące o utworzenie państwa narodowego w Europie Środkowo-Wschodniej w XIX i na początku XX wieku. Język to czynnik ułatwiający tworzenie się i wzmacnianie nowoczesnych wspólnot narodowych i etnicznych. W tym przypadku walka o ożywienie języka koptyjskiego stanowi też wyzwanie rzucone dominacji arabszczyzny literackiej i dialektalnej, budującej uniwersum symboliczne, zwane cywilizacją arabsko-muzułmańską.

Genealogia i pamięć historyczna Koptów tworzy się w odniesieniu do kilku szczególnie ważnych fenomenów historycznych i teologicznych:

1. podróż Świętej Rodziny do Egiptu i tradycje z nią związane,
2. działalność apostoła i ewangelisty św. Marka, jako legendarnego założyciela Kościoła w Egipcie,
3. prześladowania wymierzone w pierwszych chrześcijan,
4. zjawisko monastycyzmu w Egipcie,
5. rola Patriarchatu Aleksandryjskiego, utworzenie teologicznej szkoły aleksandryjskiej i powstawanie literatury egzegetycznej w języku koptyjskim; spory teologiczne dotyczące natury Chrystusa.

1. Tradycje związane z przybyciem Świętej Rodziny do Egiptu należą do najważniejszych wyróżników koptyjskiej „historii świętej”. Narracje te zawierają zwykle odniesienie do realiów geograficznych Egiptu, choć często różnią

⁶¹ Anna Iwanowna Elanskaja (Elanskaja 1964: 7) zauważa, że w XIX wieku przedstawiciele niektórych kręgów inteligencji i duchowieństwa koptyjskiego stosunkowo dobrze władali językiem koptyjskim (zwłaszcza w formie pisemnej) – na tyle, że mogli używać go w korespondencji, także w celu kamuflowania niepokornych treści przed arabskojęzyczną większością. To o tyle ciekawe zjawisko, że we wcześniejszych wiekach koptyjski funkcjonował właściwie tylko jako język liturgiczny. Początek XX wieku był już natomiast momentem, w którym rozwijał się program ożywienia języka koptyjskiego i uczynienia go przedmiotem wykładowym na różnych poziomach edukacji.

się w szczegółach. Większe znaczenie ma jednak ogólne wywyższenie kraju jako Ziemi Świętej. Jezus Chrystus miał poznać Egipt jako jedyną ziemię poza swoim macierzystym obszarem – Palestyną. Przekazy biblijne poświęcone podróży są bardzo zwięzłe i ogólne⁶², jednak w warunkach egipskich zostały bardzo wzbogacone i obrosły szeregiem interpretacji i dodatkowych szczegółów. Pobożność maryjna, bardzo żywa w Kościele koptyjskim, również opiera się na przekazach związanych z podróżą Rodziny Świętej. Poszczególne miejsca, często znane świątynie koptyjskie lub miejscowości z dużą populacją chrześcijańską, chętnie przyznają się do „goszczenia” Maryi, Jezusa i Józefa⁶³. Jak pisze Jill Kamil (Kamil 2005: 19) – cytując Stephena Davisa, badacza opisywanej problematyki – trudno ustalić trasę domniemanej podróży Rodziny Świętej, mamy tu do czynienia raczej z ciągle ewoluującym zbiorem dopełniających się luźnych opowieści. Zbiór zwany koptyjskim *Synaxarionem*, składający się z tekstów dotyczących świętych, męczenników i bohaterów koptyjskich, zawiera listę dwudziestu dwóch miejsc kojarzonych z eksodusem z Palestyny do Egiptu. Nowoczesną opowieść o podróży Rodziny Świętej, stanowiącą zarazem projekt scenariusza filmowego, stworzył Hayrī Bišāra (2000), współczesny reżyser egipski i koptyjski (patrz: podrozdział 4.3). W interpretacji filmowca historia podróży to opowieść silnie zakorzeniona w wielostronnie interpretowanej historii Egiptu. Starożytność przedchrześcijańska bezkonfliktowo łączy się tu z narodzinami duchowości chrześcijaństwa koptyjskiego, a wszystkie te elementy spaja wrażliwość współczesnego reżysera, Kopta żarliwie kochającego Egipt okresu faraonów i przywiązanego do idei świeckiego, pluralistycznego państwa egipskiego.

⁶² Wydarzenia związane z wymuszoną podróżą Rodziny Świętej do Egiptu notuje ewangelista św. Mateusz: „Gdy oni [Mędrcy Wschodu – dopisek M.M.] odjechali, oto anioł Pański ukazał się Józefowi we śnie i rzekł: »Wstań, weź Dziecię i Jego Matkę i uchońdź do Egiptu; pozostań tam, aż ci powiem; bo Herod będzie szukał Dziecięcia, aby Je zgładzić«. On wstał, wziął w nocę Dziecię i Jego Matkę i udał się do Egiptu; tam pozostał aż do śmierci Heroda. Tak miało się spełnić słowo, które Pan powiedział przez Proroka: Z Egiptu wezwałem Syna mego” (Mt 2, 13–15). Podobnie ewangelista zwięźle informuje o śmierci Heroda i powrocie Rodziny Świętej do Palestyny: „A gdy Herod umarł, oto Józefowi w Egipcie ukazał się anioł Pański we śnie, i rzekł: «Wstań, weź Dziecię i Jego Matkę i idź do ziemi Izraela, bo już umarli ci, którzy czyhali na życie Dziecięcia». On więc wstał, wziął Dziecię i Jego Matkę i wrócił do ziemi Izraela” (Mt 2, 19–21). Pozostali autorzy Ewangelii nie przekazują podobnych informacji.

⁶³ Za przykłady takich obiektów mogą posłużyć kościoły położone w starej chrześcijańskiej części Kairu (Miśr Qadīma), np. *Al-Mu'allaqa* („Kościół Wiszący”, od położenia na północno-zachodnich bastionach dawnej twierdzy), grekoprawosławny kościół św. Jerzego i kościół św. Sergiusza. Do innych ważnych miejsc należy Sykomora Dziewicy, drzewo znajdujące się w Maṭariyya, które, według tradycji, miało ochronić Rodzinę Świętą przed natarczywością poszukujących jej żołnierzy. Popularne podanie mówi z kolei o rozszczepieniu pnia drzewa w momencie największego zagrożenia. Maryja, Jezus i Józef mieli być przyjęci bardzo życzliwie w miejscowości Balbays. Istnieje też tradycja mówiąca o tym, że Chrystus miał być jakoby uczniem szkoły w Baḥnasa. Z kolei, klasztor Dayr al-Muḥarraḡ miał być miejscem wizji św. Józefa, zacheconego tam przez anioła do powrotu do Palestyny po stu osiemdziesięciu pięciu dniach pobytu w Egipcie w związku ze śmiercią zagrażającego Dzieciątku Heroda. Por.: Woźniak 2006.

2. Św. Marka tradycyjnie uważa się za założyciela samodzielnej organizacji kościelnej w Egipcie. Był on apostołem i autorem najstarszej Ewangelii kanonicznej, która stanowiła też punkt odniesienia dla dwóch innych ewangelistów: św. Mateusza i św. Łukasza. Koptowie przywiązują wielką wagę do roli w tworzeniu przyszłego Patriarchatu Aleksandryjskiego, jaką odegrał św. Marek, i uznają go za pierwszego ze stu siedemnastu patriarchów (ostatnim z nich był jak do tej pory Śanūda III, zmarły w roku 2012⁶⁴). Św. Marek zogniskował w sobie dwie cechy bardzo istotne z punktu widzenia tradycji koptyjskiej: z jednej strony, jako ewangelista i misjonarz, uosabia ortodoksję chrześcijańską, zwrot ku bezpośrednim źródłom wiary i pierwszemu, najbardziej autentycznemu Kościołowi, z drugiej zaś zginął śmiercią tragiczną, jego biografia ma więc rys męczeństwa, tak istotnego dla historii Koptów i ich współczesności. Czas pojawienia się św. Marka w Aleksandrii jest niepewny, zapewne nastąpiło to między 48 a 61 rokiem n.e., choć mógł też przybyć do Egiptu już wcześniej – np. *Historia Kościoła* Euzebiusza za prawdopodobne uznaje lata 41–43 n.e. (Meinardus 2004: 28). Należy też podkreślić, że informacje o ewangeliste zawarte w księgach Nowego Testamentu są bardzo ubogie, a okres 50–62 n.e. można uznać wręcz za białą plamę w porównaniu z lepiej udokumentowanymi dziejami św. Pawła (Meinardus 2004: 28), co zachęca do snucia własnych narracji na ten temat. Pierwsi historycy Kościoła, w tym również ci wywodzący się z elit koptyjskich, poświęcili sporo miejsca domysłom co do charakteru i zasięgu podróży apostołskich św. Marka, nie ulega jednak wątpliwości, że zarówno Egipt, jak i ziemie dzisiejszego Maghrebu, znajdowały się na ich trasie. Bardzo szeroko znanym i komentowanym wśród Koptów motywem jest historia nawrócenia szewca Aniana, który został wyznaczony przez św. Marka na jego następcę w roli przywódcy – patriarchy aleksandryjskiej wspólnoty chrześcijańskiej⁶⁵. W 68 roku n.e. ewangelista został zaatakowany i pojmany przez wrogi tłum podczas święta pogańskiego boga Serapisa, które pokryło się czasowo z Wielkanocą. Zwłoki świętego, poddane torturom, ale ochronione przez ulewny deszcz, chrześcijanie potajemnie umieścili w grobie wykutym w skale pod kościołem w Baukalis. Męczeństwo św. Marka wiąże się też ze szczególnym znaczeniem jego relikwii, których dzieje są niezwykle bogate

⁶⁴ W listopadzie 2012 roku nowym patriarchą koptyjskim został wybrany Tawādrūs II (Theodoros II), wcześniej biskup muhāfazatu Al-Buḥayra.

⁶⁵ Tradycja koptyjska mówi, że Marek po przekroczeniu wschodniej bramy Aleksandrii zerwał pasek w swoim sandale i musiał skorzystać z pomocy okolicznego szewca. Anian, spełniając posługę, ukłuł się w rękę i zakrzyknął *Heis ho theos (Bóg jest jeden)*. Uradowany św. Marek ochrzcił szewca i jego rodzinę oraz cudownie uleczył jego ranę. Anian pełnił funkcję zwierzchnika wspólnoty, gdy ewangelista udawał się do Rzymu na spotkania ze św. Pawłem, a także odbywał podróże misyjną do Cyrenajki. Decyzja o mianowaniu Aniana następcą św. Marka była więc odzwierciedleniem jego roli w życiu aleksandryjskiej gminy chrześcijańskiej.

i obfitują w wątki legendarne. Podczas arabskiego podboju Aleksandrii w roku 646 kościół św. Marka w tym mieście został poważnie zniszczony, a ciało świętego rozczłonkowane. Jego głowa powróciła w końcu do patriarchy koptyjskiego, natomiast pozostała część ciała trafiła w ręce wspólnoty melchickiej, tradycyjnie raczej niechętniej Koptom. Legendy odnoszą się też do wykradzenia bezgłowego ciała przez kupców weneckich⁶⁶, co miało mieć miejsce w IX wieku. Źródła koptyjskie, np. *Historia patriarchatu koptyjskiego* Ibn Muqaffy' i biografia patriarchy Cyryla III, sugerują, że głowa świętego na zawsze pozostała w Egipcie (Meinardus 2004: 32). W roku 1968 doszło do przekazania części relikwii świętego przez papieża Pawła VI patriarchatowi koptyjskiemu. Zostały one umieszczone w nowej katedrze koptyjskiej w Kairze. W ten sposób stolica Egiptu uzyskała analogiczny do Aleksandrii charakter sanktuarium św. Marka.

3. Tradycja martyrologiczna w Kościele koptyjskim ukształtowała się w II–III wieku n.e., gdy kolejni cesarze rzymscy prześladowali wspólnoty chrześcijańskie. Należy jednak podkreślić, że według egipskich chrześcijan pierwszym męczennikiem był już św. Marek. W okresie bezpośrednio po tragicznej śmierci apostoła chrześcijanie usuwali się w cień i tworzyli stosunkowo małe, trudno dostępne wspólnoty. Represje wzmogły się za panowania cesarza Septymiusza Sewera (193–211), gdy przechodzenie na chrześcijaństwo zostało bardzo utrudnione. Apogeum prześladowań należy wiązać z rządami Dioklecjana (284–305), który poddawał niepokornych najbardziej wymyślnym torturom. Interpretacja tego okresu historycznego silnie wpłynęła na późniejsze nauczanie Kościoła koptyjskiego, przedstawiającego się jako wspólnota męczenników⁶⁷. Byli oni od tego

⁶⁶ Wenecja nazwała się oficjalnie Republiką św. Marka i uznała go za głównego patrona, szczyliła się też relikwiami świętego, eksponowanymi w słynnej katedrze, nazwanej imieniem ewangelisty.

⁶⁷ Por. Aziz S. Atiya, *Martyrs, Coptic w: The Coptic Encyclopedia*, t. 5, s. 1550–1559. Zdecydowaną większość męczenników stanowią ofiary prześladowań rzymskich. W czasach islamu zdarzało się, że za męczenników uznawano chrześcijan powracających do swojej wiary po okresie konwersji na islam, co wiązało się z wystawieniem na śmierć za odstępstwo od wiary muzułmańskiej. Przykładem uniwersalnie rozpoznawanej męczennicy koptyjskiej jest św. Katarzyna Aleksandryjska. Życiorys tej świętej stanowi zresztą bardzo konsekwentną realizację chrześcijańskiego toposu kulturowego: osoba wywodząca się z bogatego środowiska, światła i wszechstronnie wykształcona uznaje jednak wartości duchowe za najważniejsze i za wierność im ponosi śmierć męczeńską z rąk przedstawicieli panującego reżimu, w tym przypadku na polecenie prokonsula cesarza Maksymiana (por. Kamil 2005: 121). Bardzo charakterystyczne jest też istnienie bogatych tradycji o cudownym, anielskim przeniesieniu dobrze zachowanego ciała św. Katarzyny na tereny Półwyspu Synaj, wiążące postać męczennicy z bogatymi tradycjami monastycyzmu synajskiego. Jak pisze Jill Kamil (Kamil 2005: 122), monaster na górze Synaj został w jedenastym wieku przemianowany na klasztor św. Katarzyny, podobnie też nazywano od średniowiecza sam masyw górski.

czasu systematycznie wspominani, co znalazło odzwierciedlenie w formie kalendarza koptyjskiego⁶⁸.

4. Monastycyzm stanowi najbardziej oryginalny wkład Kościoła egipskiego w historię powszechną chrześcijaństwa. Według oficjalnych materiałów Patriarchatu Aleksandryjskiego⁶⁹ szczególna rola tego złożonego zjawiska polega na trzech aspektach: nieustannej chęci modlitwy, głodzie medytacji nad Słowem Bożym oraz samodyscyplinie i ascezie, wzmacnianych przez post, odosobnienie i oderwanie się od czysto ziemskich pragnień. Za pioniera monastycyzmu egipskiego uważany jest św. Antoni (około 250–356), który przebywał na Pustyni Wschodniej. Od imienia wielkiego eremity ów początkowy okres monastycyzmu nazwano „antoniańskim”. Charakteryzował się on indywidualizmem i dość radykalnie rozumianą ascezą i umartwianiem ciała, ponieważ tradycja mówi, że św. Antoni zrozumiał w sposób dosłowny fragment z Ewangelii św. Mateusza (19, 21), czyli wypowiedź skierowaną przez Jezusa do bogatego młodzieńca: „Jeżeli chcesz być doskonały, sprzedaj, co masz i daj ubogim – a będziesz miał skarb w niebie – i przyjdź za mną”⁷⁰. Pierwsi eremici rzeczywiście całkowicie porzucali swoje środowisko i udawali się na obszary pustynne, co nie stanowiło dla nich wielkiego wyzwania, ponieważ lubili samotność i próby polegające na pokonywaniu „diabelskich pułapek”. Monastycyzm po śmierci św. Antoniego ewoluował jednak ku coraz silniej akcentowanej wspólnotowości i dyscyplinie. Po drugim, trudniej uchwytnym okresie „zbiorowego pustelnicstwa” nastąpiło przejście do *koinonii* czy też „pachomiańskiego cenobityzmu”⁷¹, ściśle związanego z wybitną osobowością św. Pachomiusza (około 290–346). Nowość stanowiło przede wszystkim stworzenie ścisłej reguły przemieniającej życie eremitów w uczestnic-

⁶⁸ W przypadku kalendarza koptyjskiego zwraca uwagę pogodzenie lokalnego wymiaru chrześcijaństwa (martyrologia odzwierciedlona w koptyjskim *Synaxarionie*) z uniwersalnością, czego świadectwem jest, jak pisze Meinardus (Meinardus 2004: 285), dołączenie wspomnień biskupów, świętych i męczenników, pochodzących z kręgu greckiego, syryjskiego, ormiańskiego, rzymskiego i perskiego. Rok kalendarzowy w kalendarzu koptyjskim nosi nazwę A.M. (*Anno Martyrii*, łac. ‘w roku męczenników’), w przeciwieństwie do rozpowszechnionego w zachodnim chrześcijaństwie A.D. (*Anno Domini*). Za pierwszy rok przyjmowany jest 284 n.e., a więc wstąpienie na tron cesarza Dioklecjana. Podzielony na wyodrębnione staroegipskimi nazwami trzynaście miesięcy kalendarz (jeden miesiąc krótki, interkalacyjny, składający się z pięciu lub sześciu dni w zależności od tego, czy dany rok jest przestępny) oddaje zakorzenienie Koptów w przedmużłmańskiej historii Egiptu.

⁶⁹Za: http://stmarkcleve.org/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=36&Itemid=189 [dostęp: grudzień 2010 r.].

⁷⁰ Myśl za: Przybylski 1994: 148.

⁷¹ Cenobityzm (od gr. *koinos* ‘wspólny’; *bios* ‘życie’) – ruch ascetyczny powstały na początku IV wieku w Egipcie, propagujący model doskonalenia chrześcijańskiego przez wspólne życie mnichów pod kierunkiem przełożonego, według określonej reguły. Definicja za: <http://www.mikolaj-bydgoszcz.home.pl/patrologia/patro1r11.htm> [dostęp: grudzień 2010 r.].

two w dobrze zorganizowanej i samowystarczalnej strukturze klasztoru. Mnich miał więc raczej ćwiczyć ciało niż skrajnym umartwianiem doprowadzać do jego wyniszczenia – ważną rolę odgrywała praca fizyczna, ustalony rytm życia i modlitwy, a także umiejętność obrony przed wrogami, np. atakującymi monasterium Beduinami. Dopełnieniem zmian poczynionych przez św. Pachomiusza była działalność św. Šanūdy Archimandryty (383–451 lub 466), który stworzył znacznie surowszą niż poprzednik regułę życia wspólnotowego. O ile Pachomiusz reprezentował monastycyzm uniwersalny, międzynarodowy, o tyle Šanūda kładł już nacisk na bardziej etniczny, koptyjski⁷² charakter cenobityzmu. Był również świetnym pisarzem, teologiem i kaznodzieją, piszącym i mówiącym w dialekcie saidzkim języka koptyjskiego.

5. Patriarchat Aleksandryjski od drugiej połowy III wieku stał się ośrodkiem prawdziwie konsolidującym chrześcijaństwo koptyjskie. Życie intelektualne aleksandryjskiego środowiska chrześcijańskiego było bardzo bogate. Już w roku 180 powstała szkoła katechetyczna – *didascaleion* (Smolińska 2008: 21). Z tą uczelnią, konkurującą z pogańską szkołą Muzeum Aleksandryjskiego, wiązały się wybitne umysły wczesnego chrześcijaństwa: Panten (II–III wiek), Klemens Aleksandryjski (150–215) i Orygenes (185–około 253)⁷³. Znaczenie patriarchatu wzrosło zdecydowanie po zakończeniu okresu prześladowań, gdy chrześcijaństwo stopniowo zyskało status religii dominującej w Imperium Rzymskim. W roku 395 sytuacja polityczna Egiptu uległa dodatkowej zmianie, ponieważ wszedł on w skład Cesarstwa Wschodniego, czyli Bizancjum. Wiązało się to z głęboką chrystianizacją kraju nad Nilem i nawracaniem przez patriarchów kolejnych, pogańskich wcześniej, ośrodków. Kościół koptyjski w tych warunkach stawał się coraz silniejszą organizacją, dzięki wpływom cenobityzmu rósł w siłę ambitny ruch misyjny, a wraz z umasowaniem chrześcijaństwa w Egipcie wzmacniała się też rola odgrywana przez etnicznych Koptów, do tej pory grupę słabszą kulturo-

⁷² Niemal cała aleksandryjska szkoła teologiczna tworzyła teksty w grece, Šanūda Archimandryta był pierwszym teologiem używającym koptyjskiego jako języka podstawowego.

⁷³ Status Orygenesza z punktu widzenia ortodoksji koptyjskiej nie został do końca ustalony. Otto Meinardus (Meinardus 2004: 43) pisze, że w czasach współczesnych znakomitemu komentatorowi Pisma Świętego został on pozbawiony rangi prezbitera przez patriarchę Demetriusza. Sugerowałoby to odejście Orygenesza od kształtującej się wówczas ortodoksji i wyjście poza ramy wspólnoty wiernych Patriarchatu Aleksandryjskiego. Współcześni Orygenesowi pisarze, np. Porfiriusz, sugerowali jego dość bliskie związki z neoplatonizmem i znajomość z Plotynem, nieobce też były twórcy traktatu *O Zasadach* wpływy gnozy, prawdopodobnie pochodzenia żydowskiego (Danielou, Marrou 1986: 151–152). Orygenes odznaczał się genialnym, otwartym umysłem i nieortodoksyjnie podchodził do egzegezy Biblii. Podziw budzą m.in. jego badania nad etymologią hebrajską i lokalizacją geograficzną wydarzeń biblijnych, wyprzedzające znacznie późniejsze osiągnięcia nauki (Danielou, Marrou 1986: 152). Współcześnie egzegeta odzyskał tytuł wybitnego „nauczyciela Kościoła koptyjskiego” i podaje się go za pozytywny przykład klerykom w koptyjskich seminariach duchownych.

wo (choć liczniejszą) od Greków. W IV i V wieku podstawy teologiczne chrześcijaństwa egipskiego wzmocniła działalność wybitnych Ojców Kościoła, przede wszystkim św. Atanazego Wielkiego (295–373)⁷⁴ oraz św. Cyryla Aleksandryjskiego (376–444)⁷⁵, którzy dali mu doktrynalną jedność i niezmaconą podziałami ortodoksję. Był to czas wielkiego znaczenia patriarchów aleksandryjskich, którzy odgrywali przywódczą rolę na zwoływanych wówczas soborach ekumenicznych i synodach.

Opisywane procesy można nazwać prawdziwymi kamieniami milowym samodzielności Kościoła koptyjskiego. W IV–V wieku uzyskał on siłę organizacyjną za sprawą roli Patriarchatu Aleksandryjskiego, a niezwykle ważnym aspektem jego nauczania i teologii stały się asceza i duch modlitewnej kontemplacji, zapożyczone z monastycyzmu. Ruch zakonny ewoluował z kolei, by od nurtu bardzo indywidualistycznego przekształcić się w potężny prąd ideowy, zgodny ze stanowiskiem hierarchii kościelnej⁷⁶. Klasztory koptyjskie stały się żywotnymi centrami religijnymi, a zarazem ośrodkami przygotowującymi do prowadzenia misji. Doszło do pogodzenia masowej pobożności ludowej, rozmachu w szerzeniu religii i monastycyzmu.

W V wieku miały miejsce wydarzenia, które zdefiniowały z kolei teologiczną odrębność Kościoła koptyjskiego. Sobór w Chalcedonie pod Konstantynopolem (w roku 451) oznaczał ostateczne rozbitcie jedności ówczesnego chrześcijaństwa,

⁷⁴ Był on autorem życiorysu św. Antoniego (*Vita Antonii*), uzgadniającego postawę wielkiego eremity z wymogami ortodoksji kościelnej. Poza tym Atanazy odegrał niepoślednią rolę jako twórca pism apologetycznych, krytykujących poglądy wyrażane przez zwolenników herezji ariańskiej. Sto siedem kanonów Atanazego do dziś uznaje się za element oficjalnego nauczania Kościoła koptyjskiego.

⁷⁵ Ten wielki obrońca ortodoksji chrześcijańskiej był wybitnym teologiem, m.in. wyrazicielem przekonania o osobowej, hipostatycznej jedności dwóch natur (boskiej i ludzkiej) Jezusa Chrystusa (Meinardus 2004: 44), a także obrońcą poglądu o roli Maryi jako Matki Boga, czyli *Theotokos*. Cyryl Aleksandryjski pozostawał w ostrym konflikcie z antiocheńską szkołą teologiczną i św. Janem Chryzostosem (Meinardus 2004: 44). Piętnował też i zwalczał piórem herezję nestoriańską (utrzymującą, że natura Jezusa Chrystusa zawierała w sobie dwa odrębne byty: boski i ludzki).

⁷⁶ Już w starożytności chrześcijańskiej doszło do swoistego przewartościowania i przemiany monastycyzmu. Jego forma wspólnotowa, hierarchiczna (rola przywódcy zgromadzenia) i zorganizowana stała się tą najbardziej pozytywnie wartościowaną. Ryszard Przybylski (Przybylski 1994: 14) stawia interesującą tezę, że etyka Ojców Pustyni miała charakter sytuacyjny, pozostający w napięciu z dominującą w chrześcijaństwie etyką normatywną. Ten sam eseista (Przybylski 1994: 13–14) sugeruje też, że „tęsknota do eremów i klasztorów narodziła się z troski o chrześcijaństwo”, gdy „zakłamywał twór Konstantyna” (określenie Jacoba Burckhardta) ze wspólnoty prześladowanej stał się instytucją dominującą. Chrześcijaństwo koptyjskie pogodziło hierarchiczność z szacunkiem dla życia monastycznego, które w tej interpretacji stawało jednak zdecydowanie po stronie etyki normatywnej. Św. Cyryl Aleksandryjski, wielka postać wczesnego Kościoła koptyjskiego, był „niechętny życiu zakonnemu, a zwłaszcza pustelniczemu” (Przybylski 1994: 61; teza oparta na pracach Emila Staniuli). Cenobityzm okazał się jednak tą formą monastycyzmu, która uzyskała akceptację patriarchów aleksandryjskich.

już wcześniej nadwątlonej sporami chrystologicznymi oraz pojawianiem się nowych ugrupowań nieortodoksyjnych. Można stwierdzić, że od ustaleń soboru Koptowie zaczęli postrzegać tron patriarchy Aleksandrii jako niezależny od patriarchatów w Rzymie, Konstantynopolu, Jerozolimie i Antiochii. Oznaczało to także początek ścisłego oddzielenia Kościoła koptyjskiego od chrześcijaństwa zachodniego i przyszłych Kościołów prawosławnych obrządku bizantyjskiego. Bezpośrednią przyczyną sporu było uznanie Patriarchatu Aleksandryjskiego za popierający monofizytyzm (gr. *mono physis* 'jedna natura'), rozumiany jako pogląd akcentujący jedność natury Chrystusa. Kontrowersje chrystologiczne zrodziły się już podczas soboru ekumenicznego w Efezie (w roku 431), na którym Cyryl Aleksandryjski, popierany przez Śanudę, bronił poglądu o tym, że „hipostatyczna jedność” natur Chrystusa wygasa z chwilą, gdy Logos ulega wcieleniu, a zatem jednoczy się z Ciałem (gr. *Mia physis tou Logou sesarkomene*)⁷⁷. Ostatecznie rozstrzygnięto ten konflikt teologiczny w sposób niekorzystny dla Kościoła koptyjskiego: uznano go za monofizycki, a także bliski radykalnemu stanowisku Eutychesa, uważanego za heretyka⁷⁸. Ówczesnego patriarchę aleksandryjskiego Dioskura usunięto ze stanowiska, co spotkało się jednak z gwałtownym sprzeciwem wiernych, szczególnie tych koptyjskiego pochodzenia etnicznego. Oznaczało to początek dwuwładzy w Kościele egipskim, czyli podział na dwie linie patriarchów: przedchalcedońską (monofizycką, obecnie dominującą) oraz chalcedońską (bizantyjską, melicką, a dziś: grekoprawosławną). Sami dostojnicy koptyjscy utrzymywali, że nazywanie ich monofizytami to niedopuszczalne uproszczenie⁷⁹, i nie zaakceptowali roszczeń Bizancjum do kontroli nad egipskim życiem religijnym.

Konflikt ten – niezależnie od jego wymiaru teologicznego – można by zapewne określić także zaproponowanym przez Anthony'ego D. Smitha terminem

⁷⁷ Por. Meinardus 2004: 52. Innymi słowy, Cyryl uważał, że „jedna jest natura Słowa Wcielonego” (cyt. za: Smolińska 2008: 31).

⁷⁸ Bardzo silnie akcentował on jedność natur Chrystusa, przy czym przedkładał czynnik boski ponad ludzki. Por. Smolińska 2004: 31.

⁷⁹ Patriarchat Aleksandryjski skłania się do dziś ku przekonaniu, że bardziej adekwatnym słowem na określenie jego stanowiska w kwestii polemik chrystologicznych jest *miafizytyzm*, wypływający bezpośrednio z opisanej wyżej formuły św. Cyryla Aleksandryjskiego. Wydaje się, że podczas Soboru Chalcedońskiego zupełnie niesłusznie uznano to stanowisko za tożsame z nauczaniem Eutychesa. Tymczasem, z czysto chrystologicznego punktu widzenia, byłoby zapewne możliwe pogodzenie nauczania św. Cyryla z opartą na *Liście do Flawiana* Leona Wielkiego oficjalnie przyjętą formułą chalcedońskiego *diofizytyzmu*, czyli: „jeden i ten sam Chrystus Pan, Syn Jednorodzony ma być uznany w dwóch naturach bez pomieszania, bez zamiany, bez podziału i bez rozłączenia. Nigdy nie została usunięta różnica natur przez ich zjednoczenie, lecz właściwości każdej z nich są zachowane i zjednoczone w jednej osobie (*prosopon*) w jednym współistnieniu”. Cyt. za: Danielou, Marrou 1986: 263.

„protonarodowy”⁸⁰, ponieważ ważną rolę odgrywały w nim negatywne emocje między teologami różnego pochodzenia etnicznego, nieporozumienia na tle językowym między użytkownikami łaciny, greki i koptyjskiego, a także rosnąca niechęć ludności koptyjskiej do władców Egiptu oraz części elit, wychowanych w kulturze bizantyjskiej. Rozłamu w Kościele powszechnym nie dało się więc zapewne uniknąć, choć raczej z przyczyn czysto przyziemnych – politycznych i społecznych – a nie z powodu polemik chrystologicznych. Dla dzisiejszych Koptów opisywany okres to z kolei ten fragment historii, w którym upatrują przyczyn własnej odrębności i na jego podstawie budują istotną część swojej tożsamości zbiorowej. Antagonizm z Bizancjum oznaczał z kolei, że Koptowie i przedchalcedoński Patriarchat Aleksandryjski mogli nieco łatwiej przygotować się na panowanie kolejnych zdobywców Egiptu: najpierw – na krótko – Persów (w latach 619–629), później zaś – na stałe – muzułmańskich Arabów.

4.1.2. Koptowie w erze dominacji islamu

Muzułmański podbój Egiptu w roku 641 całkowicie zmienił sytuację i ukształtował znany nam dziś językowy, kulturowy i wyznaniowy kształt państwa nad Nilem. Chrześcijaństwo, wychodzący z pozycji grupy dominującej liczebnie (około 80% mieszkańców w chwili podboju było Koptami), stopniowo stawali się mniejszością, do czego przyczyniała się fala konwersji na islam. Na całej późniejszej drodze wspólnoty koptyjskiej zaważyło też poddanie jej realiom muzułmańskiej wizji świata, w której byli oni *ahl ʿad-dimma*, ludźmi chronionymi, wyznającymi religię monoteistyczną. Za cenę podatków, zwanych *ḥarāğ* (podatek od ziemi uprawnej) i *ğizya* (pogłówny)⁸¹, mogli cieszyć się opieką władców muzułmańskich. Te ekonomiczne ciężary często jednak powodowały przechodzenie chrześcijan na islam, ponieważ jałmużnę – jeden z filarów wiary (*zakāt*) tej religii – z praktycznego punktu widzenia zdecydowanie łatwiej było spłacić.

Jak zauważa David Zeidan (Zeidan 1999: 54), pozycja Koptów zależała od tego, czy Egiptem rządziły dynastie ogólnomuzułmańskie (np. Abbasydzi, Ayyubidzi, Mamelucy, sułtanat osmański), czy też władcy skupieni bardziej na autonomicznie traktowanym Egipcie – dolinie Nilu (Tułūnidzi, Iḥşydydzi, Faṭymidzi, dynastia Muḥammada ʿAlego). To drugie rozwiązanie było generalnie korzystniejsze dla Koptów – mimo sytuacji wyjątkowych, takich jak represje antychrześcijańskie sławnego władcy fatymidzkiego, Al-Ḥākima. Chrześcijaństwo dość łatwo

⁸⁰ Podobną myśl wyraża Jill Kamil (Kamil 2005: 190–192), która sugeruje, że „egipska odmowa dostosowania się do ustaleń Soboru Chalcedońskiego była wyrazem stanowiska nacjonalistycznego (*nationalistic statement*), opartego na niezależności kulturowej od obcej okupacji”. Wydaje się, że badaczka prezentuje podejście, które można nazwać bardzo życzliwym Koptom wariantem orientacji neoperennialistycznej (patrz: rozdział 2.1.).

⁸¹ Por. Danecki 1998: I, 258–259. Niekiedy podatki łączono w jedną opłatę, zwaną *ğizya*.

dochodzili do funkcji publicznych, pozostawali jednak w cieniu swoich muzułmańskich protektorów. Patriarchat Aleksandryjski przyjął postawę wyczekiwania i spokojnego reagowania na poczynania dominujących muzułmanów. Zapewne dlatego Jill Kamil (Kamil 2005: 222 i n.) nazywa cały okres Egiptu muzułmańskiego, zgodnie z percepcją koptyjską, „czasem kontynuacji i zmiany”. Koptowie przechowali tradycję Kościoła i nauczanie Ojców Pustyni, z pietyzmem stosowali się też do wykładni teologicznej soborów w Nicei i Efezie. Udało im się więc zachować niemal pełną ortodoksję w sensie religijnym, ale zapłacili za to marginalizacją polityczną i demograficzną.

Trudno uwierzyć w to, jak bardzo historia Egiptu zislamizowała się przez czternaście wieków dominacji kultury arabsko-muzułmańskiej. W efekcie tego zaczęto – również w pracach naukowych – całkowicie utożsamiać go z jego dzisiejszą, kulturowo arabską formą. W popularnych syntezach historii Egiptu, np. w pracy Afaf Lutfi as-Sayyid Marsut (Afaf Lutfi as-Sayyid Marsut 2009), mamy do czynienia z marginalnym tylko udziałem Koptów. Fragmenty (s. 10–18) mówiące o pomniejszaniu się tej grupy i konwersjach na islam są bardzo związane. Autorka wspomina o „reformach fiskalnych i administracyjnych” (Afaf Lutfi as-Sayyid Marsut 2009: 17), które doprowadziły do przemiany statusu Koptów z grupy dominującej w mniejszość, ale opis tego – niezwykle ważnego przecież – procesu społecznego jest w tym dziele bardzo pobieżny. Wydaje się, że wynika to z podświadomego przekonania wielu współczesnych pisarzy, że Egipt to kraj muzułmański z mniejszością chrześcijańską, stanowiącą rodzaj ciekawostki i egzotyki. Takiego nastawienia absolutnie nie mogą zaakceptować zarówno elity, jak i niższe warstwy wspólnoty koptyjskiej.

Trudno więc dziwić się problemowi tożsamości koptyjskiej, narastającemu dramatycznie w erze nowoczesności, w XIX i XX wieku. Koptowie nie zmienili postawy afirmacji przynależności egipskiej, ale za to Egipt przekształcił się nie do poznania po wejściu do *dār al-islām*. Dominacja i sukces islamu musi – z punktu widzenia Koptów, tak bardzo zakorzenionych w swojej przeszłości – zakrawać na paradoks, skoro oni sami do dziś manifestują własną obrzędowością, jak wielkim bogactwem kulturowym odznaczało się chrześcijaństwo starożytne i średniowieczne.

Wielkie zmiany w Egipcie spowodował francuski podbój w roku 1798 oraz późniejsze objęcie władzy przez Muḥammada ‘Alego i zapoczątkowaną przez niego dynastię. Nadejście europejskich zdobywców przypadło na okres, w którym Koptowie zmagali się z bezprecedensowym kryzysem (Meinardus 2004: 66). Mała liczba wiernych, hierarchia stawała się coraz bardziej prowincjonalna, praktycznie zamarło życie monastyczne. W tych warunkach gwałtowne zmiany polityczne podziały na pogrążonych w marazmie Koptów jako bodziec do zre-

formowania i wzmocnienia ich wspólnoty. Stopniowo wielu chrześcijan egipskich zaczęło garnąć się do współpracy z Francuzami, powstał wojskowy Legion Koptyjski. Względna życzliwość okazana administracji napoleońskiej mogła sprowadzić na chrześcijan egipskich duże problemy w momencie, gdy władze przejął Muḥammad ‘Alī. Nowy władca miał jednak pragmatyczne nastawienie do grup mniejszościowych i dał również Koptom szansę uczestnictwa w administrowaniu reformującym się Egipcie. W ogólnym rozrachunku był to ważny i pozytywny moment w historii Koptów, ponieważ oznaczał on początek kształtowania się nowoczesnej zbiorowej świadomości koptyjskiej i procesów nazywanych „renesansem koptyjskim”, analogicznie do znacznie szerszego zjawiska ogólnoarabskiej *An-Nahdy* (patrz: rozdział trzeci). Choć Koptowie pozostawali stosunkowo słabą mniejszością, to jednak zaczął się już proces tworzenia elit chrześcijańskich, które poziomem wykształcenia i statusem materialnym nadrabiały trudności związane z nierównością religijną w Egipcie. Po śmierci Muḥammada ‘Alego (1805–1849) i jego syna Ibrāhīma Bāšy władzę przejmowali kolejno ‘Abbas I Bāšā (1849–1854) i Muḥammad Sa‘īd Bāšā (1854–1862). Za panowania tych monarchów (*wālī*) pozycja prawna i społeczna chrześcijan się polepszała. Zniesiono *ḡizyę*, co zrodziło nadzieje na pełną równość prawną mniejszości religijnych i muzułmanów (Meinardus 2004: 69). Koptów zaczęto też powoływać do regularnej służby wojskowej, co nie zawsze było dla nich *de facto* korzystne, bo wiązało się z presją ze strony instytucji państwowych. W tym okresie funkcję patriarchy koptyjskiego pełnił Cyryl IV (panował w latach 1854–1861), nazywany Reformatorem – zwłaszcza ze względu na znaczące zasługi w zakresie tworzenia szkół koptyjskich i wyższej uczelni teologicznej. Negatywnie z kolei należy ocenić jego kampanię przeciwko eksponowaniu ikon w świątyniach koptyjskich, zakończoną zniszczeniem niektórych wybitnych zabytków średniowiecznego egipskiego malarstwa religijnego (Meinardus 2004: 70).

W drugiej połowie XIX wieku doszło też do wzmocnienia laikatu koptyjskiego, czego świadectwem było powołanie przez część wiernych instytucji zwanej *Al-Maḡlis āl-Millī*, czyli rady religijnej złożonej przeważnie ze świeckich Koptów, pełniącej funkcje doradcze w życiu codziennym Kościoła koptyjskiego (Meinardus 2004: 71). Rada nie cieszyła się zbyt dużym zaufaniem dość konserwatywnie nastawionego patriarchy Cyryla V (1875–1927), jednak procesy reform postępowały wbrew zachowawczemu nastawieniu części wyższej hierarchii i kleru (Smolińska 2008: 41). Procesy „odrodzenia koptyjskiego” doprowadziły do swoistej emancypacji Koptów w społeczeństwie egipskim – chrześcijanie coraz mocniej i bardziej świadomie włączali się w życie społeczne, co w sytuacji okupacji brytyjskiej (od roku 1882) doprowadziło do ich zaangażowania w idee nowoczesnego patriotyzmu egipskiego. Był to w świecie arabskim okres fascynacji

Zachodem, upowszechniały się wtedy importowane nurty ideowe, jak liberalizm, socjalizm czy nacjonalizm. Ówczesny egipski ruch narodowy miał charakter antybrytyjski i antykolonialny, ale przyszły niepodległy Egipt wyobrażał sobie w kategoriach zachodniego państwa opartego na obywatelskim pojmowaniu narodu. Upowszechniła się wówczas idea sojuszu „półksiężycza z krzyżem”, wspólnej walki muzułmanów i chrześcijan o suwerenność narodową. Dzisiejsi pisarze i publicyści koptyjscy wspominają początek XX wieku z sentymentem⁸², upatrując w tym okresie straconej szansy na stworzenie Egiptu otwartego i równego dla obywateli niezależnie od wyznania.

Najwyższy wyraz jedności narodowej (*waḥda waṭaniyya*) stanowiła, zdaniem koptyjskiego pisarza Mirrita Butrusa Ghalego (*The Coptic Encyclopedia* 1991: III, 950–951), harmonia między muzułmanami i chrześcijanami, charakteryzująca powstanie antybrytyjskie z roku 1919. Powstała w tym czasie partia *Wafd* (*Delegacja*), czołowa siła egipskiego ruchu niepodległościowego, była bardzo życzliwa wobec postulatów Koptów. Przywódca tego ugrupowania, Sa‘ad Zaḡlūl (1859–1927), premier Egiptu w roku 1924, miał obiecać jednemu z polityków chrześcijańskich, Ğurḡowi Ḥayyātowi, pełną równość Koptów wobec prawa (*The Coptic Encyclopedia* 1991, III: 950–951). Z tego zapewne względu elity koptyjskie, liczące na twórczą rolę ponadwyznaniowego nacjonalizmu egipskiego, całkowicie odrzucały koncepcję mniejszości chrześcijańskiej w Egipcie. Stanowisko mówiące o pełnej równości wszystkich Egipcjan przeważyło w toku dyskusji konstytucyjnych w roku 1923 i od tego momentu Koptowie świeccy i duchowni sprzeciwiali się pojmowaniu ich wspólnoty jako mniejszości. Także *Wafd* oficjalnie opowiadał się przeciw temu pojęciu i optował za obywatelską koncepcją narodu. Paradoksalnie, ten okres rozbudzonych nadziei w dłuższej perspektywie nie wpłynął pozytywnie na pozycję Koptów w społeczeństwie egipskim. W momencie, gdy stracili swoich politycznych protektorów, a do głosu doszło nowe radykalne, socjalistyczne, panarabskie pokolenie, nie mogli korzystać nawet z przywilejów przysługujących mniejszości, bo formalnie byli pogardzaną i mało wyrazistą częścią większości. W latach pięćdziesiątych XX wieku marzenie o równouprawnieniu chrześcijan i muzułmanów przestało wydawać się tak inspirujące i realne, jak

⁸² Por. hasła *Egyptian National Identity* oraz *Egyptian National Unity* autorstwa Mirrita Boutrosa Ghalego w: *The Coptic Encyclopedia* III, s. 948–950, 950–951. Wymienione artykuły charakteryzują się krytycyzmem wobec współczesnych form panarabizmu (pojęcie *arabism* jest konsekwentnie pisane małą literą). Zdaniem Ghalego dziś tylko arabskość stanowi o formie egipskości, przez co państwo egipskie ma charakter jednostronny, tak różny od idei patriotyzmu egipskiego z początku XX wieku (*Egypt's contribution to Arab civilization has been greater than any other; in turn, it was deeply marked by Arabic civilization. Egypt is thus part of the Arab world, but it retains its national identity, just as the other Arab countries retain their national identities*). Egipt ma, według koptyjskiego pisarza, ogromny wpływ na życie na Bliskim Wschodzie: albo jednoczy kraje arabskie, albo pogrąża je w gwałtownym konflikcie.

jeszcze dwadzieścia lat wcześniej. Idea jedności narodowej w znacznie większym stopniu zaczęła przybierać odcień arabski i zarazem muzułmański.

4.1.3 Rola Koptów w historii najnowszej Egiptu.

Stosunek Koptów do egipskości i arabskości

Złożona historia Egiptu i jego współczesny status jako ważnego, niekiedy wręcz przywódczego kraju arabskiego, zmuszała chrześcijan do podejmowania trudnych decyzji w zakresie wyboru ich przynależności. W wymiarze zbiorowym tożsamość koptyjska charakteryzuje się wieloskładnikowością⁸³: Koptowie to z jednej strony grupa religijna, wspólnota tworząca w zdecydowanej większości jedną organizację kościelną pod przewodnictwem papieża koptyjskiego, z drugiej zaś – mniejszościowa grupa etniczna w obrębie dwóch szerszych wspólnot narodowych (egipskiej, arabskiej). Podstawowym problemem tej grupy jest ścisły związek jej tożsamości kolektywnej z szerzej projektowaną tożsamością egipsko-arabską, w której rola elementu koptyjskiego podlega dookreślanii i negocjacji od XIX wieku. Elity koptyjskie wybrały jednak w większości pracę na rzecz państwa egipskiego, nie bacząc na ograniczenia i coraz silniejszą islamizację tożsamości egipskiej⁸⁴. Nie dążyły też do podobnego jak w przypadku Maronitów libańskich (patrz: rozdział piąty) nasycenia treści patriotycznych elementami chrześcijańskimi.

Koptowie egipscy posiadają liczne i silne przynależności – koptyjską, egipską, arabską, chrześcijańską i inne. Porządkują je i nadają określonym afiliacjom priorytetowe znaczenie, zależnie od zmieniających się okoliczności. Ich tożsamość jest więc zarazem mocno zakorzeniona i odporna na problemy stwarzane przez otoczenie, ale poszczególne jej składniki są układane oraz wydobywane na pierwszy plan zależnie od sytuacji. Przykładowo – współcześnie identyfikacja chrześcijańska będzie wybierana jako priorytetowa w porównaniu ze świecko definiowaną tożsamością egipską i panarabską, które u progu XXI wieku ujawniły słabość w starciu z aktywnym i wpływającym na masy fundamentalizmem muzułmańskim. Ta sytuacja diametralnie różni się od opisanego w poprzednim podrozdziale fermentu ideowego końca XIX i pierwszej połowy XX wieku, gdy wielu Koptów sympatyzowało z ugrupowaniem *Wafd* i popierało liberalnie zorientowany nacjonalizm egipski.

W latach pięćdziesiątych XX wieku ukształtował się Egipt socjalistyczny, panarabski, stojący na pierwszej linii walki z Izraelem, a zatem od tego momentu niewątpliwie lider świata arabskiego. Wydaje się, że w tym okresie Patriarchat Aleksandryjski w dużym stopniu utożsamiał swoje myślenie z oficjalnym stanowi-

⁸³ David Zeidan (Zeidan 2005: 56) pisze o „podwójnej tożsamości” (*dual identity*) wspólnoty koptyjskiej jako wyznania, Kościoła, a z drugiej strony – grupy etnicznej lub narodu.

⁸⁴ Por. Moch 2011: 61–62.

skiem władz. Ówczesny patriarcha Cyryl VI (1902–1971), który sprawował tę funkcję w latach 1959–1971, niewątpliwie silny przywódca religijny, bardzo życzliwie odnosił się do obowiązującej ideologii naserowskiego socjalizmu⁸⁵. Późniejsze rządy Anwāra as-Sādāta (prezydent w latach 1971–1981) i Hūsniego Mubāraka (urodzony w roku 1928, prezydent od roku 1981 do lutego roku 2011) postawiły Koptów przed wyzwaniem rosnących wpływów grup muzułmańskich w Egipcie i islamizacją państwa. Stosunki z przywódcami nie były już tak serdeczne, a chrześcijanie coraz częściej czuli się marginalizowani i narażeni na przejawy przemocy ze strony swoich przeciwników. Bardzo wiele niepewności we wspólnocie koptyjskiej zrodziły też wydarzenia tzw. „Wiosny Arabskiej” (od roku 2010), a szczególnie dojście do władzy przedstawicieli Braci Muzułmanów w latach 2011 i 2012 (na ten temat więcej w: Moch 2012).

Koptyjskie elity religijne odpowiedziały na to stworzeniem programu, który można nazwać żmudną „pracą u podstaw”. Skupiły się one na odnowie wspólnoty oraz umocnieniu jej spójności i niezależnieniu od zmiennych zjawisk politycznych i społecznych w Egipcie. Nieco paradoksalnie, ruch reformatorski w Kościele koptyjskim przypomina fundamentalizm muzułmański, w tym sensie, że opiera się na powrocie do tradycji, rozumianej w sposób twórczy. Rewolucja polega zatem na odtworzeniu szlachetnej historii wspólnoty, wybraniu z niej najbardziej pozytywnych elementów i wskazaniu na ich podstawie drogi, która umożliwi pokonanie problemów współczesności. Ten kierunek wewnętrznej odnowy w Kościele koptyjskim trafnie charakteryzuje muzułmańska badaczka tej wspólnoty, Sana Hasan:

Do dzisiaj dwiema głównymi najżywszymi tradycjami koptyjskimi pozostają monastycyzm i męczeństwo. Msza stała się dla Koptów tym, czym prawdopodobnie była w okresie wczesnego chrześcijaństwa, rodzajem zbiorowego potwierdzenia chęci przetrwania w obliczu prześladowań. [...] Powszechna praktyka wspólnego chrztu dużych grup dzieci jest aktem autoafirmacji wspólnoty świadomej swego mniejszościowego charakteru (Hasan 2003: 105–106, 209; cyt. za: Henderson 2005: 160).

Tradycja martyrologiczna powiązana z przestrzeganiem tradycyjnego kalendarza, wykonywanie średniowiecznych hymnów w uwspółcześnionej wersji je-

⁸⁵ Przykładem takiej postawy może być używanie przez Cyryla VI retoryki socjalistycznej i antykolonialnej, potępienie amerykańskiego udziału w wojnie w Wietnamie i zachodniego imperializmu, a tak-że zachęcanie młodych kleryków koptyjskich do studiowania idei marksistowskich. W latach sześćdziesiątych Patriarchat Aleksandryjski wielokrotnie deklarował pełne wsparcie dla polityki Gamāla ‘Abd an-Nāšira, za co przywódca egipski odwdzięczał się życzliwością wobec hierarchii koptyjskiej, widoczną np. w przemówieniu wygłoszonym w roku 1965 podczas wmurowania kamienia węgielnego pod nową katedrę św. Marka w kairskiej dzielnicy ‘Abbāsīyya. Por. Meinardus 2004: 83–85.

zyka koptyjskiego czy popularność ikon i żywotów świętych stały się znakami tego powrotu do przeszłości. Koptowie nie znaleźli rozwiązania swoich problemów w nowoczesnych ideologiach importowanych z Zachodu, skupili się więc wokół bogatych tradycji własnej wspólnoty wyznaniowej. Swoistym miejscem formacji świadomości młodych Koptów stał się ruch szkół niedzielnych⁸⁶, w których szerzono wiedzę o koptyjskiej (przedstawianej jako najpierwotniejsza i prawdziwie chrześcijańska) tradycji religijnej oraz zachęcano do nauki niemal całkowicie już wymarłego języka koptyjskiego (patrz: podrozdział 4.1.1.).

Wybitnym przywódcą wspólnoty w okresie najnowszym był Śanūda III (wł. Nādir Gayyid: 1923–2012), którego pontyfikat rozpoczął się w roku 1971. Do szczególnych zasług wspomnianego patriarchy można zaliczyć niewątpliwe wzmocnienie struktur Kościoła koptyjskiego w Egipcie i w diasporach poza granicami kraju, a także aktywizację laikatu koptyjskiego⁸⁷. Program edukacyjny wspierany przez Śanūdę – ideologa i intelektualistę⁸⁸ – rozbudził zainteresowanie Koptów własną historią, a równocześnie przechował i przekazał w nowoczesnej pedagogicznej formie męczeński, naznaczony poczuciem krzywdy rys chrześcijaństwa koptyjskiego. Za wielką zasługę przywódcy uważa się dalsze wzmacnianie nowego ruchu monastycznego, zainicjowanie wydawania (od roku 1965) oficjalnego periodyku Patriarchatu Aleksandryjskiego, *Al-Kirāza*, a także wspieranie ruchów młodzieżowych i studenckich.

Śanūda III uosabiał dylematy współczesnej świadomości koptyjskiej: z jednej strony podważał swoją działalnością monokulturowy (w dużej mierze dyktowany przez zasady islamu) charakter państwa egipskiego, z drugiej zaś starał siebie samego ukazywać jako stuprocentowego Egipcjanina, niewątpliwego patriotę, słu-

⁸⁶ Ruch szkół niedzielnych, zainspirowany protestanckimi *Sunday Schools*, zrodził się około roku 1918 z inicjatywy archidiacona katedry św. Marka w Kairze, Ḥabība Ġirġisa (1876–1951). Ten szybko rozwijający się system edukacji oferował młodzieży koptyjskiej możliwość uczestnictwa w katechezie biblijnej, lekcjach liturgii i języka koptyjskiego. Wśród uczestników pierwszych zajęć w szkołach niedzielnych znajdowali się przyszli najważniejsi przywódcy i myśliciele Kościoła koptyjskiego, m.in. Nādir Gayyid (Śanūda III), Yūsif Iskandar (Mattā ʾl-Miskīn) i Sa'ad 'Aziz (biskup Samuel, Anbā Samū'īl). Por. O'Mahony 2007: 168.

⁸⁷ W Kościele koptyjskim wierni świeccy, zarówno mężczyźni, jak i kobiety, mogą sprawować istotne funkcje w czasie Eucharystii, a warunkiem dopuszczenia do tych posług jest konsekrowanie przez wyznaczonego biskupa. Przedstawiciele laikatu odpowiedzialni za te zadania otrzymują honorowe tytuły, jak *šammās* (diakon), *mukarras* (konsekrowany pozostający w celibacie), *ḥādīm* (mini-strant), *ipoudiacon* (subdiakon opiekujący się świątynią i posiadający klucze do niej), *aganosthos* (lektor) i *absalmos* (śpiewak wykonujący hymny koptyjskie). Por. Henderson 2005: 162.

⁸⁸ Biografia Śanūdy III ujawnia pewne podobieństwa z życiorysem papieża katolickiego, Benedykta XVI. Josepha Ratzingera (rok urodzenia: 1927, pontyfikat od roku 2005 do 2013), podobnie jak egipskiego dostojnika religijnego, można kojarzyć z nurtem odnowy wewnętrznej Kościoła i szeroko rozumianym ruchem reformatorskim w sferze doktrynalnej i teologicznej. W chwili objęcia funkcji obaj papieże-intelektualiści przyjmowali za podstawę swoich działań spistość i jedność ich wspólnot, odchodząc od niektórych wcześniejszych, bardziej liberalnych poglądów.

żącego własnemu państwu i szerzej rozumianej *ummie* arabskiej. W swoich piśmiach, tekstach ideowych i wypowiedziach publicznych budował wizję jednego Egiptu, matki cywilizacji (*umm ḥadāra*⁸⁹), starał się wskazywać to, co może łączyć wszystkich synów ziemi egipskiej, i nie odzęgnywał się od celów politycznych. Wielokrotnie odrzucał postrzeganie Koptów jako mniejszości religijno-etynicznej i w ten sposób kontynuował linię wcześniejszych przywódców koptyjskich⁹⁰.

W trakcie wojen arabsko-izraelskich Šanūda III zajmował bardziej nieprzejądane stanowisko niż niejeden przywódca muzułmański, nigdy też nie pogodził się z podpisanym przez prezydenta Anwāra as-Sādāta traktatem pokojowym z Izraelem (Camp David, rok 1978) i zdecydował o nakładaniu ekskomuniki na Koptów, którzy chcieliby samodzielnie odwiedzić okupowane obszary Palestyny⁹¹.

Pod koniec rządów As-Sādāta nastąpił najtrudniejszy okres w relacjach Šanūdy z państwem egipskim, gdyż w roku 1981 został on internowany i musiał spędzić cztery lata w odosobnieniu na pustyni. Następne lata przyniosły odprężenie w stosunkach Koptów z państwem egipskim, nie prowadziło to jednak do poprawy sytuacji chrześcijan egipskich. Jednocześnie, ludność koptyjska została przez państwo skutecznie zmarginalizowana i pozbawiona rzeczywistej reprezentacji politycznej – ich wpływ na egipską rzeczywistość mógł polegać zaledwie na pełnieniu poślednich funkcji w partii rządzącej.

Koptowie sami doprowadzili do dokonania się głębokiego procesu odnowy w ich własnym Kościele i wzmocnili go, oparli jednak zarazem tę swoistą rewolucję na powrocie do wczesnochrześcijańskiego ducha męczeństwa za wiarę. Proces ten miał wiele bardzo pozytywnych aspektów, przyczynił się np. do niezwykłego rozwoju życia monastycznego, klasztory koptyjskie stały się wówczas centrami pobożności i ośrodkami bogatej refleksji teologicznej. Mnisi odegrali w tej „konserwatywnej rewolucji” bezprecedensową rolę – zachowywali przy tym przywiązanie do życia monastycznego nawet po objęciu funkcji

⁸⁹ Por. Bawlūs Bāsīl 1978: 17–18. Tekst tego koptyjskiego arcybiskupa umożliwia poznanie myślenia Šanūdy III o egipskim państwie narodowym i powinnościach Koptów wobec niego. Przedstawia też Egipt jako ziemię o podstawowym znaczeniu dla wszystkich tradycji monoteistycznych.

⁹⁰ Šanūda uwypuklił tę kwestię m.in. w bardzo ważnym przemówieniu wygłoszonym podczas sponsorowanej przez ONZ konferencji na Cyprze (1994): *Nie akceptujemy odróżniania od innych Egipcjan. Nie akceptujemy słowa mniejszość w aspekcie ubiegania się o określone prawa polityczne czy pomoc zagraniczną. Jesteśmy Egipcjanami, częścią Egiptu, tego właśnie narodu* (cyt. za: Meinardus 2004: 85).

⁹¹ W koptyjskich dokumentach kościelnych podkreślano negatywną historiozoficzną rolę Żydów jako bogobójców, starano się też wręcz unikać, również w użyciu liturgicznym, jakichkolwiek odwołań do słowa *isrāʿīliyyun*, oznaczającego zarówno Żyda starotestamentowego, jak i współczesnego mieszkańca Izraela. Por. Meinardus 2004: 84.

patriarchów. Za tę duchową przemianę Koptowie zapłacili wysoką cenę, świadomie stali się bowiem grupą kontestującą zastany porządek, pograżającą się w mistycyzmie, poczuciu krzywdy i rodzaju zbiorowego mesjanizmu. Do słusznej konkluzji doszedł badacz społeczności koptyjskiej, Randall P. Henderson (Henderson 2005: 155–166), który współczesne położenie Koptów określił jako trudny do rozwiązania konflikt między tożsamością a równością. „Odnowa przez tradycję”⁹² pozwoliła Koptom na zachowanie i wzmocnienie własnej tożsamości zbiorowej, odniosła też jednak skutek w postaci rosnącego wyobcowania Koptów z głównego nurtu życia w Egipcie i skazania ich na mentalność „obłożonej twierdzy”. Wrogowie chrześcijan egipskich swoimi działaniami, coraz agresywniejszymi na przełomie XX i XXI wieku, udowadniali zaś członkom Kościoła koptyjskiego, że ich skupianie się na męczeństwie, cierpieniu i ascezie ma głęboki sens we współczesności.

Właśnie tak zrodził się głęboki kryzys zaufania w stosunkach Koptów z państwem egipskim i islamem.

4.1. Tożsamość współczesnych koptyjskich elit kulturalnych.

Przypadek Idwāra al-Ḥarrāṭa

Elity polityczne, kulturalne i ekonomiczne odgrywają decydującą rolę w formowaniu tożsamości grupowych, również narodowych i regionalnych. Badacze, nawet jeśli różnią się zasadniczo w innych kwestiach, zgodnie stwierdzają, że bez oddziaływania warstw przywódczych nie można stworzyć odpowiedniego systemu edukacji i – co z tym związane – przekazać haseł narodowych szerszym grupom (tzw. „masom”). Jak wcześniej zasugerowałem, Koptowie w XIX i XX wieku poświęcali się głównie zadaniom związanym z szerzeniem patriotyzmu i nacjonalizmu egipskiego (*waṭaniyya miṣriyya*), co pogłębiło ich arabizację i umożliwiło integrację w ramach kulturowo arabskiego społeczeństwa Egiptu. W toku badań znalazła potwierdzenie teza, że można zasadnie mówić o istnieniu **elit specyficznie koptyjskich**, wyodrębnionych etnicznie i religijnie, choć zarazem silnie przywiązanych do języka arabskiego i dialektu egipskiego jako podstawowych narzędzi komunikacji.

Do elit tych należą przede wszystkim papież koptyjski, rzesza jego bliskich współpracowników, członkowie hierarchii kościelnej oraz kler parafialny, a także osoby należące do zgromadzeń zakonnych. W dalszej kolejności należy tam zaliczyć polityków pochodzenia koptyjskiego (zwłaszcza w składzie do niedawna rządzącej Narodowej Partii Demokratycznej) oraz liczną grupę przedsiębiorców i spe-

⁹² Parafrazuję tu sformułowanie Anthony’ego O’Mahony’ego (O’Mahony 2007: 164) który mówił o „tradycji w sercu odnowy” (*tradition at the heart of renewal*).

cialistów w różnych dziedzinach, np. prawników czy finansistów. Wreszcie – bardzo istotną rolę odgrywają artyści i przedstawiciele inteligencji, wśród nich pisarze, malarze, rzeźbiarze, publicyści. Na marginesie elit bytują koptyjscy intelektualni krytyczni wobec reżimu i modelu relacji między Kościołem i władzą (np. autorzy anglojęzycznego pisma „The Independent Copt”).

Jedynym powszechnie akceptowanym przywódcą Koptów był do niedawna papież Szenuda III, który tworzył swoistą „elitę elit”. Interesującym pytaniem pozostaje czy jego następcą Tađawrūs II odziedziczy tę szczególną charyzmę i rząd dusz nad Koptami. Sądzę, że koptyjscy intelektualiści odegrali znaczącą rolę w tworzeniu „egipskiego status quo”, polegającego m.in. na unikaniu konfliktów religijnych i szerzeniu ideału *waḥda waṭaniyya*, który uległ erozji w sytuacji rosnących antagonizmów muzułmańsko-chrześcijańskich. Za interesujących reprezentantów współczesnych elit koptyjskich uznaję dwóch wybitnych artystów egipskich: pisarza Idwāra al-Ḥarrāta i reżysera filmowego, Ḥayrīego Bišāry, którego poglądy zostaną przybliżone w podrozdziale 4.3.

4.2.1. Idwār al-Ḥarrāt wielki pisarz języka arabskiego i ucieleśnienie paradoksów koptyjskich

We współczesnej literaturze egipskiej nie brakuje autorów pochodzenia koptyjskiego, jednak niewątpliwie największy rozgłos zdobyła twórczość prozaika, eseisty i krytyka literackiego, Idwāra al-Ḥarrāta, urodzonego w roku 1926 i pochodzącego z Aleksandrii, czyli miejsca utworzenia historycznie wyodrębnionego patriarchy koptyjskiego. Pisarz ten wyraziście reprezentuje styl myślenia tej części inteligencji koptyjsko-egipskiej, której okres formacyjny przypadł na okres II wojny światowej, zamach stanu Wolnych Oficerów (w roku 1952), dojście do władzy Ġamāla ‘Abd an-Nāšīra i pierwsze wojny arabsko-izraelskie (lata 1948–1949 i 1956). Grupę tę cechuje przywiązanie do nacjonalizmu egipskiego łączonego z treściami panarabskimi, niechęć do nadmiernej obecności religii w życiu publicznym i fascynacja ideami socjalistycznymi oraz rozpowszechnioną w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych swoistą doktryną „ruchu państw niezaangażowanych”.

W twórczości Al-Ḥarrāta można wyróżnić wiele tematów oraz motywów: miłość, zrozumienie natury i tajemnicy kobiecości (postrzeganej zwykle zgodnie z pojęciem „płci kulturowej”), dojrzwanie i uczenie się życia w większej społeczności czy sposób funkcjonowania pamięci indywidualnej, przywołującej zdarzenia z młodości. Refleksja nad egipskością, sposobem jej rozumienia i przeżywania, nad miejscem właściwego autorowi dziedzictwa koptyjskiego w ogólniejszym doświadczeniu egipskim oraz arabskim, jest bardzo istotnym – choć nie pierwszoplanowym –

nowym, a nieco ukrytym i wymagającym wysiłku interpretacyjnego – elementem tekstów Al-Harrāta. Silnie można odczuć nierozzerwalny, aczkolwiek trudny i nie zawsze jasno zdefiniowany związek między koptyjskością, egipskością i arabskością. Tożsamość egipską rozumie się tu w sposób otwarty, synkretyczny – dominuje językowy i kulturowy aspekt arabski, ale jest on wciąż swobodnie mieszany z odwołaniami do przeszłości starożytnej i chrześcijańskiej. Al-Harrāt idzie niewątpliwie drogą modernizmu arabskiego, kontynuuje i redefiniuje z punktu widzenia współczesności nurt, który w nowoczesnej historii Egiptu rozpoczyna się od Rifā'y Rāfięgo At-Tahtāwiego (1801–1873), usiłującego dla dobra swojego kraju spożytkować europejskie, zachodnie zdobycze intelektualne. Ten „egipski synkretyzm” – postawa otwartości na różne wpływy kulturowe, połączona z wiernością egipskiemu i arabskiemu nacjonalizmowi – można uznać za bardzo charakterystyczny dla bogatej twórczości Al-Harrāta. Nacjonalizm bezkonfliktowo współlistnieje tu z odwołaniami do marksizmu i swoiście interpretowanymi chrześcijaństwem i islamem.

Nietypowa metoda literacka pisarza egipskiego polega na silnym nasyceniu twórczości elementami własnej autobiografii. Jest ona jednak do tego stopnia przetworzona, że dochodzi do procesu „fikcjonalizacji” pisarstwa autobiograficznego. Teoretyczne świadectwo tego zabiegu stanowią np. rozważania Al-Harrāta zamieszczone we wstępie do zbioru opowiadań *Ziemia szafranu. Teksty aleksandryjskie (Turābuhā za farān. Nuṣuṣ Iskandarāniyya*, wyd. pierwsze: 1985, wyd. cytowane: 1991).

Tekstów tych nie można zaliczyć do autobiografii ani niczego do niej podobnego, uniesienia wyobraźni (*min ṣaṭḥ al-hiyāl*) i fikcja artystyczna nie podlegają bowiem tego typu kategoryzacji. Te utwory składają się z iluzji, zjawisk, wizji, postaci i sedna zdarzeń, które same w sobie są tylko snem. To chmury wspomnień, które powinny zmaterializować się w przeszłości, ale jednak nie doszło do ich realizacji (*wa suḥābāt min ād-dikrayyāt al-latī kāna yanbağī an taqa'u wa lakinnahā lam tuḥduṭ abadan*). Chodzi tu zapewne o proces formowania, tworzenia, stawania się życiem (*ṣayrūra*), a nie o pisanie autobiografii literackiej (...*la sīra. Wa laysat, faqaṭ, dātiyya*) (Al-Harrāt 1991: 5; tłum. M.M.)

W jednej ze swojej najbardziej znanej powieści, *Wzgórze Apollina (Hiğarat Būbīlīlū*, wyd. pierwsze 1992)⁹³, już na wstępie Al-Harrāt charakteryzuje tytułowe miejsce akcji – stanowisko archeologiczne z cmentarzem koptyjskim we wsi At-Tarrāna w północno-zachodnim Egipcie, w okręgu Al-Buḥayra, w rejonie

⁹³ Korzystam przede wszystkim z tłumaczenia na język polski dokonanego przez Jolanę Kozłowską (Al-Charrat 2000). Porównuję jednak polską wersję z oryginałem (Al-Harrāt 1992), z którego zaczerpnąłem arabskie frazy i fragmenty powieści, i prezentuję niekiedy własne hipotezy interpretacyjne i translatorskie.

miasta Kafr Dāwud. Jeśli jednak literacka wizja egipskiego pisarza ma coś wspólnego z archeologią, to raczej 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 rajy dzieciństwa, przywołanie intensywnych doznań związanych z młodością spędzoną w chrześcijańskim otoczeniu w urokliwej wiosce. Narracja utworu nie jest jednak jednolita, odznacza się raczej złożonością i wielogłosowością, swobodnie zmienia się z trzecioosobowej w pierwszoosobową, pojawiają się też zapisy 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 ziemi (Al-Charrat 2000: 36–37; tłum. J. Kozłowska).

Najbardziej dogłębną analizę problematyki tożsamości koptyjskiej Al-Harrāt przedstawił jednak w zbiorze esejów *Przeciwstawiając się niemożliwemu. Wyjątki z autobiografii literackiej (Muhāğima al-Mustaḥīl. Maqāṭi' min sīra dātiyya li ʾāl-kitāba*, Al-Qāhira 1996)⁹⁴. Egipski pisarz wyjaśnia tam autobiograficzne wątki swoich utworów i wyklada poglądy na kwestie teoretycznoliterackie. W eseju *'An ʾas-sulṭa wa ʾal-ḥurriya, ḥurriyatu ʾal-ibdā'i (O władzy i wolności. Wolność tworzenia)* wprost pisze o wątku koptyjskim w swojej twórczości.

Pozostaje mi tylko poruszyć temat delikatny i zarazem interesujący, lecz stanowiący też w istocie rodzaj tabu, którym nikt się właściwie do tej pory nie zajmował, obawiając się tego i licząc się z wywołaniem *fitny* i całego szeregu trudnych do przewidzenia reakcji. Do poruszenia tej kwestii zmusza mnie ten dyktat dominującej dziś władzy, którą nazwę »powszechnym odczuciem« (*hass 'amm*). Mam tu na myśli »te-

⁹⁴ Drugi tom esejów pod tą samą nazwą został wydany w roku 2005. Jeden z fragmentów ukazał się jako osobny artykuł w wersji francuskojęzycznej (Al-Kharrat 2004) i anglojęzycznej (2005). W eseju *Authenticité culturelle et identité national* egipski pisarz interesująco rozwija w sposób bardzo uniwersalny idee zapoczątkowane w cytowanym fragmencie *Muhāğima al-Mustaḥīl*. Ukazuje, że dziedzictwo arabskie nie tworzy „monolitycznej, uświęconej tradycją całości”, lecz opiera się na pluralizmie, często przybierającym zaskakujące formy (Al-Kharrat 2004: 29). Zdaniem Al-Harrāta tożsamość arabska może zachować wewnętrzną ruchliwość, heterogeniczność i wrażliwość na Inne, a zarazem odznaczać się stabilnością i wyrazistością.

mat koptyjski«, wielokrotnie poruszany w mojej twórczości literackiej. Czasem mówiło się – czy to w kawiarniach artystycznych, czy też wspominali o tym niektórzy twórcy – że jestem pisarzem, który realizuje swoisty »projekt koptyjski« (*mašrū' qibfī*). Mówiono też, że wzywam do tworzenia pewnego rodzaju »getta koptyjskiego« i że jestem pisarzem wyznaniowym i izolacjonistą – można to tylko nazwać całkowitą bzdurą (Al-Harrāt 1996: 91–92, tłum. M.M.).

Idwār al-Harrāt zaznacza więc, że nieukrywanie koptyjskiego pochodzenia wiązało się z niewątpliwymi problemami w kręgach inteligenckich. Jednocześnie jednak uważa, że krytyka „izolacjonizmu koptyjskiego” była w tym przypadku całkowicie chybiona i wynikała raczej z niezajomości jego tekstów i złej woli jego oponentów.

Czy tego typu zarzuty nie są szczególnie dziwne w odniesieniu do pisarza, którego cała twórczość, życie intelektualne i duchowe, osnute zostały na wartościach racjonalizmu (*'aqlāniyya*) i lewicowości (*yasāriyya*), powiązanych z wolnością, samokształceniem, tolerancją i postawą otwartości, przy dopuszczeniu prawa do doktrynalnej niepewności i otwartej laickości (*al-'almāniyya šarīha*)? Cała moja twórczość opiera się na dwóch wielkich filarach: po pierwsze, na wierze w egipckość, jedność tego narodu oraz jego wyjątkowość, wierze, która niezmiennie trwa, jako jedna z tych tak niewielu prawdziwie niezniszczalnych rzeczy, a po drugie, na spuściznie arabskiej tak mocno odciskającej piętno na mej duszy.

To znaczy, że życie i doświadczenie takiego pisarza, jak ja – zarówno w wymiarze politycznym, jak i kulturalnym – opiera się na ideach patriotycznych i bardzo silnym poczuciu przywiązania do narodu oraz na najwyższych wartościach ludzkich, których nie da się pogodzić z jakąkolwiek formą rasizmu (Al-Harrāt 1996: 91–92, tłum. M.M.).

Pisarz stara się odeprzeć wszelkie zarzuty o niedocenianie arabskiego elementu swojej tożsamości i ściśle wiąże to, co koptyjskie, z tym, co arabskie.

Zarzuty, że jestem pisarzem wyznaniowym (*tā'ifī*) czy izolacjonistą, są nie tylko krzywdzące, ale też całkowicie błędne. Jestem z gruntu pisarzem „arabskim”, który za swój twórczy budulec uważa tkankę języka i dziedzictwa arabskiego. Jestem również pisarzem „egipskim”. Bardzo trudno mi wyobrazić sobie, że mógłbym być kimś innym niż Egipcjaninem, a zatem Koptem. Taki po prostu jestem i nie mogę zanegować żadnego z tych jakże istotnych elementów składowych. Mówię wyraźnie: „Kopt”, ponieważ Koptowie w Egipcie mają własną kulturę, która silnie wyróżnia się w ramach szerszego pojęcia egipskiej kultury ludowej, jak też w kontekście cywilizacji arabsko-muzułmańskiej (Al-Harrāt 1996: 92, tłum. M.M.).

Interesujące wydają się też uwagi pisarza o funkcjonowaniu koptyjskiej kultury ludowej w Egipcie, ściślej o jej ograniczeniu i wyraźnym deprecjonowaniu przez oficjalną kulturę dominującą.

Sfera koptyjskiej kultury ludowej do niedawna była jedną z „białych plam”. Ilu pisarzy poruszyło tę kwestię?⁹⁵ Ilu artystów próbowało odnieść się do sytuacji Koptów, pomijając szablonowe postaci w twórczości dramaturgicznej Nağība Ar-Rayhāniego. Jakże rzadko pojawiały się dzieła prozatorskie, w których przedstawiano charaktery i środowiska koptyjskie? Jak gdyby ci, którzy stanowią nieodłączną część tkanki narodowej i ludowej, rozplynęli się w powietrzu lub zostali wykluczeni z narracji. Milczenie na ich temat, na temat ich zamiarów czy w innych kwestiach. 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”. Na czym więc polega problem? Weźmy pod uwagę kluczową kwestię izolacji od rzeczywistości (*al-in ‘izāl ‘an āl-wāq’*). Twierdzę, że głównym tematem mojej twórczości literackiej – poczynwszy od *Wysokich ścian* [*Hītān ‘āliya*] aż do ostatnich dzieł – są problemy społeczne, i nie chodzi tu o ubieranie ich w wysublimowany „dyskurs artystyczny”, lecz o obrazowanie czegoś codziennego i boleśnie odczuwalnego. Jeden z krytyków za motyw przewodni *Dusznoci miłości i poranka* (*Ih̄tināqāt al- ‘iṣq wa āṣ-ṣabāh*) uznał »potępienie nędzy«. Ta »bieda« to nie wyraz »oderwania« artysty od rzeczywistości, lecz wręcz przeciwnie – samo sedno egipskiej terażniejszości. Druga strona medalu to ukazywanie zjawisk koptyjskich w twórczości artystycznej. Wydaje mi się, że izolacja od rzeczywistości, swoisty eskapizm na pewno nie jest zjawiskiem pojawiającym się w twórczości pisarza koptyjskiego, takiego jak ja. Nie znajdzie się tam również wykon-

⁹⁵ W twórczości pisarzy niearabskich związanych z Egiptem sfera koptyjskiej kultury ludowej i życia codziennego również jest raczej pomijana. Andre Aciman (urodzony w roku 1951 w Aleksandrii), dziedzic tradycji Aleksandrii kosmopolitycznej przelomu XIX i XX wieku i potomek znamienitej rodziny Żydów aleksandryjskich, odtwarza bardzo ciekawy, wielowarstwowy obraz tętniącej życiem metropolii śródziemnomorskiej. W kunsztownej formalnie powieści – sadze rodzinnej Acimana *Wyjście z Egiptu* o Koptach aleksandryjskich wspomina się właściwie tylko raz, gdy uliczny sprzedawca fulu nawiązuje dialog z żydowskimi bohaterami utworu: „Zaczełiśmy machać i krzyżeć, żeby nie odjeżdżał, a on dał nam znak, że czeka. Gdy dotarliśmy do samochodu, Rokšana wręczyła sprzedawcy garnek, a on, napelniwszy go, złożył nam życzenia z okazji niedzieli. Spojrzeliśmy na niego ze zdumieniem. Dlaczego muzułmanin składa nam takie życzenia? Musiał dostrzec nasze zdumienie, gdyż rozejrzawszy się ukradkiem, podciągnął rękaw i pokazał nam wytatuowany na wewnętrznej stronie przegubu duży krzyż. Jestem Koptem – wyjaśnił. Ówczesne władze nie sprzyjały Koptom” (Aciman 2005: 268–269). Ten fragment, nawiązujący do sytuacji Koptów w naserowskim Egipcie, odnosi się też do kulturotwórczej roli symbolu tożsamości, jakim jest często spotykany u chrześcijan egipskich tatuaż koptyjski, oparty na wyobrażeniu krzyża. Zeuropeizowanym i oczyszczonym bohaterem sagi Acimana ten znak kojarzy się z bliźną, po której Euryklea, piastunka Ulissesza, rozpoznaje swojego pana wracającego do domu po dwudziestu latach tułaczki (Aciman 2005: 269). To piękne podkreślenie wagi tego symbolu, który Koptowie postrzegają nie jako zwykły tatuaż, lecz jako dowód łączności z Bogiem i własną wspólnotą.

cypowanych postaci, za to wszystko będzie funkcjonowało w odniesieniu do osobistych doświadczeń dzieciństwa i młodości autora.

Nie usprawiedliwiam się tu, nie przepraszam, lecz odpieram bezpodstawne zarzuty, jakie upowszechniały się od jakiegoś czasu, albo, być może, niestety zakorzeniły się już w umysłach nawet niektórych „światłych” i lewicowo zorientowanych intelektualistów.

Czy wolno zatem mnie, Idwārowi Qultuhu Faltas al-Ḥarrāṭowi, ignorować w mojej twórczości literackiej elementy koptyjskie (*‘anāṣir qibtīyya*), nierozzerwalnie splecione przecież z egipskością? (Al-Ḥarrāṭ 1996: 93–94, tłum. M.M.).

W tym miejscu Al-Ḥarrāṭ przechodzi do najciekawszego i zasługującego na obszerne zacytowanie fragmentu swojego wywodu. Pisarz dokonuje tu ostatecznej analizy swojego rozumienia egipskości, za której nieodzowny element składowy uznaje przynależność koptyjską. Rozważania egipskiego twórcy pozostają jednocześnie w dialogu z poglądami Adonisa, opisanymi w rozdziale trzecim Al-Ḥarrāṭ, podobnie jak poeta i eseista syryjsko-libański, uznaje wspólny język za prawdziwą opokę, ojczyznę ludzi żyjących w świecie arabskim. Hołd oddany twórczej mocy arabskiego języka literackiego odnosi się też do pozytywnego obrazowania islamu jako potężnego zjawiska kulturowego. Metaforycznym wyrazem szacunku Al-Ḥarrāṭa do ostatniej historycznie religii monoteistycznej jest odwołanie do bardzo silnego wrażenia, jakie wywarło na młodym chrześcijaninie egipskim piękno recytacji koranicznej.

I niezależnie od wyznania czy doktryny religijnej, kiedy mówię o „kulturze” podporządkowanej bądź o »kulturze« pobocznej, to chodzi mi o głębokie korzenie mojego 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, byli tutaj: Grecy, Egipcjanie i ich kultura!).** Odczuwam rodzaj dumy i przynależności do starej kultury, która wiąże się z tym narodem. Znam jednak tylko sposób wyrażania tego w języku arabskim, będącym częścią mojego jestestwa i świadomości, który 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 w przypadku Tory czy Ewangelii. (Notabene, nie ma zgodności pomiędzy Miḥā’ilem Qaldasem w *Ramie i smoku* [*Rāma wa āt-Tinnīn*], a mną, Idwārem Qultuhu al-Ḥarrāṭem – absolutnie nie jestem gotów podpisać się pod wszystkim, co mówi, ani też pod wszystkim, co czuje Miḥā’īl⁹⁶, nawet jeśli istnieje między nami pewne podobieństwo).

⁹⁶ Miḥā’īl to bohater dwóch powieści Al-Ḥarrāṭa: *Rama i smok* oraz *Inny czas* (*Az-Zaman āl-ahīr*). Utwory te osnuto wokół relacji tego męskiego bohatera z postacią kobietą o imieniu Rāma. Nieprzypadkowo Al-Ḥarrāṭ odżegnuje się od utożsamiania go z Koptem Miḥā’ilem, ponieważ postać stworzona przez egipskiego pisarza uosabia ducha koptyjskiego izolacjonizmu, wyniosłego wobec kultury arabskiej. Rāma przeważnie zajmuje stanowisko bliższe arabskiemu punktowi widzenia,

Czy to jednak możliwe abym zapomniał o odczuwanym przez mnie w dzieciństwie wrażeniu wywołanym wezwaniem na modlitwę o wschodzie słońca, kiedy znajdowałem się w stanie pomiędzy snem, a jawą; wrażeniu, jakby owo wezwanie było boskim hymnem (*tarnīm*)? Czy też o tym, co odczuwałem podczas recytacji koranicznej *šayḥa* Rifa‘ata w czasie ramaḏānu na polu winogron w czasie mojej młodości? Zwróćcie uwagę, w jak wielu miejscach w moich opowiadaniach pisałem o tych doświadczeniach, które nadal poruszają mojego ducha.

Pytanie, jakie się nasuwa, brzmi: czy słuszne jest uznawanie problemu religijnego (koptyjskiego, muzułmańskiego czy innego) za kwestię władzy kulturowej lub władzy artystycznej? **Prostą odpowiedzią jest to, że w ogóle nie używam w tym kontekście słowa „chrześcijański”, lecz mówię wyraźnie: „koptyjski”. Nie uznaję tej sprawy za kwestię »religii«.** Kościół egipski, będący zawsze kościołem narodowym i kościołem prześladowanym, w żadnym okresie nie pełnił funkcji instytucji władzy ani hierarchii religijnej, lecz – na przestrzeni dziejów, a przynajmniej przez większość swojej historii – odgrywał rolę egipskiej instytucji narodowej. [...]

Pytanie nie brzmi: dlaczego piszę o Koptach? Odpowiedniejsze byłoby raczej pytanie: dlaczego czasami nie piszę o Koptach? Rzeczą naturalną i konieczną jest, abym opowiadał o tym, co znam, o tym, co przeżyłem i czym żyłem, co stało się moim udziałem na zasadzie przynależności: o zwyczajach, symbolach, znakach i folklorze koptyjskim – co jest z gruntu egipskie – kontekście społecznym, kulturowym i tożsamościowym tej społeczności koptyjskiej, której nie można w żaden sposób oddzielić od wielkiej społeczności egipskiej. Nie można też znaleźć czynnika oddzielającego społeczność koptyjską od wielkiej społeczności egipskiej. Koptowie i muzułmanie są równi w ramach społeczności egipskiej, bez względu na to, jaka byłaby właściwa im kultura poboczna czy też źródłowa – szczególnie, że nie jest to kultura wroga wobec panującej cywilizacji arabsko-muzułmańskiej (Al-Harrāt 1996: 94–95, tłum. i podkreślenie fragmentów tekstu M.M.).

Idwār al-Harrāt ewokuje w swojej nowoczesnej formalnie twórczości obraz Egiptu wielokulturowego, otwartego, zwróconego ku morzu. Jego ulubionym toposem jest Aleksandria – śródziemnomorska⁹⁷, wieloetniczna, postrzegana jako

dostrzega bowiem w postawie Miḥāʿīla uległość wobec wrogów Egiptu. Poglądy bohaterki wydają się zatem zdecydowanie bliższe światopoglądowi samego autora. Por. Caiani 2005: 39–40.

⁹⁷ Podejście Al-Harrāta przywołuje skojarzenia z twórczością wybitnego eseisty chorwackiego, Pre-draga Matvejevia, poszukującego nowego podejścia do kategorii Śródziemnomorza. W nietypowej, synkretycznej gatunkowo książce *Brewiarz śródziemnomorski* pisarz-erudyta stworzył rodzaj pozytywnego stereotypu kulturowego Koptów, opartego na ich nietypowym stosunku do otaczającej przestrzeni morskiej: „O Koptach i ich związkach z morzem wiadomo niewiele, ich egipskich przodków bardziej interesował Nil i delta niż morze i żegluga – historia odnotowała niewiele osiągnięć nawigacyjnych Egipcjan i Koptów. Starożytni wędrowcy przekazali, że w kraju faraonów morze nazywa się jam (była to nazwa nie tylko egipska). Potomkowie Koptów używali tej nazwy aż do XIX stulecia, w niektórych okolicach nawet do XX-ego, ale wymawiali je z ciemniejszą samogłoską: jom albo ejom. Fonetyka zmierzchu towarzyszyła ich losom. Przy morzu nie było dla nich miejsca – napływały tam

miasto mityczne, niezwykle, istniejące na pograniczu jawy i snu. To nie tylko piękna wizja literacka, lecz także pozytywny mit ożywiający świadomość znacznej części elit koptyjskich. Fundament światopoglądu stanowiły zgoda między przeszłością i terażniejszością, porozumienie między muzułmanami i chrześcijanami, a także przywiązanie do Egiptu kulturowo arabskiego, obecnie przeważnie muzułmańskiego, ale jednakowo zakorzenionego w tradycji starożytnej czy chrześcijańskiej.

Twórczość Idwāra al-Harrāta może kojarzyć się z eseistyką, którą uprawia Milad Hanna (Milād Ḥannā, urodzony w roku 1924), intelektualista egipski, wybitny inżynier, poseł do parlamentu i działacz ugrupowań socjaldemokratycznych. Idee, które autor powieści *Wzgórze Apollina* ubiera w wyrafinowane literackie metafory, u Milada Hanny przekształcone zostały w myśli o bardziej praktycznym i politycznym charakterze. Szczególne znaczenie mają zbiory esejów: *Qubūl āl-aḥar* (ang. *Acceptance of the Other*, pierwsze wydanie arabskie 1978), *Na'm aqbāt wa lakin miṣriyyūna* (pierwsze wydanie arabskie 1980) oraz *Al-A'mida ās-sab'a li-āš-šahṣiyya āl-miṣriyya* (ang. *Seven Pillars of Egyptian Civilization*, pierwsze wydanie arabskie 1989). Tłumaczenia na język polski fragmentów pierwszego i ostatniego z wymienionych zbiorów złożyły się na tom przygotowany przez Jerzego Zdanowskiego (Hanna 2004).

Główne wątki tekstów Milada Hanny to pochwała egipskiego pluralizmu kulturowego i socjalizmu demokratycznego zgodnego w wielu aspektach z demokracją liberalną, a także krytyka spopularyzowanej przez Samuela Huntingtona teorii zderzenia cywilizacji (*the clash of civilizations*). Szczególnie ciekawa i zbieżna z piarstwem Al-Harrāta wydaje się wizja wielostopniowej tożsamości egipskiej, złożonej z bardzo zróżnicowanych elementów. Milad Hanna wyszczególnia zarówno kulturowe, jak i geograficzne filary egipskości. Do tych pierwszych zalicza cztery wielkie cywilizacje, które w równym stopniu stanowią o tożsamości zbiorowej dzisiejszych Egipcjan: Egipt faraonów, cywilizację grecko-rzymską, chrześcijaństwo (ze szczególną rolą Koptów) oraz islam. Zdaniem eseisty te warstwy kulturowe stanowią „dom, którym był i jest Egipt” i wciąż żywe dziedzictwo, mimo że niektóre z wymienionych cywilizacji odeszły już do historii (Hanna 2004: 120).

wspomiane ludy morza, a także inne, z ładu. Koptowie przyjęli nową wiarę, usiłowali jej nadać własne piętno – i wiarę ich ogłoszono odszczepieństwem. Budowali świątynie, a nie statki, wnosili klasztory, a nie porty, niekiedy w pobliżu zatok, często na skraj pustyni; żeglugę zastępowała im modlitwa. Latorośle drzewa koptyjskiego – święty Antoni, święty Pachomiusz, święty Makary – należą do największych pustelników i najpokorniejszych anachoretów” (Matvejević 2003: 87). Koptowie zapewne mogliby utożsamić się z przypisywaną im przez tego autora rolą „ludu modlitwy”, pionierów i depozytariuszy szlachetnego chrześcijaństwa. Sama kategoria Śródziemnomorza czy też swoistej tożsamości śródziemnomorskiej jest jednak na tyle wyrafinowaną konstrukcją intelektualną, że odnoszą się do niej w Egipcie tylko intelektualiści pokrewni opisywanemu Al-Harrātowi.

Do filarów geograficznych tożsamości egipskiej zalicza natomiast: bycie sercem świata arabskiego, zajmowanie ważnego miejsca w basenie Morza Śródziemnego i położenie w Afryce (Hanna 2004: 130). W opinii Hanny z tradycją egipską, a także chrześcijańską i koptyjską można wiązać występowanie niezależnej od podziałów religijnych „jednej nacji, którą cementuje wspólny język, wspólne terytorium, wspólna historia i specyficzne patrzeć i reagowanie na świat” (Hanna 204: 132). Nie ma sensu więc mówić o mniejszości koptyjskiej czy chrześcijańskiej w Egipcie.

Milada Hanna w swoich esejach uznaje nacjonalizm panarabski za czynnik świecki, postępowy i powiązany z Oświeceniem, a zatem łączący, nie zaś powodujący konflikty. Tę dość wyidealizowaną wizję pluralizmu kulturowego streszcza powracająca w esejach metaforyczna wizja tolerancyjnego islamu egipskiego, „zawierającego w sobie doświadczenia różnych cywilizacji i kultur, które narodziły się w ziemi egipskiej” (Hanna 2004: 145). Taki islam ma „sunnicką krew, szyicką twarz, koptyjsko-chrześcijańskie serce i szkielet z czasów starożytnych faraonów” (Hanna 2004: 146) i mógłby, zdaniem eseisty, być uniwersalnym wzorem tolerancji religijnej.

Opisanych powyżej autorów łączy ideał pogodzenia islamu i arabskości ze śródziemnomorskim ciężeniem ku Zachodowi, który jednocześnie podkreśla znaczenie Egiptu jako tygla cywilizacji i państwa, gdzie „hasło jedności narodowej scala w jedno dwie wspólnoty religijne: muzułmanów i chrześcijan–Koptów” (Hanna 2004: 119). Wprowadzenie w życie tych porywających i nieco utopijnych wizji artystycznych i ideologicznych okazało się jednak niemożliwe i nie zapobiegły one stopniowemu pogorszeniu pozycji Koptów w dzisiejszym społeczeństwie egipskim. Rozwinę te kwestie w dalszej części rozdziału.

4.2. Różne wymiary tożsamości koptyjskiej w świadectwach mieszkańców Egiptu

Świadectwa moich rozmówców – przedstawicieli różnych warstw społecznych – potwierdzają skomplikowany, niejednoznaczny charakter koptyjskiej tożsamości. Niezwykle różnią się między sobą poglądami politycznymi i sposobem praktykowania chrześcijaństwa. Jedni deklarowali szacunek i zadowolenie ze sposobu sprawowania funkcji prezydenta przez Huseiniego Mubāraka, odsuniętego od władzy w roku 2011, inni w zawołowany lub otwarty sposób krytykowali egipską codzienność. W przyszłości należy wzbogacić badania o wywiady z koptyjskimi zwolennikami nielicznych ugrupowań opozycji liberalnej, takich jak partia *Ġād (Jutro)* i uczestnicy internetowej listy dyskusyjnej MARAD (skrót od *Miṣriyyūna ḍidda āt-tamyīz – Egipcjanie przeciwko dyskryminacji*). Uprawiają oni dyskurs narodowy w stylu zaproponowanym przez niegdyś bardzo wpływowe

ugrupowanie *Wafd*, które przyczyniło się w latach dwudziestych i trzydziestych do położenia podwalin pod przyszłe nowoczesne egipskie państwo narodowe.

Koptyjskich rozmówców łączy strach i niechęć w odniesieniu do islamizacji życia i coraz odważniejszego występowania radykałów muzułmańskich w przestrzeni publicznej. To po części skłania ich zresztą do popierania byłego prezydenta, który bezpardonowo zwalczał Bractwo Muzułmańskie i inne formacje tego typu, przez pewien czas dominujące w polityce egipskiej po roku 2011. Niektórzy informatorzy podkreślali różnice w sferze obyczajowości Egipcjan (choćby upowszechnienie stroju muzułmańskiego), które wyraźnie wskazują kierunek ewolucji Egiptu: od socjalizmu arabskiego doby naserowskiej do dzisiejszego triumfu islamu, bardziej rygorystycznego i wszechobecnego.

Koptowie, szczególnie ci mniej wykształceni i obeznani z zapożyczonym z Zachodu językiem polityki czy nauk społecznych, wprost wyrażają dumę ze swojego pochodzenia i własnej tradycji. Dość łatwo można zauważyć motyw kulturowej wyższości chrześcijaństwa wobec późniejszego chronologicznie islamu. Jeden z rozmówców podkreślił (niepytany wcale wprost o swoją identyfikację):

Czuję się stuprocentowym Egipcjaninem (*miṣrī mi'a bi āl-mi'a*) – w przeciwieństwie do muzułmanów egipskich⁹⁸ (R4).

Motyw wyższości kulturowej i religijnej nad muzułmanami dominuje także w innych wypowiedziach, co potwierdza cytowane w podrozdziałach 4.1.3. i 4.4. poglądy przywódców duchowieństwa koptyjskiego:

Kościół koptyjski to najważniejszy kościół w świecie arabskim. Jesteśmy w Egipcie panami, właścicielami kraju (*aṣḥāb balad*). Mieszkaliśmy w Egipcie przed nadejściem islamu. Współcześnie liczebność Koptów maleje, a muzułmanów rośnie, ale historycznie Koptowie to prawdziwe korzenie Egiptu (*aṣl Miṣra*). To nasz kraj (dial. *di baladinā*). Nadejście islamu spowodowało zmianę języka koptyjskiego na język arabski. Nadal jednak uważamy nasze korzenie językowe i język koptyjski za ważne (R1).

Przekonania tego typu wpajają zapewne duchowni i system szkół niedzielnych, do których uczęszcza dość duża liczba Koptów. W mentalności opisywanej grupy głęboko tkwi mit fundacyjny, odsyłający ich wspólnotę do historii starożytnego Egiptu. Elementy tego mitu to również tradycje biblijne i wczesnochrześcijańskie, które tworzą bogaty, wielowarstwowy przekaz kulturowy, zaświadczejący o niezwykle istotnej roli historycznej Koptów jako swoistych egipskich pionierów.

⁹⁸ Wypowiedzi rozmówców zostały przetłumaczone możliwie dosłownie z dialektu egipskiego języka arabskiego, którego używała większość badanych.

W podrozdziale 4.1.3. wykazałem, że współczesną świadomość koptyjską cechuje skupianie się na historii i martyrologii. Takie myślenie służy też pokrzepieniu serc i pobudzeniu do czynu dzisiejszych podzielonych i słabo reprezentowanych społecznie Koptów. Dobry przykład tego typu narracji dał duchowny jednej z koptyjskich parafii w Kairze, opowiadając o korzeniach Kościoła koptyjskiego i historii pobytu Świętej Rodziny w Egipcie (patrz: podrozdział 4.1.1.). Czynił to, powołując się na Biblię, ale zarazem nasycił tekst odwołaniami do współczesności, osadzając go silnie choćby w geografii dzisiejszego Kairu i Egiptu:

Koptowie oznaczają starożytnych Egipcjan. Chrześcijanin-Egipcjanin to Kopt. Pierwszym, który przekazywał Koptom Dobrą Nowinę, był święty Marek; przebywał w Aleksandrii i po raz pierwszy głosił tam ewangelię, w tym czasie miasto należało do Cesarstwa Rzymskiego. Święty Marek był pierwszym patriarchą Koptów. Święta Rodzina przybyła do Egiptu – najpierw do Al-‘Ariš, później do Port-Saidu (R2).

Stosunek moich rozmówców do islamu cechowała ambiwalencja. Z jednej strony dominowały akceptacja i szacunek:

Gdy przejrzysz książkę adresową w moim telefonie, znajdziesz tam przede wszystkim imiona takie jak Aḥmad czy Muḥammad. Rzadko natomiast spotkasz kogoś o imieniu Ğurġ czy Bīšūy, a to są charakterystyczne imiona koptyjskie. Większość moich przyjaciół to muzułmanie, nie mam problemów z nawiązywaniem z nimi relacji koleżeńskich. Co innego małżeństwa mieszane⁹⁹, których należy unikać, bo przynoszą tylko kłopoty (R3).

Zgoda narodowa (*waḥda wataniyya*) jest faktem, inaczej nie wytrzymalibyśmy z sobą czterestu wieków. Wzajemny szacunek to konieczność (R3).

Z drugiej strony jednak uwidaczniała się krytyka stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich, wyrażana przez rozmówców przeważnie bardzo ostrożnym językiem i wiązana z dramatycznymi wydarzeniami dotyczącymi wspólnotę koptyjską.

Tak [rozmówca wyraźnie się waha – M.M.], muzułmanów i chrześcijan można nazwać braćmi, ale pojawiają się też liczne problemy, tak jak przy okazji wydarzeń w Naġ‘ Ḥammādy w wigilię świąt Bożego Narodzenia 2010 roku. Po pasterce jakiś człowiek otworzył ogień. Problem polega na tym, że policja nie zareagowała odpowiednio, nic nie zrobili, by ochronić wiernych. Znam też historię o tym, jak ktoś wtar-

⁹⁹ Stosunek Kościoła koptyjskiego do małżeństwa, także międzywyznaniowego, szerzej przedstawia ojciec Andarāwus ‘Azīz (‘Azīz 2006).

gnął do domu, w którym modlili się Koptowie (tam nie ma kościoła, zbierają się w domu, po dziesięć czy piętnaście osób). Dom został spalony przez napastnika. To miało miejsce w czasie świąt, we wsi bez typowego kościoła. To zdarzyło się na południu Egiptu (Sa'id Misr), skąd pochodzę (R1).

Co znamienne, sytuacja wzrastającego zaufania między eksploratorem i badanymi (np. w czasie wywiadu bez nagrywania) prowokowała ich do zaostrzenia tonu wypowiedzi o islamie, wcześniejsze pojednawcze, dyplomatyczne terminy (*wahda waṭaniyya* – jedność narodowa, slogan budzący złożone reakcje) zastępowała krytyka, w której nierzadko zacierano się rozróżnienie między islamem – religią a islamem – tworzywem ideowym Bractwa Muzułmańskiego i bardziej radykalnych ugrupowań terrorystycznych

W głębi ducha większość muzułmanów jest zdolna do terroryzmu i ma mentalność Ibn Lādina (R2).

Przyczynę krytycznej oceny społeczeństwa egipskiego stanowi słaba reprezentacja Koptów w ważnych instytucjach państwowych.

W parlamencie zasiada niewielu Koptów. Nie dopuszcza się ich do funkcji w sądownictwie, prezydent Egiptu nie korzysta z ich usług jako ochroniarzy. Ciężko, żeby Kopt objął stanowisko dyrektora dużej firmy. Jeśli chodzi o gwiazdy sportowe w Egipcie, to jedyny Kopt, którego kojarzę, to piłkarz Hānī Ramzī¹⁰⁰, ale on był wyjątkiem potwierdzającym regułę (R1).

Mimo podkreślanego przez niektórych rozmówców poczucia dyskryminacji można wskazać też biografie Koptów, którzy odgrywają ważną rolę w egipskim życiu społeczno-kulturalnym. Za przykład takiej błyskotliwej kariery może posłużyć sukces Hayriego Bišāry, filmowca i scenarzysty, jednego z najważniejszych reżyserów współczesnego kina egipskiego. Jego światopogląd daje się odnieść do scharakteryzowanej w podrozdziale 4.2. twórczości literackiej Idwāra al-Harrāta, obu artystów łączy też pochodzenie ze stosunkowo tradycyjnych rodzin koptyjskich. Hayrī Bišāra wspomina dzieciństwo i młodość spędzone w miejscowości Ṭantā i w silnie związanej z Koptami dzielnicy Kairu, Šubrā:

¹⁰⁰ Hānī Ramzī (urodzony w roku 1969) był piłkarzem reprezentacji Egiptu od 1988 do 2003 roku, reprezentował barwy swojego kraju na mistrzostwach świata we Włoszech w 1990 roku Ten wybitny obrońca w latach dziewięćdziesiątych grał w renomowanych niemieckich klubach Werder Brema i FC Kaiserslautern. Obecnie pełni funkcję trenera młodzieżowej reprezentacji Egiptu.

Moi rodzice należeli do ludzi wierzących, choć ojciec nie przepadał za księżmi, lubił spotykać się z muzułmanami, z *šayḥami*. Matka, która ma prawie osiemdziesiąt lat [w chwili wywiadu, czyli w roku 2006 – M.M.], jest praktykująca, chodzi do kościoła, modli się, pości, reprezentuje prostą, ludową pobożność, ale – moim zdaniem – nigdy nie rozumiała zbyt dobrze chrześcijaństwa. Dowodzi tego fakt, że gdyby moja córka wyszła za muzułmanina, zaszokowałoby to moją matkę (KHB).

Wizja chrześcijaństwa, którą prezentuje Bišāra, ukształtowała się w warunkach Egiptu świeckiego, panarabskiego, lewicowego:

Przede wszystkim, chciałbym zaznaczyć, że jestem chrześcijaninem niepraktykującym, niezbyt gorliwym w kwestiach wiary, nie modlę się codziennie. Mam swój indywidualny stosunek do religii, uważam, że w żadnej nie istnieje absolutna prawda. Jestem człowiekiem wierzącym, ale wierzącym na swój bardzo wolny sposób (dial. *mū'min ḥurr qāwī*). Do obowiązków wierzącego należy miłość do Chrystusa, uważam Chrystusa za kogoś o czystym sercu, najbliższego Boga. Kocham Chrystusa. Gdy się wierzy w Mesjasza, serce wierzącego pięknieje. Chrystus przyszedł na ziemię, by dać przykład, lubił ludzkie, przyziemne przyjemności, takie jak jedzenie; powinno się go uznawać za wzór prostoty i miłości do życia. Odbyłem audiencję u naszego patriarchy. Powiedziałem mu, że papież ubierają się w drogie szaty, nie jak posłańcy Boga, lecz ziemscy królowie. A ja chcę być chrześcijaninem – prostym dzieckiem Boga.

Jako chrześcijanin stanowią mieszkankę świeckości (*al-māniyya*) z silną duchowością (*nafs šadīd*). Uosabiam małżeństwo między chrześcijaństwem a sekularyzmem. Wpływają na mnie socjalizm czy myśl lewicowa, ale też arabskie i muzułmańskie korzenie oraz kontekst kulturowy. Urodziłem się tu, mówię po arabsku, gdy modlę się, to robię to w języku Koranu, różnię się zatem od chrześcijanina zachodniego. Jako chrześcijanin arabski znajduję się w bardzo szczególnym położeniu (*biḥā āl-ḥuṣṣiyya*) (KHB).

Światopogląd reżysera znalazł odzwierciedlenie w jego filmach dokumentalnych i fabularnych, zwłaszcza tych z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, które można określić jako społecznie zaangażowane, często skupiały się na losie ludzi biednych czy opuszczonych i nie odnosiły się wprost do problematyki pochodzenia koptyjskiego.

Religia nie powinna wpływać na pozycję obywatela ani artysty. W moim filmie *'Awāma 70*¹⁰¹ główny bohater Aḥmad wyraża mnie, opowiadam w ten sposób o sobie.

¹⁰¹ Obraz ten należy do najważniejszych dokonanych artystycznych Bišāry. W filmie dokumentalnym, emitowanym przez telewizję *Al-Gazira* (*Al-Wāq'iyya āl-ḡadīda fī ās-sīnumā' āl-miṣriyya; Nowy realizm w kinie egipskim*), koptyjskiego reżysera nazywa się pionierem „nowego realizmu”, bardzo ważnego prądu we współczesnym kinie egipskim. Bezpośrednią przyczynę wypracowania nowego stylu przez Hayręgo Bišārę stanowiła reakcja na katastrofalną porażkę państw arabskich z Izra-

Równie dobrze ta postać mogłaby nosić imię koptyjskie typu Ġirġis czy Ĥayrī, bo to bohater uniwersalny. W moich filmach przedstawiam ogólnie rozpoznawalne symbole, idee i problemy, które mogą mieć zabarwienie zarówno socjalistyczne, chrześcijańskie, jak i muzułmańskie (KHB).

Reżyser, mimo poczucia spełnienia zawodowego, uważa, że we współczesnym Egipcie nie wszystko dzieje się zgodnie z jego oczekiwaniami i marzeniami. Popularność radykalnej retoryki muzułmańskiej sprawia, że zaczyna czuć się jak niewierny (*kuffār*), a jednocześnie zmusza się go do przyjęcia postawy „ukrytego chrześcijanina” (*masīhī muḥabbāʾ*), która nie odpowiada jego nastawieniu i temperamentowi. Jednocześnie Ĥayrī Bišāra wspomina o spontanicznych wyrazach sympatii ze strony muzułmańskich i koptyjskich miłośników kina, którzy wciąż zachęcają go do ponownego tworzenia filmów fabularnych, ponieważ od roku 1996 reżyser pracuje tylko nad serialami telewizyjnymi o tematyce obyczajowej.

Trafnym podsumowaniem i potwierdzeniem wielu dotychczasowych wątków odnoszących się do kwestii zbiorowych i indywidualnych tożsamości koptyjskich są opinie Našra Ĥāmida Abū Zayda¹⁰², nieortodoksyjnie myślącego muzułmаниna, wybitnego współczesnego intelektualisty egipskiego i badacza Koranu:

Nacjonalizm pojawił się w świecie arabskim stosunkowo późno, choć jest to zjawisko uniwersalne, wiążące kraje Bliskiego Wschodu ze światem po I wojnie światowej. Nie lubię zbytnio nacjonalizmu ani „pan-nacjonalizmu” w stylu panarabizmu, który zastąpił panislamizm. Wbrew pozorom to zmiana niezbyt wyrazista, bo w krajach arabskich nacjonalizm nie oznaczał zerwania z przynależnościami, inspiracjami religijnymi. W Europie kategoria państwa narodowego w dużej mierze łączyła się z oderwaniem narodu od religii (z wyjątkiem choćby Polski), a tu stało się wręcz odwrotnie. Arabskie państwo narodowe nigdy nie jest całkowicie zsekularyzowane, nie jest też wyznaniowe, trwa „pomiędzy” znanymi nam kategoriami. To dylemat sam w so-

elem w wojnie sześciodniowej roku 1967 (*ḥazīma*), co zachęciło młodych twórców do poszukiwania inspiracji w egipskiej lokalności i problematyce społecznej w opozycji do skompromitowanej ideologii panarabskiej.

¹⁰² Urodzony w roku 1943 w pobliżu miejscowości Tantā w Egipcie, profesor komparatystyki religijnej na uniwersytecie w Lejdzie, a także pracownik katedry Ibn Rušda na uniwersytecie w Utrechcie, badającej szczególnie neoplatonizm średniowieczny w świecie islamu. Našr Ĥāmid Abu Zayd chętnie odwoływał się do tradycji filozoficznej Ibn ʿArabīego (1165–1240), wielkiego mistrza filozofii muzułmańskiej. Egipski uczony podjął próbę dostosowania europejskiego nurtu hermeneutycznego do analizy Koranu. Efektem była m.in. wydana w roku 2004 nakładem uniwersytetu w Utrechcie angielskojęzyczna praca *Rethinking the Qurʾan: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Abu Zayda otaczał nimb politycznego wykroczenia, balansowania na granicy religijnej herezji i kontestacji władzy egipskiej. Za swoje przekonania zapłacił cenę przymusowej emigracji z macierzystego kraju – oskarżony w roku 1994 o apostazję i zmuszony do poddania się wyrokowi sądu religijnego o anulowaniu jego małżeństwa, wyjechał do Holandii. Później kilkakrotnie udawało mu się odwiedzić Egipt. Zmarł w roku 2010 w swoim ukochanym mieście, Kairze.

bie, niczego w takim państwie nie zdefiniowano i nie rozgraniczono w jasny sposób. Ideologię fundamentalizmu muzułmańskiego w takich warunkach prowokuje sama natura takiego państwa i reżimów nim rządzących, funkcjonuje zatem obok oficjalnej tożsamości narodowej.

W państwach arabskich nacjonalizm danego kraju miesza się z elementem panarabskim, przykładowo w Egipcie żyją zwolennicy »egipskości« czy »faraonizmu«, stanowiących połączenie idei nowoczesnego państwa narodowego z odwołaniem do przedmuzułmańskiej, starożytnej przeszłości tego obszaru i korzeni związanych z kulturą Egiptu faraonów. W rzeczywistości jednak dominująca stała się forma egipskiej narodowości oparta na równoczesnych odwołaniach do islamu i panarabizmu. Gdy pytamy więc o to, jak chrześcijanie egipscy mogą definiować siebie w ramach tej dychotomii nacjonalizmu arabskiego, trzeba stwierdzić, że jeśli określają się oni jako Egipcjanie, to w ten sposób przyznają, że są Arabami i identyfikują się z kulturą arabsko-muzułmańską, czego zapewne spora część z nich wolałaby uniknąć. Tożsamość narodu stanowi w tych warunkach problem, zarzewie kryzysu. Podobny proces można dostrzec w państwach Zatoki Perskiej, np. żywym problemem jest, czy Jemen należy do tego regionu, czy też nie.

Cała koncepcja narodowości i państwa narodowego przechodzi obecnie kryzys. W sytuacji globalizacji straciła ono potęgę i możliwość w pełni niezależnego prowadzenia polityki wewnętrznej; wspólnota międzynarodowa na czele z USA mocno ingeruje w sprawy poszczególnych państw. Przeprowadza ona interwencje międzynarodowe, gdy jakiś kraj łamie prawa człowieka czy też ogranicza prawa mniejszości. Koncepcja państwa narodowego staje się więc trochę niejasna i słaba.

Odpowiedź na ten kryzys, do której warto zmierzać, powinno stanowić wzmocnienie się społeczeństwa obywatelskiego, organizacji pozarządowych, różnych niezależnych grup. Społeczeństwo nie powinno pracować tylko na zasadzie uległości wobec bezpośredniej siły państwa narodowego, ale wielości „graczy”, aktorów społecznych. Fundamentalizm może pełnić funkcję jednego z takich czynników, ale nie można pozwolić mu na to, by był jedyny i dominujący. I widać to na co dzień w świecie arabskim, że naprawdę dużo aktorów próbuje odegrać rolę w grze społecznej, politycznej, a także w obszarze religii. To jedyna możliwość, by zapobiec katastroficznemu scenariuszowi przejścia przez grupy fundamentalistyczne władzy w świecie arabskim.

Większość chrześcijan egipskich (a mówię tu o masowych, wspólnotowych odczuciach) myśli o etniczności egipskiej jako o zjawisku niekoniecznie związanym z arabskością. To sprzeciw wobec muzułmańskiego przekonania, że Egipt jest częścią świata islamu, i tożsamości muzułmańskiej, dominującej zresztą w rzeczywistości od VII wieku na terytorium »kraju faraonów«. Natura państwa egipskiego pozostaje w dużej mierze nieodokreślona – czy to państwo świeckie, czy też wyznaniowe. Konstytucja Egiptu wprowadza dodatkową niejasność, w jednym artykule podkreśla znaczenie niereligijnie pojmowanego obywatelstwa, w innym zaś miejscu mówi o podstawowej roli *šarī'atu* jako źródła prawa. Muzułmanin wyobraża więc sobie Egipt jako kraj muzułmański, a trudno uważać to za inspirujące dla Kopta. Obie grupy, muzułmanie i Koptowie, określają więc swoją tożsamość, opierając się na innym dziedzictwie.

Czasem Koptowie mówią: »jesteśmy prawdziwymi, autentycznymi Egipcjanami, istnieliśmy, zanim przybyli Arabowie i stworzyli państwo arabskie«. Właśnie to nazywam kryzysem tożsamości. W latach sześćdziesiątych, gdy w Egipcie dominowała ideologia panarabizmu, chrześcijanie nie mieli aż takich problemów, bo ówczesny nacjonalizm arabski nie utożsamiał się całkowicie z fundamentalizmem muzułmańskim i islamem. Chrześcijanin mógł łatwo zidentyfikować się z kulturą arabską, bo mówił po arabsku, uczył się tego języka, żył w takim otoczeniu kulturowym. Chrześcijanie byli rzeczywistymi pionierami i propagatorami nacjonalizmu w całym świecie arabskim. Taki rodzaj panarabizmu wiązał się z mniejszym ryzykiem w sferze tożsamości niż panislamizm. Współcześnie jedynym lekiem na kryzys tożsamości wydaje się ustalenie reguł i określenie cech wymaganego przez państwo typu identyfikacji czy tożsamości zbiorowej, a nie przedłużanie obecnego stanu niejasności. Nawet dla mnie, jako muzułmanina, niezrozumiała pozostaje natura Egiptu: czy to państwo wyznaniowe, czy też świeckie (NAZ).

4.4. Współcześni Koptowie na rozdrożu.

Pamięć, tożsamość i dyskryminacja

W poprzednich podrozdziałach nakreśliłem ewolucję tożsamości zbiorowej wspólnoty koptyjskiej. Bardzo długa historia tej grupy etniczno-wyznaniowej obfitowała w ciekawe, choć niekoniecznie dla tej grupy korzystne zmiany sposobu jej funkcjonowania. Można powiedzieć, że Koptowie uosabiają dramatyczne zmiany w historii Egiptu, Bliskiego Wschodu i chrześcijaństwa. Od pozycji grupy mniejszościowej w Kościele egipskim, narażonej na szczególnie prześladowania ze strony cesarzy rzymskich (II–III wiek), przeszli do roli centrum chrześcijaństwa, o czym świadczyła rola Patriarchatu Aleksandryjskiego i płodność intelektualna tamtejszej szkoły teologicznej (IV–V wiek). Po Soborze Chalcedońskim Koptowie wraz ze swoimi elitami duchowymi z jednej strony wzmocnili niezależność i etniczną spójność wspólnoty, z drugiej jednak wyraźnie oddzielili się od chrześcijaństwa zachodniego i stali się z jego punktu widzenia grupą peryferyjną. Odczucie to było pogłębiane przez powszechne na Zachodzie postrzeganie Koptów jako monofizytów. Od roku 641 opisywana grupa doświadczyła sprowadzenia do roli „ludu Księgi”, czyli grupy chronionej, zdominowanej przez islam, coraz mniej licznej i wpływowej. Modernizm egipski, który rozpoczął się wraz z wkroczeniem armii francuskiej w roku 1798, ukształtował nowoczesne pojmowanie egipskiej tożsamości zbiorowej. Koptowie w XIX i XX wieku doświadczyli prawdziwej kakofonii nowych idei i światopoglądów, czasem importowanych z Zachodu, między innymi: nacjonalizmu lokalnego (zwany *faraonizmem*), panarabizmu, panislamizmu, nacjonalizmu egipskiego w wersji liberalnej, socjalizmu arabskiego, współczesnego fundamentalizmu muzułmańskiego, nacjonalizmu egipskiego w formie arabsko-muzułmańskiej. Rozterki Koptów w wy-

borze tożsamości zostały zilustrowane materiałem literackim oraz cytowanymi wywiadami.

W niniejszym podrozdziale postaram się scharakteryzować sytuację Koptów u progu XXI wieku, ich postawy tożsamościowe oraz podziały ideowe. Jak już wspomniano wyżej, niekwestionowanym przywódcą religijnym i zarazem reprezentantem politycznym wspólnoty pozostawał do niedawna (a właściwie, w sensie duchowym, wciąż nim jest) patriarcha Śanūda III. Kościół koptyjski, mimo zwartości organizacyjnej i hierarchiczności, nie zawsze można jednak uznać za monolit. Dyskusje teologiczne połączone z konfliktami silnych osobowości powodują niekiedy problemy w społeczności koptyjskiej, świadcząc zarazem o ciągłej żywotności aleksandryjskiego pnia chrześcijaństwa.

Bardzo ciekawy nurt intelektualny we współczesnym chrześcijaństwie koptyjskim stworzył Mattā āl-Miskīn (1919–2006; „Mateusz Ubogi” – imię podkreśla rys pokory i ascezy, zapożyczony z wczesnego monastycyzmu, wł. Yūsif Iskandar), mnich koptyjski, teolog, intelektualista wielkiego formatu. Po ukończeniu farmacji na Uniwersytecie Kairskim wybrał życie pustelnicze – wstąpił do klasztoru Dayr Anbā Samu‘īl, a potem udał się do grot Wādī ār-Rayyān (za: Enzo Bianchi, *Przedmowa*¹⁰³, w: Matta el-Maskine 2008: 16). W roku 1969 na polecenie patriarchy Cyryla VI rozpoczął renowację klasztoru św. Makarego w Wādī ān-Naṭrūn. Wraz z grupą mnichów, wcześniej żyjących jak eremici w grotach Wādī ār-Rayyān, realizował trudne zadanie odrodzenia materialnego i duchowego. Mattā āl-Miskīn odnosił się do wzoru antoniańskiego i nauczania Ojców Pustyni. Stosuje się tam elementy reguły św. Pachomiusza (modlitwa połączona z pracą), ale wspólnota nie ma charakteru bardzo zhierarchizowanego, a organizacji dnia mnichów nie reguluje ściśle określony plan. „Jedyną regułą klasztoru jest miłość” (Matta el-Maskine 2005: 17), a ojciec duchowny to „żywa reguła” klasztoru, otwarta na troski i sprawy indywidualne wszystkich braci.

Mattā al-Miskīn zasłynął nie tylko jako teolog, lecz także jako historyk średniowiecznego chrześcijaństwa koptyjskiego. Stworzył m.in. obszerną monografię klasztoru św. Makarego zatytułowaną *Ar-Rahbanat āl-Qibtīyya fī ‘Asr al-Qiddīs Anbā Maqar (Monastycyzm koptyjski w czasach św. Makarego, Al-Qāhira 1972)*, a także obszerne studium teologiczne o Eucharystii i liturgii (*Al-Afhāristīyya wa āl-Quddās*, 1977) oraz teksty egzegetyczne dotyczące poszczególnych ksiąg Pisma Świętego. Odnowiciel klasztoru Dayr Anbā Maqar nie od-

¹⁰³ *Przedmowa* datowana jest na 15 maja 1986 roku, czyli dzień św. Pachomiusza, patrona wszystkich świętych wspólnot. Katolicki mnich oddaje cześć zakonnikom z monasteru św. Makarego, którzy tak, jak mówił sam Mattā āl-Miskīn, kontynuują misję dawnych eremitów: „Pustynia Skeptyjska jest świadectwem tej rzeczywistości [boskiego Przemienienia – M.M.], w darze zaś otrzymała wielki udział w tej niebiańskiej światłości” (Matta el-Maskine 2008: 22–23).

szedł od ortodoksji koptyjskiej¹⁰⁴, ale w wielu sprawach prezentował stanowisko odmienne od oficjalnej wykładni Patriarchatu Aleksandryjskiego. Określał siebie choćby jako bardzo zdecydowanego zwolennika dążenia do jedności chrześcijan.

Pewne jest, że jeżeli wyzwolimy się z naszego osobistego i eklezjalnego „ja”, zarówno na poziomie świadomości, jak i podświadomości, jedność niezaprzeczalnie stanie się rzeczywistością (Matta el-Maskine 2005: 180).

Ta teologia dość mocno odbiega od nauczania Śanūdy III, jak również od współczesnego nurtu ekumenicznego czy też oficjalnego ruchu dialogu międzyreligijnego. Najważniejszą rolę odgrywa tu bowiem bezpośredni kontakt z Bogiem – dopiero po zbudowaniu relacji ze Stworzycielem, polegającej na osiągnięciu jedności, możliwe jest wyjście do drugiego człowieka. „Chrystus ma stać się ja wszystkich” (Matta el-Maskine 2005: 180–181), wówczas wszelkie mury budowane przez ludzi i podziały o charakterze historycznym runą. W ekumenizmie nie chodzi więc o wzajemne ustępstwa czy negocjacje, w czym lubują się zresztą patriarchowie i papieże. Celem jest jedność wyzwalająca od tego, co „tradycyjne”, „ideologiczne”, „kanoniczne” i „sakralne”.

Sercem szukamy jedności, w sercu ją rozpoznajemy poprzez nadejście Boga i poprzez jego obecność (Matta el-Maskine 2005: 180).

Jedność to zatem „stan boskiej słabości wobec świata” (Matta el-Maskine 2005: 183), pokorne usunięcie wielości, by cieszyć się jednością. Nie ma to, w opinii koptyjskiego duchownego, nic wspólnego z triumfalizmem czy politycznym narzucaniem swojej woli, gdy np. przedstawiciele silniejszego Kościoła sugerują swoją wizję porozumienia słabszej i prześladowanej wspólnoty. Istnieje „konieczność przechodzenia od wiary zbudowanej na tym, co zostało usłyszane, do wiary pochodzącej z doświadczenia” (Matta el-Maskine 2008: 95). Teologia wybitnego koptyjskiego mnicha powstała w odniesieniu do podejścia indywidualnego i intymną relację z Bogiem.

Przywódca Kościoła miał na względzie spoistość wspólnoty, panowanie w niej hierarchii i jasnych zasad podległości wiernych ich zwierzchnikom duchowym, więc konflikt Matty ăl-Miskīna z patriarchą Śanūdą III wydawał się raczej nie-

¹⁰⁴ Mattā ăl-Miskīn przestrzegał m.in. nauczania patriarchów koptyjskich o formule *filioque*. O ile katolicy przyjmują, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, o tyle Koptowie (tak jak Kościoły Wschodnie) trzymają się ustaleń z soborów w Nicei i Konstantynopolu, stwierdzających, że Duch Święty pochodzi tylko od Ojca (ewentualnie „przez Syna”). Por. Matta el-Maskine 2005, 9–10.

unikniony. Obu dzieliły kwestie zarówno teologiczne, jak i polityczne¹⁰⁵, nierzadko wypowiadali się o sobie w sposób bardzo krytyczny, ale istniał też między nimi szacunek, wywołany choćby wspólną działalnością w ruchu „szkół niedzielnych” i poparciem dla odnowienia monastycyzmu egipskiego. Po odejściu Matty ʾāl-Miskīna chrześcijaństwo egipskie długo będzie zapewne poszukiwać myśliciela teologicznego i społecznego podobnego formatu¹⁰⁶.

Także wśród przedstawicieli świeckich intelektualistów toczyły się żywe dyskusje na temat funkcjonowania Kościoła w społeczeństwie egipskim i koptyjskiej tożsamości zbiorowej. Przykład ciekawego, aczkolwiek dość ekscentrycznego intelektualnie myśliciela młodszej generacji może stanowić Rafiq Ḥabīb (urodzony w roku 1959), należący do mniejszościowego koptyjskiego Kościoła protestanckiego¹⁰⁷. Socjolog i założyciel partii politycznej *Wasat* (*Centrum*), autor m.in. pracy *Al-Umma wa ʾād-dawla: bayān li-tahrīr ʾāl-umma* (*Umma i państwo. Manifest wyzwolenia ummy*, Al-Qāhira 2002), zaproponował utopijną koncepcję powrotu do wspólnotowego państwa muzułmańskiego, uznającego status Koptów i innych chrześcijan jako mniejszości chronionych. Poglądy Rafīqa Ḥabīb'a ukształtowały się przez obserwację skorumpowanego i niewydolnego współczesnego arabskiego państwa świeckiego, które, zdaniem socjologa, nie powala na swobodne wyrażanie poglądów przez grupy w nim żyjące. Ḥabīb postulował więc odnowienie wiecznotrwalej, harmonijnej *ummy* arabsko-muzułmańskiej, otwartej zarazem na potrzeby mniejszości, też przecież wychowanych w cywilizacji islamu i języka arabskiego (Hatina 2006: 55). Stanowisko to nawiązuje do opisanych w rozdziale

¹⁰⁵ Por. Hulsman 2001: 40. We wrześniu 1981 roku, w momencie najostrzejszego kryzysu w stosunkach Śanūdy III z prezydentem As-Sādātem, Mattā ʾāl-Miskīn udzielił wywiadu magazynowi *Time*, w którym dość wyraźnie popierał postępowanie przywódcy egipskiego wobec patriarchy. Szczególne kontrowersje wzbudził pogląd mnicha o tym, że „mianowanie Śanūdy było początkiem kłopotów”, a w okresie jego pontyfikatu „umysł zastąpił inspirację, a planowanie było stawiane ponad modlitwę”. Mattā ʾāl-Miskīn kontynuował ten tok rozumowania, sugerując, że postępowanie As-Sādāta pochodzi od Boga i chroni Koptów przed złem. Nie wydaje się, żeby te poglądy rzuciły cień na popularność Śanūdy i jego status przywódcy. Patriarcha, w odpowiedzi na tę krytykę, nazwał zwierzchnika wspólnoty w klasztorze św. Makarego „zbuntowanym mnichem”.

¹⁰⁶ Por. *Rahīl qumṣ Mattā ʾāl-Miskīn*, 23 czerwca 2006 r. [on-line] <http://www.copticpope.org/modu-les.php?name=Sections&op=viewarticle&artid=154&page=6> [dostęp: styczeń 2011 r.]. We wspomnieniu-nekrologu wybitnego mnicha i teologa opublikowanym w oficjalnym piśmie Patriarchatu Aleksandryjskiego, *Al-Kirāza*, wspomniane są m.in. kontrowersje teologiczne wywoływane przez jego poglądy, a także słynna wypowiedź Śanūdy III, który w odpowiedzi na sugestię poddania Matty ʾāl-Miskīna sądowi kanonicznemu lub wręcz ekskomunice odpowiedział: „Nie zwalczamy człowieka, lecz konkretną ideę” (*la nuḥāribu ṣaḥṣan, bal nuḥāribu fikran*).

¹⁰⁷ Koptyjscy katolicy i protestanci stanowią zdecydowaną mniejszość w stosunku do dominującego prawosławnego Patriarchatu Aleksandryjskiego z Śanūdą III na czele. Istnienie tych dwóch małych grup jest spowodowane czynnikami historycznymi: próbami zawarcia unii między Rzymem a Aleksandrią, a także działalnością misjonarzy protestanckich w dziewiętnastowiecznym i dwudziestowiecznym Egipcie.

drugim nurtów „nowego primordializmu” czy neoperenializmu – opiera się na jednoczesnym związku krwi, kultury i terytorium jako podstawie tożsamości zbiorowej. Nowoczesny element w teorii Ḥabība to przekonanie, że w ramach współczesnej *ummy* zapanuje głębsza demokracja, a różni aktorzy społeczni, w tym np. Kościół i organizacje koptyjskie¹⁰⁸, uzyskają stosowny do ich roli wpływ na rzeczywistość. Opisywana koncepcja niewątpliwie zakorzeniona była we wcześniejszych chrześcijańskich koncepcjach afirmujących zgodę z islamem, np. w myśli Mišīla ‘Aflaqa (patrz: rozdział trzeci) czy praktyce politycznej koptyjskiego lidera partii *Wafd*, Makrama ‘Ubayda (1889–1961), który określał się jako „chrześcijanin z wyznania, muzułmanin w sensie obywatelstwa”¹⁰⁹. Rafiq Ḥabīb starał się uniknąć charakterystycznych dla nich wpływów myśli zachodniej, choć dzielił z wymienionymi myślicielami podejście do islamu jako potężnej siły kulturowej i umieszczanie jego wymiaru religijnego na dalszym planie.

Żywe i ciekawe dyskusje intelektualne we wspólnocie koptyjskiej na przełomie XX i XXI wieku znalazły się jednak w cieniu coraz gorszych stosunków chrześcijan egipskich z władzami państwa i niektórymi wspólnotami muzułmańskimi. Nasilała się częstotliwość aktów przemocy wobec chrześcijan¹¹⁰, państwo egipskie nie zawsze zapewniało dostatecznie skuteczną i godną zaufania ochronę. Koptowie czuli się coraz bardziej zagrożeni i dyskryminowani w realiach islamizacji Egiptu. Musiało to wywołać też negatywne zjawiska wewnętrzne we wspólnocie koptyjskiej – przede wszystkim zapoczątkowało mentalność „obleżonej twierdzy”. Niekiedy tego typu poglądy, wyrażone w publicznych wystąpieniach czy też kazaniach hierarchów Kościoła koptyjskiego, prowadzą do kontrowersji i konfliktów muzułmańsko-chrześcijańskich. Przykładem tego typu szkodliwego zjawiska była bardzo gwałtowna dyskusja wokół wypowiedzi biskupa Anbā Bīšūya¹¹¹, uważanego za bliskiego współpracownika Śānudy III, wpływowego hierarchę i przewodniczącego synodu biskupów koptyjskich. We wrześniu 2010 roku arabskie media upubliczniły krytykę wersetów koranicznych, którą Anbā

¹⁰⁸ O kontaktach Patriarchatu Aleksandryjskiego i elit koptyjskich ze środowiskiem Bractwa Muzułmańskiego szeroko pisze Gamāl As‘ad (As‘ad 2001).

¹⁰⁹ Myśl zainspirowana przez: Hatina 2006: 61.

¹¹⁰ Szczególnie dramatycznymi przykładami z ostatnich lat są: masakra przed świątynią w Nağ‘ Ḥammādī (7 stycznia 2010 roku, 9 ofiar) i zamach bombowy przed kościołami w Aleksandrii (1 stycznia 2011 roku, około 32 ofiar). Wydarzenia te są traktowane jako bezpośrednie ataki na obecność Koptów w Egipcie, natomiast ich scenariusz przypomina coraz bardziej międzynarodowe akcje terrorystyczne, znane np. z Iraku. Jest to nowy element w porównaniu do wcześniejszych zamieszek i masakr z przełomu XX i XXI wieku, gdy główną przyczyną były konflikty sąsiedzkie i zadawnione porachunki między lokalnymi wspólnotami koptyjskimi i muzułmańskimi, np. kwestie obyczajowe (gwałty, małżeństwa mieszane), brak oficjalnych pozwoleń na budowę kościołów czy problemy ekonomiczne, zwłaszcza w niektórych regionach Górnego Egiptu.

¹¹¹ Uproszczonego zapisu: Anba Bishoi.

Bīšūy wygłosił podczas zamkniętej konferencji naukowej dla duchowieństwa koptyjskiego, poświęconej umacnianiu doktryny Kościoła koptyjskiego (*taṭbīt āl-‘aqīda*). Konflikt wokół wypowiedzi biskupa szeroko omówiono w prasie arabskiej, telewizji (np. popularnej stacji *Al-Ġazīra*) i mediach elektronicznych (całą sytuację nazywano skrótowo *taṣrīhāt Anbā Bīšūy*). Stanowiło to niewątpliwie przykład uwspółcześionego, medialnego i bardzo przy tym uproszczonego relacjonowania sporów religijnych. Dyskusja o wersetach koranicznych, dotycząca ich aktualności w dzisiejszych czasach i abrogacji niektórych kontrowersyjnych fragmentów świętej księgi islamu, stała się pożywką dla kultury masowej i przyczyną gwałtownych sporów, nierzadko przybierających formę starć i demonstracji ulicznych. Biskup Anba Bīšūy świadomie brał udział w rozbudzaniu niebezpiecznych nastrojów – stosował w tym celu retoryki koptyjskiego izolacjonizmu i poczucia kulturowej wyższości wobec muzułmanów egipskich.

Ci, którzy popierają takie apele [o ograniczenie roli politycznej i społecznej kleru koptyjskiego – M.M.], nie rozumieją, że jesteśmy rodzimymi Egipcjanami. Postępujemy życzliwie wobec przybyszów, czyli muzułmanów, którzy osiedlili się na naszej ziemi. Traktujemy ich jak braci, lecz dziś chcą oni zawładnąć naszymi kościołami. Nie akceptuję obrażania islamu. Zarazem jednak, jako chrześcijanie, jesteśmy gotowi umrzeć za naszą wiarę. Jeśli ktoś powie mi, że muzułmanie mają prawo sprawować pieczę nad wspólnotą Kościoła, odpowiem: „zabijcie mnie lub osadźcie w więzieniu, jeśli chcecie osiągnąć ten cel”¹¹².

Trudno się dziwić, że komentatorzy wypowiedzi biskupa krytykują jego skłonność do radykalizmu i izolacjonizmu; publicysta Aḥmad aṣ-Šāwī uznał kontrowersyjnego hierarchę za „przywódcę nurtu fanatyzmu”¹¹³ (*huwa ra’s āt-taṭar-ruf fī āl-kanīsa*) w chrześcijaństwie koptyjskim. W cytowanych wcześniej słowach Anbā Bīšūya pobrzmiewa też nuta primordialistycznego nacjonalizmu koptyjskiego, który grupę wcześniejszą w sensie historycznym (Koptów) uznaje za wyższą i bardziej szlachetną niż późniejszych zdobywców (Arabów), choć całkowicie ignoruje to wymieszanie dzisiejszej ludności Egiptu i jej zakorzenienie w kulturze arabskiej. Zdaniem publicysty ‘Amrū aṣ-Šūbakīego konsekwentne obstawanie przy tradycyjnej dychotomii między „gośćmi” (muzułmanami) i „gospodarzami” (Koptami) to absurd w dzisiejszym kontekście społecznym. Aṣ-Šūbakī przekonywająco dowodzi niesłuszności tez biskupa koptyjskiego.

¹¹² *Wywiad z Anbā Bīšūy*, 27 września 2010 r. [on-line] <http://www.almasryalyoum.com/node/127723> [dostęp: październik 2010 r.]. Rozmowa ukazała się w wersji arabskiej i angielskiej w piśmie *Al-Miṣrī āl-Yawm*.

¹¹³ Aḥmad aṣ-Šāwī, *Fī aṣl „fitna Bīšūy”*, 25 września 2010 r. [on-line] <http://www.almasryalyoum.com/node/160340> [dostęp: październik 2010 r.].

Czternaście wieków upłynęło od momentu, gdy ci „goście” przybyli do Egiptu, ale wciąż zdarzają się ludzie, którzy traktują ich w ten sposób i mówią o istnieniu dwóch wyrazistych grup: pierwotnych, prawdziwych mieszkańców (*aṣḥāb āl-balad al-aṣḥiyīn*) i niepożądanych gości (*ḍuyūftuqāl*).

Tego typu argumenty są nie tylko mylące, lecz także politycznie nieroztropne. Nie ma „czystego narodu” (*ša'b naqī*) nigdzie na świecie, ani też nie można odnaleźć kultury wolnej od wpływów innych kultur światowych. Wszystkie społeczeństwa ewoluują w trakcie dziejów i zmieniają się też kultury, religie, tradycje, a nawet geografia i terytorium zajmowane przez te zbiorowości.

[...] To prawda, że muzułmański podbój Egiptu dokonywał się w VII wieku, zgodnie z imperialnymi kalkulacjami. Zarazem jednak znaczna część lokalnej ludności koptyjskiej została skutecznie przekonana do zmiany religii, nauki języka arabskiego i wchodzenia w małżeństwa z nowoprzybyłymi muzułmanami¹¹⁴.

Przedstawione przykłady dowodzą, że liczne konflikty w Egipcie maskują problem najbardziej podstawowy – pytanie o to, jak pogodzić arabsko-muzułmańską codzienność państwa egipskiego z silną, ale izolacjonistyczną i opartą na specyficznej wizji historii tożsamością Koptów. Świadomość koptyjska w bardzo silnym stopniu odnosi się do historii chrześcijaństwa koptyjskiego – jego bogatych tradycji teologicznych, monastycyzmu egipskiego i motywu męczeństwa. To treści mało zrozumiałe dla dominujących liczebnie muzułmanów. Odmienne pamięci zbiorowe obu grup przeszkadzają więc w wypracowaniu rzeczywistej wspólnej tożsamości egipskiej. Przedstawione w rozdziale czwartym przykłady dowodzą, że zmiana tej sytuacji będzie bardzo trudna, ponieważ tak naprawdę wymagałaby od Koptów przemyślenia pamięci zbiorowej i stworzenia nowej świadomości historycznej. Fatalne położenie polityczne i prawne Koptów oraz rzeczywista dyskryminacja panująca w niektórych sferach życia w Egipcie uniemożliwia jednak – przynajmniej na razie – krytyczną rewizję pamięci koptyjskiej i sposobu funkcjonowania Koptów w społeczeństwie egipskim. Problemy związane ze współczesnym zwycięstwem „świadomości memorialnej” i „kultury upamiętniania” przybliżyę w podrozdziale 5.5, ukazując zarazem paralelę między pamięcią koptyjską i maronicką.

¹¹⁴ ‘Amrū aṣ-Šübākī, *Al-Muslimūna leysū ḍuyūfan*, 19 września 2010 r. [on-line] <http://www.almasryalyoum.com/node/133271> [dostęp: październik 2010 r.].

5. MARONICI – MIĘDZY ZACHODEM I ŚWIATEM ARABSKIM

5.1. Zagadnienia genealogiczne i historyczne

Maronici i ich kościół stanowią największą liczebnie i najistotniejszą społecznie część libańskiego chrześcijaństwa. W sensie politycznym i kulturowym tworzą też najbardziej wyemancypowaną grupą chrześcijańską w świecie arabskim¹¹⁵. Grupa maronicka odegrała wyjątkową w skali świata arabskiego rolę w kształtowaniu podwalin nowoczesnego państwa narodowego – nigdzie indziej na obszarze zdominowanym przez Arabów chrześcijaństwo nie wpłynęło (z różnych przyczyn) tak wyraziście na stworzenie odrębnej tożsamości narodowej. Warto już w tym miejscu podkreślić, że proces konstruowania tożsamości Maronitów rozpatrzę głównie w kontekście kształtowania się i realizacji dwudziestowiecznej idei „większego Libanu” – koncepcji początkowo stricte maronickiej i chrześcijańskiej, popieranej przez Zachód. Warto przyrzeć się też, jak elity maronickie budowały „politykę historyczną”, co uznawały za szczególnie istotne w historii terytoriów dziś składających się na Liban, i jak wartościowały śródziemnomorskie dziedzictwo tych obszarów. Analogicznie jak w przypadku wspólnoty koptyjskiej występuje tu pluralizm poglądów i bogactwo różnych ujęć, jednak zamierzam zinterpretować tę wielość w odniesieniu do bogatego dostępnego materiału źródłowego i ukazać główne strategie zachowania chrześcijan w realiach współczesnego Libanu.

Nawiązując do przywoływanego już popularnego terminu zaproponowanego przez Benedicta Andersona (patrz: podrozdział 2.1.1), można powiedzieć, że Maronici odegrali kluczową rolę w formowaniu libańskiej wspólnoty wyobrażonej – stworzyli intelektualne i polityczne podstawy do zaistnienia systemu zwanego konfesyjnym, który zdefiniował kształt niepodległego Libanu, a także ściśle rozdzielił prawa poszczególnych wspólnot według klucza wyznaniowego. Ten ambitny projekt opierał się na uznaniu istotnej roli pluralizmu wyznaniowego w Libanie¹¹⁶, ale też dość wyraźnie faworyzował chrześcijan.

¹¹⁵ Choć, jak zaznaczono już w rozdziale trzecim, to spośród członków innej grupy chrześcijańskiej, melkitów (greckich prawosławnych i grekokatolików), wywodziło się najwięcej propagatorów nacjonalizmu panarabskiego, *qawmiyyi*. Zwolennicy panarabizmu występowali też wśród wyznawców wschodnich kościołów unickich. Dwudziestowiecznym przykładem tej tendencji ideowej może być twórczość sławnej artystki libańskiej Fayrūz (urodzona w roku 1935, wł. Nuḥād Ḥaddād), jednej z najbardziej rozpoznawalnych osobowości kultury w krajach arabskich, pochodzącej z rodziny chrześcijańskiej (ojciec wywodził się z Kościoła syryjskokatolickiego, matka była Maronitką). Sama artystka przyjęła wyznanie grekoprawosławne. W jej utworach doszło do wymieszania pierwiastków libańskich z ogólnoarabskimi, co uczyniło jej twórczość atrakcyjną dla szerokiej publiczności arabskiej i muzułmańskiej. Oprócz wykonywania pieśni wyrażających miłość do rodzinnego kraju i miasta (np. *Baḥibbak ya Lubnān i Li-Bayrūt*) często solidaryzowała się choćby z politycznymi dążeniami palestyńskiego ruchu narodowego.

¹¹⁶ Kształt tego niepisanego kompromisu zostanie przybliżony w dalszych podrozdziałach.

Wyjątkowość doświadczenia maronickiego polega na rozbudowanej świadomości znajdowania się między kulturami i cywilizacjami, tworzenia swego pomostu między Zachodem i Bliskim Wschodem. Od okresu wypraw krzyżowych Maronici wybierali raczej związki z kręgiem zachodnim, a na muzułmanów i islam patrzyli przez pryzmat europejskich pojęć i terminologii, w charakterystyczny sposób interpretując swoje bliskowschodnie położenie geograficzne i odrzucając etniczne związki z Arabami. Ten czynnik zdecydowanie odróżnia Maronitów od egipskich Koptów, bardziej związanych z muzułmańską większością społeczeństwa egipskiego i z projektem Egiptu arabskiego, choć silnie podkreślających swą etniczną odrębność i wyższość w stosunku do muzułmanów.

5.1.1. Formowanie się wspólnoty maronickiej i wzrost jej znaczenia. Kwestia ortodoksji chrześcijańskiej

Maronici pielęgnują wyobrażenie własnej wspólnoty jako zbiorowości o niezwykle bogatej historii, wyjątkowej na całym Bliskim Wschodzie. Jak pisze Kamal Salibi, zapewne rzeczywiście taką niezwykłą grupą byli i są, choć niekoniernie z powodów, z jakich sami mówią o swojej odrębności (KS: 86). Maronici to złożony fenomen religijny i etniczny. Z jednej strony tworzyli kościół, żywiący przekonanie o swoim prawie do tronu Patriarchatu Antiocheńskiego, a w późnym średniowieczu Rzym uznał ich wyznanie za najistotniejszy łącznik bliskowschodniego chrześcijaństwa z Zachodem. Z drugiej – stanowili konfederację plemion czy też plemię. Jeśli posłużymy się terminologią Anthony’ego D. Smitha, można powiedzieć, że już od średniowiecza Maronici mogli tworzyć „grupę protonarodową”, odróżniająca się od sąsiadów i żyjącą we względnej izolacji i niezależności. W przeciwieństwie do innych wspólnot chrześcijańskich na Bliskim Wschodzie, Maronici nie tracili znaczenia wskutek podległości władcom muzułmańskim, lecz wręcz potrafili je systematycznie zwiększać. Kluczową rolę w tym procesie odegrały następujące czynniki:

1. lokalizacja wspólnoty w niedostępnym masywie górskim Libanu¹¹⁷ połączona ze sprawnym systemem zarządzania poszczególnymi regionami przez lokalnych przywódców („górskich baronów”) – *muqaddamūna*;
2. współzamieszkiwanie¹¹⁸ z peryferyjną i „heretycką” grupą Druzów, najczęściej skłóconych z głównymi władcami i państwami muzułmańskimi, od XV

¹¹⁷ W rozprawie konsekwentnie używam takiego tłumaczenia arabskiego zwrotu *Ġabal Lubnān*, wyrażanego w języku angielskim związkiem frazeologicznym *Mount Lebanon*.

¹¹⁸ Claude Boueiz Kanaan (Kanaan 2005: 19) używa tego terminu (ang. *cohabitation*) i kontrastuje go ze słowem „współpraca”. Sugeruje, że współzamieszkiwanie polegało i w dużej mierze wciąż polega na tolerancji wobec sąsiada, połączonej jednak z bardzo ograniczoną wiedzą o nim, współpracy tylko w najważniejszych sprawach i sekciarskim podejściem w życiu politycznym i społecznym.

wieku tworzących zaś własną, dość silną autonomiczną władzę w masywie gór Libanu. Druzowie i Maronici, jako grupy o tendencjach izolacjonistycznych i „odszczepieńczych”, byli przynajmniej do XIX wieku dość zgodnymi sojusznikami przeciwko zakusom silniejszych państw muzułmańskich. Tradycja współzamieszkiwania pozwalała obu grupom na zachowanie autonomii;

3. umiejętne granie kartą stosunków z państwami zachodnimi, zwłaszcza Francją oraz papieżstwem, które w XVI wieku uznało Maronitów za wspólnotę szczególnej ważności, za „różę pośród ostów” na Bliskim Wschodzie¹¹⁹.

Wyjaśnienie szczególnej roli Maronitów w historii Bliskiego Wschodu wymaga jednak przede wszystkim przyjrzenia się ich genealogii, a także sposobowi, w jaki maronickie elity kościelne oraz świeckie tworzyły grupowe mity i zarządzały nimi, korzystając z dostępnych tradycji czy źródeł historycznych. Chęć zdobycia wiedzy o przeszłości i pochodzeniu grupy przyczyniła się do powstania historii maronickiej, którą właściwiej byłoby nazwać historiografią, gdyż od początku kronikarskim relacjom towarzyszyła subiektywna analiza zjawisk historycznych, służąca celom wspólnoty i jej spójności. Od późnego średniowiecza do XIX wieku Funkcję dziejopisarzy pełnili wśród Maronitów praktycznie tylko duchowni, często wszechstronnie wykształceni, zwłaszcza dzięki edukacji w rzymskim Kolegium Maronickim, utworzonym w roku 1584 przez papieża Grzegorza XIII. Tworzyli w literackim języku arabskim, ale choć sprawnie posługiwali się łaciną, to ich znajomość *fushy* pozostawała często niedoskonała. W niniejszej pracy nie ma potrzeby szczegółowego, chronologicznego omawiania istotnych dla wielowiekowych dziejów tej wspólnoty faktów historycznych czy źródeł i ich autorów. Drogi rozwoju maronickiej historiografii zwięźle przybliżę w podrozdziale 5.4. – na razie można poprzestać na stwierdzeniu, że rzymskie Kolegium i jego wybitni absolwenci przyczynili się do nasilenia procesu latynizacji chrześcijaństwa maronickiego, co stanowiło już krok w kierunku śródziemnomorskich, prozachodnich fascynacji inteligencji libańskiej w XIX i XX wieku.

Na wstępie należy przede wszystkim przyjrzeć się dwóm podstawowym i niezwykle interesującym problemom: kwestii czystości doktrynalnej i zagadnieniu pochodzenia etnicznego. Dla dalszych rozważań znaczenie ma również to, jak maronickie elity zdefiniowały wymienione kwestie i bardzo wpłynęło to na postawy Maronitów również w XIX i XX wieku.

Maronici stanowią przykład szczególnej **grupy religijno-etnicznej-narodowej**. Wyznanie i przynależność do konkretnego kościoła pokrywają się w tym przypadku z deklaracją etniczności, która od końca XIX wieku ewoluuje ku nowocześnie, zachodnio pojmowanej narodowości. To sytuacja niezwykła, z trudem

¹¹⁹ Por. KS: 72 i n. To wyrafinowane odwołanie biblijne zostanie zinterpretowane w dalszej części tekstu.

poddająca się opisowi naukowemu z zachodnioeuropejskiego punktu widzenia, ale zarazem zupełnie naturalna i normalna, jeśli weźmie się pod uwagę, że na Bliskim Wschodzie to religia była, jest i będzie podstawowym, najważniejszym poziomem i wyróżnikiem tożsamości¹²⁰. Imperium osmańskie wzmocniło ten stan rzeczy przez wprowadzenie systemu *miletów*, który sprawiał, że poddani mocarstwa dochodzili swoich roszczeń prawnych przede wszystkim wewnątrz własnych grup wyznaniowych. Dotyczyło to też – a może przede wszystkim – żydów i chrześcijan, podzielonych na wiele wyznań. Dla Maronitów chrześcijaństwo łączyło się z autonomią oraz poczuciem legitymizacji kulturowej i politycznej.

Przyjmowana przez współczesny Kościół maronicki wykładnia dziejów wspólnoty mówi o jej niezachwianej, historycznie dowiedzionej **ortodoksji**, co znajduje wyraz w trwającej od wieków unii z Rzymem. Maronici (ar. *Al-Mawārīna*, syr. *Marunōye*) wzięli swoje imię od św. Mārūna, pustelnika i anachorety żyjącego na przełomie V i VI wieku n.e., którego w sensie etnicznym niemal na pewno można nazwać Syryjczykiem¹²¹. Podobnie jak wielu mistyków jego czasu prawdopodobnie przebywał na brzegu Orontesu (*Nahr āl-‘āṣī*), w pobliżu współczesnej granicy między Turcją i Syrią. Mārūn całkowicie zaakceptował postanowienia synodu w Chalcedonie, więc w tym sensie można go nazwać chrześcijaninem ortodoksyjnym. Grupa uczniów i osób zafascynowanych mistyczną drogą Mārūna stworzyła zgromadzenie monastyczne; współcześnie pamięć ich i świętego patrona jest czczona w kościele w Brad w północnej Syrii, w pobliżu Aleppo (Haleb). Maronici wiążą tę wspólnotę z korzeniami swojej historii i traktują ją jako uzasadnienie odrębności od innych wyznań chrześcijańskich. Zgromadzenie to przypuszczalnie postępowało zgodnie z linią wyznaniową

¹²⁰ Podobną tezę stawia wielokrotnie w swych esejach Bernard Lewis, (np. Lewis 1998).

¹²¹ Terminologia etniczna i narodowa w krajach arabskich to bardzo kontrowersyjny problem, ponieważ niektóre terminy na przestrzeni wieków obrały różnymi znaczeniami, a współcześnie stanowią przedmiot zażartych dyskusji między przedstawicielami poszczególnych narodów, grup wyznaniowych i etnicznych oraz stronnictw politycznych. Decyduję się konsekwentnie nazywać starożytnych chrześcijan antiocheńskich i syryjskich osobami o etniczności syryjskiej bądź Syryjczykami. Takie użycie terminów *Syria* i *syryjski* nie jest tożsame z dzisiejszym arabskim państwem Syrii ani z różnymi starożytnymi wariantami rozumienia Syrii. Język arabski zna przydatne rozróżnienie między słowami *sūrī* ‘Syryjczyk, mieszkaniec współczesnej republiki syryjskiej’ i *suryānī* ‘członek syryjskich kościołów wschodnich, posługujący się klasycznym literackim językiem syryjskim jako językiem liturgicznym’. Słownik Hansa Wehra (s. 409) notuje też dość rzadko spotykaną formę kolektywną *suryān* ‘Syryjczycy, członkowie syryjskich kościołów wschodnich’. W języku angielskim dwoistość znaczenia sprawiła, że w opisywanym „chrześcijańskim” rozumieniu używa się przymiotnika i rzeczownika *Syriac* na równi z najbardziej rozpowszechnionym *Syrian*. To pierwsze słowo jest zatem niekiedy przekładane na polski jako ‘syriacki’, choć analogiczna nazwa członka wspólnoty ‘Syriak’ raczej nie występuje lub wyraża się ją nazwą ‘Asyryjczyk’. Jak wykażą późniejsze rozważania, istnieje bardzo duża różnica między współczesnymi Maronitami i Asyryjczykami (Syryjczykami, Aramejczykami, Chaldejczykami), mimo ich przyznawania się do podobnych korzeni etnicznych i dziedzictwa Patriarchatu Antiocheńskiego.

obieraną przez Cesarstwo Rzymskie (Bizancjum), a więc według ustaleń chalcedońskich z roku 451.

Wczesnych dziejów wspólnot chrześcijańskich na Bliskim Wschodzie nie zbadano i nie opisano w dostatecznym stopniu. Właściwie cały kluczowy okres od VII wieku (podbój terenów Wielkiej Syrii przez muzułmanów) do XVI wieku (objęcie ziem arabskich kontrolą imperium osmańskiego) obfituje w historyczne białe plamy, nawet genealogie patriarchów antiocheńskich, aleksandryjskich i jerozolimskich pozostają niepewne i niezbyt dobrze znane. Również wczesna historia Maronitów to kwestia interpretacji, gdyż szczątkowe informacje można zaczerpnąć z niewielu źródeł chrześcijańskich (greckich, arabskich) i muzułmańskich o różnej wiarygodności. Sytuacja ta tłumaczy, dlaczego powstało tak wiele, nierzadko sprzecznych ze sobą, narracji historycznych uzasadniających odrębność badanej grupy.

Jedyna właściwie bezsprzeczna kwestia to przynależność Kościoła maronickiego do tradycji Patriarchatu Antiocheńskiego. Oficjalna wykładnia przyjmowana przez współczesny Patriarchat Maronicki (*batrīyārkiyya mārūniyya*) w Bkirkī (Bkerke) mówi o wspólnocie maronickiej jako „kościelie antiocheńskim i syryjskim charakteryzującym się szczególnym rytym liturgicznym” (*kanīsa antākiyya suryāniyya dāt turāt litūrġī hāṣāsī*). Dwa równie ważne elementy tożsamości kościoła stanowią jego chalcedoński charakter (*kanīsa ḥalqīdūniyya*) oraz stały związek, unia z Rzymem, czyli Stolicą Piotrową (*kanīsa fī šarīka tāmma ma ’āl-kursī ār-rasūlī ār-rūmānī*). Patriarchat w Antiochii¹²² należy do najstarszych w chrześcijaństwie, jest wspomniany w *Dziejach Apostolskich*. Do dziś utrzymuje się pogląd wyrażony przez Euzebiusza z Cezarei, że tamtejszą gminę założył św. Piotr przed objęciem biskupstwa rzymskiego (Kościelniak 2004: 33). Teologia chrześcijańska rozwijała się w tym mieście w sposób bardzo żywy, istotną rolę odgrywały jednak spory polityczne i teologiczne, spowodowane przede wszystkim przez coraz silniejsze konflikty wewnątrzchrześcijańskie i ujawnianie się kolejnych herezji.

Duże znaczenie z punktu widzenia rytuału chrześcijańskiego miało wyodrębnienie się w Antiochii tzw. liturgii syryjskiej, czyli rytu sprawowanego w klasycznym literackim języku syryjskim¹²³, a także jej popularyzacja. Szczególną ro-

¹²² Por. *Atlas biblijny* 1990: 273. Antiochia w Syrii, założona przez Seleukosa III około roku 300 p.n.e., to jedno z najpotężniejszych miast późnej starożytności i wielki ośrodek intelektualny i duchowy. Miasto leżało w odległości około 24 kilometrów od ujścia Orontesu, blisko obszaru działania Mārūna i inspirujących się nim anachoretów. Współcześnie miasto – nazwane *Antakya* – należy do Turcji i pełni funkcję stolicy przygranicznej prowincji Hatay.

¹²³ To zapewne literacka forma jednego z tzw. dialektów średnio- bądź późnoaramejskich zachodnich. Należy do najlepiej udokumentowanych dialektów aramejskich, ponieważ pełnił przede wszystkim rolę uniwersalnego języka liturgicznego znaczącej części obrządków chrześcijaństwa wschodniego. Nieliczne cechy strukturalne klasycznego literackiego języka syryjskiego przechowują dzisiejsze zachodnie dialekty nowoaramejskie, używane zwłaszcza w syryjskiej wsi Ma’lūla,

łę w upowszechnieniu tej wersji liturgii odegrał autokefaliczny, przedchalcedoński Syryjski Kościół Ortodoksyjny, w sposób generalizujący i często błędny nazywany niekiedy w literaturze przedmiotu „jakobickim”¹²⁴. Maronici przejęli również syryjski język literacki i stworzyli własny ryt liturgiczny w duchu zachodnioantiocheńskim. Zajmują jednak bardzo szczególną pozycję, ponieważ przez odejście od języka greckiego i wybór tradycji syryjskiej wspólnota maronicka już w XIII wieku dość jednoznacznie określiła się jako kościół katolicki i chalcedoński. To podejście diametralnie inne niż w przypadku tzw. katolickiego kościoła melkickiego¹²⁵, wyrosłego z Patriarchatu Antiocheńskiego, który w XI/XII wieku ostatecznie odszedł od rytu antiocheńskiego melkicko-syryjskiego na rzecz rytu bizantyjskiego, sprawowanego w językach greckim i arabskim (Kościelniak 2004: 33). Także liturgia maronicka ulegała na przestrzeni wieków coraz silniejszej latynizacji, a równocześnie język arabski wchodził powszechnie do użycia w czasie liturgii (np. w trakcie wygłaszania kazań), jednak ryt syryjskojęzyczny pozostał podstawą. Inne kościoły wyrosłe z pnia antiocheńskiego nie odznaczały się tak wyrazistym etnicznie charakterem jak Maronici, dla których język nie stanowił w tym okresie podstawowego wyróżnika odrębności, ponieważ już we wczesnym średniowieczu mieli oni silne poczucie wspólnotowości na poziomie konfederacji plemion czy klanów.

Proces dochodzenia Maronitów do unii z Rzymem, przedstawiany dziś przez nich jako historyczna konieczność i wieczna zasada, był jednak dość długi i skomplikowany. O ile Mārūn i jego uczniowie zachowywali jeszcze doktrynalną czy-

jednak z naukowego punktu widzenia popularne stwierdzenie, że mieszkańcy tej miejscowości „używają mowy Jezusa Chrystusa” czy też „wczesnych Aramejczyków”, zalicza się do nieuprawnionych. Por. Yildiz 2000: 44–45.

¹²⁴ W XVII wieku część wiernych Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego zdecydowała się na unię z Rzymem, co spowodowało powstanie nowego kościoła unickiego, czyli syryjskokatolickiego, który odszedł od monofizytyzmu, ale w liturgii zachował ryt antiocheński zachodniosyryjski.

¹²⁵ Melkici to określenie oznaczające zwolenników ustaleń soboru chalcedońskiego z patriarchatów Antiochii, Aleksandrii i Jerozolimy. Terminu używano początkowo przede wszystkim wierni Kościoła Koptyjskiego i Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego w nieco pejoratywnym sensie na oznaczenie zwolenników cesarza (Kościelniak 2004: 27) – od syr. *malaka* i ar. *malik* ‘król’, czyli tłumaczenie greckiego terminu *basileus*. Pojęcia „melkity” czy też rytu „melkickiego” można uznać za niejasne i często mylące, tym niemniej trudno ich uniknąć, o czym zaświadcza choćby błyskotliwa synteza ks. Krzysztofa Kościelniaka (Kościelniak 2004), w której terminu „melkiki” używa się przemiannie z „katolicki”. Autor niniejszej rozprawy przyjmuje generalnie założenie, że Maronitów nie należy traktować wspólnie z „melkitami”, mimo że grupa libańska oficjalnie pozostała wierna ustaleniom chalcedońskim i unii z Kościołem rzymskokatolickim. Po przejęciu opisywanej terminologii przez Arabów mówiono w IX wieku o grupie „melkitów chalcedońskich maronitów” (Kościelniak 2004: 28). Takie określenie stanowi dokument swoich czasów, ale zaciemnia istotę rzeczy. Wierność Maronitów syryjskiemu rytowi liturgicznemu, ich izolacjonizm i autonomia oraz pozostawanie pod wpływem monoteletyzmu – to argumenty przemawiające za konsekwentnym oddzieleniem ich od „melkitów” wybierających krąg kultury i liturgii greckiej/bizantyjskiej.

stość w duchu ustaleń w Chalcedonie, o tyle ich potomkowie niemal na pewno zeszli z drogi ortodoksji, wbrew oficjalnemu stanowisku historycznemu. Wysoce prawdopodobne wydaje się, że maronicką autonomiczną organizację kościelną utworzono zgodnie z doktryną monoteletyzmu. Teza, że Chrystus ma dwie Natury: ludzką i boską, ale jedną wolę i energię, zyskała w roku 638 status oficjalnej nauki Kościoła, ale w roku 680 szósty Sobór Ekumeniczny (Konstantynopolitański Trzeci) uznał ją za herezję. Kamal Salibi uważał, że idea monoteletyzmu zrodziła się prawdopodobnie na ziemiach etnicznie arabskich, wówczas chrześcijańskich, nawet wiek wcześniej niż się oficjalnie uznaje¹²⁶. Bardzo możliwe, że Bizancjum zapożyczyło tę doktrynę z terenów nazywanych zresztą *Arabia heretica*. Kościół maronicki mógł więc powstać znacznie wcześniej niż w roku 680, jak się często przyjmuje, a więc w momencie oficjalnego końca herezji. Zdaniem Istifāna ad-Duwayhiego, patriarchy i przodka nowożytniej historiografii maronickiej, w rzeczywistości to Yūḥannā Mārūn as-Sarūmī, pierwszy patriarcha, sprawujący początkowo posługę w monasterze Mār Mārūn, założył kościół. Wspomniany wcześniej historyk i duchowny w swoim genealogicznym dziele *Tārīḥ ʾat-tāʾifa al-mārūniyya (Historia wspólnoty maronickiej)* również uznał rok 680 za moment formacyjny samodzielnej wspólnoty maronickiej. Starał się też udowodnić, że Maronici już wówczas tworzyli patriarchat ortodoksyjny, postępujący w myśl założeń chalcedońskich. Dydaktyczny wywód patriarchy Ad-Duwayhiego nie znajduje jednak potwierdzenia w dostępnym, bardzo niepełnym materiale źródłowym. Dokumenty Patriarchatu Antiocheńskiego nie zawierają informacji o patriarchszo noszącym imię Yūḥannā Mārūn as-Sarūmī, więc jeśli istniał naprawdę, to pełnił raczej funkcję przywódcy zainspirowanego św. Mārūnem zgromadzenia monastycznego lub heretyckiej wspólnoty monoteleckiej.

Pierwsze bogatsze i bardziej konkretne wzmianki historyczne o Maronitach pochodzą z X wieku, a ich autorzy to pisarze muzułmańscy tworzący w języku arabskim: historyk, geograf i podróżnik Al-Masʿūdī i teolog ʿAbd āl-Ġabbār. Obaj twórcy opisali tę grupę jako wspólnoty chrześcijan monoteleckich, żyjących głównie w dolinie Orontesu, co oznaczało ich obecność przede wszystkim w okolicach Ḥalab (Aleppo) i Ḥimṣ, a także u podnóża masywów górskich: Libanu¹²⁷ w kierunku

¹²⁶ KS: 87 i n. Pośrednio potwierdza to Krzysztof Kościelniak (Kościelniak 2004: 44), zamieszczając informację o dużej liczbie zwolenników monoteletyzmu na ziemiach dzisiejszej Syrii i Libanu w VIII–IX wieku. Prawdopodobnie Maronici przebywali wówczas jeszcze w dolinie Orontesu.

¹²⁷ Bardzo interesująca wydaje się ewolucja semantyczna pojęcia Libanu [raczej *Liban*]. Termin ten notowany już w Biblii oznaczał określony, niezbyt duży łańcuch górski położony w północnej części dzisiejszego państwa narodowego. Obszar ten od kolejnego równoleżnikowo zbudowanego pasma górskiego, zwanego *per analogiam* Antylibanem, oddzielała dolina Al-Biqāʿ. W okresie krucjat i nieco później, w pierwszych maronickich pracach historycznych masyw górski Libanu (*Ġabal Lubnān*) rozumiano jako obszar zbudowany z trzech okręgów: Ġubbat-u-Bšarī, Bilād āl-

ku północnym i Antylibanu we wschodnim. Al-Mas'ūdī w księdze *Kitāb āt-tanbīh wa-āl-išrāf* zaprezentował interesującą tezę, że Kościół maronicki powstał w dolinie Orontesu jeszcze w VI wieku, a więc w okresie rządów cesarza bizantyjskiego Maurycygo, jako wspólnota monotelecka. Sugeruje to, że monoteletyzm jako doktryna powstał znacznie wcześniej niż powszechnie uznają źródła chrześcijańskie, a także, że utworzenie się zinstytucjonalizowanej wspólnoty maronickiej poprzedzałoby nawet wystąpienie proroka Muḥammada (KS: 88). Ubóstwo źródeł odnoszących się do wczesnej historii chrześcijan na Bliskim Wschodzie skłania do ostrożności, jednak opinie arabskich uczonych sprawiają wrażenie dość uzasadnionych, tym bardziej że nie są one tak apologetyczne, jak późniejsze pisma „ojców” historiografii maronickiej: Ġibrā'ila Ibn al-Qilā'ego i wspominanego już kilkakrotnie Ad-Duwayhiego.

Bardzo duże znaczenie ma natomiast postrzeganie Maronitów przez papieństwo i krąg zachodniego, łacińskiego chrześcijaństwa. Wydaje się, że przez całe wczesne średniowiecze chrześcijan z masywu górskiego Libanu uznawano za jedną z licznych odszczepieńczych grup we wschodnim chrześcijaństwie, więc następcy św. Piotra zapewne wiedzieli o ich związku z monoteletyzmem. Papieże w tym okresie nie brali poważnie pod uwagę maronickiego przekonania o prawie patriarchy antiocheńskiego do tronu. Dopiero krucjaty zmieniają zasadniczo sytuację – około roku 1180 patriarcha maronicki uznał supremację Rzymu¹²⁸, a niektórzy *muqaddamūna* z gór Libanu zdecydowali się na współpracę z krzyżowcami, aczkolwiek część „baronów górskich” zwalczała przybyszów z Zachodu, co barwnie odzwierciedlono w *Historii zamorskich czynów* Williama z Tyru (KS: 72–73). W dużej mierze były to jednak poczynania jednostronne, obrazujące maronicką chęć nawiązania kontaktu z Zachodem, ponieważ papieństwo wciąż traktowało tę grupę w sposób drugorzędny, wyraźnie ją zaniedbując i uważając jej przywódców za nieporównanie mniej ważnych od duchownych zasiadających

Baṭrūn, Bilād Ġubayl. Po XVII wieku, wskutek takich uwarunkowań historycznych jak migracje maronickie czy też łączenie większych terytoriów w państwach emirów drużyjskich i sunnickich, określenie masyw górski Libanu zaczęło odnosić się do znacznie większego terenu, w skład którego wchodziły też części takich historycznych ziem jak Ġabal Kisrawān czy Ġabal Šūf. Proces ten zakończyło nazwanie terminem *Liban* regionu autonomicznego – *mutašarrifīyyi*, utworzonego w roku 1861. To pierwsze nowoczesne w sensie politycznym użycie pojęcia *Libanu* otworzyło drogę dla późniejszych koncepcji państwa narodowego. Paradoksalnie *wilajet Syrii* – pierwsze dziewiętnastowieczne wykorzystanie tej nazwy – powstało o trzy lata później, choć klasyczne pojęcie Syrii było zdecydowanie popularniejsze i szersze od Libanu. Zob. też: KS: 62–67.

¹²⁸ Pierwszy (choć nie do końca potwierdzony w źródłach) kontakt między papieństwem a Maronitami mógł mieć miejsce w roku 1099, gdy patriarcha Józef z Ġirġis przekazał (za pośrednictwem delegacji frankijskiej) papieżowi gratulacje z okazji zdobycia Jerozolimy przez krzyżowców. Następca św. Piotra miał zareagować życzliwie – rzekomo przesłał patriarsze mitrę i paliusz w dowód szacunku.

na tronie Patriarchatu Antiocheńskiego w obrządkach bizantyjskim i łacińskim. W XIII–XV wieku odnotowano sporadyczne kontakty między libańskimi chrześcijanami a Zachodem – wynikało to z odległości, rządów mameluckich w Libanie i nieznamomości łaciny przez patriarchów. Z tego powodu Maronitów uznawano za wspólnotę o nie do końca sprecyzowanych poglądach doktrynalnych, która w każdej chwili może powrócić do monoteletyzmu. Z punktu widzenia Zachodu nie istniała też właściwie unia patriarchatu z papieżem, ponieważ z powodu utrudnionych kontaktów nie odbywała się przepisowa uroczysta konsekracja patriarchy maronickiego przez Rzym.

Dopiero w XV i XVI wieku doszło do prawdziwie rewolucyjnego przełomu w kontaktach Rzymu z Maronitami libańskimi. Wpłynął on na późniejsze ukształtowanie się szczególnej roli chrześcijan na ziemiach dzisiejszego Libanu i ich nierozzerwalnego związku z Zachodem, w sensie zarówno duchowym, jak i politycznym. Istotę zmiany stanowiło uznanie Maronitów przez papieża za „wspólnotę wyjątkowego znaczenia”, za skałę, na której można ponownie budować jedność wschodnich chrześcijan. Działo się to w warunkach kruchej unii zachodniego chrześcijaństwa (już po soborze w Konstancji w roku 1414, a jeszcze przed początkiem reformacji), a także coraz większych sukcesów imperium osmańskiego w podbijaniu nowych terytoriów, przynależących pod względem jurysdykcji religijnej do Patriarchatów Konstantynopolańskiego i Antiocheńskiego. W roku 1453 po upadku Konstantynopola okazało się jednak, że większość wyznań chrześcijańskich na Wschodzie wciąż chciała zachować niezależność od Rzymu. W tej sytuacji mała, autonomiczna, zwarta i bardzo waleczna grupa chrześcijan maronickich, przekonana o swojej wiecznej ortodoksji i związku z papieżem, okazała się dla niego bardzo ważnym sojusznikiem.

Za szczególny wyraz wierności Rzymowi należałoby uznać list patriarchy Yūhanny z Ġāġ¹²⁹ przekazany papieżowi Eugeniuszowi IV, w którym maronicki duchowny wyrażał chęć odbycia wizyty w celu uzyskania papieskich błogosławieństw i deklarował się jako „Frank” (określenie przywołujące pamięć krucjat), czyli wierny zwolennik papieża i łacińskiego chrześcijaństwa. Zapoczątkowało to rzeczywistą latynizację i westernizację Kościoła maronickiego, co symbolicznie potwierdziła skierowana do patriarchy Buṭrūsa z Ḥadāt bulla papieża Leona X z roku 1510; zawierała ona metaforyczne ujęcie sytuacji wspólnoty jako „róży pośród ostów”, jedyne schronienia prawdziwej wiary w regionie nękanym przez heretyków, schizmatyków i nie-wiernych. Piękna przenośnia nawiązywała

¹²⁹ Patriarcha rezydował wówczas w górskiej wiosce Mayfūq, w pobliżu Trypolisu. Korespondencję przekazał papieżowi franciszkański mnich zyjący w Bejrucie. Por. (KS: 75).

do wersetów z biblijnej *Pieśni nad Pieśniami*¹³⁰, a rolę Oblubienicy z tego tekstu, która w chrześcijańskiej interpretacji oznaczała Kościół, w tym przypadku odegrała określona wspólnota katolicka – Patriarchat Maronicki. W sensie symbolicznym było to największe do tej pory wywyższenie tego wyznania przez dominującą grupę chrześcijańską, kończące okres zaniedbywania i odrzucenia Maronitów. Ich rolę jako stałych i godnych zaufania stronników Rzymu wzmocniły też wydarzenia w Europie, gdzie po wystąpieniu Marcina Lutera coraz większą rolę odgrywała reformacja. W roku 1585, za pontyfikatu Grzegorza XIII, powstało Kolegium Maronickie w Rzymie, kuźnia przyszłych elit kościelnych, zaznajamiająca młodych duchownych z językiem łacińskim i zachodnim podejściem do liturgii. Wewnętrzna organizacja Patriarchatu Maronickiego także uległa zmianie dzięki pomocy jezuita Girolamo Dandiniego, który przyczynił się też do organizacji w roku 1596 synodu w Qannūbīn, ówczesnej rezydencji patriarchy, znajdującej się w dolinie Qādīša. Dostosowywanie do liturgicznych wymagań Rzymu zostało zakończone wraz z synodem w Luwayza w roku 1736 (KS: 80–81).

W wymiarze politycznym znaczenie Maronitów rosło wprost proporcjonalnie do ich coraz istotniejszej roli w Kościele katolickim. Okres rządów mamelukich nie przyniósł Maronitom większych kłopotów i prześladowań, zwłaszcza że sułtani z linii czerkieskiej – a spośród nich zwłaszcza Barqūq – pozwalali im na zachowanie specyficznego rodzaju autonomii, gdy władzę w imieniu sułtana dzierżyli *muqaddamūna* z okolic Bšarrī. Po przejęciu Wielkiej Syrii przez imperium osmańskie chrześcijańska ludność dzisiejszego Libanu w wyniku migracji zajęła obszary położone nieco bardziej na południe od tradycyjnie rozumianego masywu górskiego Libanu, osiedlając się choćby w rejonach Kistrāwān i Šūf, dość zwracając zamieszkiwanych przez szytów i, szczególnie, Druzów. Bogatsze warstwy Maronitów nawiązały dobre stosunki z wywodzącymi się z plemion turkmeńskich emirami z rodu ‘Aşaf wyznającymi sunnicki islam. Po zmniejszeniu liczebności klanu *muqaddam* z Bšarrī podobną pozycję zajęły inne rody, zwłaszcza Hubayš, wywodzący się z Ğubayl, którzy doszli do roli sekretarzy emirów ‘Aşaf i pełnili też funkcję pośredników między emirami i patriarchami. Sunniccy władcy darzyli chrześcijan, a szczególnie Maronitów, zdecydowanie większym zaufaniem niż szytów imamickich – wówczas jeszcze przeważających liczebnie w rejonie Kistrāwānu. W XVII wieku władzę w rejonie masywu górskiego Libanu zaczęły wzmocniać i centralizować kolejne linie emirów, także z rodu

¹³⁰ „Jestem róża Saronu, jestem lilia dolin/Jak lilia pośrodku ostów, tak moja przyjaciółka między dziewczętami” (2, 1–2). W innym fragmencie zawarte jest bezpośrednie odniesienie geograficzne do Libanu: „Ze mną z Libanu, ze mną z Libanu przychodź, oblubienico! Spójrz ze mną ze szczytu Amana, ze szczytów Senir i Hermon, od strony legowisk lwa, pagórków leoparda” (4, 8). Cytaty z: *Pieśni nad Pieśniami*, [w:] *Księgi Pięciu Megilot*, red. Czesław Miłosz, Paryż 1982, s. 31.

Maʿn. Najwybitniejszy z nich, Fahr ʿad-Dīn ʿal-Maʿn (1572–1635) zjednoczył pod swoim, coraz bardziej niezależnym od imperium osmańskiego, panowaniem dużą część ziem, na których istnieje dziś libańskie państwo narodowe. Druzyjscy emirowie Maʿn i późniejsi sunniccy władcy z rodu Šihāb¹³¹ również żyli w bardzo dobrych lub dobrych stosunkach z Maronitami, zachęcając ich do osadnictwa (zwłaszcza w górach Šūf) i korzystając z ich usług jako tłumaczy, sekretarzy czy dyplomatów. Chrześcijanie czerpali niewątpliwe zyski z uczestnictwa w handlu jedwabiem, z którego słynął region Šūf. Szczególny przykład dobrej koegzystencji niektórych muzułmanów z Maronitami stanowi fala konwersji na chrześcijaństwo ważnych przedstawicieli rodu Šihāb. Za rządów emira Bašīra Šihāba III (1788–1840) jego *iltizām*¹³² objął swoimi granicami niemal cały obszar masywów górskich Libanu i Antylibanu wraz z przyległymi wybrzeżami Morza Śródziemnego i znajdującymi się na nich tętniącymi życiem miastami.

Maronici w tych warunkach odgrywali coraz większą rolę, coraz bardziej zbliżali się do stanowisk umożliwiających im sprawowanie władzy nad otaczającymi ich bardzo zróżnicowanymi grupami muzułmańskimi. Zapowiadało to już wydarzenia, które rozpoczęły się w drugiej połowie XIX wieku i trwały w XX wieku; chrześcijanie awansowali do rangi głównych propagatorów idei niepodległego Libanu i osiągnęli kluczowe znaczenie zarówno w strukturach *mutašarrifiyyi Ġabal Lubnān*, jak i w okresie mandatu francuskiego, a wreszcie – także po odzyskaniu niepodległości. Potęga rodu Hāzin (Khazin), współpracującego z dynastiami Maʿn i Šihāb, sygnalizowała istotną zmianę w roli elit maronickich: od władzy lokalnych, górskich watazków do feudalnych elit gospodarczych, istotnych dla całego obszaru Libanu i nawiązujących coraz bliższe kontakty z Zachodem, szczególnie z Francją. Te klany lub konfederacje rodzin można określać słowem *aʿyān* – warstwy notabli w poszczególnych rejonach imperium osmańskiego. Maronici odnieśli więc sukces, zwłaszcza jeśli porównać ich sytuację z sytuacją innych chrześcijan na Bliskim Wschodzie. Cieszyli się autonomią w sprawach duchowych, w znacznym stopniu wpływali na sytuację polityczną i gospodarczą na zamieszkanym przez siebie obszarach i, co najistotniejsze, do XIX wieku niemal w ogóle nie podlegali masowym prześladowaniom czy akcjom represyjnym. Maronici byli i są więc grupą w realiach świata arabskiego nietypową. Po przedstawieniu podstawowych informacji teologicznych i historycznych dotyczących formowania się ich wspólnoty, można zastanowić się ponownie nad źródłami ich odmienności, a zwłaszcza nad kwestią ich korzeni i pochodzenia.

¹³¹ Ród do dzisiaj ma dwie gałęzie: sunnicką i maronicką, z której wywodził się nawet jeden z prezydentów niepodległego Libanu, Fuʿād Šihāb (1902–1973).

¹³² Tak wówczas imperium osmańskie określało obszar w pewnym sensie autonomiczny, na którym emirowie Šihāb mieli prawo zajmować się zbieraniem podatków.

5.1.2. Pochodzenie etniczne i sytuacja językowa Maronitów. Tradycyjne poglądy i ich krytyka

Maronici od dawnych czasów szukali odpowiedzi na pytanie, co stanowi o ich odrębności i co warunkuje ich szczególną pozycję wśród chrześcijan bliskowschodnich. Jak wspomniano w podrozdziale 5.1.1. – bardzo ważną rolę dla tej wspólnoty odgrywało potwierdzenie doktrynalnej ortodoksji, szczególnie istotne w kontekście zacieśniających się od XV wieku związków z Rzymem i Kościołem katolickim. Z tego punktu widzenia szczególnie frapującą kwestią badawczą wydaje się geneza Maronitów i ich pochodzenie etniczne.

Maronickie elity od wieków przekonywały o niearabskich korzeniach swojej wspólnoty, odwołując się przede wszystkim do wątków syryjskich i aramejskich jako najważniejszych w formowaniu historycznej tożsamości grupowej. Wiązały one Maronitów z tradycją Patriarchatu Antiocheńskiego, ukazując ich jako prawowitych sukcesorów wielkiej historii chrześcijaństwa wschodniego, odnoszącej się już do czasów pierwszych Apostołów. O przynależności Maronitów pod względem językowym do kulturowo-językowego pnia syryjskiego/aramejskiego¹³³ miałyby świadczyć używanie przez nich klasycznego literackiego języka syryjskiego (patrz: przypis 121). Zaskakuje trwałość prezentowanego poglądu, ponieważ język ten odgrywał rolę typowego języka liturgicznego oraz swoistego *lingua franca* wschodniego, antiocheńskiego chrześcijaństwa podzielonego na wiele wyznań, nierzadko konkurujących ze sobą. Używanie klasycznego syryjskiego można chyba w tym przypadku adekwatnie porównać z funkcjonowaniem języka staro-cerkiewno-słowiańskiego w odniesieniu do wschodnioeuropejskiego chrześcijaństwa rytu bizantyjskiego. Już w pierwszych wzmiankach o Maronitach, które pojawiły się w VIII–IX wieku, określano ich jako lud arabskojęzyczny, np. w pismach Al-Mas‘ūdiego. Długo funkcjonował wśród tej ludności zwy-

¹³³ Współcześnie zdarzają się, szczególnie w diasporze, przypadki współpracy między środowiskami asyryjskimi i maronickimi. Narodowy czy też narodowotwórczy ruch wyrosły ze starożytnej i średniowiecznej przeszłości Syrii uległ głębokim podziałom, a jego zwolennicy sami określają się jako „asyryjczycy, Aramejczycy bądź Syryjczycy w zależności od tego, który element historycznego dziedzictwa jest szczególnie akcentowany. Taki stan rzeczy warunkują też podziały wyznaniowe, ponieważ istotną rolę odgrywają aż trzy kościoły wyrosłe z tradycji Patriarchatu Antiocheńskiego. Tzw. Asyrianiści, czyli radykalni zwolennicy narodowych narracji asyryjskich i twórcy idei „asyryjskiej wspólnoty wyobrażonej”, nierzadko zaliczają Maronitów w poczet jej członków, nazywając ich „chrześcijańskimi Aramejczykami” z Libanu. Pomysł łączenia wątków maronickich z asyryjskimi popierają niektórzy naukowcy, publicyści i politycy amerykańscy wywodzący się z Syrii i Libanu, np. Walid Phares. Wspólny mianownik tych poglądów stanowi akcentowanie tożsamości silnie opozycyjnych wobec arabskości i kultury arabsko-muzułmańskiej. Gabriele Yonan, niemiecka badaczka popierająca ruch asyryjski, w swoich analizach nie bierze jednak pod uwagę Maronitów swoich. Jej poglądy na rolę języka i charakter etnosu asyryjskiego przedstawił i poddał krytyce Johny Messo (Messo 2004) [on-line] <http://www.midyatcity.com> [dostęp: lipiec 2009 r.].

czaj zapisywania tekstów arabskich skryptem syryjskim, jednak to cecha dość często występująca na ówczesnym Bliskim Wschodzie, wystarczy wspomnieć *casus* arabskojęzycznych Żydów zapisujących teksty w tym języku alfabetem hebrajskim. Wydaje się więc, że związki Maronitów z ludami syryjskimi/aramejskimi ujawniały się przede wszystkim na płaszczyźnie wspólnego języka liturgicznego i aspiracji do tronu Patriarchy Antiochii.

Z punktu widzenia współczesnej nauki bezkrytyczne przyjmowanie poglądu o syryjskim/aramejskim rodowodzie etnicznym Maronitów należy uznać za wysoce kontrowersyjne, by nie powiedzieć błędne. Utrzymywane przez wieki przekonanie o ich całkowitej inności w stosunku do Arabów wynikało też z ubóstwa źródeł weryfikujących wczesną przeszłość Maronitów. Pamięć zbiorowa Maronitów zawiera jej wizje ukształtowane przede wszystkim przez zasadnicze wybory dokonane przez grupę już w czasach nowożytnych: związek z zachodnim chrześcijaństwem, przywiązanie do osadnictwa w masywie górskim Libanu i do późniejszej idei Libanu. Przeszłość była i jest więc rozumiana w tej grupie w sposób apologetyczny i dydaktyczny, służący przede wszystkim bieżącym strategicznym celom Kościoła i grupy etniczno-narodowej, które można uznać za właściwie nierozłączne. W przypadku wczesnego średniowiecza miejsce historii *sensu stricto* zajmują przede wszystkim legendy, a zwłaszcza mity genealogiczne oraz koncepcje historiozoficzne stworzone przez pierwszych maronickich dziejopisów już w okresie nowożytnym.

Trudno w sposób systematyczny wyjaśnić, jak Maronici osiedlali się w dolinie Orontesu, a następnie w masywie górskim Libanu; periodyzacja tego procesu budzi duże kontrowersje. Nie ulega wątpliwości, że obszary starożytnej Syrii w pierwszych wiekach naszej ery stanowiły teren intensywnego osadnictwa arabskiego, o czym świadczą liczne nazwy miejscowe. Kolejne plemiona i klany pojawiały się stopniowo, a większość z nich wyznawała chrześcijaństwo, choć przynosiły też rodzące się na Półwyspie Arabskim doktryny heterodoksyjne (stąd zapewne wzięła się popularność funkcjonującego wówczas terminu *Arabia Heretica*). Zdaniem Kamala Salibiego (KS: 89–91) z dostępnego materiału źródłowego można wysnuć dość prawdopodobną hipotezę: Maronici przybyli na obszary Syrii i Libanu jako jedno z ostatnich plemion bądź konfederacji plemion arabskich. Od początku mieli poczucie odrębności od przeważających wciąż w regionie ich osadnictwa grup aramejskich/syryjskich, a także od nurtów chrześcijaństwa, takich jak Syryjski Kościół Ortodoksyjny czy tzw. melkici, silniej związani z kulturą i liturgią bizantyjską. Zapewne w VIII–IX wieku n.e. Maronici już zdawali sobie sprawę z tego, że tworzą zwartą, w pewnym sensie autonomiczną konfederację rodów/klanów, i zastanawiali się nad swoim miejscem w społeczeństwie syryjskim. Wówczas mogli podzielić się wewnątrz na grupę zwolenników mono-

teletyzmu oraz grono kontynuatorów niewątpliwie aramejskich w sensie etnicznym i narodowym tradycji św. Mārūna i jego uczniów. Z czasem, po wiekach sporów, to drugie stronnictwo ostatecznie zatriumfowało i przez zacieśnienie unii z Rzymem i łacińskim Kościołem katolickim uzyskało decydujący argument przemawiający za swoimi racjami. W ten sposób Maronici uznali „wynalezioną tradycję” (*invented tradition*) syryjskiego/aramejskiego pochodzenia za najwyższą i najważniejszą dla ich wspólnoty, podkreślając zarazem swoją odrębność od Arabów i arabskich mieszkańców Syrii i Libanu. Ten symboliczny wybór zaciążył na całej nowożytnej i najnowszej historii Libanu oraz świata arabskiego.

W przypadku Maronitów doszło do zrozumiałego w zakłamanym realiach Bliskiego Wschodu procesu – połączenia konkretnego wyznania chrześcijańskiego z tożsamością klanowo-plemienną, co prowadziło do utworzenia wspólnoty nowego typu, która w miarę rozwoju ewoluowała od klanu przez etnos aż do nowoczesnego narodu. Przykład maronicki już na długo przed okresem nowoczesności określił zjawisko „libańskiego systemu konfesyjnego” – deklaracja religijna to jednocześnie wybór konkretnego narodu bądź przynależności etnicznej.

Masyw górski Libanu stał się dla Maronitów miejscem definiującym w sensie geograficznym, politycznym i kulturowym. W jaki sposób trafili oni ostatecznie na ten obszar, z którym dziś łączą się niemal nierozdzielnie? Ustalenia daty wędrówki maronickich chrześcijan z doliny Orontesu do północnych pasm górskich Libanu wiąże się z wieloma domysłami i kontrowersjami, a w pewnej mierze zależy też od ideologicznego nastawienia historyków. W opinii Istifāna ad-Duwayhiego do tego zjawiska miało dojść bardzo wcześnie, czyli już około roku 685, nie pod wpływem nacisku ze strony kalifatu umajjadzkiego w Damaszku, lecz w wyniku prześladowań ze strony Bizancjum i konfliktów wewnątrzchrześcijańskich, które zmusiły Maronitów do przeniesienia siedziby patriarchatu w bardziej spokojne obszary masywu górskiego Libanu. Inne źródła również sugerują dużą niejednoznaczność stosunków, maronicko-muzułmańskich, która raczej utrudnia mówienie o otwartej wrogości. Maronici od bardzo dawna mieli świadomość wewnętrznych podziałów w islamie (trudno zresztą, by było inaczej, gdy przebywali w sławnej z herezji i ruchów nieortodoksyjnych dolinie Orontesu)¹³⁴. Co bardzo interesujące Ġibrāʾil Ibn al-Qilāʾī (generalnie mniej rzetelny faktograficznie i wcześniejszy od Ad-Duwayhiego) podał bardziej przekonującą periodyzację: eksodus Maronitów na południe miał zdarzyć się około roku 900, w tym ujęciu jednak odpowiedzialność za

¹³⁴ Patriarcha Ad-Duwayhi wiele informacji o genezie grupy zawarł przede wszystkim w dziele *Tārīḥ āt-taʾifa āl-mārūniyya* (*Historia wspólnoty maronickiej*, wyd. pierwsze 1890). Szczegółowo streszcza je i poddaje krytyce Salibi (Salibi 1991: 89–161). Interesujące dane o Maronitach wybitny historyograf zamieścił też w swojej kronice historycznej *Tārīḥ al-Azmina* (wyd. 1950; prawdopodobnie pierwsze zapisy w tej pracy pochodzą z 1669 roku), gdzie jednak komentarze dotyczące Maronitów pojawiają się w szerszym kontekście arabskim i bliskowschodnim. Patrz: podrozdział 5.4.1.

prześladowania Maronitów spadała na muzułmanów¹³⁵. Być może najbardziej krytyczne podejście do tej kwestii zaprezentowali pisarze muzułmańscy, zwłaszcza Al-Mas'ūdī, którzy pisał, że jeszcze na przełomie X i XI wieku znaczne grupy Maronitów przebywały w dolinie Orontesu. Wszystko wskazuje na to, że największe znaczenie miał okres między rokiem 969 a rokiem 1071, gdy Bizancjum zdobyło kontrolę nad całym niemal regionem północnej Syrii. Jedynym miastem w okolicach doliny Orontesu, które oparło się atakom Cesarstwa, pozostało Aleppo, nad którym kontrolę sprawowali muzułmańscy władcy. Patriarcha Ad-Duwayhī prawdopodobnie właściwie opisał więc przyczyny wędrówki Maronitów, lecz miała ona miejsce kilka wieków później, niż przypuszczał. Za tą hipotezą przemawia również występowanie aż do czasów najnowszych znacznej społeczności maronickiej w Aleppo, mieście znajdującym się w średniowieczu pod stałą kontrolą władców muzułmańskich, a nie Bizancjum.

Dotychczasowe rozważania można podsumować stwierdzeniem, że Maronici prawdopodobnie stanowili zwartą wewnątrznie konfederację plemion pochodzenia arabskiego, które dotarły do doliny Orontesu stosunkowo późno, zapewne dopiero w V–VI wieku n.e. Z powodu różnic etnicznych i plemiennych nierzadko popadali w konflikt z otaczającymi ich grupami chrześcijańskimi, zwłaszcza z wyznawcami Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego i melkitami. Konflikt na tle religijnym, wzmacniany przez rolę monoteletyzmu wśród Maronitów, podsycił nienawiść z Bizancjum, które ostatecznie zmusiły ich do osiedlenia się na stałe w masywie górskim Libanu, co miało miejsce w X–XI wieku. Stosunki z muzułmanami układały się bardzo różnie, zależnie od odłamu islamu i dynastii władców muzułmańskich, trudno jednak mówić o otwartej wrogości i ciągłym stanie wojny.

Te podstawowe ustalenia, które autor rozprawy wysnuwa z analizy przedstawionych wcześniej źródeł, przeczą w dużej mierze oficjalnej narracji historycznej Patriarchatu Maronickiego. Dodatkowym i istotnym wątkiem, który należy w tym miejscu przywołać, jest popularność w literaturze maronickiej kolejnego mitu genealogicznego – pochodzenia od Mardaitów. Szczególnie rozwinął go wspomniany już wielokrotnie patriarcha i historyk Istifān ad-Duwayhī. Uważał on, że Maronici mieli za bezpośrednich przodków północnosyryjskich Mardaitów, lud pochodzenia niesemickiego, przybyły zapewne z Anatolii i wykorzystywany przez Bizancjum do ochrony granic przed atakiem armii muzułmańskich. Z tego przekonania wynikała teza dotycząca przeszłości grupy. Ad-Duwayhī, badacz wszechstronnie wykształcony, zdawał sobie sprawę z tego, że Maronici byli ludnością napływową w masywie górskim Libanu. Sformułował na tej podstawie na-

¹³⁵ Poglądy Ġibrā'ṭla Ibn al-Qilā'ego na genezę Maronitów zostały przedstawione głównie w *Madīḥa 'alā Ġabal Lubnān*, czyli rodzaju polemicznego kazania, zwalczającego błędy heretyków, pochwałe wspólnoty maronickiej i jej „małej ojczyzny” – masywu górskiego Libanu. Tezy Al-Qilā'ego referuję za Salibim (Salibi 1991, 23–89).

stępującą hipotezę: Mardaici, którzy przybyli na obszary Libanu i Syrii, dali początek Maronitom. Jak uważa Kamal Salibi, trudno dziwić się upowszechnieniu tej teorii, ponieważ przynajmniej na powierzchni wydawała się sformułowana w sposób logiczny i wyjaśniała tak wyrazistą odrębności Maronitów od wyznawców innych Kościołów Wschodu. O Mardaitach, znanych też w literaturze arabskojęzycznej jako *Ġarāġīma* (od nazwy miejscowości Ġurġūma w górach Amanus) (KS: 84–85), wspomina w swoich dziełach bizantyjski historyk, Teofanes Wyznawca. Zasłynęli jako grupa nieustraszonych wojowników, walczących w obronie chrześcijańskiej ortodoksji i rządzących się własnymi prawami z racji zamieszkiwania w niedostępnych górskich krainach. Ich wyprawy przeciw muzułmanom często miały charakter łupieżczy, przyłączali się do nich bowiem pospolicz bandyci. Pod koniec VII wieku, po traktacie pokojowym z imperium Umajjadów, Bizancjum zdecydowało się na rezygnację z pomocy Mardaitów i usunięcie ich z północnej Syrii. Plemię mardaickie rozproszyło się po Anatolii, nie pozostawiając w piśmiennictwie historycznym dokładniejszych danych o swoim dalszym losie.

Dla elit maronickich mit mardaicki był bardzo pożytecznym budulcem tożsamości grupowej, ponieważ skupiał w sobie jak w soczewce kilka bardzo ważnych wyznaczników – genealogię, wyjaśnienie „wiecznej” autonomii, a także pozytywny autostereotyp wspólnoty jako konfederacji dzielnych, zaprawionych w bojach wojowników, tworzących ostatnią linię obrony chrześcijaństwa przed niewiernymi, umięających osiągnąć niezależność, zarówno od kalifatów, jak i Bizancjum. Ta narracja tłumaczyła też i usprawiedliwiała charakter wczesnej, silnie zmilitaryzowanej maronickiej organizacji kościelnej i politycznej, gdzie biskupi i sufragani pełnili funkcję w znacznie większym stopniu przywódców delegowanych przez poszczególne klany niż zwierzchników duchowych odpowiedzialnych za wiernych z poszczególnych parafii bądź dekanatów. Bardziej wyrazisty podział na elity duchowne i świeckie, związany z sekularyzacją, pojawił się w społeczeństwie maronickim dopiero w XVIII–XIX wieku.

Tytułem dygresji można dodać, że o ile wśród samych Maronitów często nie ma konsensusu co do opisu faktów z ich przeszłości, o tyle jeszcze większa niejasność panuje w zachodniej literaturze naukowej czy popularnej. Brak źródeł i niepewność związana z genezą i wczesną historią Maronitów powodują, że teksty zawierające najważniejsze informacje o wspólnocie kładą nacisk na różne wydarzenia i zawierają wzajemnie sprzeczne interpretacje. Nastawienie ideologiczne autorów decyduje o uznawaniu określonych wątków w dziejach Maronitów za szczególnie ważne i aktualne. Dotyczy to zarówno prac naukowych, jak i popularnonaukowych czy publicystycznych, choć w tych ostatnich występuje więcej błędów merytorycznych. Ciekawy przykład popularnej interpretacji dziejów Ma-

ronitów stanowi poniższy cytat zaczerpnięty z polskiego katolickiego periodyku internetowego:

Już w VII wieku wierni z »Domu Maronickiego«, czyli maronici, zaczęli rozchodzić się po całej Dolinie Oronte [Orontesu – przypis M.M.] w Syrii. Niektórzy, począwszy od początku inwazji Arabów, emigrowali do Libanu. Maronici już wcześniej cierpieli często ze strony monofizytów i melchitów [nie wiadomo, kogo autor artykułu ma na myśli w tym kontekście, zapewne innych chalcedońskich chrześcijan przynależących do patriarchatu Antochii – przypis M.M.]. W VIII w. postanowili znaleźć obrońcę w osobie nestoriańskich patriarchów Slibazki (714–728) i Tymoteusza I (780–823). W pierwszej połowie IX wieku przeżyli ciężkie prześladowania ze strony kalifa abbasydzkiego al-Mamouna¹³⁶ (813–833, które spowodowały masową ucieczkę wielu maronitów w poszukiwaniu schronienia w górach Libanu, powodując, że już w X wieku większość maronitów przeniosło się definitywnie do Libanu, gdzie żyjąc w sporym wyizolowaniu, jeszcze bardziej pogłębili swoją własną kościelną tożsamość. Osiedlili się tam w wysokich górach, gdzie nie było jeszcze gęstego zaludnienia, mogąc w ten sposób utworzyć jakby odrębny „naród”, posiadający własną, odrębną religię i kulturę. W skład tej nowej narodowości weszli nie tylko chrześcijanie ze Wschodu, zwłaszcza Maronici, którzy uciekli w góry Libanu przed prześladowaniami ze strony muzułmanów, ale również mała grupka chrześcijan pochodzenia aramejskiego i Fenicjanie z wybrzeża Libanu, którzy żyli tam już od tysiącleci, a teraz, z powodu najazdu Arabów, również uciekli w góry. Właśnie z połączenia tych trzech grup ludności został utworzony „Maronicki Naród Libański”. W ten oto sposób chrześcijanie połączyli się w Libanie, aby poprzez nową strukturę polityczną bronić chrześcijańskiej i kulturalnej tożsamości wobec najazdu i prześladowań ze strony muzułmańskich Arabów¹³⁷.

Tekst ten miesza uproszczone informacje historyczne z ich swobodnymi interpretacjami. Bardzo interesujące wydaje się uznanie narodotwórczej roli chrześcijaństwa maronickiego i utożsamienie go z libańskością. Mirosław Kropidłowski rzutuje tu kategorie dyskursu XIX- i XX-wiecznego nacjonalizmu (który współgra z chrześcijaństwem) na opis średniowiecznej historii, odnosząc się nawet do wątków wiążących chrześcijan libańskich ze starożytnymi Fenicjanami. „Tożsamość kościelna” Maronitów¹³⁸ ma aspekt zarówno religijny, jak i kulturo-

¹³⁶ W całym cytacie zachowana pisownia oryginalna, używana przez autora artykułu, np. forma ‘maronici’ jest pisana małą literą.

¹³⁷ Mirosław Kropidłowski, *Kościół Maronicki*, Magazyn Teologiczny „Semper Reformanda”, 24 października 2003 r. [on-line] <http://www.magazyn.ekumenizm.pl/content/article/2003102416344490> 7.htm [dostęp: lipiec 2009 r.].

¹³⁸ Kropidłowski nieświadomie używa nazewnictwa paralelnego do terminu „kościelny Polak”, stosowanego przez Iwonę Kabzińską (Kabzińska 1999) dla określenia grup Polaków-katolików żyjących na Grodzieńszczyźnie w zachodniej Białorusi. Katolicyzm to dla nich przede wszystkim deklaracja polskiej tożsamości narodowej, a dopiero w dalszej kolejności wyznanie.

wy oraz polityczny. Opiera się głównie na zwalczaniu islamu i tworzeniu przeciwwagi wobec zakusów muzułmańskich Arabów. Wcześniejsze rozważania dowiodły, że historia stosunków Maronitów z różnymi grupami muzułmańskimi jest bardzo skomplikowana i obfituje nie tylko w okresy wrogości i walki, lecz także w istotne momenty współdziałania i pokoju. Mit „twierdzy maronickiej”, wymierzonej przeciw islamowi, okazuje się jednak bardzo nośnym i wciąż powracającym motywem.

Opisane wcześniej wybory ideowe Maronitów, wyrażające się w sposobie przedstawiania ich własnej przeszłości, miały duże znaczenie w odniesieniu do historii Libanu w XIX i XX wieku. Chrześcijanie libańscy z opisywanej grupy osiągnęli autonomię w sensie zarówno politycznym, jak i symbolicznym. Jednak wyrazista negacja jakichkolwiek związków z Arabami czy arabskością stanowiła jedną z przyczyn długotrwałych konfliktów z innymi grupami etnicznymi i religijnymi zamieszkującymi Liban. Nawet długotrwała tradycja koegzystencji z Druzami upadła wskutek krwawych konfliktów w XIX wieku. Należy więc szerzej przeanalizować, jak przedstawiony styl myślenia maronickich elit ewoluował w okresie nowoczesnym.

5.1.3. Libański system wyznaniowy.

Sojusz maronicko-sunnicki jako podstawa modelu niepodległego państwa

Mandat Libanu (1920–1943) to okres bezpośrednio poprzedzający uzyskanie niepodległości; bardzo wpłynął on na formułę przyszłego państwa libańskiego. Właśnie w latach trzydziestych i czterdziestych pojawiały się pierwsze próby myślenia o państwie w kategoriach ponadwyznaniowej wspólnoty libańskiej. Idee te wyrażano w sposób bardzo nieśmiały, ponieważ istniała już wówczas rozwinięta konkurencja pamięci zbiorowych: maronickich, druzyjskich, sunnickich. W polskiej literaturze przedmiotu problemy demograficzne i polityczne związane z tworzeniem niepodległego Libanu dość szeroko opisali: Elżbieta Reklajtis (Reklajtis 1993: 41–71) oraz Gabriel Piotr i Tadeusz Wujkowie (Wujek, Wujek 1983: 5–73). Pierwsza z tych pozycji przynosi wartościowe odwołania do nowoczesnych, interdyscyplinarnych badań nad tożsamością zbiorową – choćby do pracy Kamala Salibiego *Lebanon and The Middle-Eastern Question*, Oxford 1988, np. (Reklajtis 1993: 65) – drugą można zaś nazwać bardziej konwencjonalną monografią historyczno-politologiczną.

Maronici za podstawową ideę uznawali niepodległy Liban postrzegany jako część cywilizacji zachodniej, podczas gdy większość muzułmanów pojmowała okres mandatowy w kategoriach okresu przejściowego, wiodącego do przyszłego zjednoczenia państw arabskich w jeden organizm polityczny. Zapisy przeszczeplonej przez władze francuskie konstytucji (1926), a przede wszystkim wyniki

spisu powszechnego z roku 1932¹³⁹ dowiodły konieczności szukania rozwiązań kompromisowych i wymusiły na przywódcach poszczególnych wspólnot zbliżenie się do idei konsensusu. Nie był on wynikiem dogłębnych założeń teoretycznych, lecz raczej kwestią praktyki politycznej i więzi zadzierzgniętej między bardziej pragmatycznymi środowiskami maronickimi i sunnickimi.

Wybitni przywódcy obu grup uosabiali ideę Paktu Narodowego, fundamentu niepodległości Libanu. Bišāra al-Hūrī i Riyāḍ aš-Šulḥ gwarantowali i potwierdzali swoimi autorytetami zawarcie porozumienia w roku 1943, stanowiącego podstawę paktu między wspólnotami¹⁴⁰. Konsensus ten opierał się na połączeniu ogólnie definiowanego „współzamieszkiwania, kohabitacji, wspólnego życia” (*ayš muštarak*) różnych grup oraz politycznego mechanizmu możliwie równego podziału władzy (*munāšafa*) między chrześcijan i muzułmanów. Claude Boueiz Kanaan (Boueiz Kanaan 2005: 141–142) zauważa, że Pakt Narodowy (*al-miṭāq āl-waṭanī*) to rodzaj „niepisanej, džentelmeńskiej umowy” między dwoma wybitnymi politykami, wypracowanej na podstawie ich doświadczeń jako osób blisko związanych z ponadwyznaniowymi libańskimi elitami gospodarczymi. Ugoda ta opierała się na „najmniejszych możliwych wspólnych mianownikach” (Boueiz

¹³⁹ Według wyników tego spisu (dane za: Boueiz Kanaan 2005: 135) – chrześcijanie stanowili wówczas w sumie 52% mieszkańców Libanu, a wśród wyznawców chrześcijaństwa dominowali Maronici (226 378 osób, to ponad 55% chrześcijan i 29% wszystkich mieszkańców Libanu). Dla przykładu, druga co do liczebności grupa chrześcijańska – grekok prawosławni – była niemal trzy razy mniejsza (76 552 osób, 10% ludności Libanu). W porównaniu z sytuacją na początku XXI wieku zdecydowanie słabszą pozycję zajmowali sunnici (175 925 osób, 22% ludności Libanu) i, szczególnie, szyici (154 208 osób, 19% ogółu mieszkańców). Współcześnie nie przeprowadza się oficjalnych spisów powszechnych w Libanie, by nie podsycać konfliktów między grupami wyznaniowymi. Krzysztof Kościelniak (Kościelniak 2003: 191), posługując się dostępnymi danymi, wysnuwa wniosek o dość stałym udziale procentowym Maronitów w społeczeństwie libańskim (w roku 2000 miało ich być około 1 143 000, co stanowiłoby 29% populacji libańskiej). Wydaje się jednak, że zdecydowaną przewagę demograficzną uzyskali muzułmanie i niewątpliwie ogólne proporcje zmieniły się w stosunku do tych z roku 1931, gdy notowano 52% chrześcijan i 48% muzułmanów. Nie wpłynęło to jednak na fakt, że mimo wojny domowej i masowej emigracji libańskie wspólnoty chrześcijańskie są zdecydowanie najsilniejszymi grupami tego typu na Bliskim Wschodzie. Współczesne źródła elektroniczne podają natomiast inne, bardziej korzystne dla muzułmanów, proporcje, np. według raportu Międzynarodowej Grupy ds. Wolności Religijnej, cytującego badania instytutu Statistics Lebanon, w roku 2008 miało być po 28% szyitów i sunnitów, 22% Maronitów, 8% grekok prawosławnych, 5% Druzów i 4% grekokatolików [on-line] <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2008/108487.htm> [dostęp: maj 2010 r.]. Dane CIA World Factbook mówią o 59,7% muzułmanów i 39% chrześcijan, bez szczegółowych informacji o podziałach wyznaniowych [on-line] <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/le.html#People> [dostęp: maj 2010 r.]. Wszystkie wymienione badania nie opierają się na jasnych kryteriach i nie spełniają wymogów związanych ze spisem powszechnym.

¹⁴⁰ Wspólnota religijna lub wyznanie w rozumieniu, które funkcjonuje także jako ważny element libańskiego ładu politycznego, wyraża się terminem *tā'ifa* (l.mn. *ṭawā'if*), natomiast system konfesyjny można nazwać rzeczownikiem odczasownikowym *tā'ifiya*, tłumaczonym na język angielski jako *sectarianism* lub *confessionalism*.

Kanaan 2005: 142), służyła więc raczej rozwiązaniom krótkoterminowym, a nie budowaniu wizji współistnienia wspólnot libańskich. Maronici otrzymywali funkcję prezydenta, sunnici – premiera, a szyici – przewodniczącego parlamentu; przywódcy nie skonkretyzowali jednak innych szczegółów przyszłego systemu, spopularyzowało się tylko ogólne założenie o równym podziale odpowiedzialności między grupy żyjące w Libanie, co oznaczało tworzenie modelu władzy na podstawie wyznania. Widać więc, że system konsensusu¹⁴¹ – choć logiczny i budujący przestrzeń współpracy między wspólnotami – był u swoich podstaw powierzchowny, narażony na możliwość łatwego podważania, zależny od dobrej lub złej woli głównych aktorów społecznych.

Ten układ polityczny, wprowadzający zręby systemu konfesyjnego w Libanie, nie wynikał z idealizmu, lecz z pragmatyzmu – wypracowano go, gdy skompromitowana działaniami rządu Vichy Francja nawet w oczach sympatyzujących z nią Maronitów utraciła opinię wiarygodnego protektora. Przy wsparciu Wielkiej Brytanii, aprobującej wówczas ideę niepodległości libańskiej, elity maronickie i sunnickie zgodziły się ustalić reguły współistnienia, niezaprzeczające ich żywotnym interesom. Liban jasno definiował się jako kraj identyfikujący się z arabskością językową, polityczną i kulturową, ale jednocześnie zabiegał o zachowanie i ochronienie szczególnych wpływów chrześcijan, zwłaszcza Maronitów, w sferze politycznej i ekonomicznej. Główne grupy przystały więc na kompromis, Maronici nie zapomnieli jednak o własnych narracjach fenickich i mardaickich, ukazujących szczególność Libanu i jego przynależność do Zachodu. Z kolei większość muzułmanów postrzegała Pakt Narodowy tylko jako punkt wyjścia do integracji Libanu z Syrią i innymi krajami arabskimi. Ta podstawowa sprzeczność perspektyw do dziś pozostała problemem uniemożliwiającym zbudowanie nowoczesnej tożsamości libańskiej.

5.1.4. Krach mitu libańskiego. Odradzanie się kraju po wojnie domowej

Dogłębna analiza polityczna skomplikowanych dziejów libańskiej wojny domowej (1975–1990) nie stanowi ani celu tego podrozdziału, ani istotnego kontekstu tej rozprawy, która nie ma charakteru politologicznego. Za bardzo ważną kwestię można natomiast uznać kulturowo-symboliczne postawy przedstawicieli

¹⁴¹ Konsensus można przetłumaczyć na język arabski jako *iğmā'* (co odpowiada znanemu terminowi z zakresu jurysprudenencji muzułmańskiej) lub *ittifāq/tawāfuq*. To jednak szersze pojęcia, nie do końca oddające specyfikę tłumaczonego terminu, który oznacza nie tylko zgodę wewnątrz określonej wspólnoty, lecz także teorię i praktykę dochodzenia do tego stanu. Częste operowanie pojęciem konsensusu świadczy o zachodnich inspiracjach przy tworzeniu rozwiązań libańskiego systemu politycznego. Utało się też, niekiedy pejoratywne w ustach użytkowników języka arabskiego, określenie demokracji libańskiej mianem konsensualnej, opartej na porozumieniu grup wyznaniowych (*dīmūqrāṭiya tawāfuqiyya*).

poszczególnych wspólnot, ponieważ w warunkach „krwawej łaźni” lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych w pełni ujawniły się negatywne cechy ich tożsamości zbiorowych: izolacjonizm, pogarda dla Innego, skłonność do usprawiedliwiania przemocy wraz ze skupianiem się wyłącznie na własnej martyrologii. Maronici odgrywali w tych wydarzeniach tragiczną rolę oprawców i ofiar, a dramatyczne dziedzictwo lat wojny do dziś wpływa na tę wspólnotę.

Wojna domowa wydawała się tym okrutniejsza, że doszło do niej w kraju uchodzącym w świecie arabskim za oazę względnej wolności, w państwie, którego elity starały się świadomie budować wizerunek „pomostu między cywilizacjami”, pozytywny stereotyp „Szwajcarii Bliskiego Wschodu” i śródziemnomorskiego raj. Okazało się, że te konstrukcje intelektualne stanowiły bardzo cienką powłokę skrywającą stan faktyczny, bo – jak pisze Georges Corm (Corm 2003: 237) – „„nowoczesność« Libanu była jedynie złudzeniem, podobnie jak iluzoryczna stabilność kraju i pozorna demokracja jego instytucji”. Libański pluralizm okazał się słabą tarczą przed zagrożeniami wojny, można wręcz powiedzieć, że inne, totalitarnie rządzone i niechętne wewnętrznej dyskusji kraje arabskie lepiej zabezpieczyły się przed groźbą rozpadu i obcej interwencji. Gdy plemienne walki, prowadzone przez izolujące się i zwalczające się nawzajem grupy starły z powierzchni ziemi pozytywne wizje Libanu, pozostała tylko przemoc, która w tych warunkach przybrała szczególnie przerażający i masowy wymiar.

Masyw górski Libanu przestał już pełnić funkcję schronienia dla ściganych i odrzuconych, oazy grup odszczepieńczych, lecz stał się centrum prześladowań, prowadzonych ze szczególną brutalnością i skrupulatną ścisłością przez milicje zbrojne poszczególnych grup wyznaniowo-etnicznych, bojówki palestyńskie i armie państw ościennych. W trakcie wojny ujawniło się niemożliwe wówczas do realizacji marzenie Libańczyków o światłym, nowoczesnym przywódcy łączącym wszystkich obywateli niezależnie od statusu ekonomicznego i przynależności wyznaniowej. Ci, którzy mogli sprostać tym oczekiwaniom, ginęli przedwcześnie i tragicznie, np. zamordowany w tajemniczych okolicznościach Kamāl Ġunbulāt (Kamal Jumblatt, 1917–1977), bohater orientacji lewicowo-laickiej i panarabskiej, apelujący o formowanie ponadwyznaniowej tożsamości libańskiej, czy też zabity w zamachu Bašīr āl-Ġumayyil (Bachir Gemayel, 1947–1982), przywódca zjednoczonych sił maronickich, który w trzydziestodniowym okresie sprawowania funkcji prezydenta-elekta zdobył bardzo dużą popularność, nie tylko wśród chrześcijan. Swoistym symbol losów wspólnoty szyickiej w Libanie stanowi tajemnicze zniknięcie imama Mūsy aš-Šadra¹⁴² (urodzony w roku 1928, zaginął w roku 1979), filozofa, teologa i działacza społecznego, postulującego zrównanie szans szy-

¹⁴² Prawdopodobnie winę za zaginięcie imama ponoszą władze Libii, które gościły tego dostojnika wraz z grupą współpracowników bezpośrednio przed zniknięciem (31 sierpnia 1978 roku).

itów z innymi grupami wyznaniowymi i stopniowe odchodzenie od systemu wyznaniowego. W tym wydarzeniu z jednej strony unaocniła się zmytizowana figura szyckiego fatalizmu historycznego i męczeństwa („zaginiony imam”, „bojownik ponoszący śmierć męczeńską”), z drugiej zaś – dostarczyło ono inspiracji ideologicznej dla szyckich ugrupowań politycznych, takich jak zainicjowany przez imama Aş-Şadra *Amal* czy też bardziej radykalny *Hiżb Allāh* (Hezbollah, Partia Boga).

Choć często mówi się o zakończeniu wojny domowej przez podpisanie w roku 1989 traktatu w Aṭ-Ṭā’if (*Ittifāqiyya āt-Ṭā’if*¹⁴³), to jej krwawe dziedzictwo wciąż determinuje sytuację polityczną w Libanie. Wojna wypukliła istniejące wcześniej podziały klanowe i wyznaniowe, co sprawiło, że jeszcze trudniej je przezwyciężyć. Wśród dzisiejszych przywódców poszczególnych grup i orientacji politycznych przeważają weterani dawnego konfliktu, prezentujący dziś demokratyczną frazeologię dawni przywódcy milicji zbrojnych, np. najważniejszy polityk drużyjski, Walid Ğunbulāt (Walid Jumblatt), syn Kamāla, lider Postępowej Partii Socjalistycznej (*Al-Hizb āt-Taqaddumī āl-Istirākī*), czy Samīr Ğa’ġa’, dawny szef bojówek Sił Libańskich (*Al-Quwwāt āl-Lubnāniyya*), które przeistoczyły się współcześnie w jedną z ważniejszych partii maronickich. Wojna, oprócz wielu innych aspektów, stanowiła także krwawą próbę dokonania zmiany pokoleniowej wewnątrz poszczególnych wspólnot wyznaniowych, łączyło się z podważaniem roli najważniejszych i najbogatszych rodów. Sytuacja wśród Maronitów pod koniec lat siedemdziesiątych przypominała wewnętrzny zamach stanu, w którym młodzi przedstawiciele klasy średniej – jak wspomniany Samīr Ğa’ġa’, pod patronatem rodu Ğumayyil¹⁴⁴ – usiłowali ograniczyć znaczenie innych potężnych klanów, m.in. Faranġiyya i Šam’ūn. Wydarzenia te doprowadziły do serii przera-

¹⁴³ Dokument ten (zwany też „Traktatem Zgody Narodowej”), sygnowany przez żyjących członków parlamentu libańskiego, wybranego w roku 1972, miał symbolizować przejście od okresu wojny do pokoju. Stanowił próbę modyfikacji zasad konsensusu wyznaniowego (klucz wyznaniowy przy obiorze najważniejszych stanowisk pozostał niezmienny, podział miejsc w parlamencie i innych instytucjach miał jednak odpowiadać proporcji 50:50 między chrześcijanami i muzułmanami) w odniesieniu do rosnącej przewagi demograficznej grup muzułmańskich (zwłaszcza szyitów) nad wyznaniem chrześcijańskimi. Traktat z Aṭ-Ṭā’if nie naruszał jednak podstaw systemu konfesyjnego, a zarazem legalizował syryjską obecność polityczną i militarną w Libanie. Zdaniem niektórych przeciwników opisywanego traktatu wydarzenia tzw. „rewolucji cedrowej” (2005), zakończone wycofaniem armii syryjskiej, stanowiły koniec faworyzujących Syrię ustaleń opisywanego dokumentu. Późniejsze skomplikowane wydarzenia dowiodły jednak, że większy i silniejszy sąsiad zachował bardzo duże, nierzadko decydujące, wpływy w polityce libańskiej.

¹⁴⁴ Ród Ğumayyil tradycyjnie stanowi najpotężniejszą maronicką grupę wpływu w polityce libańskiej. Świadczy o tym kontrola sprawowana przez tę rodzinę nad działaniami najstarszej partii maronickiej, Falang Libańskich (*Al-Katā’ib āl-Lubnāniyya*), utworzonych przez Pierre’a Ğumayyila w roku 1936. Członkowie rodziny wielokrotnie dochodzili do godności prezydenta Libanu, przekazanej Maronitom zgodnie z zasadami systemu konfesyjnego.

zających zbrodni wojennych, nie zmieniły natomiast archaicznej struktury społecznej wspólnoty maronickiej.

W osłabionym Libanie po roku 1990 klucz wyznaniowo-klanowy nadal definiował sytuację polityczną w kraju. Władze – a także partie szyickie, takie jak Amal czy Hezbollah – oficjalnie aprobowwały zainspirowane rozwiązaniami zachodnimi wzorce demokracji liberalnej i konsensusu religijnego. Demokratyczne i otwarte wybory parlamentarne często uważa się za czynnik pozytywnie wyróżniający system libański spośród rozwiązań przyjmowanych w innych krajach arabskich¹⁴⁵. Odnosząc się do najistotniejszego z punktu widzenia tej rozprawy przypadku maronickiego, można stwierdzić, że w modelu libańskim rzeczywiście występuje konkurencja o głosy wyborców, jednak to zjawisko bardzo złożone i odbiegające od rodzajów demokracji liberalnej znanych z Europy Zachodniej oraz krajów Europy Środkowo-Wschodniej. Demokracja libańska ma natomiast naturę konsensualną i wyznaniową, co z punktu widzenia europejskiego może wydawać się nielogiczne, ponieważ od oświecenia większość zachodnich form demokracji opiera się na dalece posuniętej sekularyzacji. Tymczasem w przypadku Libanu *status quo* opiera się na świadomym podziale stref wpływów między zdefiniowane prawnie grupy wyznaniowe, co pozwala chrześcijanom zachować szczególną rolę. Libańczyka głosującego w wyborach ograniczają wymogi tego skomplikowanego systemu, co prowadzi do preferowania kandydatów wywodzących się z własnej grupy wyznaniowej. Takie zachowanie obywateli wymusza podział kraju na strefy wyborcze, które w sensie terytorialnym odzwierciedlają podziały wyznaniowe – to np. okręgi niemal czysto maronickie (Kisrawān, Bšarīt), druzyjskie (Šūf) czy szyickie (np. Šūr). Kandydaci do parlamentu należą do partii politycznych i koalicji wyborczych, ale przede wszystkim reprezentują grupy wyznaniowe, i to właśnie w pierwszym rzędzie na nie zwracają uwagę wyborcy, zainteresowani kandydatem np. Maronickim, grekoprawosławnym czy szyickim. Tragiczne dziedzictwo wojny domowej sprawiło, że to wśród chrześcijan zrodziły się najgłębsze podziały polityczne i osobiste właśnie między liderami poszczególnych frakcji.

Wynik wyborów w Libanie rozstrzyga się więc zwykle w okręgach z przewagą chrześcijan, ponieważ szyici, sunnici i Druzowie głosowali w ostatnich wyborach w sposób bardzo przewidywalny i jednolity. Wśród Maronitów występują cztery najsilniejsze obozy polityczne: wspomniane już Falangi, Siły Libańskie, Wolny Ruch Patriotyczny (*At-Tayyār āl-Waṭaṇī āl-Hūrr*) generała Mišāla ‘Awna (Michel Aoun) oraz Brygady Mardaickie (*Katā’ib āl-Marāda*) Sulaymāna Faran-

¹⁴⁵ Podobny pogląd dość wyraźnie prezentuje Bernard Lewis (Lewis 2004: 353–360) w eseju o libańskiej prawicy i lewicy. Tekst ten, zapewne niekoniecznie zgodnie z intencjami autora, dowodzi istnienia problemów wynikających z przenoszenia zachodnich kategorii politycznych na rzeczywistość libańską oraz traktowania tego kraju w kategoriach dojrzałej i nowoczesnej demokracji.

giyyi, a także szereg mniejszych środowisk, np. działacze skupieni wokół patriarchy maronickiego, Naṣr Allāha Ṣufayra. O głębokim sporze politycznym rozdzielającym Liban świadczy przede wszystkim gwałtowna rywalizacja między dawnym wrogiem Syrii, współcześnie życzliwym wobec Hezbollahu i partii Amal, Miṣālem ‘Awnem a kultywującymi sojusz maronicko-sunnicki¹⁴⁶ liderami Falang i Sił Libańskich. W wyborach parlamentarnych w roku 2009 porozumienie 14 marca uzyskało większość mandatów parlamentarnych (siedemdziesiąt dwa miejsca na sto dwadzieścia), było to jednak zwycięstwo, jeśli wziąć pod uwagę niespójny charakter triumfującego ugrupowania (np. manewry polityczne Walīda Ğunbulāta i partii druzyjskich) czy swoisty ponadpolityczny „autorytet” formalnie pokonanego Hezbollahu, poparty militarną siłą bojówek tej partii. Wydaje się też, że opisywany system polityczny wraz z jego odzwierciedleniem w wyborach parlamentarnych i samorządowych, choć niedoskonały¹⁴⁷, stosunkowo dobrze oddaje naturę Libanu jako „kraju mniejszości bez większości”, a jednocześnie równoważy on wpływy trzech grup najbardziej aktywnych politycznie: Maroni-

¹⁴⁶ Amīn Ğumayyil i Samīr Ğaḡa należą do najważniejszych liderów koalicji zwanej Porozumieniem 14 Marca, której kluczowy element stanowi przeważnie sunnickie ugrupowanie *Al-Mustaqbal*, dowodzone przez Sa’ada al-Ḥarīrīego, syna Rafīqa al-Ḥarīrīego, premiera Libanu tragicznie zmarłego w roku 2005. To porozumienie polityczne (obejmujące też początkowo Walīda Ğunbulāta), powstałe w wyniku tzw. „rewolucji cedrowej” w roku 2005, spotkało się z gwałtowną opozycją innej koalicji różnych partii i grup wyznaniowych zwanej Porozumieniem 8 Marca (Hezbollah, Amal, Wolny Ruch Patriotyczny, Brygady Mardaickie, Narodowosocjalistyczna Partia Syryjska i inni).

¹⁴⁷ W odniesieniu do zasad libańskiej ordynacji wyborczej często formułuje się zarzut, że nawet większa liczba głosów oddana na danego kandydata czy listę nie oznacza ich sukcesu, ponieważ muszą też sprostać bardzo skomplikowanemu systemowi podziału miejsc zależnie od klucza wyznaniowego (co często nazywane jest kwotami wyznaniowymi) w poszczególnych okręgach. Opisywany model sprzyja utrzymywaniu wpływów przez lokalnie dominujące elity, wywodzące się ze znanych rodów lub dysponujące silną pozycją polityczną. Przykładowo, w okręgach z wyraźną dominacją maronicką mandat posła mogą przeważnie uzyskać tylko przedstawiciele tej grupy wyznaniowej. Preferencje wyborców odzwierciedlają historyczne strefy wpływów poszczególnych rodów w *Ğabal Lubnān* i konsekwencje walk z czasu wojny domowej, np. okręg Zġartā (można tu wybrać trzech posłów maronickich), ośrodek wpływów rodziny Faranġiyya, był w wyborach roku 2009 miejscem triumfu Sulaymāna Faranġiyyi, lidera Brygad Mardaickich i popieranym przez niego kandydatów. Analogicznie – w swoich bastionach (np. okręgi Batrūn i Bšarrī) wygrywali wywodzący się z Sił Libańskich i Falang adwersarze Sulaymāna Faranġiyyi, choćby osoby bardzo bliskie Samīra Ğaḡy. W moim przekonaniu prezentowane ograniczenia systemu konsensusu wyznaniowego nie oznaczają, że wprowadzenie innych rozwiązań, np. ordynacji większościowej czy proporcjonalnej, polepszyłyby sytuację. Skoro różne wymiary życia codziennego w Libanie wciąż organizowane są według klucza wyznaniowego, to nagłe wyłączenie z niego tak zapalnego obszaru jak polityka skutkowałoby zapewne wybuchem kolejnej krwawej wojny domowej. Przedstawione przykłady oparto na analizie oficjalnych wyników wyborów parlamentarnych w Libanie, które cytuję za artykułem internetowym Richarda Chambersa: *Lebanon's 7 June Election: The Results* [online] http://www.licus.org/licrib/LICRD/elections09/IFES_LebanonReview060709-Results%5B1%5D.pdf [dostęp: kwiecień 2010 r.].

tów, sunnitów i szyitów. System konfesyjny wymaga udoskonalenia, umożliwia jednak chrześcijanom zachowanie istotnej pozycji politycznej. Po tragedii wojny domowej, gdy odtworzenie dominacji maronickiej z lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku wydaje się już niemożliwe, wielu polityków i myślicieli libańskich (np. wieloletni przewodniczący parlamentu i lider partii *Amal*, Nabīh Birrī) proponuje likwidację ważności kryteriów wyznaniowych w polityce libańskiej. Wziąwszy pod uwagę siłę podziałów religijnych i rodowych w Libanie, podjęcie decyzji o wprowadzeniu systemu większościowego w wyborach należałoby uznać za bardzo niebezpieczne dla istnienia wspólnot chrześcijańskich, zwłaszcza Maronitów. Trudno dziwić się więc, że większość liderów chrześcijańskich odrzuca możliwość zniesienia systemu konfesyjnego.

5.2. Maronici jako twórcy i orędownicy zbiorowej tożsamości libańskiej. Stosunek Maronitów do współczesnych koncepcji libańskości i arabskości

W XIX i XX wieku, gdy imperium osmańskie przestało istnieć, a mocarstwa europejskie podzieliły się strefami wpływów w świecie arabskim, ujawniła się przepaść między pamięcią zbiorową Maronitów a pozostałych grup etniczno-wyznaniowych żyjących na obszarze dzisiejszego Libanu. Sunnitom, szyitom, Druzom, a także innym chrześcijanom – szczególnie melkitom (grekokatolikom i grekoprawosławnym) – niezrozumiałe wydawały się czynniki formujące maronicką świadomość historyczną, ich wybory polityczne i światopoglądowe, mity, w które wierzyli. Interesującą sugestię przedstawia Elżbieta Reklajtis (Reklajtis 1993: 105), której zdaniem za tę sytuację mogą też odpowiadać systemy nauczania i negatywne aspekty „pedagogiki interkulturowej”; prowadzą one bowiem do pominięcia problematyki religijnej i historycznej w imię fałszywej neutralności.

Elity maronickie wybrały koncepcję Libanu jako symbolu pogranicza kulturowego między Wschodem i Zachodem, przestrzeni wolności i swobody dla mniejszości religijnych, raję handlowców i podróżników, „Szwajcarii Bliskiego Wschodu”, kraju pozostającego w przyjaznych stosunkach z mocarstwami zachodnimi (ale nie wiernopoddanego), a obojętnego wobec dążeń arabskiej *qawmiyyi*. Świadomość Maronitów wydawała się otwarta, inkluzywna, nastawiona na uniwersalizm, lecz zarazem zafascynowana własną lokalnością, tolerancyjna wobec inności i pozbawiona resentymentów wobec islamu. To jednak tylko parawan skrywający libańskie podziały i konflikty, pozytywna retoryka, odwracająca uwagę od negatywnej rzeczywistości, zdominowanej przez ignorancję i brak szacunku dla innych. Nawet najbardziej humanistyczne, racjonalistyczne i tolerancyjne idee stały się bowiem w Libanie parodią siebie samych, szybko zmieniały się w uzasadnienie dominacji własnej grupy i przemocy w stosunku do innych wspólnot. Rzeczywistość Maronitów nie przypominała funkcjonującego jedynie w ideologicz-

nych deklaracjach idyllicznego współistnienia śródziemnomorskich miast-państw, lecz raczej izolację osad górskich, które przechowywały klanowe zależności i niechęci, kultywowały więc potrzebę zemsty na dawnych prześladowcach. Jak pisał Kamal Salibi (KS: 55–56), to, co pozornie wydawało się żywymi, namiętymi sporami ideowymi i walką światopoglądów (nacjonalizm libański, syryjski, panarabski), w rzeczywistości przekształciło się w „grę przynależności plemiennych”, w której retoryczna troska o dobro całej wspólnoty libańskiej skrywała atawizmy klanowe i wyznaniowe. Włączenie się innych państw do tej i tak już bardzo skomplikowanej rozgrywki musiało sprawić, że libańska codzienność wymknęła się spod kontroli, a najboleśniej odczuli to Maronici, jako że to oni zapoczątkowali spory na tle identyfikacji etnicznych i religijnych.

W kolejnych podrozdziałach scharakteryzuję szerzej piśmiennictwo myślicieli maronickich i pokrewnych im autorów chrześcijańskich poświęcone odrębności Libanu i jego specyfice historycznej, geograficznej czy kulturowej. Analizy te przeprowadzę w kontekście powstawania i wzmacniania się najistotniejszych mitów składających się na maronicką pamięć zbiorową, która konstituuje tożsamość kolektywną tej grupy.

5.2.1. Liban jako nowa Fenicja. Krąg pisarzy francuskojęzycznych w Libanie

W rozdziale drugim przedstawiłem teorie opisujące powstawanie i rozwój wspólnot narodowych. Bardzo ważny aspekt, uwzględniany w różnych koncepcjach badawczych, stanowiła genealogia poszczególnych narodów, ich narracje historyczne odnoszące się do przodków i zamierzonych dziejów. Interesującym przykładem tego typu opowieści wspólnotowej wydaje się mit Libańczyków jako nowych Fenicjan, który upowszechnił się wśród elit chrześcijańskich pod koniec XIX wieku i w pierwszej połowie XX wieku. Problem ten doczekał się w ostatnich latach analiz naukowych, przeprowadzanych głównie z historycznego punktu widzenia. Jednym z najważniejszych badaczy funkcjonowania tzw. „fenicjanizmu” (ang. *Phoenicianism*) w świadomości libańskiej jest izraelski historyk Asher Kaufman (Kaufman 2001, 2004), a mit ten pojawia się też jako kontekst w ważnych opracowaniach opisujących formowanie tożsamości libańskiej i maronickiej (Firro 2004, Hartman, Olsaretti 2003, Haddad 2002).

Za charakterystyczne cechy mitu fenickiego uznać należy jego popularność wyłącznie w kręgach chrześcijańskich (zwłaszcza maronickich), a także hermetyczność i niezrozumiały charakter tego typu myślenia dla wspólnot muzułmańskich w Libanie: sunnitów, szytów i Druzów. „Fenicjanizm” zrodził się z potrzeby uzasadnienia odrębności libańskiej i ukazania w pozytywnym świetle bliskich związków Maronitów z władzami Francji. Pogląd ten służył zatem przedstawieniu Libanu jako kraju blisko związanego z Zachodem, frankofońskiego w sensie

kulturowym i częściowo językowym, a także legitymującego się imponującą historią narodową i ciągłością tradycji państwowych, co miało czynić go uprzywilejowanym nawet w stosunku do zachodnich mocarstw kolonialnych. Ta narracja musiała wydawać się egzotyczna i niezrozumiała z punktu widzenia wspólnot zakorzenionych kulturze arabsko-muzułmańskiej, które dostrzegały w „fenicjanizmie” przede wszystkim dość mętłą próbę zrjonalizowania uległości wobec wpływów Francji i misjonarzy katolickich w Libanie.

Dla pokolenia „nowych Fenicjan”, polityków, handlowców i intelektualistów uzyskujących dojrzałość na przełomie XIX i XX wieku, uwspółcześnienie i uwniesienie starożytności uzasadniało ideę najpierw Wielkiej Syrii, potem zaś Wielkiego Libanu, budowanego pod auspicjami francuskimi. „Fenicjanizm” można określić jako ideę miejską – odnosił się do uczuć i wizji świata podzielanych przez stosunkowo bogatą burżuazję chrześcijańską z Bejrutu i okolic. Dawne miasta-państwa – Tyr, Sydon, Byblos – były figurami historycznymi współczesnej stolicy Libanu, metropolii tętniącej życiem, zwróconej ku morzu, łączącej Zachód i Wschód nierozzerwalną więzią, zarazem jednak zdecydowanie bliższej kulturze frankofońskiej niż arabskiej.

„Fenicjanizm” w najczystszej i najbardziej radykalnej formie dominował w libańskim życiu kulturalnym i politycznym od początku XX wieku do roku 1943, kiedy to Pakt Narodowy ograniczył wpływy najbardziej izolacjonistycznie i prozachodnio myślących środowisk maronickich. Przedstawiciele opisywanego nurtu ideowego pozostawili po sobie stosunkowo bogatą literaturę – zwłaszcza tę o charakterze historycznym i krajoznawczym – tworzoną w języku francuskim i arabskim. Charles Corm (1894–1963), poeta wyróżniający się charakterystycznym, postromantycznym stylem, zalicza się do istotnych postaci związanych z „fenicjanizmem”. Podobnie jak wielu innych „nowych Fenicjan” ukończył wydział nauk orientalnych Uniwersytetu św. Józefa w Bejrucie, który w pierwszej połowie XX wieku skupiał badania nad Syrią i Libanem prowadzone z perspektywy kolonialnej. Corm, wraz z grupą intelektualistów o nastawieniu silnie frankofilskim, tworzył „La Revue Phénicienne” (Kaufman 2001: 187), periodyk promujący ideę Libanu jako nowej Fenicji. W znanym poemacie *La montagne inspirée* (1934) kunsztownymi słowami wyrażał hołd dla dumnego, autonomicznego i przeważnie chrześcijańskiego kraju, powracającego do śródziemnomorskich korzeni po latach upadku i ekspansji muzulmańskiej – kraj ten poeta utożsamia przede wszystkim z obszarem masywu górskiego Libanu.

Gdy przywołuję naszych fenickich przodków
Wówczas my wyznaczyliśmy bieg historii
I to działo się, nim staliśmy się chrześcijanami czy muzułmanami

Jeden lud zjednoczony tą samą chwałą
 A przez fakt przyjęcia wiary
 Staliśmy się jeszcze bardziej godni miłości niż w czasach pogańskich
 Muzułmański bracie, zrozum moją troskę
 Ja jestem prawdziwym Libanem, szczerym i zawsze wiernym.
 (cyt. za: Boueiz Kanaan 2005: 133–134; tłum. z francuskiego: M.M.).

Motywy fenickie w literaturze i poglądach inteligencji nie budziły zbyt wielkiego entuzjazmu wśród przedstawicieli duchowieństwa maronickiego. W poemacie Charlesa Corma widać próbę pogodzenia dziedzictwa starożytnego z nowoczesnością, a „misja śródziemnomorska” łączy dawnych Fenicjan z ich potomkami i współczesnymi kontynuatorami – Maronitami. Żarliwy katolicyzm Maronitów nie wchodzi więc w konflikt z afirmacją przeszłości pogańskich miast-państw. Zapewne w ten sposób młodzi przedstawiciele inteligencji maronickiej starali się uspokoić obawy patriarchów i ich doradców związane z szerzeniem się nowoczesnych idei nacjonalistycznych typu *qawmiyyi* i *waṭaniyyi*.

Do bardzo ważnych wątków poruszanych przez zwolenników „fenicjanizmu” można zaliczyć geografię Libanu i historię reinterpretowaną w duchu, który przedstawiłem w rozdziale drugim jako primordialistyczny, wieczne istnienie kraju cedrów postrzegano bowiem w opisywanym nurcie ideowym jako prawdę obiektywną. Bogactwo libańskiego krajobrazu i jego zróżnicowanie, wielość historycznych regionów etnograficznych (jak ‘Akkar, Šūf czy poszczególne tereny *Ġabal Lubnān*) miały uzasadniać tezę o odrębności i wyjątkowości Libanu na tle innych obszarów Bliskiego Wschodu. Jak pisze Kais Firro (Firro 2004: 15), przykład takiego rozumowania stanowiły teksty Bawlūsa Nuḡaymy, który uznawał ciągłość istnienia narodu libańskiego od co najmniej VII wieku n.e., kiedy to siły maronickie czy też mardaickie miały sformować „ruch oporu” (*resistance*) przeciw muzułmańskim najeźdźcom. Dziewiętnastowieczny wzrost poczucia odrębności narodowej wśród Maronitów, inspirowany ideami europejskimi, świadczył tylko o dojrzewaniu istniejącej już wspólnoty narodowej, czego istotny przejaw stanowiło powstanie *mutašarriḡiyyi* w roku 1861. Bawlūs Nuḡayma apelował jednak o powiększenie obszaru *sancaku* autonomicznego o Bejrut, dolinę Al-Biqā’, Trypolis i inne ważne rejony, co uzasadniało też zjednoczenie wspomnianych terenów w okresie emiratów Šihāb i Ma’n. Koncepcja ta bardzo dobrze pasowała do utrwalonej w okresie mandatowym wizji Wielkiego Libanu, można więc powiedzieć, że francuskie władze kolonialne niewątpliwie liczyły się z argumentami maronickich intelektualistów.

Inny ważny zwolennik „fenicjanizmu” z okresu I wojny światowej i pierwszych lat mandatu to Yūsif aš-Šawda, przebywający na emigracji w Egipcie od roku 1907. Pozostający pod wpływem jezuickiego modelu edukacji (zwłaszcza

teorii historycznej Syrii niearabskiej, sformułowanej przez Henriego Lammensa), poświęcił swe dzieło *Fī sabīl Lubnān* (1919, drugie wydanie 1924) uzasadnieniu odrębności historycznej Libanu i jego mieszkańców. Sugerował, podobnie jak Bawlus Nuḡaym¹⁴⁸ czy – w bardziej poetyckiej formie – Charles Corm, ciągłość między starożytnością kwitnącej Fenicji, średniowieczem walecznych Mardaitów (*Ġarāḡīma*) i Maronitów oraz współczesnością nacjonalizmu libańskiego, podkreślającego śródziemnomorski charakter kraju i jego mieszkańców. Mimo że Yūsif aṣ-Šawda zwracał uwagę na szczególnie wkład chrześcijan w przechowywanie starożytnego dziedzictwa Libanu i więzi krwi z Fenicjanami i Mardaitami, to jednak uznawał też okresy władzy muzułmańskich emirów z rodów Ma'an¹⁴⁹ (1516–1697) i władców linii Šihāb (1697–1840) za ważne etapy kształtowania autonomii libańskiej i podtrzymywania wyjątkowości kulturowej i wyznaniowej masywu górskiego Libanu.

5.2.2. Michel Chiha – najdojrzalsza formuła „fenicjanizmu”

„Fenicjanizm” w dotychczas omawianej formie opierał się na silnie antymuzułmańskich resentymentach oraz poczuciu szczególnej misji i wyższości kulturowej przypisywanej chrześcijanom, a zwłaszcza Maronitom. Najwybitniejszy przedstawiciel tej niezwyklej w realiach bliskowschodnich ideologii poszukiwał jednak dróg porozumienia z muzułmańskimi wspólnotami w Libanie. Mišāl Šihā (znany szerzej jako Michel Chiha, 1891–1954), bo o nim mowa, był bankierem, dziennikarzem, eseistą i publicystą, piszącym głównie w języku francuskim, a także współtwórcą konstytucji mandatu Wielkiego Libanu z roku 1926 i zwolennikiem Bloku Konstytucyjnego (*Hizb ād-Dustūr*) – ugrupowania Bišāry al-Ḥurīego, pierwszego prezydenta niepodległego Libanu. Michel Chiha dał najpełniejszy, w moim przekonaniu, wyraz idei „fenicjanizmu” przy oczyszczeniu jej z najbardziej szowinistycznych i antymuzułmańskich aspektów i zbliżenie się do wspomnianej już koncepcji konsensusu i demokracji wyznaniowej. Choć wywodził się z Kościoła rzymskokatolickiego (zwanego w Libanie *Latīn*), to jednak elity maronickie traktowały go jako autentycznego myśliciela chrześcijańskiego; przyczynił się też do uformowania i wzmocnienia wielu pozytywnych stereotypów składających się na postulowaną libańską tożsamość zbiorową, np. motywu „Szwajcarii Bliskiego Wschodu”. W ujęciu Michela Chihi „nowy fenicjanizm” nie przekształcał się oręż ksenofobii antymuzułmańskiej czy apoteozę maronickiego izolacjonizmu, lecz w inteligentnie sformułowaną metaforą wyśniewanej „Fenicji ożywionej”, jak

¹⁴⁸ Por. Firro 2004: 16–18.

¹⁴⁹ Emir Fahr ad-Dīn Ma'an wzbudzał bardzo zróżnicowane reakcje poszczególnych wspólnot wyznaniowych. Maronici widzieli w nim przede wszystkim lokalnego bohatera, twórcę pierwszego państwa libańskiego, sunnici zaś wiązali z nim mit herosa arabskiej walki przeciwko niesprawiedliwym ograniczeniom imperium osmańskiego. Jak zauważa Kamal Salibi (KS: 169), to poglądy bardzo uproszczone i w dużej mierze ahistoryczne. Patrz też: podrozdział 4.4.2.

trafnie ujął to Kamal Salibi (KS: 167, 181). Właśnie takiego mitu, zdaniem wywodzącego się z Kościoła chaldejskiego publicyisty, potrzebowała „libańska wspólnota wyobrażona”, by zaistnieć, wzmocnić się i zbudować możliwie silne, niepodległe państwo.

Liban wyobrażony Michela Chihy¹⁵⁰ miał kultywować bogatą tradycję „kraju pierwszego wiosła i łódki”, państwa zwróconego ku morzu. W charakterystycznym dla swojego stylu felietonie, zamieszczonym w piśmie „Le Jour” (luty 1944 roku), wychwalał rolę Morza Śródziemnego jako „znaku braterstwa i harmonii”, które z punktu widzenia historyka jawi się jako „morze wybrane, konieczny element w dziele stworzenia” (cyt. za: Hartman, Olsaretti 2003: 37). Wizja Libanu w ujęciu twórcy zbioru *Visage et présence du Liban* opierała się na konsekwentnie stosowanych założeniach. Michelle Hartman i Alessandro Olsaretti (Hartman, Olsaretti 2003: 37–57) mówią o trzech ciągle powracających motywach, które można określić jako mity czy też wyobrażenia Chihy o wspólnocie libańskiej, które dzięki jego talentowi politycznemu i literackiemu zyskały szeroką popularność jako wyróżniki tożsamości libańskiej:

1) mit nowej Fenicji, republiki handlowców, żeglarzy i podróżników, predestynowanej do roli centrum regionalnego ze względu na jej położenie i ukształtowanie geograficzne,

2) motyw „bezpiecznego schronienia”, „azyłu” dla przedstawicieli różnych grup religijnych, kraju opartego na zgodnej współpracy wspólnot wyznaniowych przy uznaniu szczególnej roli chrześcijan,

3) wyobrażenie „kraju wielkich możliwości”, rządzącego się zasadą *laissez-faire*, oazy gospodarki liberalnej na Bliskim Wschodzie.

Chiha opowiadał się za omówioną w rozdziale drugim teorią Ernesta Renana, przedstawiającą naród jako „codzienny plebiscyt”, wspólnotę opartą na integrującej członków wizji historii i swoistej dialektyce pamiętania/zapominania. Zdaniem libańskiego teoretyka pamiętać należało zatem o wybitnej przeszłości starożytnej, odrzucić zaś dość świeże wspomnienia krwawych walk druzyjsko-maronickich, m.in. z roku 1841 i 1860. Fascynacji Fenicjanami nie należy w tej wizji uznawać za anachronizm, ale za reinterpretowany dla celów teraźniejszości i przyszłości pozytywny autostereotyp wspólnoty libańskiej. Opierał się on, zgodnie z konstruktywistycznym światopoglądem Ernesta Renana, nie na zwią-

¹⁵⁰ Do najważniejszych dzieł Michela Chihy można zaliczyć tomy esejów, wydane w większości już po uzyskaniu przez Liban niepodległości, lecz złożone też ze starszych tekstów: *Liban d'aujourd'hui*: 1942 (Bayrūt 1949), *Visage et présence du Liban* (Bayrūt 1964: Fondation Chiha-Cénacle Libanais; wydany wcześniej w wersji arabskiej: *Lubnān fī šaḥṣīyyatihi wa-ḥudūrihi*, Bayrūt 1962: An-Nadwa āl-Lubnāniyya), *Politique intérieure* (Bayrūt 1964: Éditions du Trident). Pisarz posługiwał się przede wszystkim językiem francuskim, lecz niemal wszystkie teksty doczekały się tłumaczeń na arabski, niekiedy poprzedzających oficjalne wydania.

kach krwi i ścisłej genealogii, lecz na determinizmie geograficznym, a także na cechach charakteru klas społecznych i wspólnot.

Jeśli chodzi o kwestię zasięgu naszego terytorium, to dzisiejszy Liban jest praktycznie tożsamy z dawnym Libanem-Fenicją. Masyw gór Libanu jest naszym kręgosłupem, zarówno dosłownie, jak i w przenośni, biegnie równolegle do morza i łańcucha miast portowych. Tak, jak i w przeszłości, północ jest bardziej zalesiona i trudniej dostępna niż południe. Równolegle zarówno do morza, jak i gór, rozciąga się płaskowyż między *Ġabal Lubnān* a masywem Antylibanu (dolina Al-Biqā'), który jest dziś naszym głównym spichlerzem. Z powodu swego rozszerzenia w kierunku północnym nazywany był *Syria Coeli* lub Kotliną Syryjską, lecz Fenicja Libańska była inną nazwą używaną w czasach rzymskich (cyt. za: Hartman, Olsaretti 2003: 44).

W przywołanym wyżej fragmencie przemówienia, wygłoszonego w roku 1942 do przedstawicieli młodzieżowych organizacji katolickich i opublikowanego następnie w zbiorze *Visage et présence du Liban* (1964), Michel Chiha wspominał o specyficznym połączeniu geografii, historii i praktyki politycznej, które stanowiło ośnowę jego światopoglądu. W ujęciu tym nie grało roli pochodzenie Fenicjan, bo nie musiało ono być homogeniczne, liczyła się ich rola jako odważnych żeglarzy, wynalazców, pionierów, pokonujących trudności związane z warunkami naturalnymi Libanu. Umysł Chihy poruszała bowiem wizja motywu zahartowanych i niezależnych mieszkańców gór, którzy schodzą na wybrzeże i przekraczają własne ograniczenia, by stać się ludźmi otwartymi, ciekawymi świata pośrednikami między innymi grupami, często ze sobą zwaśnionymi.

Libański myśliciel polityczny zamierzał wcielić w życie swój program w oparciu właśnie o sojusz „ludzi morza” z „ludźmi gór”, czyli porozumieniu własnej warstwy – burżuazji miejskiej Bejrutu – i drobnych posiadaczy ziemskich z potężnymi rodami wywodzącymi się z *Ġabal Lubnān*, wśród których znaczącą rolę pełnili notable (*a'yān*) z czasów władzy osmańskiej. Do tych klas dołączyli też wielcy posiadacze sunniccy, co spowodowało uformowanie się pierwszej elity intelektualnej i ekonomicznej¹⁵¹ niepodległego Libanu. W myśl teorii Antonio Gramsciego, działalność Michela Chihy można zaklasyfikować jako „projekt hegemoniczny”, ponieważ narzucała społeczeństwu program zakorzeniony tylko w doświadczeniu jednej lub dwóch warstw: burżuazji i ziemiaństwa. Ich pozytywny przykład miał pomóc w uformowaniu Libanu demokratycznego i pluralistycznego.

Michel Chiha bardzo inteligentnie ewokował w swoich pismach mit liberalny, demokratyczny i leseferystyczny, ignorując rzeczywiste znaczenie powi-

¹⁵¹ W większym stopniu niż w dziewiętnastowiecznej Europie była to elita oparta na cenzusie majątkowym, przypominała zachodnioeuropejską burżuazję, także przez swój profrancuski charakter.

zań feudalnych we wszystkich grupach, a także ich lojalność wobec tradycyjnie definiowanych przynależności religijnych. Horyzont tego idealistycznego światopoglądu stanowiła budowa przykładowego społeczeństwa otwartego i wielokulturowego na Bliskim Wschodzie. To wizja wynikająca z doświadczeń macierzystej warstwy społecznej Chihiy, a więc burżuazji bejruckiej, kultywującej średniowieczne jeszcze tradycje kupiectwa lewantyńskiego i odseparowanej od surowego życia rodów „okopanych” w wioskach *Ġabal Lubnān*. Choć przywoływany teoretyk „fenicjanizmu” nie oceniał realistycznie libańskiego życia społecznego (KS: 180–181), to jednak oderwany od rzeczywistości projekt pozytywnej, afirmującej samą siebie tożsamości libańskiej odniósł duży sukces w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych.

Nie wszyscy chrześcijanie ulegli przedstawionej propozycji ideowej, zwłaszcza że wyrastała ona z doświadczenia dość ograniczonego liczebnie kręgu burżuazji bejruckiej. Kultura i język arabski pozostały czynnikami silnie definiującymi codzienne doświadczenie wielu Maronitów w opozycji do frankofońskiej i kosmopolitycznej kultury Charlesa Corma, Michela Chihiy i im podobnych. Nie zawsze jednak poglądy arabskojęzycznych twórców i myślicieli libańskich można porównywać z opisanymi już w rozdziale trzecim panarabskimi stanowiskami chrześcijańskich teoretyków politycznych (np. Šiblī Šumayyil, Quṣṭanṭīn Zurayq).

5.2.3. Sa‘īd ‘Aql w kierunku nacjonalizmu lingwistycznego i separatyzmu maronickiego

Duch izolacji maronickiej i idei „nowofenicjickich” znajdował też bardzo silne odbicie w dziełach tworzonych w literackim języku arabskim. Postacią symboliczną dla tych tendencji był Sa‘īd ‘Aql (urodzony w roku 1912), wybitny poeta i ideolog separatyzmu libańskiego, Maronita pochodzący z Zahli – jednej z ważniejszych miejscowości w regionie doliny Al-Biqā‘. Wychowywał się więc w sporym oddaleniu geograficznym i ideowym od frankofońsko nastawionego Bejrutu. W młodości, słabo opisanym latach życia przypuszczalnie opowiadał się po stronie Anṭūna Sa‘ādy i jego pansyryjskich idei autorytarnych. Za jedno z pierwszych osiągnięć literackich Sa‘īda ‘Aqla uznaje się tłumaczenie cytowanych już poematów Charlesa Corma na arabski (Kaufman 2004: 172). W latach trzydziestych i czterdziestych twórcę maronickiego uważano już za poetę cenionego i rozpoznawalnego w świecie arabskim, nigdy jednak nie stepił on radykalnego ostrza poglądów, mało zapewne zrozumiałych dla muzułmańskiej większości społeczeństwa. Dążył do pogodzenia arabskiego dziedzictwa językowego z nowatorstwem europejskich, a zwłaszcza francuskich, szkół literackich. Sa‘īd ‘Aql żywił głębokie przekonanie, że język arabski, którym sam posługiwał się w sposób doskonały, nie pozwala na spełnianie takich obowiązków współczesnego ar-

tysty jak: „odkrywcość, roztrząsanie pytań filozoficznych, pełna prawdomówność, wyrażanie ludzkiego ducha czy pochwała narodu”¹⁵². Zwolennicy „fenicjanizmu” i separatyzmu maronickiego nie dostrzegali sprzeczności między codziennym zanurzeniem w żywiole arabszczyzny, zarówno literackiej, jak i dialektalnej, a jej ostrą krytyką. Sa’īd ‘Aql stworzył więc niejedno arcydzieło poezji i dramatu współczesnego w języku, który uważał za martwy i pozbawiony przyszłości. Radykalny światopogląd tego poety i ideologa wynikał z przywoływanego już przekonania o szczególnej roli Libanu jako swoistego centrum cywilizacji, zwornika spajającego Wschód z Zachodem. Podobnie jak w przypadku omawianych wcześniej myślicieli przynależność do świata kultury europejskiej i śródziemnomorskiej odgrywała w tym ujęciu zdecydowanie ważniejszą rolę niż związek z budzącą niechęć kulturą arabsko-muzułmańską.

Sa’īd ‘Aql zajął zdecydowanie bardziej radykalne stanowisko niż Michel Chiha, a społeczne i polityczne konsekwencje głoszonych przez tego poetę i dramaturga poglądów okazały się bardzo tragiczne. Jego bogata twórczość miała dwa zasadnicze aspekty – artystyczny i ideologiczny – przy czym często funkcjonowały one w sposób nierozzerwalny. W nurcie artystycznym Sa’īd ‘Aql zasłynął jako piszący w literackim języku arabskim twórca kilku tomików poezji i dramatów historycznych, nawiązujących do konwencji tragedii antycznej. W aspekcie ideologicznym szczególną rolę odegrała natomiast próba nadania dialektowi libańskiemu statusu języka oficjalnego w Libanie, w czym miało dopomóc stworzenie nowego systemu transkrypcji dialektu za pomocą znaków alfabetu łacińskiego, sankcjonujące odrębność języka libańskiego od arabskiego¹⁵³. Arkadiusz Płonka (Płonka 2004: 26) trafnie nazywa tę postawę „nacionalizmem lingwistycznym”, który w tym przypadku służył wzmocnieniu koncepcji patriotyzmu lokalnego (*waṭaniyya*). Sa’īd ‘Aql w ostrych, prowokacyjnych słowach żądał rewizji statusu języka arabskiego, co wyrażał koncepcją *podwójnej rewolucji językowej* (lib. dialektalne *el-sawra l-luḡawiyye l-muzdawīḡe*). Jej cel miało stanowić zastąpienie „języka martwego” (literacki arabski) przez „język żywy, mowę ludu”

¹⁵² Cyt. za: Kaufman 2004: 172.

¹⁵³ Zapis głosek dialektu libańskiego, sporządzony i wielokrotnie modyfikowany przez Sa’īda ‘Aqla (wersję alfabetu z roku 1999 szczegółowo i krytycznie omawia Arkadiusz Płonka (Płonka 2004: 15 i n.)), sprawia wrażenie dość ekstrawaganckiego. Przykładowo, głoska odpowiadająca arabskiej hamzie wyrażana jest znakiem ç, a sama litera – nazywana w sposób zaskakujący *çaleef*. Znak j wyraża głoskę podobną do arabskiego ġ, które jednak w dialekcie libańskim realizuje się jako ž, litera nosi zaś dość kuriozalną nazwę *jiin* (nie: *jiim*). Ta wersja alfabetu, zainspirowana zapewne reformą pisowni tureckiej zainicjowaną przez rząd Kemala Atatürka, nie przyjęła się w Libanie, choć w jej duchu w dialekcie/języku libańskim powstawały niektóre teksty ‘Aqla i jego współpracowników z lat sześćdziesiątych XX wieku i późniejszych. Nigdy jednak idea osobnego oficjalnego języka libańskiego, zapisywanego alfabetem łacińskim, nie spotkała się z masowym odzewem i akceptacją, również wśród Maronitów. (Zob. też: Płonka 2006).

(libański), a także stopniowa likwidacja charakterystycznej dla zjawisk językowych w świecie arabskim *dyglosji* i stworzenie sytuacji wielojęzyczności z wyraźną dominacją języka libańskiego jako jedyne go zrozumiałego dla całej ludności Libanu.

Tę radykalną zmianę uzasadniano populistycznym i instrumentalizującym postrzeganiem języka w kategoriach politycznych, Sa'īd 'Aql ukazywał bowiem *fushę* jako język elit oderwanych od życia i problemów narodu, a także swoistą zabawkę w rękach zafascynowanych swoją rolą orientalistów¹⁵⁴. Program budowy nowego języka łączył się z bardzo radykalnymi tezami politycznymi, co szczególnie odzwierciedlały teksty publikowane w periodyku *Lebnaan*, wydawanym od roku 1975 przez grupę ideologów radykalnej prawicy libańskiej o podłożu głównie maronickim (w latach osiemdziesiątych używano w nim konsekwentnie dialektu libańskiego w grafii łacińskiej w stylu 'Aqla). Dużą rolę w tworzeniu profilu i jego rozpowszechnianiu odgrywali Alfred i May Murr, a także Etienne Saqr, przywódca milicji zbrojnej *Obrońcy Cedrów (Harrās ʾal-Arz)*¹⁵⁵. Organizacja ta znacznie przewyższała ekstremizmem ideologicznym nawet Falangi i Siły Libańskie, łączyła skrajną niechęć do kultury arabskiej i nastroje antypalestyńskie, od początku nastawiała się na sojusz z Izraelem przeciwko pozostałym grupom zaangażowanym w konflikt. Sa'īd 'Aql odgrywał dla tej grupy rolę mentora, inspiratora i wybitnego autorem nowego czasopisma, choć zarazem niewątpliwie przewyższał swoją wiedzą i horyzontami intelektualnymi większość środowiska *Obrońców Cedrów*.

Z cytatów zamieszczonych w monografii Arkadiusza Płonki (Płonka 2004: 51–53) można wysnuć wniosek, że język dominujący w periodyku *Lebnaan* był skrajnie ksenofobiczny, pełen uprzedzeń i agresji względem „obcych”, czyli Arabów libańskich, którzy nie uznawali prymatu autonomicznej tożsamości libańskiej typu *waṭaniyya*, oraz Palestyńczyków. Przypisywanie tej ostatniej grupie różnych skojarzeń z chorobami i wirusem przypomina antysemitki dyskurs najbardziej radykalnych ugrupowań prawicowych i narodowosocjalistycznych w Europie międzywojennej. W przeciwieństwie do Etienne Saqra i jego bojówek, Sa'īd 'Aql

¹⁵⁴ Por. Płonka 2004: 26. Cytat z zasłyszanej wypowiedzi Sa'īda 'Aqla wyraża jego głęboki resentment wobec „intelektualistów z Sorbony” i orientalistów „żywjących językiem”, który – zdaniem poety libańskiego – już od dłuższego czasu można uznawać za martwy i oderwany od rzeczywistości.

¹⁵⁵ Etienne Saqr (Ityān Saqr) przybrał pseudonim Abū Arz (*Ojciec Cedrów*). Jego droga polityczna po wojnie domowej różniła się od tej wybranej przez pozostałych przywódców chrześcijańskich milicji zbrojnych. Nie uznał porozumień z Aṭ-Ṭā'if z roku 1990, opartych na przekonaniu o arabskim charakterze Libanu. Sympatyzował z proizraelskimi bojówkami działającymi w południowym Libanie, a po zakończeniu okupacji tego obszaru w roku 2000 wydalono go z kraju pod zarzutem sprzyjania wrogowi. Prawdopodobnie żyje obecnie w Izraelu, podobnie jak kilku innych dawnych zwolenników *Obrońców Cedrów* i Armii Południowego Libanu.

nie wybrał jednak walki u boku Izraela, zakończonej emigracją do tego kraju po zakończeniu okupacji południowego Libanu. O ideologicznym zaciętrzewieniu wybitnego poety może świadczyć również jego zachowanie po zakończeniu wojny domowej, np. gdy nie chciał odbyć wcześniej planowanego spotkania z papieżem Janem Pawłem II odwiedzającym Liban w ramach wizyty apostolskiej w roku 1997. Reakcją tę wywołało sformułowanie zawarte w wydanej wówczas okolicznościowej ekshortacji watykańskiej, które uznawało kraj za integralną część świata arabskiego (Płonka 2004: 37). Głoszenie poglądów całkowicie sprzecznych z linią patriarchatu w Bkirkī sprawiło, że Sa'īd 'Aql ustawiał się w pozycji absolutnego *outsidera* w ramach nie tylko społeczeństwa libańskiego, lecz także Kościoła maronickiego.

W tym miejscu należy odnieść się do najciekawszego wątku twórczości 'Aqla – nasycenia jego dzieł artystycznych wizją Libanu, która stanowi żarliwe, rewolucyjne przetworzenie wcześniej omawianych idei „fenicjańskich”. Reprezentatywnym przykładem wydaje się *Qadmūs* (pierwsze wydanie w języku arabskim: Bayrūt 1944), dramat historyczny nazwany przez samego autora tragedią (*ma'sāt*).

Przedstawione przykłady tekstów wyrażających światopogląd „nowych Fenicjan” pokazują ewolucję tego nurtu. Można wyróżnić trzy główne ujęcia problematyki zbiorowej tożsamości libańskiej: (1) frankofońskie w sensie politycznym i językowym, niechętne islamowi (Charles Corm, Bawlūs Nuḡayma), (2) „fenicjanizm właściwy”, ewokujący pozytywne stereotypy Libanu i uzasadniający ideę konsensusu wyznaniowego i demokracji konsensualnej (Michel Chiha), (3) radykalny nacjonalizm libański, oparty przede wszystkim na przesłankach kulturowej i językowej odrębności Libanu od świata arabskiego (Sa'īd 'Aql). Z perspektywy czasu wydaje się, że szczególnie ten ostatni nurt wpłynął bardzo negatywnie na pozycję chrześcijan, w tym Maronitów, w społeczeństwie libańskim, a także sprzyjał podsycaniu niechęci i agresji wobec muzułmanów, zwłaszcza szyitów i Druzów. Powyższa uwaga nie dotyczy koncepcji Michela Chihi, która z założenia miała określać drogę do wcielania w życie ideału społeczeństwa otwartego i ponadwyznaniowego. W przeciwieństwie do populistycznego nastawienia Sa'īd 'Aqla był to jednak projekt społeczny i intelektualny ograniczony tylko do dwóch warstw społecznych: miejskiej burżuazji i ziemiaństwa. „Nowy fenicjanizm” okazał się więc ruchem społecznym, który zasadniczo nie zrealizował zakładanych celów i nie zdołał uformować zbiorowej tożsamości libańskiej według własnych wyobrażeń, odegrał jednak zaskakująco dużą rolę w debacie politycznej i światopoglądowej na współczesnym Bliskim Wschodzie.

5.3. Wizje tożsamości libańskiej i maronickiej w literaturze pięknej

Bardzo interesującym przykładem spłotu losów wspólnoty z doświadczeniem artystycznym jednostki wydaje się twórczość Halīla Hāwīego (1919–1982). Libański chrześcijanin, wywodzący się z kilkakrotnie już wspomianej grupy grekoprawosławnej (patrz: podrozdział 3.1.1.), zasługuje na obszerną wzmiankę, choćby w celu ukazania wielkich różnic w postrzeganiu świata przez Maronitów i innych chrześcijan.

Poematy Hāwīego należą do najbardziej popularnych współczesnych arabskich utworów poetyckich, zwłaszcza wiersze z jego pierwszego tomu *Nahr ʾar-Ramād* (*Rzeka piasku*, Bayrūt 1957), np. pamiętne wersy z utworu *Al-Ġisr* (*Most*), unieśmiertelnione przez pieśniarzy arabskich:

Ya 'birūna ʾal-ġisr fī ʾaṣ-ṣubḥ hiġāfan
Aḏlu ʾī imtaddat lahum ġisran waṭīd
Min kuhūf ʾaṣ-ṣarq, min mustanqa' ʾaṣ-ṣarq
Ilā ʾaṣ-ṣarq ʾal-ġadīd,
Aḏlu ʾī imtaddat lahum ġisran waṭīd.

Beztróska przemierzają most o poranku
 Moje rozciągnięte żebra są dla nich solidnym mostem
 Z jaskiń Wschodu, z bagien Wschodu,
 Ku Nowemu Wschodowi
 Moje rozciągnięte żebra są dla nich solidnym mostem.
 (Hāwī 1972: 7; tłumaczenie z arabskiego: M.M.)

W strofach tych bardzo krytyczna ocena teraźniejszości łączy się z wiarą w przyszłość i szansę na powstanie „Nowego Wschodu”. Fouad Ajami postrzega „walkę między starymi, często już martwymi, formami politycznymi i kulturowymi a kruchą obietnicą arabskiego odrodzenia” jako wielki i wciąż powracający temat twórczości poety libańskiego (Ajami 1999: 67). Była to poezja tradycyjna formalnie, odnosząca się do formuły kasydy arabskiej, a zarazem nowoczesna w tym sensie, że bardzo subiektywna w sferze treści, przepojona indywidualnością poety-intelektualisty. Hāwī w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych głęboko wierzył w przemianę Bliskiego Wschodu i w zbiorowe przebudzenie wspólnoty arabskiej. Jego droga ideowa przypominała opisywane już wybory światopoglądowe intelektualistów arabskich. W latach młodzieńczych i studenckich uległ fascynacji przekonaniemi Anṭūna Saʿādy i nacjonalizmem syryjskim, w latach pięćdziesiątych w jego poglądach dokonał się radykalny zwrot ku panarabizmowi, pod koniec lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych przeżywał zaś rozterki związane z tragiczną sytuacją i erozją społeczeństw arabskich, a szczególnie Libanu. Jako grekoprawosławny i świecko zorientowany Libańczyk-Arab,

Hāwī krytycznie oceniał większość narracji grupowych, składających się na zbiorową pamięć maronicką.

Ważną rolę w uformowaniu dojrzałego światopoglądu twórcy poematu *Most* odegrały też jego własne badania nad twórczością legendy literackiej pierwszego pokolenia libańskich emigrantów w Stanach Zjednoczonych, Ğibrāna Ḥalīla Ğibrāna (1883–1931)¹⁵⁶. Dla Libańczyków różnych wyznań stanowił on przykład triumfu libańskiej duchowości (za odzwierciedlenie której uznawano np. poemat *Prorok*) nad codziennością brutalnej walki o przetrwanie, zarówno w masywie górskim Libanu, jak i na emigracji. Hāwī analizował mit Ğibrāna w zdecydowanie bardziej wyważony, pozbawiony czołobitności i głęboko krytyczny sposób, a jednocześnie dostrzegał w jego – człowieka wychowanego w ubóstwie materialnym i surowych warunkach geograficznych – losach paralelę do własnego życia¹⁵⁷. Przypadek pochodzącego ze środowiska maronickiego Ğibrāna skłaniał jednak Hāwiego do głębszego namysłu nad swoimi indywidualnymi problemami tożsamościowymi: język arabski to ojczyzna, najistotniejszy wybór i punkt odniesienia. Zdaniem Fouada Ajami (Ajami 1999: 76) Hāwī określił swoją pozycję twórcy i obywatela w kontekście złożonej historii *Ğabal Lubnān* i arabskiego odrodzenia literackiego właśnie dzięki śledzeniu biografii Ğibrāna i jej społecznych konsekwencji. W ramach tego stanowiska przyjmowano, że w XIX-wiecznym masywie górskim Libanu doszło do pełnej arabizacji językowej i kulturowej, wspomaganej przez zjawiska gospodarcze. Fouad Ajami rekonstruuje tę myśl Hāwiego jako przekonanie, że wytworzyła się bardzo silna więź chrześcijańskich mieszkańców masywu z arabskim dziedzictwem kulturowym, „nacjonalizm kulturowy doprowadził zaś do nacjonalizmu emocjonalnego” (cyt. za: Ajami 1999: 76; tłum. M.M.), który mógł pozwolić na porzucenie „ducha zaścianowości czy też sekciarstwa”¹⁵⁸. To zatem pogląd sprzeczny z partykularyzmem i świadomością odrębności regionalnej, wyznawanymi przez elity i duchowieństwo maronickie, pokrewny natomiast duchowi Ğibrāna, dla którego arabski język literacki stanowił tworzywo artystyczne, zapewniające jego twórczości wymiar uniwersal-

¹⁵⁶ Twórca używał też skróconej i niepoprawnej fonetycznie formy imienia i nazwiska: Kahlil Gibran, utworzonej w trakcie jego nauki w szkole Quincy w Bostonie.

¹⁵⁷ Por. Ajami 1999: 74. Amerykański eseista libańskiego pochodzenia trafnie wskazuje, że Hāwī zetknął się ze wszystkimi zjawiskami, które kształtowały też wcześniej Ğibrāna: „piękno gór i ich materialne ubóstwo, potęga instytucji religijnych i obrzydzenie do nich, jakże żywili młodzi wolnomyśliciele, a także odrażające zachowania dumnych z siebie i bezlitosnych elit społecznych oraz skazane z góry na porażkę wysiłki, by zmienić tę sytuację” (Ajami 1999: 74; tłum. z angielskiego: M.M.).

¹⁵⁸ Fouad Ajami (Ajami 1999: 76) używa tu wieloznacznego terminu angielskiego *insularity*, który w tym kontekście tłumaczy jako *sekciarstwo*.

ny¹⁵⁹. Hāwī uznał, że chrześcijanie mają pełne prawo do demonstrowania i przeżywania arabskości i są równie autentycznymi Arabami jak muzułmanie, którzy nie mają żadnego powodu, by prezentować swoją domniemaną wyższość kulturową i językową nad innowiercami. Poeta bardzo dobrze rozumiał wagę podziałów wyznaniowych w regionie masywu górskiego Libanu, jako że właśnie stamtąd się wywodził, nie uznawał jednak religii za główne źródło identyfikacji i, podobnie jak inni odnowiciele arabskiej tradycji literackiej, liczył na ustanowienie ścisłego podziału między sferą religii i polityki¹⁶⁰.

Marzenie Hāwīego o „nowym Wschodzie”, ożywianym duchem wielkiej poezji arabskiej i ustanawiającym zsekularyzowane społeczeństwo, nie ziściło się. Rozwój arabskiej dekadencji w latach siedemdziesiątych i nasilenie się wojny domowej w Libanie pchnęły poetę do dramatycznej decyzji o samobójstwie. Powszechna recepcja tego wydarzenia uwzniośliła czyn twórcy (odebrano je jednoznacznie jako protest w imię wspólnoty arabskiej), niedostrzeżone pozostało natomiast podłoże psychiczne samobójstwa – nękająca Hāwīego ciężka depresja. Poglądy libańskiego poety stanowią jednak bardzo reprezentatywny przykład tendencji intelektualnych, które dominowały w jego czasach w szerokich kręgach inteligencji arabskiej, a zwłaszcza wśród poetów i pisarzy.

Elity maronickie, jak to już kilkakrotnie podkreślano, niezwykle różniły się od środowisk opiniotwórczych w innych libańskich grupach wyznaniowych. Młodzi intelektualiści wywodzący się z Maronitów, bardzo często krytyczni wobec macierzystych polityków i duchownych, podążali podobną drogą jak Hāwī, czyli opowiadali się za wyborem szerszej tożsamości arabskiej oraz podkreślali dystans wobec doktryn i instytucji religijnych. Za ich tragedię można uznać to, że po przekroczeniu ograniczeń ideowych jednych nurtów (fanatyzm religijny, dziedzictwo kolonialne), popadali w okowy innych ideologii, np. totalitarnie rozumianego „socjalizmu arabskiego”, komunizmu czy najbardziej radykalnej formy nacjonalizmu panarabskiego i palestyńskiego.

Bardzo cennego w sensie poznawczym materiału literackiego do rozważań na temat tożsamości zbiorowej jako kategorii kulturowej dostarcza twórczość Rašīda aḏ-Ḍaʿīfa (urodzony w roku 1945). Współczesny twórca libański potwierdza swoimi dziełami przekonania autora tej rozprawy, że literatura to fakt kulturowy i można ją bezpośrednio wiązać z pojęciami współczesnych nauk społecznych, takimi jak tożsamość czy etniczność. Twórczość literacka nie jest rodzajem samotnej wyspy geniuszu twórczego czy też doskonale funkcjonującym samoistnym, auto-

¹⁵⁹ Jak podaje Fouad Ajami (Ajami 1999: 76), Hāwī zdecydowanie wyżej cenił twórczość Ğibrāna w literackiej arabszczyźnie (zwłaszcza jego nowatorskie podejście do prozy poetyckiej) niż w języku angielskim.

¹⁶⁰ Por. Ajami 1999: 77.

telicznym mechanizmem, jak sugerowali teoretycy strukturalistyczni. Przeciwnie, literatura funkcjonuje, żyje, nabiera znaczeń w określonym kontekście społecznym, politycznym, kulturowym, etnicznym i narodowym. To zatem „jedna z kulturowych praktyk znaczeniowych”, która przedstawia „doświadczenie grupy, reprezentuje jej kulturę” (Prokop-Janiec 2006: 418), dzieło literackie można więc zestawiać z innymi typami dyskursów i traktować jako istotny składnik kulturalistycznie rozumianej tożsamości zbiorowej. Przekonywająco brzmi sugestia współczesnego amerykańskiego teoretyka literatury, Jonathana Cullera (Culler 2000: 112–113), że literaturę z tożsamością łączą wielorakie związki – nie tylko sama w sobie stanowi ona temat literacki, lecz także bywa efektem wpływu literatury na czytelnika. Wielcy bohaterowie literaccy często tworzą nowe tożsamości lub odwzorowują obecne już w społeczeństwie modele przynależności. Nierzadko spotyka się typ bohatera, który doskonale odtwarza dylematy swoich czasów, a zarazem pozostaje w napiętych stosunkach ze zbiorowością, np. pani Bovary w powieści Flauberta.

Z punktu widzenia kulturalistycznie pojmowanej tożsamości zbiorowej, pozostającej w związku z literaturą, szczególną uwagę przykuwa najbardziej znany utwór Aḏ-Ḍaʿīfa – rodzaj autobiografii literackiej – zatytułowany *Drogi Panie Kawabato* (*ʿAzīzī ʿas-Sayyid Kawābātā*, 1995, Bayrūt; drugie wydanie: 2001). Przyjmuje on formę rozbudowanego quasi-listu skierowanego do noblisty japońskiego, Yasunaro Kawabaty. Współczesny pisarz libański trafnie odmalował emocje i obsesje swojego pokolenia oraz dramatyczne wydarzenia związane z początkowym etapem wojny domowej. Pod względem formalnym proza Aḏ-Ḍaʿīfa łączy cechy pamiętnika, listu i powieści. Bogactwo formalne pomaga oddać zakłócony chronologicznie charakter (retrospekcje, monologi wewnętrzne) dzieła, które zawiera liczne i nie zawsze oczywiste odniesienia do najbardziej dramatycznych momentów we współczesnej historii Libanu od lat czterdziestych do dziewięćdziesiątych. Autora można w dużej mierze utożsamiać z narratorem opowieści: „jestem Raszidem, podmiotem i przedmiotem mojej opowieści” (Aḏ-Ḍaʿīf 1998: 25)¹⁶¹, opowiada więc w pierwszej osobie o własnych rozterkach światopoglądowych, a zarazem odgrywa rolę figury całego pokolenia arabskiej inteligencji. Pisarz trafnie oddaje złożoność swojej pozycji, lokalne dziedzictwo maronickie traci dla niego znaczenie, ale bardzo trudno uwolnić się od jego symbolicznego brzemienia.

¹⁶¹ W oryginale: Bi-mā annī, ana Rašīd, šaḥsiyyan, al-muḥaddit wa mawḏūʿ āl-ḥadīt (Aḏ-Ḍaʿīf 2001: 19).

Jestem maronitą¹⁶² (to znaczy pochodzę z maronickiej rodziny i wychowałem się w maronickim domu; *wulidtu fi 'ā'ila mārūniyya, wa naša 'tu fi bī'a'*¹⁶³ *mārūniyya*), lubię kozie mleko i górskie długowieczne drzewa: cedr, jodłę, sosnę, dąb.

Te upodobania o niczym nie świadczą, bo kozie mleko i górskie drzewa lubią tak samo sunnici jak i szyici, a wielu chrześcijan, także i maronitów, woli niziny, morze czy pustynię niż góry. Ale w wymiarze symbolicznym wszystko się liczy (*wa lakin rumūz tataḥaṭṭā marmūzātaha wa tuṭayyiru bi-ḡanāhīhā*). Dlatego ważne jest, że wychowałem się w wysokich górach, gdzie żyją kozy i rosną długowieczne drzewa, które opierają się burzom i nawałnicom i zwyciężają, choć na krótko, w walce z czasem. Słyszał Pan bez wątplenia o cedrach żyjących po tysiąc lat, to one właśnie rosną w naszych górach, tam, gdzie się urodziłem (Ad-Da'if 1998: 31, tłum. Ewa Machut-Mendecka; cytaty z oryginału: Aḍ-Ḍā'if 2001: 26).

Opowieść Rašīda – podmiotu i przedmiotu tekstu – to intymne doświadczenie odtwarzania pamięci indywidualnej, którą jednocześnie przygniata przewaga symbolicznej pamięci zbiorowej, wciąż nienasyconej i dominującej. Taka konwencja zwraca uwagę na to, że w dziele Aḍ-Ḍā'ifa, opartym na odtwarzaniu pamięci indywidualnej (semantycznej i epizodycznej)¹⁶⁴, nie odnajdzie się skłonności do budowania swoistej Arkadii lat młodzieńczych, mitu szczęśliwego dzieciństwa – tak częstej figury chociażby w polskich powieściach kresowych. Libański pisarz prezentuje tu złożone podejście: autor-podmiot bardzo krytycznie patrzy na kulturę wspólnoty, w której się wychował, ponieważ przypisuje jej pośrednią odpowiedzialność za wtrącenie kraju w koszmar wojny domowej, a zarazem wciąż składa jej naznaczony sentymentem hołd. „W wymiarze symbolicznym wszystko się liczy” (Ad-Da'if 1998: 31; tłum. Ewa Machut-Mendecka), zatem nie sposób pozbyć się wspomnień związanych z dzieciństwem i młodością, spędzonymi w wiosce w regionie miasta Zḡārtā, bastionu maronickiego w północnym Libanie. Choć całe dojrzałe życie Rašīda, pisarza libańskiego, polega na odrzucaniu negatyw-

¹⁶² Zapis małą literą oddaje pisownię stosowaną w polskim tłumaczeniu dzieła Aḍ-Ḍā'ifa.

¹⁶³ Aḍ-Ḍā'if używa tu formy *bī'a*, wywodzącej się od rdzenia *bw'*. Tłumaczka, Ewa Machut-Mendecka, oddała ją jako ‘dom maronicki’, wydaje się jednak, że chodzi tu o całe środowisko maronickie: rodzinę, lokalny kościół, szkołę, poszczególne rody, wszystkie czynniki wymuszające na młodych szacunek dla klanowo-klerykalnej kultury wioski maronickiej w niedostępnych górach. Ten przepełniony nostalgią fragment nosi ślady krytycyzmu Rašīda Aḍ-Ḍā'ifa wobec rodzimego środowiska.

¹⁶⁴ Zbigniew Maruszewski w bardzo wartościowej i obszernej monografii kategorii pamięci indywidualnej zwraca uwagę na jej istotne cechy: składa się ona z dotychczasowych doświadczeń życiowych; stanowi przemieszanie pamięci semantycznej (pamięć typu *wiem, że*) z pamięcią epizodyczną (pamięć typu *pamiętam, że*) (Maruszewski 2005: 32); występuje w postaci narracji, czyli historii przedstawiających ciągi zdarzeń; zawiera w sobie nie tylko informacje, lecz także – przede wszystkim – interpretacje, wpływa więc decydująco na samoocenę, tożsamość jednostki i jej sposób rozumienia przeszłości (Maruszewski 2005: 37). Więcej na temat własności pamięci autobiograficznej w: Maruszewski 2005: 31–38 i n.

nych elementów dziedzictwa maronickiego i uwalnianiu się od nich, przeprowadzenie tego procesu wydaje się niezwykle trudne.

Za szczególnie ciekawy fragment książki można uznać opis konfliktu światopoglądowego między narratorem Rašīdem i jego ojcem, przedstawicielem liczącego się rodu zakorzenionego w Zgārcie:

[...] między nami toczyła się okrutna wojna [...] uważał, że cała ta działalność szkodzi państwu libańskiemu, które chrześcijanie ustanowili z pomocą Francji.
(Ad-Da‘if 1998: 85; Aḍ-Ḍa‘īf 2001: 105).

Spór o naturę Libanu, wielokrotnie już przedstawiany w tej pracy, powraca tu jako konflikt wewnątrzmaronicki i utożsamia go skomplikowana relacja ojca z synem: ojciec popiera Liban niezależny i zachowujący dystans wobec sąsiednich krajów arabskich, oparty na uznaniu szczególnej roli chrześcijan, separujący się od świata arabskiego, syn zaś wyznaje poglądy lewicowe, uważa sprawę palestyńską za najistotniejszy problem polityczny i całkowicie odrzuca partykularne zapatrywania elit maronickich. Przywiązanie Maronitów do znaczenia klanów, skłonność do plemiennych przemocy i zemsty reprezentuje patriarchalność społeczności i rola ojca.

Nasi ojcowie przez całe życie chowali się w mrocznych zaułkach, gdzie urządzali zasadzki jedni na drugich i z pokolenia na pokolenie nie ustawał krwawy obrzęd zemsty (Ad-Da‘if 1998: 30; Aḍ-Ḍa‘īf 2001: 26).

Ojciec głównego bohatera *Drogi Panie Kawabato* ginie w jednym z licznych zatargów między klanami maronickimi, można sobie jednak wyobrazić, że w trakcie późniejszej wojny obaj stanęliby przeciwko sobie: senior rodu po stronie okrutnych bojówek Falang Libańskich, Rašīd natomiast – w szeregach równie bezwzględnych oddziałów partyzantki lewicowej i Palestyńczyków. Proza Aḍ-Ḍa‘īfa to jednak przede wszystkim rachunek sumienia, wstrząsająca refleksja, że w wojnie libańskiej nie było sprawiedliwych i niewinnych, a najbardziej przerażające formy przemocy łatwo usprawiedliwił pełen hipokryzji dyskurs polityczny i religijny: chrześcijański, muzułmański, palestyński, panarabski czy lewicowy.

Za wartość autobiograficznej prozy Aḍ-Ḍa‘īfa należy uznać jej krytyczny, rozrachunkowy charakter, zwłaszcza że autor skierował ostrze krytyki także przeciwko własnym fascynacjom intelektualnym i politycznym, a szczególnie kultowi przemocy rewolucyjnej właściwemu jego pokoleniu.

Ale jak walczyć z przemocą? Jak walczyć z ofiarą, która stała się katem w obawie, aby nie zostać ofiarą (Ad-Da‘īf 1998: 133).

Młodzieńcze pasje autora przeradzają się w zacządzenie radykalną lewacką ideologią lat siedemdziesiątych, która okazała się totalitarną mutacją „socjalizmu arabskiego” i nacjonalizmu palestyńskiego: „Widział [ojciec – dop. M.M.], jak od astronomii przechodzę do ateizmu, jak zostaję socjalistą i sympatyzuję z walką palestyńską” (Ad-Da‘if 1998: 85). Narrator Rašid wydobywa ambiwalencje towarzyszące konfliktom libańskim: w kręgach lewicowej partyzantki – mimo pozorów neutralności światopoglądowej – trzeba ukrywać pochodzenie maronickie i używać sfałszowanych dokumentów poświadczających narodowość palestyńską, małżeństwa aranżowane pozostają istotną instytucją społeczną i przyczyną zażartych walk klanowych, a cała sytuacja przypomina „długą, krwawą zimę z udziałem wszystkich partii, stronnictw i ugrupowań wyznaniowych” (Ad-Da‘if 1998: 118). Książka stanowi uczciwe i konsekwentne przyznanie się do porażki całego nurtu „socjalizmu arabskiego”, a także pełne empatii spojrzenie na dawnych wrogów, np. członków Falang Libańskich, którzy mimo innych pobudek ideowych popełniali podobne błędy, a w najgorszych momentach – zbrodnie.

5.4. Historia i historiografia libańska od tożsamości maronickiej do konstruktywizmu

5.4.1. Mity wspólnoty.

Wybitni historycy maronicy epoki przednowoczesnej

W podrozdziale 5.1. naszkicowałem kwestie pochodzenia etnicznego Maronitów, ich wczesnej, dość niejasnej i słabo udokumentowanej historii, a także główne narracje wspólnotowe, które zracjonalizowały pozycję tej grupy w ramach społeczeństwa libańskiego i na Bliskim Wschodzie.

Historiografia maronicka pojawiła się między innymi ze względu na polemiki związane z genealogią grupy. W podrozdziale 5.1.1. przywołano już istotny fakt, że chrześcijaństwo zachodnie początkowo postrzegało Maronitów jako wspólnotą nieortodoksyjną i prawdopodobnie wyznającą monoteletyzm. Dopiero w XII wieku społeczność ta zaczęła przychylić się do unii z Rzymem, co miało też związek z nadejściem krzyżowców i współpracą części maronickich przywódców klanowych z przybyszami z Zachodu. To duchowni pełnili funkcję pierwszych historyków maronickich i starali się za wszelką cenę udowodnić (często wbrew implikacjom historycznym) ortodoksję swojej wiary i faktyczny, wieczny charakter unii z Rzymem. Tak postępował choćby Ġibrā’īl Ibn al-Qilā’ī (urodzony w połowie XV wieku, zmarł w roku 1516), maronicki biskup Cypru, urodzony niedaleko Ġubayl, w ówczesnej mameluckiej prowincji Trypolis. Warto zwrócić uwagę, że dokładnie w roku śmierci biskupa-historiozofa tereny historycznej Wielkiej Syrii przeszły pod kontrolę imperium osmańskiego. Najistotniejsze dzieło historyczne

Al-Qilā‘i’ego, *Madīḥa ‘alā Ġabal Lubnān* (*Pochwała masywu górskiego Libanu*), powstało zapewne po roku 1495 (Salibi 1991: 36). Utwór ten stanowi rodzaj poematu historiozoficznego o treści moralistycznej, który w zamierzeniu ma korygować skutki szerzących się błędnej interpretacji przeszłości Maronitów. Ważną rolę w *Pochwale...* odgrywa opis złotego wieku w masywie górskim Libanu, gdy „patriarcha cieszył się autorytetem, władca był człowiekiem wszelkich zalet, a obaj byli braćmi w cnocie i silnych przekonaniach”¹⁶⁵. Cytowany fragment wstępu do dzieła nie odnosi się do konkretnego okresu historycznego. Można zatem zinterpretować go w odniesieniu zarówno do początkowego osadnictwa mardaickiego z końca VII wieku, jak i do całkiem szczęśliwego z punktu widzenia chrześcijan syryjskich okresu wypraw krzyżowych. Cały poemat Al-Qilā‘iego w zamierzeniu autora stanowi dowód wiecznej ortodoksji Maronitów i spistości ich wspólnoty opartej na pokrewieństwie klanowym. Przypadki odchodzenia niektórych członków grupy od unii z Rzymem i wstępowanie w szeregi chociażby Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego opisano w bardzo pejoratywny sposób.

Za zdecydowanie bogatsze źródło i bliższe wiedzy historycznej można uznać teksty Istīfāna ad-Duwayhīego (1629–1704), nazwanego przez Kamala Salibiiego (Salibi 1991: 89) „ojcem historii maronickiej”. Pełnił on funkcję patriarchy maronickiego od roku 1670 i zapisał się w pamięci współwyznawców jako dobry przywódca wspólnoty, odnowiciel liturgii i kodyfikator tradycji monastycznej (Salibi 1991: 92). Do jego najistotniejszych prac można zaliczyć *Tārīḥ āt-tā‘ifa al-mārūniyya* (*Historię wspólnoty maronickiej*) i *Tārīḥ āl-Azmīna* (*Dzieje*). Pierwsza z wymienionych rozpraw była już przedmiotem krótkiej analizy w podrozdziale 5.1.2., która wykazała, że patriarcha zaliczał się do twórców podtrzymujących hipotezę o mardaickich korzeniach Maronitów. *Tārīḥ āl-Azmīna* ma natomiast formę tradycyjnej w sensie formalnym kroniki świata arabskiego i otaczających ziem Bliskiego Wschodu, opartej na relacjonowaniu wybranych zdarzeń rok po roku¹⁶⁶. Kamal Salibi (Salibi 1991: 99) uznaje ją za bardzo wartościową z powodu szczegółowych informacji o Libanie i wspólnocie maronickiej, wydaje się jednak, że autor kroniki nie zamierzał podkreślać idei autonomii libańskiej w sensie politycznym. Ad-Duwayhī dostarczył natomiast szczegółowych informacji o zmianach władz plemiennych i duchownych w społeczeństwie maronickim, odniósł się również do obecności otaczających chrześcijan grup druzyjskich i sunnickich. Tekst służył nie wyjaśnianiu wydarzeń, lecz przedstawieniu ich jako niepodważalnych faktów historycznych, dlatego dość rzadko pojawiały się odniesienia do

¹⁶⁵ Cyt. za: Salibi 1991: 36.

¹⁶⁶ W dostępnym wydaniu *Tārīḥ āl-Azmīna* z roku 1976 redaktorzy naukowci postanowili pogrupować informacje w działy odnoszące się do poszczególnych okresów historycznych bądź obszarów geograficznych.

źródeł – w tym przypadku względnie bogatych, składających się bowiem nie tylko z dzieł arabskojęzycznych, lecz także z tych tworzonych w okresie krucjat w językach europejskich.

W *Dziejach* Ad-Duwayhiego uwagę zwracają dość liczne informacje o chęci współpracy lokalnych chrześcijan z krzyżowcami, często kopiowane od zachodnich kronikarzy, np. Williama z Tyru. Z tego też powodu czasem zastępuje się tam nazwę „Maronici” takimi określeniami jak „lud z masywu górskiego Libanu” czy „syrjyscy chrześcijanie z gór”¹⁶⁷ – np. we fragmencie o życzliwym przyjmowaniu przez lokalną społeczność krzyżowców kroczących z Antochii do Jerozolimy (1099). W innym miejscu kroniki wspomina się z kolei o wspólnym przelewaniu krwi przez Maronitów i krzyżowców na polach bitew: *imtizāğ damā’ihim ma’an fī ḥawmat āl-wağā* (Ad-Duwayhī 1976: 609–610). Dzieło dostarcza wielu szczegółowych, aczkolwiek słabo powiązanych ze sobą informacji na temat historii ziem Wielkiej Syrii aż do początków XVII wieku.

W XIX wieku pojawili się intelektualiści maronicy, których można nazwać zacyzmem świecko definiowanej warstwy inteligentnej. Interesowało ich już nie tylko udowodnienie ortodoksji wspólnoty religijnej, lecz także postrzegana w szerszej perspektywie historia polityczna, struktura społeczna w masywie górskim Libanu, dzieje wybitnych rodów, geografia regionu. Nie mieli jeszcze świadomości *stricte* libańskiej, ale coraz więcej znaczyła dla nich przynależność do konkretnego obszaru w ramach szeroko rozumianego *Ġabal Lubnān*. Najbardziej znanym przedstawicielem tego nurtu był Ṭannūs aš-Šidyāq (1794?–1861), pisarz wszechstronny, autor m.in. słownika dialektu libańskiego, a także bardzo obszernego dzieła *Kitāb aḥbār al-a’yān fī Ġabal Lubnān* (*Księga wiadomości o „a’yān” z masywu górskiego Libanu*), ukończonego w latach 1855–1859. Szczegółowo opisywał¹⁶⁸ w nim przedstawicieli warstwy *a’yān*, lokalnych dostojników, notabli i namiestników władzy osmańskiej, wywodzących się z ludności lokalnej, a przede wszystkim wielkich posiadaczy ziemskich. Aš-Šidyāq ujął w swojej pracy bardzo długi okres – od podboju muzułmańskiego w Wielkiej Syrii aż do czasów mu współczesnych. Pierwsza część rozprawy zawiera dokładną charakterystykę geograficzną masywu górskiego Libanu. Autor *Aḥbār āl-a’yān* niewątpliwie myślał jeszcze kategoriami feudalnych zależności, a nie tożsamości narodowej, ale jego wywody stanowią dobry materiał udowadniający tezę o odrębności Libanu od

¹⁶⁷ Por. Salibi 1991: 131–133.

¹⁶⁸ Arabski język literacki Ṭannūsa Aš-Šidyāqa jest zdecydowanie czystszy, poprawniejszy, a zarazem prostszy i bardziej logiczny od arabszczyzny używanej przez historyków z kręgu duchownych maronickich. Ich styl pisania charakteryzował się licznymi zapożyczeniami z języka łacińskiego, klasycznego języka syryjskiego i formami potocznymi zaczerpniętymi z mówionego dialektu libańskiego. Dziewiętnastowieczny historyk, wyraźnie zainspirowany głoszonymi w okresie An-Nahdy postulatami odnowy języka, udowadniał, że arabski literacki to zdecydowanie najważniejszy język twórczości literackiej Maronitów libańskich.

pozostałych ziem arabskich. Aš-Šidyāq opisuje bowiem naturalne granice masywu, a następnie przechodzi do charakterystyki najważniejszych miast „wybrzeża fenickiego”¹⁶⁹ (Aš-Šidyāq 1970: t. 1, 11–12), wymieniając Bejrut, ʿAṣṣayr (Trypolis), Gūniye, Ġubayl, Baṭrūn, Ṣayde, Sūr (Tyr) i ‘Akā’ (Akke). Bardzo dokładnie charakteryzuje podział *Ġabal Lubnān* na okręgi zarządzane przez poszczególne rody *a’yān*. Kolejne części obszernej pracy odnoszą się do historii wielkich rodów libańskich, by wreszcie przejść do wyliczenia *wulāt*, czyli namiestników *Ġabal Lubnān*, uznawanych przez władze osmańskie.

Historia świecka *sensu stricto* pojawia się w dziele Aš-Šidyāqa w ograniczonym zakresie – opisuje on historię średniowieczną i okres wypraw krzyżowych w sposób dość niedokładny, powiela błędy i uproszczenia wcześniejszych kronikarzy maronickich¹⁷⁰. Jego rzeczywistość pasją są późniejsze dzieje polityczne, zwłaszcza kwestia walk o wpływy między poszczególnymi rodami. Dzieło Aš-Šidyāqa to jednak wartościowe źródło pomocnicze do analizy historii Libanu między XV a XIX wiekiem, czyli okresu, w którym Maronici wyemancypowali się spod władzy politycznej swoich muzułmańskich protektorów.

Prace historyczne odtwarzające genealogię grupy miały niewątpliwy wpływ na kształtowanie zbiorowej tożsamości maronickiej i libańskiej¹⁷¹, a także na ścisłe powiązanie życia tej grupy z instytucją Patriarchatu Maronickiego. Dopiero w XX wieku pojawiły się nowe, alternatywne wobec utartych poglądów interpretacje tonącej w mrokach historii przeszłości Maronitów.

5.4.2. Kamal Salibi – o potrzebie nowej historii Libanu

Wśród historyków Libanu posługujących się nowoczesnym warsztatem badawczym szczególne miejsce zajmuje Kamal Salibi (Kamāl Sulaymān aš-Šalībī, urodzony w roku 1929, zmarł w roku 2011), profesor Uniwersytetu Amerykań-

¹⁶⁹ Arabskie: mudun Lubnān al-finīqiyya.

¹⁷⁰ Por. Salibi 1991: 178.

¹⁷¹ Youssef Choueiri (Choueiri 1989: 135–142) krytycznie analizuje sposób, w jaki cytowany wcześniej Kamal Salibi (Salibi 1991) opisał trzech historyków maronickich. Zdaniem Choueiriego wywody współczesnego historyka libańskiego nadmiernie uwznioślały opisywane dzieła, co sprawia, że anachroniczne dziś prace urastają do rangi ważnych elementów kształtujących „ruch narodowy i humanistyczny”, który prowadzi do uformowania nowoczesnej wspólnoty libańskiej (Choueiri 1989: 142). Kamal Salibi, zgodnie z opinią Choueiriego, stopniowo odchodził od patosu w opisywaniu średniowiecznych dzieł historycznych i „ubierania kwestii libańskiej w europejskie szaty” (Choueiri 1989: 141). Można odnieść bowiem wrażenie, że poemat Al-Qilā’tego służył autorowi *Maronite Historians of Mediaeval Lebanon* do powiązania Maronitów z tradycją homerycką, natomiast nazwanie Ad-Duwayhiego „ojcem historii maronickiej” – do skonstruowania figury maronickiego Herodota. Jak konkluduje Youssef Choueiri (Choueiri 1989: 142), dopiero dramatyczne doświadczenia wojny domowej skłoniły Kamala Salibiego do gorzkiego spojrzenia na *Mad-iḥe...* Al-Qilā’tego jako na „plemienny poemat wojenny”, przepelniony niechęcią do obcych (żydów, muzułmanów, wyznawców Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego) i zamieniający Maronitów w „lud wybrany przez Boga, by strzec prawdziwej wiary chrześcijańskiej w niezdobytej twierdzy”.

skiego w Bejrucie, wywodzący się z rodu maronickiego, nawróconego w XIX wieku na protestantyzm (o tej grupie patrz: podrozdział 3.1.1.). Podobnie jak wybitni maronicy dziejopisowie średniowiecza i epoki nowożytnej uprawiał nie tylko historię *par excellence*, lecz także – przede wszystkim – historiografię o wyraźnym celu dydaktycznym. W tym przypadku nie zamierzał jednak udowadniać spoiwości i samowystarczalności macierzystej wspólnoty wyznaniowo-etnicznej, ale budować znacznie szerszą świadomość historyczną współczesnego Libanu, opartą na pluralizmie i uznaniu „jedności w różnorodności”. Salibi stopniowo dochodził do przyjęcia takiego programu, rozpoczynając od uprawiania historii *stricte* chrześcijańskiej, skoncentrowanej na wydarzeniach istotnych dla wspólnoty maronickiej. Zainteresowania te zaowocowały choćby jego cytowanym wcześniej wielokrotnie doktoratem, poświęcony maronickim historykom średniowiecznego Libanu (Salibi 1959/1991).

Kamal Salibi zawsze starał się godzić znajomość arabskiego materiału źródłowego z zachodnim warsztatem badawczym, jednak jego poglądy stopniowo ewoluowały. Prezentując anglosaskie, pozbawione pejoratywnego wydźwięku, rozumienie pojęcia *nacjonalizmu*, badacz skłaniał się ku obronie podmiotowości Libanu w świecie arabskim i nacjonalizmu libańskiego, przy czym rozumiał go jednak w sposób obywatelski, demokratyczny i inkluzywny. Salibi od początku swojej działalności naukowej pojmował tworzenie się tożsamości libańskiej i drogę ku państwu narodowemu jako złożony proces historyczny, spłot czynników, które można wytłumaczyć z punktu widzenia historyka. Chciał więc uniknąć primordialistycznego podejścia elit maronickich i profrancuskich (przekonanych, że Liban to wiecznotrwały fenomen, niekiedy tylko okupowany i wynaradawiany przez wrogie siły muzułmańskie), a zarazem sprzeciwić się panarabskiej krytyce Libanu jako najbardziej sztucznego ze sztucznych tworów kolonializmu. Salibi nie bez racji wykazywał, że wewnętrzne siły i procesy tworzące naród można odnieść do różnych okresów historycznych i aktorów dziejowych: krucjat, władzy Mameluków, dynastii i rodów feudalnych między XV a XVIII wiekiem, odrębności poszczególnych wyznań, budujących własne elity społeczne. Jednak dopiero, gdy wielopłaszczyznowy opis tych zjawisk nałoży się na wpływy europejskie i recepcję zachodnich idei narodu w dziewiętnastowiecznym Libanie, da się sformułować możliwie przekonującą syntezę dziejów libańskiego narodu i państwa narodowego. Kamal Salibi popełniał niewątpliwe błędy badawcze, a jego intuicje polityczne skłaniały go do stosowania uproszczeń, jednak szacunek budzi ambitny projekt naukowy – konstruktywistyczny opis początków libańskiej odrębności.

Youssef Choueiri (Choueiri 1989: 120–121), badacz zajmujący się dogłębną i krytyczną analizą pism Salibiego, zwraca uwagę, że z wielką powagą podcho-

dził on do planu stworzenia wielopłaszczyznowej historii Libanu, zagubionej bądź zaniedbanej z powodu dominującej w pierwszej połowie XX wieku narracji panarabskiej, w ramach której dzieje regionu pojmowano przede wszystkim jako „historię Arabów”¹⁷². Liban fascynował Salibiego, który chciał oddać mu historyczną sprawiedliwość przy wykorzystaniu możliwości współczesnego dyskursu naukowego i bez uchybiania zasadom warsztatu profesjonalnego historyka, co wydawało się dość karkołomnym zadaniem.

Dzieła historyczne libańskiego protestanta odzwierciedlają ambiwalentny charakter współczesnej historiografii, w której ujawnia się nieusuwalne napięcie między tym, co obiektywne a subiektywne. Historyk pracuje na dwóch poziomach: faktograficznym (zbiera dane i na ich podstawie ustala fakty) i analitycznym (interpretuje zebrany materiał badawczy)¹⁷³. Właśnie przejście do aspektu interpretacyjnego nadaje twórczości Salibiego dodatkową wartość, ponieważ pozwala zarówno na relacjonowanie faktów, jak i na opis głębszych procesów historycznych, a więc odpowiedź nie tylko na pytanie o to, *co się stało*, lecz także *dla czego i jak to się stało*. W tym wymiarze interpretacyjnym współcześni historycy przekraczają czysto apologetyczny charakter dawnych opisów dziejów, a zarazem popadają w rodzaj paradoksu: większa interdyscyplinarność i pluralizm metod czy hermeneutyczne podejście do zgromadzonego materiału sprawiają, że poszczególne interpretacje znoszą się i trwają w konflikcie. Potrzebują więc wsparcia politycznego, by prawdziwie zaistnieć w przestrzeni publicznej, co nieustannie wywołuje często bardzo gwałtowne konflikty o interpretację historii, zwłaszcza najnowszej, ponieważ właściwie nie można wytyczyć granicy między „historią akademicką, naukową” a „pamięcią żywą” czy też świadomością historyczną, formującą tożsamość zbiorową wspólnoty narodowej bądź etnicznej.

W moim przekonaniu Salibi zajmował się historią Libanu, żeby wzmocnić własne państwo i stworzyć w nim prawdziwą wspólnotowość i wywołać poczucie bycia obywatelem, a także obalić mity wzmacniające niechęć między libańskimi grupami wyznaniowymi. Zaangażowany charakter wywodu sprawia, że styl Sali-

¹⁷² Bardzo znany historyk pochodzenia maronickiego i kolejny absolwent szkół założonych przez protestanckich misjonarzy w Libanie, Filib Hūrī (Philip K.) Ḥittī (1886–1978) swoją syntezę historii Bliskiego Wschodu zatytułował *History of the Arabs* (pierwsze wydanie: 1937, London: Macmillan, dziesięć wydań w języku angielskim, tłumaczenie polskie: *Dzieje Arabów*, 1969, Warszawa: PWN). To pozycja uważana często za najważniejsze anglojęzyczne dzieło historyczne traktujące o świecie arabskim i Arabach. Ḥittī wydał również szczegółowe historie obszaru Wielkiej Syrii (*History of Syria: Including Lebanon and Palestine*, 1951, London: Macmillan) i Libanu (*Lebanon In History: From The Earliest Times To The Present*, 1957, London: Macmillan). Były to wartościowe dzieła, jednak pod względem poziomu warsztatu naukowego, różnorodności źródeł, a szczególnie ich krytycznej interpretacji trudno je porównać np. ze zdecydowanie nowocześniejszymi metodologicznie pracami Kamala Salibiego.

¹⁷³ Por. Choueiri 1989: 120.

biego, mimo nowoczesnego instrumentarium badawczego, zwraca uwagę walo-rami literackimi i nie nosi cech typowego wykładu akademickiego (analogicznie np. do twórczości Normana Daviesa czy Timothy'ego Snydera), choć libański historyk funkcjonuje niekiedy w odbiorze społecznym jako „twórca kontrowersyjny”, co wynika też z licznych uproszczeń i sprawiających wrażenie wynikających z oportunistycznego poglądów politycznych autora.

Przykłady niezbyt dobrze uargumentowanych tez można znaleźć choćby we wczesnych tekstach Salibiego, prezentujących nadmiernie optymistyczny wizerunek wspólnoty libańskiej. Wydaje się, że autor zamierzał pogodzić szacunek dla rozpowszechnionych wśród Maronitów mitów i popularnych opisów Libanu (np. „pomost między Wschodem i Zachodem”, „schronienie dla uciekinierów i prześladowanych”, „republika kupców”) z ich bardziej realistyczną, umocowaną w faktach analizą. W praktyce utrudniało to ubóstwo źródeł odnoszących się do średniowiecznej i późniejszej historii tych obszarów. Salibi zmierzał jednak do uzasadnienia poglądu o bardzo długiej, tradycyjnej wręcz odrębności ziem Libanu od związanych z nimi politycznie innych terytoriów Wielkiej Syrii¹⁷⁴. Podobne kontrowersje wzbudzał wątek interpretacji rządów Faḥra ʾad-Dīna II (1572–1635), władcy wywodzącego się z Druzów zamieszkujących masyw górski Libanu, wy-

¹⁷⁴ Por. Choueiri 1989: 128–130 i 160–161. Przykładem argumentu uzasadniającego tę tezę Salibiego było postrzeganie rządów Buhturydów (lenników Mameluków) w XIII–XIV wieku jako władzy spajającej Bejrut i południową część Libanu w oddzielny, autonomiczny region. Zdaniem Salibiego model gospodarki rolnej nazywany „dziedzicznym feudalizmem” (*a hereditary feudal system*) odróżniał obszary buhturydzkie od pozostałych ziem Wielkiej Syrii i stanowił zaczątek autonomii prowadzącej najpierw do powstania bardziej niezależnych państw Ma'nidów i Ḥāzinów, a wreszcie w XIX wieku do utworzenia *mutaṣarrifiyyi Ġabal Lubnān* pod auspicjami państw zachodnich. To bardzo ciekawy i poruszający wyobraźnię pogląd, ale opiera się na słabych przesłankach, jako że całą konstrukcję teoretyczną, wyłożoną przez historyka w artykule *The Buhturids of the Garb. Mediaeval Lords of Beirut and of Southern Lebanon*, 'Arabica', vol. VIII, 1961, s. 74–97), uzasadniało jedno zdanie zaczerpnięte z kroniki Šāliha Ibn Yahyi z pierwszej połowy XV wieku (*Tārīḥ Bayrūt wa ʾaḥbār al-umarā' ʾal-buhturiyyīn min banī ʾal-ḡarb*, wydanej w roku 1927), pochodzące z listu emira buhturydzkiego Nāšira ʾad-Dīna ʾal-Ḥusayna do mamelukiego gubernatora Damaszku, zapisane zresztą niezbyt poprawną frazą arabską: *wa ḡālib iqtā'ihim ʾal-ladī yaḥdumū 'alayha amlākuhum ʾat-tābita bi ʾaš-šarī'a ʾaš-šarīf*. Kamal Salibi opisowo przetłuma-czył ten fragment jako „większa część ich *iqtā'* była legalną własnością prywatną uznawaną w ramach *šarī'atu*”, co sugeruje panowanie nad większymi obszarami otaczającymi przyszłą stolicę Libanu. Youssef Choueiri (Choueiri 1989: 129) przełożył jednak to zdanie zdecydowanie ostrożnie: „większość ich dziedzicznych posiadłości (*mulk, amlāk*) jest usytuowanych w *iqtā'*, na terenie których służą”. Krytyk pism Salibiego przekonująco udowadnia, że powyższy dość tajemniczy zapis nie oznacza autonomii konkretnego obszaru, lecz po prostu przyznanie przez Mameluków Buhturydom mieszkań już przez nich zajmowanych i otaczających je sadów. Ten styl sprawowania władzy, czyli wprowadzanie dziedzicznych *iqtā'* i przyjmowanie lokalnych zwyczajów przy tworzeniu systemu własności ziemi, nie ograniczał się, jak zresztą przyznał to sam Kamal Salibi, wyłącznie do południowego Libanu, lecz cechował wybrane tereny całej Wielkiej Syrii, np. obszary zdominowane przez Druzów.

bitnego przedstawiciela dynastii Maʿn. Oświecone rządy tego emira (otrzymał ten tytuł z racji uznawania przez imperium osmańskie praw jego rodu do zarządzania przydzielonymi obszarami) opierały się na sojuszu Druzów z Maronitami, który umożliwił objęcie scentralizowaną władzą dużej części terytorium *Ġabal Lubnān*. Popularna tradycja podaje, że władca wyrastał w atmosferze szacunku wobec chrześcijan, edukowany i przygotowywany do pełnienia funkcji publicznych przez przedstawicieli rodu *Hāzin*¹⁷⁵, odgrywającego rolę przywódczą we wspólnocie maronickiej. Wydaje się jednak, że Kamal Salibi podczas analizowania złożonych kolei życia emira, podążał raczej drogą zwolennika określonej wizji polityki historycznej – *Faḥr ād-Dīn II* był bowiem idealnym kandydatem na bohatera narodowego, postacią, na której dorobku można budować panteon libański i kanon historyczny możliwy do zaakceptowania zarówno przez Maronitów czy Druzów, jak i sunnitów. Jednocześnie władca ten uosabiał ideę pogranicza kulturowego, choćby przez wymuszony pobyt na dworze Medyceuszy we Włoszech. Już w XIX wieku rozpowszechnił się mit „ojca narodu libańskiego”, jednoczącego w XVI wieku dużą część terytorium ówczesnej *mutaṣarrifiyyi* (maronickie i druzyjskie regiony masywu górskiego Libanu, otaczające je odcinki wybrzeża i dolina *Al-Biqāʿ*), a także późniejszego mandatu i państwa libańskiego; stanowiło to bardzo dobre usprawiedliwienie dla programu budowania państwa narodowego, za podstawowe wyróżniki którego można uznać określone terytorium i granice. Skoro mit wybitnego władcy z dynastii Maʿn przerodził się w siłę integrującą Libańczyków w XX wieku, to zrozumiała wydaje się postawa historyka, który akceptuje, wprawdzie z umiarkowaną zyczliwością, mitotwórcze myślenie dziewiętnastowiecznych interpretatorów działalności *Faḥra*. Nic nie wskazuje bowiem, by różnił się on czymś szczególnym od innych wodzów plemiennych i naczelników uznawanych przez władze osmańskie. Był bardzo zręcznym przywódcą, próbującym wykorzystać słabość i uległość Porty Osmańskiej w danych momentach (co zresztą doprowadziło do jego tragicznego końca w roku 1635, kiedy to przedstawiciele sułtana skazali *Faḥra* na śmierć). Wydaje się jednak mało prawdopodobne, by miał generalny projekt polityczny zapowiadający autonomię Libanu, a jego przyjaźń z rodami maronickimi sprawia wrażenie sojuszu czysto taktycznego¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Historia pozytywnych kontaktów *Faḥra* Drugiego z Maronitami może być tradycją wymyślona na potrzeby polityczne w XIX wieku, mitem politycznym uzasadniającym stanowisko elit maronickich. Do takiego stanowiska zdaje się też skłaniać Kamal Salibi w późniejszym okresie swojej twórczości, np. w artykule *Faḥr ād-Dīn wa ʿl-fikra ʿl-lubnāniyya*, opublikowanym w tomie *Ab ʿad ʿl-qawmiyya ʿl-lubnāniyya* (Ġūniya 1970).

¹⁷⁶ *Ṣayḥ Aḥmad Ibn Muḥammad ʿl-Hālidī aṣ-Ṣafadī* (zmarły w roku 1625) w swojej biografii *Faḥra ād-Dīna II* zaprezentował zupełnie inny obraz władcy niż dziewiętnastowieczni historycy maronicy. W tym dziele (wydanym w roku 1936 i roku 1969 w Bejrucie pod nazwą *Lubnān fi ʿahd ʿl-amīr Faḥr ād-Dīn ʿt-Tānī*, pod redakcją m.in. znanego historyka Asada Rustuma) emir został uka-

Nie zmienia to faktu, że – jak pisze Youssef Choueiri (Choueiri 1989: 135) – w narracjach dotyczących historii narodów mit i rzeczywistość to często dwie strony medalu. Sfera mityczna wydaje się absolutnie niezbędna, by uzasadniać zmienną terażniejszość i dawać członkom wspólnoty wzorce do naśladowania.

Salibi zasłynął jako badacz dziejów Libanu (w obecnych granicach) od starożytności do czasów najnowszych, zawsze jednak ukrytym celem jego tekstów było wpływanie na terażniejszość i przyszłość. Niekiedy w otwarty sposób komentował też bieżące wydarzenia polityczne, utrzymując przy tym, że historyk ma prawo zmieniać swoje wcześniejsze hipotezy pod wpływem odkrywania dodatkowych źródeł i nieustannie krytycznego stosunku do własnych tez. Za przykład ważnego tekstu Salibiego na tematy bieżące może posłużyć jego stosunkowo mało znany esej (Salibi 1985), stanowiący zarazem zapis wykładu wygłoszonego w lutym 1985 roku na uniwersytecie Georgetown. Zawarte tu tezy obrazują poruszenie historyka tragicznymi wydarzeniami wojny domowej i zarazem pokazują dystans badacza wobec optymizmu prezentowanego w jego tekstach z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Taka krytyczna postawa sprawia, że wzmiankowany esej jest zaskakująco aktualny również w kontekście chwiejnego pokoju, utrzymującego się po układzie z Aṭ-Ṭā'if (1989) i „rewolucji cedrowej” w roku 2005. Historyk libański stara się dotrzeć do głębszych przyczyn wojny domowej oraz gwałtownych konfliktów rozdzierających Liban i dochodzi do przekonania, już zresztą wcześniej sygnalizowanego w tej rozprawie, że u podłoża tych dramatycznych wydarzeń leży głęboki konflikt dwóch perspektyw czy też dyskursów, które nazywa opowieściami zachodniej i wschodniej strony (*East Side Story, West Side Story*). Ich nazwa wywodzi się od podziału Bejrutu na dwie części podczas wojny domowej w latach osiemdziesiątych: wschodnia część stolicy znalazła się pod niepodzielną władzą milicji chrześcijańskich, zachodnia zaś – pod kontrolą ugrupowań muzułmańskich i propalestyńskich. Według Kamala Salibiego (Salibi 1985: 1–3, 5–6) w następujący sposób można zrekonstruować „wschodnią narrację”:

1. Po układzie w Kairze (w roku 1969), legitymizującym obecność „ruchu oporu” w Libanie, Palestyńczycy utworzyli „państwo w państwie” i uniemożliwili demokracji libańskiej normalną egzystencję. Kryzys państwa narodowego oraz przywództwa maronickiego czynił sytuację nieznosną, milicje chrześcijańskie na czele z Falangami działały więc w samoobronie i w imię niepodległości Libanu.

zany jako głęboko wierzący sunnita, wspierający budowę meczetów, a także silny wódz w służbie imperium osmańskiego, który nierzadko stosował bardzo okrutne metody walki. Związki władcy z Maronitami omówiono bardzo zdawkowo. Źródło to zawiera zapewne bardzo wiele niedoskonałości, rzuca jednak nowe światło na dydaktyczne wizje roli władcy w historii Libanu, tak popularne w XIX i XX wieku.

2. Muzułmanie libańscy okazali się skrajnie niełojalni wobec macierzystego państwa i weszli w konszachty z frakcjami palestyńskimi, by zdobyć władzę i ograniczyć znaczenie chrześcijan.

3. Muzułmanie udowodnili zatem, że nie można obdarzać ich zaufaniem, gdyż nie uznają tożsamości libańskiej za podstawową i przyjmują postawę skrajnie antypatriotyczną.

4. Chrześcijanie stali się bezbronni w sytuacji wzmocnienia nastrojów panarabskich i braku szczerych sojuszników na Zachodzie. W tak dramatycznej sytuacji „prawdziwym, patriotycznym Libańczykiem”¹⁷⁷ nie pozostało nic poza fizyczną obroną swojej egzystencji, nawet w sojuszu z „diabłem” (jak do roku 1982, a także później, chrześcijanie określali Izrael¹⁷⁸). Chrześcijan sprzeciwiających się streszczonym tu poglądom nazwano oportunistami lub zdrajcami. Warto zauważyć, że podobne rozumowanie – tj. uznawanie własnych aktów agresji za zawsze usprawiedliwione przejawy samoobrony – cechuje dziś ideologiczne przeciwieństwo i największych wrogów Falang i Sił Libańskich, czyli szyickie ugrupowanie *Hiżb Allāh*.

¹⁷⁷ Ten slogan przypomina upowszechniane przez polską prawicę narodowo-katolicką lat trzydziestych XX wieku (np. w publicystyce Jana Mosdorfa) wzorce „Polaka-katolika” czy prawdziwego Polaka w ramach programu ideowego „nacjonalizmu katolickiego”. Radykalni przywódcy milicji maronickich mogliby zapewne uznać za własne motto następujący fragment z manifestu ideowego Mosdorfa: „Jesteśmy fanatykami – tylko fanatycy umieją dokonać wielkich rzeczy. Nienawidzimy kompromisu: jest to nie tylko cechą młodości naszej, ale ducha czasów, w których żyjemy. Kto walczy o swe lub cudze interesy, ten zawsze skłonny jest do *rozsądnego* [wyróżnienie – J.M.] kompromisu, bo kalkulacja poucza go, że lepszy wróbel w garści, niż gołąb na dachu. Kto walczy o czysto abstrakcyjne teorie, ten również dla świętego spokoju, gotów jest ustąpić. Ale kto walczy o wartości moralne, ten gotów jest bez względu na wysokość ofiar, niszczyć przeszkody stojące na drodze” (Mosdorf 2005: 167). Podobnie jak w przypadku ideologii libańskich Falang, poglądy przywódcy młodego pokolenia polskich „nacjonalistów katolickich” prowadziły do zawężania wspólnoty narodowej i wypychania z niej jednostek i grup o przekonaniach i pochodzeniu innych niż uznawane za właściwe.

¹⁷⁸ Sāmī Ġumayyil, sekretarz Falang, przedstawiciel młodszego pokolenia działaczy chrześcijańskich, nawiązał do tej frazeologii w wypowiedzi cytowanej przez dziennik *An-Nahār* [on-line] <http://www.nahamet.com/domino/tn/ArabicNewsDesk.nsf/getstory?openform&56A90D2DB51CDDA5C2257798003013E4> [dostęp: 8 września 2010 r.]. Młody przywódca partii Al-Katā’ib uzasadnia współpracę Falang z Izraelem w czasie wojny domowej następującymi słowami: „Kiedy armia syryjska i palestyńscy uzbrojeni bandyci byli po jednej stronie barykady, a [chrześcijański – dop. M.M.] ruch oporu po drugiej, masakry były popełniane w chrześcijańskich wioskach, i nikt nie mógł obwiniać nas za wzięcie broni od diabła, a miała ona służyć naszej samoobronie. Sytuacja ta skończyła się w 1990 r. wraz z zakończeniem libańskiej wojny domowej” (*wa ‘indamā kāna āl-ġays ās-sūrī wa āl-filasīnī kulluhum fī ġānīb wa āl-muqāwama li-waḥdihā fī makān āhir wa āl-maġāzīr kānat tartakibu bi-ḥaqq qurā masīhiyya, fa-lā aḥad yalūmunā innanā aḥadnā ās-silāḥ min ās-ṣaytān li-ād-difā’ ‘an anfasinā wa hadā āl-mawḏū’ intahā sanatan 1990 ‘inda intihā’ āl-ḥarb āl-lubnāniyya*).

5. Bojówki chrześcijańskie zaprowadziły porządek w podległych sobie regionach kraju i dzielnicach Bejrutu, czym dały przykład pogrążonym w chaosie i degeneracji obszarom kontrolowanym przez muzułmanów.

6. Gdyby nie perfidna postawa sunnitów i coraz bardziej aroganckie żądania Druzów i szyitów, udałoby się wykorzystać sytuację w Libanie po inwazji Izraela do zaprowadzenia pokoju.

7. Zamordowanie prezydenta Bašira Ğumayyila w roku 1982 i masakry druzyjskie w regionie Šuf oddaliły perspektywę zażegnania konfliktu i spowodowały, że chrześcijanie znów musieli przystąpić do samoobrony.

W odpowiedzi na ten tok rozumowania powstała „opowieść zachodniej strony”, oparta na zupełnie odmiennych przesłankach, które również relacjonują za Kamalem Salibim (Salibi 1985: 3–4 i 6–8).

1. Liban do roku 1975 był jednością, krajem silnym, stabilnym, a sytuację tę bezpowrotnie zniszczyły w roku 1975 zbrodnicze działania Falang. Chrześcijanie mogli czuć się zagrożeni rosnącą rolą Palestyńczyków, ale to nie usprawiedliwia masakr popełnianych na muzułmańskiej ludności cywilnej Libanu (np. „Czarna Sobota”, 6 grudnia 1975 roku).

2. Muzułmanie przyczynili się do wybuchu wojny, ale to Maronici podpisali w roku 1969 wspomniane porozumienie w Kairze i przez wiele lat tolerowali obecność Palestyńczyków w Libanie i wykorzystywali ich organizacje do własnych celów.

3. Maronici zamienili konflikt libański w wojnę domową, przerażający spór wyznaniowy, klanowy, rodzinny, a muzułmanów traktowali jak odczłowieczonego wroga.

4. Elity chrześcijańskie nadużywały argumentu o niepodległości Libanu, a jednocześnie ukrywały fakt, że w rzeczywistości to one zachęciły zarówno Syrię, jak i Izrael do okupacji kraju.

5. Muzułmanie przejawiali chęć współpracy i pojednania z przywódcami maronickimi z rodu Ğumayyilów, ale ta wyciągnięta do zgody ręka została odrzucona.

6. Grupy muzułmańskie nie chcą zniszczenia suwerenności kraju, pragną jednak zharmonizowania tożsamości libańskiej z szerszą przynależnością arabską i nieopierania poczucia odrębności politycznej na obojętności wobec spraw otaczających państw arabskich i walki Palestyńczyków o samostanowienie.

Salibi pokazuje więc dwa silnie skonstrastowane światopoglądy, oparte na wzajemnym odrzuceniu i negatywnym obrazowaniu oponenta. Można zauważyć, że na początku XXI wieku wszystkie ważne elementy narracji „zachodnich i wschodnich” pozostają czynnikami polaryzującymi Libańczyków, przy czym różnica polega na tym, że większa liczba chrześcijan przychyliła się do przekonań wyraża-

nych w „opowieści zachodniej strony”. Badacz historii Libanu podkreślał, że oba światopoglądy zawierają wiele elementów prawdziwych, ale wykorzystują bardzo agresywną i wykluczającą retorykę – sąsiad innego wyznania zamienia się w tym kontekście w demonizowanego wroga. Pogodzenie obu szczegółowo opisanych narracji stanowi wielki dylemat, który zajmował praktycznie wszystkich wybitnych myślicieli libańskich przywołanych w tym rozdziale. Zdaniem Kamala Salibiego powaga sytuacji wymaga rewizji utartych poglądów i samokrytyki wszystkich grup etniczno-wyznaniowych, co historyk nazywa metaforycznie wyzwalającym „skokiem w nieznanne” (Salibi 1985: 10). Tę nieco utopijną myśl można skonkretyzować przez stwierdzenie, że autor formułuje postulat rzeczywistej koncyliacji, współpracy i wzajemnego poznania między grupami, które mimo bliskiego sąsiedztwa geograficznego często przejawiają mentalność getta i bardzo mało wiedzą o sąsiadach. Tego typu proces pojednania (niezależnie od tego, jak często się je proponuje jako hasło polityczne) jest jednak w warunkach libańskich niezmiernie trudny i nie wiadomo, czy kiedykolwiek da się go przeprowadzić. Nie polega on bowiem na zawarciu porozumienia przez przywódców wspólnot i znamienitych rodów, dzielących między siebie strefy wpływów, lecz na pogodzeniu opisanych sprzeczności i paradoksów. Liban niezależny, suwerenny, arabski, ale otwarty na obywateli dystansujących się od ideologii panarabskiej, który muzułmanie i chrześcijanie uznają za swoją ojczyznę – taki ambitny projekt wymaga spełnienia wielu warunków: stabilnej sytuacji politycznej, życzliwości sąsiadów, braku wojen i konfliktów regionalnych, a przede wszystkim wysiłku kulturowego i zmian w systemie edukacji, które pozwolą np. na stworzenie programów nauczania jednej historii Libanu, uwzględniającej poglądy historyczne wszystkich wspólnot etniczno-wyznaniowych. Elity maronickie muszą zrozumieć i przemyśleć muzułmańską krytykę systemu konfesyjnego i poczucie niedoceniaenia, muzułmanie zaś podejść z szacunkiem do przejawianych przez chrześcijan obaw przed zagładą ich wspólnot na Bliskim Wschodzie.

Synteza historii Libanu w ujęciu Kamala Salibiego ostatecznie zaowocowała więc ambitnym projektem libańskiej przyszłości. Otwartym pytaniem pozostaje, jak wiele z tego dość utopijnego ideału można przeszczerpić do rzeczywistości.

5.5. Postawy elit maronickich na początku XXI wieku.

Pamięć i upamiętnianie

Dotychczasowe rozważania nakreślały sposoby myślenia dawnych maronickich elit intelektualnych i duchowych. Istotne pytanie brzmi: jak przedstawione poglądy na genezę grupy i kształt narodu libańskiego oddziałują na rzeczywistość w chwili obecnej? Horyzonty wyobraźni symbolicznej pozostały w dużej mierze niezmiennie. Opierają się one na związkach między elitą polityczną i kościelną,

poczuciu odrębności i zwartości własnej wspólnoty. Zmianie uległ kontekst polityczny – Liban zdecydowanie definiuje się jako kraj arabski, a wpływy Syrii, Egiptu i Arabii Saudyjskiej kształtują ład polityczny. System „demokracji konfesyjnej” – mimo zmian wspomnianych w podrozdziale 5.1.4. – nadal jednak funkcjonował.

Zmiany polityczne, społeczne i ideowe wśród Maronitów nakładają się na ogólną sytuację „kryzysu historii”, którą opisał Pierre Nora w znanym eseju *Czas pamięci* (2001). Przywoływany już wcześniej historyk nakreślił proces przejścia od „świadomości historycznej do świadomości memorialnej” na przykładzie Francji, (Nora 2001: 37). Zjawisko to spowodowały konkretne czynniki¹⁷⁹. Były to wydarzenia inne niż w przypadku rzeczywistości libańskiej, jednak terminologię Nora można adekwatnie zastosować do opisu sytuacji libańskich chrześcijan. Scharakteryzowane wyżej zmiany zaowocowały bowiem triumfem pamięci nad historią i uformowaniem silnej idei „pamięci narodowej” czy też „zbiorowej”. W nawiązaniu do rozważań o podejściu historycznym Kamala Salibiego (patrz: podrozdział 5.4.2.) można podkreślić, że epoka ponowoczesna odwróciła dotychczasowe kanony: historia stała się subiektywna i indywidualna, pamięć natomiast od własności jednostkowej przeszła do cechy wspólnoty. Historyk przestał pełnić funkcję depozytariusza i interpretatora Historii przez duże H, a zaczął – jednego z wielu jej „producentów” (Nora 2001: 45). Dzieli obecnie tę rolę z politykami, sędziami i prawodawcami, a także bezpośrednimi świadkami historii oraz mass mediami, co prowadzi do demokratyzacji historii, ale zarazem jej niebezpiecznego umasowienia, uproszczenia i rozmydlenia w gąszczu przeciwnych interpretacji.

Przypadek maronicki wydaje się w tym kontekście niezwykle interesujący, ilustruje bowiem rzadką sytuację, w której mniejszościowa wspólnota religijno-etniczna staje się grupą dominującą, by później powrócić do walki o swój status mniejszości. Współczesne „przyspieszenie historii”¹⁸⁰ dotknęło też chrześcijan na Bliskim Wschodzie i wymusiło na nich dostosowanie się do nowych warunków. Historia nie stanowi już budzącego zaufanie punktu odniesienia dla współczesności, a w sytuacji, gdy jej dominującym aspektem wydaje się dziś niestałość i niepewność, przelotny moment terażniejszości przestał stabilnie spajać przeszłość z przyszłością. To, co stanie się w przyszłości, budzi grozę swoją nieprzewidywalnością, ponieważ nastąpiło rozerwanie linearności dziejów, ciągłości procesu historycznego. Jedyne ratunku może upatrywać w zwrocie ku „pamięci zbiorowej”, ponieważ wysiłek „upamiętniania” pozwala odnaleźć zakorzenie w hi-

¹⁷⁹ Pierre Nora (Nora 2001: 38–39) wymienił wśród nich kryzys gospodarczy i osłabienie chłopstwa, śmierć przywódcy kraju Charlesa de Gaulle’a i przejście do ery postgaullistowskiej, a także intelektualną i polityczną klęskę marksizmu.

¹⁸⁰ Pierre Nora (Nora 2001: 39) posłużył się tu terminem stworzonym przez Daniela Halżvy.

storii. Jak pisze Pierre Nora, chociaż „jesteśmy odcięci od historii” i nie znamy jej sensu czy końca, to ciąży na nas swoisty „obowiązek pamięci”, czyli „nabożnego gromadzenia, w sposób trochę niezróżnicowany, wszystkich widzialnych śladów i wszystkich materialnych znaków, które zaświadczą (być może), czym jesteśmy lub czym się okażemy” (Nora 2001: 40–41). Przeszłość stała się więc obszarem tajemniczym, niezwykle trudnym do odzyskania. Pozostało tylko chronienie dostępnych śladów historycznych, a także „praca rekonstrukcji dokumentalnej, archiwalnej, pomnikowej”¹⁸¹, która może doprowadzić do wzmocnienia tożsamości narodowej. Ten wysiłek upamiętniania czy też odtwarzania¹⁸² dziejów nie należy już jednak do porządku historii, lecz do skonstruowanej pamięci zbiorowej. Dochodzi do symbolicznej zamiany ról między „pamięcią” i „historią”, co może prowadzić do groźnych skutków. Innymi słowy – „pamięć zbiorowa” przejmując rolę oficjalnej wersji dziejów narodowych.

Współczesna grupa maronicka też wydaje się reprezentatywna dla opisanych procesów społecznych, o czym zaświadcza różnego typu teksty tworzone przez wybitnych przedstawicieli wspólnoty. Badacz opisywanych fenomenów współczesności z konieczności analizuje przede wszystkim różne teksty doraźne (polityczne, publicystyczne), a także uważnie obserwuje zjawiska publiczne związane z historią. Badacz społeczności maronickiej i tekstów kultury przez nią tworzonych i do niej się odnoszących może wysnuć wniosek, że znajduje się ona w okresie bardzo silnego manifestowania tożsamości opartej na pamięci zbiorowej. Według aparatu pojęciowego Nora (Nora 2001: 43) można stwierdzić, że Maronici żyją w „erze upamiętnień”, a ich grupowa pamięć ma charakter bardzo gorący, żywy. Wewnątrz grupy trwa też gwałtowna walka o to, czyja wykładnia historii będzie oficjalną, niekontestowaną formą pamięci zbiorowej.

Przykładem takiego konfliktu były np. obchody tysiąc sześćsetnej rocznicy śmierci św. Mārūna (*Mār Mārūn*, patrz: podrozdział 5.1.) w roku 2010, które odbyły się w dwóch miejscach i przybrały konkurencyjny charakter. Wydaje się, że większe znaczenie niż wymiar religijny uroczystości miało przekazanie poglądów na temat samej wspólnoty maronickiej i jej sposobu funkcjonowania w świecie arabskim. Oficjalne obchody, popierane przez Patriarchat Maronicki w Bkirkī, miały miejsce 8 lutego 2010 roku w kościele św. Jerzego w Bejrucie. Liturgię poprowadził ówczesny patriarcha Naṣr Allāha Ṣufayra, który w słowie pasterskim

¹⁸¹ Por. Nora 2001: 40.

¹⁸² Prezentowana teza wyjaśnia też przyczyny niezwyklej popularności plenerowych rekonstrukcji ważnych wydarzeń historycznych. W polskich warunkach momentami definiującymi tożsamość narodową i wymagającymi upamiętniania są np. bitwa pod Grunwaldem, wybuch Powstania Warszawskiego, początek stanu wojennego czy masakra polskiej kadry oficerskiej w Katyniu, Miednoje, Charkowie i innych miejscach (wzorzec rekonstrukcji tej tragedii stworzył Andrzej Wajda w filmie fabularnym *Katyni* z roku 2007).

położył nacisk na znaczenie niepodległości Libanu i podkreślił, że Kościół maronicki zawsze zaświadczał swoją postawą o niezwykle istotnej roli koegzystencji narodowej między chrześcijanami i muzułmanami (*yašhadu lahā Allāh bi-qiyām āl-‘ayš āl-muštarak bayna āl-masīḥiyyīn wa āl-muslimīn wa lā siyamā fī arḍ Lub-nān*)¹⁸³. Równocześnie odbyła się jednak druga uroczystość w kościele w Brād, na przedmieściach Aleppo, a więc na terytorium Syrii. Ta msza zgromadziła takie osobistości maronickie jak Mišāl ‘Awn, Sulaymān Faranḡiyya (patrz: podrozdział 5.1.4.) czy Amīl Laḡūd, były prezydent Libanu w okresie dominacji syryjskiej. Przywódcy polityczni w świątyni syryjskiej podkreślali, że dotarli do autentycznego miejsca pobytu i śmierci św. Mārūna. U podstaw wyboru miejsca uroczystości nie leżały jednak fascynacje archeologią czy teologią, ale inna wizja polityki historycznej i brutalna walka o ukształtowanie pożądanej wersji pamięci zbiorowej. Postać św. Mārūna, patrona i założyciela wspólnoty, wyrwano z kontekstu historycznego i wpisano w kontekst dwóch narracji: oficjalna liturgia Patriarchatu Maronickiego, sprawowana w Bejrucie, kładła nacisk na uniwersalny, zatem też życzliwy Zachodowi charakter spuścizny po świętym, a także na ścisłe powiązanie, wręcz zjednoczenie wspólnoty maronickiej z narodową tożsamością libańską.

Uroczysta msza święta w Brād wiązała się z diametralnie innym przesłaniem. Trafnie przekazał je bliski współpracownik Mišāla ‘Awna, poseł Nabīl Nīqūlā, który nie ukrywał, że syryjskie wydarzenie ściśle wiąże się ze wspomnianym przez Nora „obowiązkiem pamięci”:

Cel podróży do Syrii dla uczczenia święta Mar Mārūn stanowiło ożywienie pamięci (*tanšūt ād-dākira*) – a szczególnie pamięci chrześcijan – o tym, że są synami Orientu (*awlād ās-šarq*), a nie przybyszami do świata arabskiego (*wa laysū dahālā’ ‘alayhi*). Chcieliśmy też przypomnieć Zachodowi, że jesteśmy z krwi i kości przedstawicielami ludów Wschodu arabskiego (*annanā min asās āš-šu‘ūb āš-šarqīyya*) i nie należy nas uznawać za produkt uboczny wypraw krzyżowych (*lasnā min baqāyā āl-gazawāt āš-salībīyyīn*)¹⁸⁴.

Stanowisko to manifestuje podejście odmienne od opisanego wcześniej nastawienia elit duchowieństwa maronickiego. Najważniejsze wydaje się tu wykazanie solidarności ze społeczeństwami arabskimi i szerzej rozumianym światem muzułmańskim. Z braku rozróżnienia między Maronitami syryjskimi i libańskimi, którzy tworzą jedną wspólnotę, wynika pochwała niepodległości Libanu, ale

¹⁸³ Cyt. za: [on-line] <http://www.naharnet.com/domino/tn/arabicNewsDesk.nsf/getstory?openform&571AED8ED80D176DC22576C50020FC64> [dostęp: 9 lutego 2010 r.].

¹⁸⁴ Cyt. za [on-line]: <http://www.naharnet.com/domino/tn/arabicNewsDesk.nsf/Lebanon/8C992B21E42B349CC22576C70062C522?OpenDocument> [dostęp: 11 lutego 2010 r.].

tylko wówczas, gdy cele tego kraju pokrywają się z polityką Syrii. Przedstawione wyżej podejście nie tylko wykazuje szacunek wobec najbliższego sąsiada, lecz także dąży do przyjaźni i sojuszu z Iranem, co jest skutkiem współpracy części grup maronickich z ugrupowaniami szyickimi – Hezbollahem i partią *Amal*. W konsekwencji, nawet jeśli te partie (czyli Wolny Ruch Patriotyczny, Brygady Mardaickie i inne mniejsze ugrupowania) oficjalnie afirmują tożsamość libańską, robią to z radykalnie innych pobudek i wiążą z nią zupełnie inne treści niż większość duchowieństwa i bardziej tradycyjnych sił maronickich.

Opisane stanowisko, określane też jako orientacja prosyryjska, gwałtownie skrytykował Samīr Ġa‘ġa’, dawny przywódca milicji zbrojnych z okresu wojny domowej. Przywódca Sił Libańskich uznał postawę uległości wobec Syrii i Iranu za „nienaturalne zaprzeczenie podstaw polityki historycznej chrześcijan w Libanie” (*taḥāluf maġāyir li āt-ṭabī‘a wa didda mabādi’ niqāt irtikāz ās-siyāsa āt-tārḥiyya li āl-masīḥiyyīn fī Lubnān*)¹⁸⁵. Ten argument historyczny służy wyeksplikowaniu bardzo silnego przekonania, że chrześcijanie maronicy to „bitny lud”, który z pokolenia na pokolenie przenosi wrodzoną niechęć do poddawania się opresji (*ša‘b muqāwim la yastaslimu bi-ṭabī‘atihi*)¹⁸⁶. W podtekście zawarte jest tu poczucie wyższości wobec innych wspólnot i przekonanie o przywódczym charakterze Maronitów.

W kręgach chrześcijańskich zwraca uwagę radykalizacja młodego pokolenia działaczy politycznych, bazująca na poglądach przypominających powyższe tezy Samīra Ġa‘ġy’. Do wyrazicieli tych nastrojów zalicza się Sāmi Ġumayyil (urodzony w roku 1980), syn Amīna Pierre’a Ġumayyila, wieloletniego przywódcy ruchu falangistowskiego, i bratanek Bašīra Ġumayyila. Światopogląd przedstawiciela najmłodszej linii sławnego rodu, niepomijającego zresztą największych zbrodni wojny domowej, opiera się na apologii przeszłości i przekonaniu, że Maronicy walczyli wyłącznie w obronie własnej, zmuszeni do tego przez wrogów. Jeśli dla starszych pokoleń falangistów symboliczne centrum organizujące wizję świata stanowił niepodległy Liban, chroniący chrześcijan, to Sāmi Ġumayyil i podobni mu aktywiści koncentrują się wyłącznie na losie wspólnot chrześcijańskich i jak najsilniejszym ich oddzieleniu od muzułmańskich sąsiadów¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Cyt za [on-line]: <http://www.naharnet.com/domino/tn/ArabicNewsDesk.nsf/getstory?openform&1B49FED8DC2EED48C22576F70040427E> [dostęp: 31 marca 2010 r.].

¹⁸⁶ Cyt za [on-line]: <http://www.naharnet.com/domino/tn/ArabicNewsDesk.nsf/getstory?openform&1B49FED8DC2EED48C22576F70040427E> [dostęp: 31 marca 2010 r.].

¹⁸⁷ Por. Phillip Smyth, *A New Kataeb* [on-line] <http://mepi.com/in-focus/580-a-new-kataeb> [dostęp: czerwiec 2010 r.]. Przykład izolacjonizmu młodych przywódców Falang stanowi ich zainteresowanie odrodzeniem „aramejskiego” elementu tożsamości zbiorowej Maronitów. Jak podaje Phillip Smyth, usiłują oni zorganizować ruch „szkół niedzielnych” propagujący naukę języka nowoaramejskiego. Promują również „aramejski” styl zapisywania imion własnych połączony z alfabetem łacińskim. Przykładem może być działalność grupy Bnay Qyomo, która przy użyciu nowocze-

W dyskursie publicznym rozpowszechnionym w środowiskach maronickich funkcjonują więc dwie, bardzo radykalnie definiowane, wizje świata: jedna zakłada autonomię dla chrześcijan i ich izolację od innych grup, a ponadto zawiera w sobie silny resentyment antyarabski; druga opiera się na całkowitym utożsamianiu stanowiska chrześcijańskiego z poglądami innych krajów arabskich i Iranu, przy czym wcale nie dąży do likwidacji przywilejów maronickich w niepodległym Libanie. W moim przekonaniu oba poglądy mogą okazać się szkodliwe, a rozwiązanie należy szukać w godzeniu sprzeczności. Maronici libańscy powinni zachować własny głos i świadomość swojej specyfiki historyczno-wyznaniowej, zarazem jednak powinni zharmonizować swoją odrębność z szerszym doświadczeniem libańskim i arabskim, co zapewniłoby bardziej demokratyczny, wielostronny ogląd własnych dziejów i ich krytykę, a także odrzucenie antyarabskich stereotypów psujących stosunki z innymi wspólnotami.

Na tę walkę o rząd dusz wśród Maronitów nakłada się czynnik wprowadzający niestanny rozdźwięk w sferze pamięci zbiorowej Libańczyków, czyli interpretacja okresu wojny domowej. Koszmar tych lat można oswajać albo przez radykalny rachunek sumienia (jak w opisywanej wcześniej twórczości Rašīda aḏ-Ḍaʿīfa), albo przez postawę wybaczenia i solidarności w cierpieniu. Tę ostatnią prezentuje w kręgach maronickich teolog, filozof i muzykolog Maṣṣūr Labākī (Mansour Labaky, urodzony w roku 1940), przełożony i ojciec duchowny Petit Seminaire Patriarchal i College de la Sagesse w Bejrucie. W latach siedemdziesiątych pełnił funkcję proboszcza w kościele w miasteczku Ad-Dāmūr na południe od Bejrutu. Wyszedł cało z pamiętnej masakry chrześcijan maronickich w roku 1976, którą – przy biernej postawie władz libańskich i przywódców poszczególnych grup wyznaniowo-etnicznych – przeprowadziły oddziały palestyńskie i która pochłonęła pięćset ofiar. Od roku 1977 ojciec Mansour Labaky – wówczas przełożony domu sierot i ofiar wojny – zaświadczał często publicznie o tragedii w Ad-Dāmūr. To budzące grozę wspomnienie nie urosło jednak w jego tekstach i wystąpieniach publicznych do rangi oręża skierowanego przeciwko sprawcom tej konkretnej zbrodni.

Mansour Labaky podkreślał natomiast rolę rodziny libańskiej, która pozwalała swoim członkom na znalezienie wytchnienia w sytuacji wojny: „wszyscy mieli nadzieję na zakończenie tej absurdalnej wojny, której przyczyn nie rozumieli” (Labaky 1994: 223). Według tego teologa libańskiego właśnie rodzina obdarzała chrześcijan libańskich „bujną, śpiewną, pełną uniesienia czułością na modłę

nych źródeł internetowych dąży do odnowy „aramejskich korzeni” chrześcijaństwa maronickiego. Przywołuje to skojarzenie z opisanymi w podrozdziale 5.1.2. nurtami „syrzyjsko-aramejskimi”, które podkreślają rolę klasycznego literackiego języka syryjskiego jako języka liturgicznego i dawnego żywego języka komunikacji we wspólnocie.

wschodnią” (Labaky 1994: 224), znajdującą też wyraz w pobożności maryjnej. Wspólnota etniczno-religijna w tekście duchownego maronickiego odzyskuje pozytywny charakter życzliwego schronienia w najtrudniejszym czasie, za symbol czego można uznać hołd oddany matce Labaky’ego, która została wdową w wieku 33 lat i wraz z sześciorgiem dzieci przeszła wielką próbę. We wspomnieniach księdza powraca obraz matki mielącej męła zboże, z którego później zrobiono hostie do odprawiania jego pierwszej mszy (Labaky 1994: 221). Bez wątplenia obraz rodziny maronickiej i społeczności chrześcijańskiej we wspomnieniach Mansoura Labaky’ego jest wyidealizowany i umoralniający, o czym świadczą choćby stwierdzenie: „dzięki rodzinom Liban nie umarł” (Labaky 1994: 220). To typ dyskursu, który nadaje rodzinie libańskiej rangę symbolu konotującego przestrzeń duchową ocaloną od koszmaru wojny, pozbawioną złych doświadczeń świata współczesnego, takich jak rozwody czy przerywanie ciąży.

Oto sposób, w jaki rodzice wspierają swoje dzieci przez wszystkie dni ich życia, w jaki budzą ich dusze, nazywając je moją duszą (*rūhī*) i moim domem (*baytī*) (Labaky 1994: 221).

Mansour Labaky pokazuje więc inny wymiar rodziny, którą wspomniani wcześniej Rašīd aḏ-Daʿīf postrzegał jako ostoję zachowań plemiennych i agresji przeciw obcym. Można poddać krytyce idealistyczne obrazowanie społeczności maronickiej przez znanego duchownego, stanowi ono jednak odpowiedź na sytuację całkowitej erozji większych wspólnot, takich jak naród libański czy arabski. Wizja świata prezentowana przez duchownego jest jednak otwarta, oparta na wybaczeniu i miłosierdziu, a jej horyzont – zdecydowanie szerszy niż prezentowane wcześniej populistyczne bądź izolacjonistyczne koncepcje polityczne.

5.6. Jak godzić pamięć wspólnot libańskich? Próba podsumowania

Swoista „kultura upamiętniania”, niezwykle wyrazista w Libanie, prowadzi do umacniania wrogich wobec siebie narracji historycznych poszczególnych wspólnot wyznaniowych. Wszystkie grupy przywiązują wagę do własnej martyrologii, a zarazem odmawiają innym wspólnotom należytych praw do przeżywania ich tragedii. Za przykład mogą posłużyć uroczystości żałobne poświęcone pamięci „chrześcijańskich męczenników” – są one organizowane w ten sposób, aby podkreślać poniesione ofiary, ale jednocześnie unikać pytań o odpowiedzialność chrześcijan za śmierć innych, np. Palestyńczyków w Šabrze i Šātīli. Stosunki między poszczególnymi wspólnotami libańskimi opierają się więc na pielęgnowaniu własnej martyrologii i poczucia krzywdy kosztem relacji z innymi grupami. Dominacja „przymusu pamięci” i „kultury upamiętniania” sprawia, że bar-

dzo trudno przełamać izolacjonistyczne tendencje zbiorowości etniczno-wyznaniowych. Podejście poszczególnych grup wyznaniowych do historii opiera się na wspominaniu określonych wydarzeń: Maronici wybiorą święto św. Mārūna (zresztą, jak to zostało wcześniej ukazane, kontrowersyjne w wymiarze politycznym), wspomnienia męczenników wojny domowej czy też np. rocznicę śmierci Bašīra Ğumayyīla; Druzowie odnoszą się do tragicznej śmierci Kamala Ğunbulāt-a; szyici oprócz wydarzeń religijnych skupią się na wspominaniu końca okupacji izraelskiej w południowym Libanie (rok 2000) czy też „zwycięskiej” wojny z Izraelem (rok 2006). Brakuje natomiast osadzenia tych wydarzeń w kontekście historycznym, spokojnego namysłu nad nimi i poszukiwania bardziej uniwersalnej perspektywy ich opisu. Bez dialogu między poszczególnymi grupami i otwartej dyskusji nad ich wizjami historii i tożsamości libańskiej nie powstanie rzeczywista wspólnota narodowa, łącząca na równych prawach Libańczyków różnych wyznań. Wymaga to jednak współodczuwania i dostrzeżenia, że każda z grup odgrywała w latach wojny domowej rolę zarówno ofiar, jak i katów, a nie istnieje jedna wszechogarniająca interpretacja przerażającego doświadczenia konfliktu bratobójczego¹⁸⁸. Podejście empatyczne pozwoliłoby ukazać współpracę Maroni-

¹⁸⁸ Odzwierciedleniem problemów z formowaniem się pamięci zbiorowej o tragicznych wydarzeniach wojny domowej w Libanie są także próby rozrachunku z tym okresem podejmowane w Izraelu, aktywnie uczestniczącym w konflikcie jako siła militarna i protektor niektórych ugrupowań i milicji maronickich. Dla społeczeństwa izraelskiego, zwłaszcza pokolenia dzisiejszych czterdziesto- i pięćdziesięciolatków, wydarzenia te stanowią rodzaj „syndromu Śabry i Šāīli”, zbiorowej traumy, koszmaru, wypartego na wiele lat złego wspomnienia, w którym przywiązani do metaforyki Holocaustu Żydzi przybierają zachowania podobne do postaw swoich dawnych oprawców. O istnieniu tego fenomenu pamięci świadczą takie wybitne dzieła filmowe jak np. *Walc z Baszirem* (reżyseria: Ari Folman, 2008) i *Liban* (reżyseria: Samuel Ma'oz, 2009). Pierwszy z tych obrazów to rekonstrukcja dramatycznych wydarzeń roku 1982, które miały miejsce w Bejrucie i okolicach, dokonywana po latach przez reżysera, byłego żołnierza armii izraelskiej. *Walc z Baszirem* pełni funkcję swoistej psychoterapii, próby poradzenia sobie z nieprzepracowanym dziedzictwem przeszłości i poczuciem winy. Film stanowi również rodzaj prywatnego śledztwa czy też bardzo intymnej archeologii pamięci, w której reżyser-bohater usiłuje z okrucich wspomnień własnych, przyjaciół i innych rozmówców scalić możliwie dokładną opowieść o dawnym koszmarze. Dzieło Ariego Folmana w sposób artystycznie przekonujący pokazuje różne wymiary wojny, do czego przyczynia się też zaskakująco dobrana konwencja filmu rysunkowego (porzucona tylko w końcowych fragmentach filmu na rzecz sekwencji wstrząsających, autentycznych zdjęć, wykonanych w Šabrze i Šāīfli dzień po masakrze) oraz muzyka ilustracyjna Maksa Richtera. To przykład dzieła opartego na pamięci indywidualnej autora, które błyskawicznie przechodzi w obszar pamięci zbiorowej, ponieważ zaczyna być interpretowane w perspektywie bieżących problemów politycznych i społecznych, zatem łączy teraźniejszość z określoną interpretacją przeszłości. Arabscy odbiorcy i twórcy kultury zapewne obawiali się powstania swoistej „konkurencji o pamięć” i zjawiska zawłaszczania ich własnej martyrologii przez Izrael, postrzegany jako główny winowajca konfliktów w świecie arabskim. Znamiennie jest to, że oba filmy nie zostały pozytywnie odebrane w Libanie i na arabskim Bliskim Wschodzie, aczkolwiek krąg osób, które mogły obejrzeć *Walc z Baszirem* uległ oczywiście zawężeniu z powodu braku oficjalnych kontaktów między Izraelem i niemal wszystkimi krajami arabskimi. Libańscy krytycy, zarówno na łamach opiniotwórczego, liberalnego

tów z Izraelem i wynikającą z niej zbrodnię w Šabrze i Šāfli jako splot tragicznych czynników historycznych, zmuszających do fatalnych wyborów i związanych z nimi niedopuszczalnych czynów. Środowiska maronickie mogłyby w tej sytuacji zarówno mówić o swojej winie, jak i pielęgnować wspomnienie własnych strat spowodowanych przez przemoc ugrupowań palestyńskich oraz współpracujących z nimi milicji libańskich, a przy tym porzucić pustą retorykę „chrześcijańskiego ruchu oporu”, zawsze przyjmującego pozycje obronne i atakowanego przez zdemonizowanych wrogów. Analogicznie – szyici zwerbalizowaliby wprost zupełnie uzasadnione poczucie marginalizacji i niedoceniaenia w historii niepodległego państwa libańskiego, a to pozwoliłoby im na rozprawienie się z własnymi „czarnymi kartami” historii, jak działania przeciwko Palestyńczykom w czasie tzw. „bitwy obozów” w połowie lat osiemdziesiątych XX wieku czy zamachy Hezbollahu i radykalna retoryka tej formacji.

Taka praca nad pamięcią zbiorową wydaje się dziś zadaniem niezwykle trudnym i przekraczającym możliwości poszczególnych wspólnot, także ze względu na ich uwikłanie w gwałtowne konflikty rozdzierające Bliski Wschód. Mam jednak głębokie przekonanie, że kluczem do rozwiązania problemów Libanu jako państwa narodowego, a także Maronitów – budowniczych nowoczesnego narodu libańskiego – nie są konkretne rozwiązania polityczne, lecz postawa otwartości i współodczuwania, a także zainicjowanie nieskrępowanej debaty nad historią współczesną Libanu. Pamięć zbiorowa nie powinna podlegać sakralizowaniu, prowadzącemu do uczynienia z niej oręża czy formy wykluczenia¹⁸⁹, powinna raczej stanowić coś w rodzaju permanentnie uzupełnianego zbioru, obejmującego zarówno negatywne, jak i pozytywne doświadczenia wspólnoty. Tylko otwartość na najbliższego Innego, czyli w tym przypadku sąsiada, może ocalić rozpadający się i dotknięty wszystkimi możliwymi wstrząsami historycznymi naród libański, a także umożliwić grupie maronickiej dalsze odgrywanie ważnej roli w Libanie i na Bliskim Wschodzie.

dziennika „An-Nahār”, jak i bliskiej ideologii Hezbollahu gazety codziennej „Al-Ahbār”, piętnowali zjawisko, które nazwali „wybielaniem żydowskiego sumienia” i pomijaniem arabskiego punktu widzenia, por. tekst krytyczny pt. *Lebanese Critics Blast Israel Director of "Lebanon"* na portalu internetowym redakcji „Al-Manār” [on-line] <http://www.almanar.com.lb/newssite/NewsDetails.aspx?id=104012&language=en> [dostęp: 20 września 2009 r.]. W filmie Ariego Folmana rzeczywiście brakuje zindywidualizowanych postaci ze strony arabskiej, funkcjonują one jako zbiorowości oprawców-bojówkarzy z Falang Libańskich lub bezimiennych ofiar – palestyńskich mieszkańców obozów w Bejrucie. Trudno czynić z tego zarzut reżyserowi, którego film jest i tak dość obrazoburczy wobec zakorzenionych w Izraelu narodowych mitów, wytworzonych przez syjonizm. Można jednak podejść ze zrozumieniem do dość gwałtownej reakcji komentatorów libańskich na obraz dotyczący najboleśniejszych problemów historii najnowszej ich kraju.

¹⁸⁹ Parafrazuję tu myśl Pierre’a Nora (Nora 2001: 43).

6. ZAKOŃCZENIE

Niniejsza rozprawa stanowi próbę syntetycznego ujęcia bardzo rozległego problemu tożsamości zbiorowej i indywidualnej członków dwóch arabskojęzycznych wspólnot chrześcijańskich na arabskim Bliskim Wschodzie. Istotą przyjętej metody było zbadanie problemu na wskroś współczesnego i pozostającego w obrębie nowocześnie rozumianych nauk społecznych przy użyciu instrumentarium badawczego charakterystycznego dla współczesnej arabistyki i badań literaturoznawczych oraz historycznych. Autor zdaje sobie w pełni sprawę z ogromnej liczby możliwych do wykorzystania źródeł i bogactwa różnorodnej literatury przedmiotu, a także z tego, że dobór materiału i wnioski z niego płynące mogą wzbudzać kontrowersje. To jednak postępowanie nieuniknione przy próbie uchwycenia wielu silnie skonstrastowanych zjawisk społecznych, w których ważną rolę odgrywa doświadczenie biograficzne jednostek i związane z nim emocje. Podjęte w tej rozprawie zagadnienia badawcze wymagały skonstruowania opisu interdyscyplinarnego – problematyka tożsamości, świadomości zbiorowej i różnych wymiarów pamięci wymyka się bowiem przyporządkowaniu do jednej ściśle określonej dyscypliny naukowej.

Analiza różnorodnego materiału źródłowego dowiodła, że Koptowie i Maronici przyjęli odmienne strategie przetrwania w przeważająco muzułmańskim społeczeństwie. Koptowie skupiali się przede wszystkim na zachowaniu ortodoksji własnej wspólnoty i eksplikacji przekonania, że są oni najbardziej prawowitymi mieszkańcami Egiptu. Tym samym mieliby wyprzedzać w rozumieniu historycznym muzułmanów, stanowiących zatem w pewnym sensie siłę obcą, niezakorzoną w pejzażu egipskim. W opinii wielu intelektualistów i duchownych koptyjskich ich wspólnota ma znacznie bogatszą tradycję i imponującą ciągłość historyczną w opozycji do zbiorowości muzułmanów egipskich. To założenie wiąże się dość często z postawą niechęci czy wręcz wyższości wobec dominującej liczebnie wspólnoty muzułmańskiej. Koptowie starają się zarazem kłaść nacisk na odseparowanie od wyznawców islamu, co w wymiarze praktycznym przejawia się unikaniem małżeństw międzywyznaniowych lub wręcz zakazem zawierania tego typu związków.

Maronici libańscy wybrali inną strategię – próbowali stworzyć narrację ogólnolibańską, atrakcyjną także dla różnorodnych grup muzułmańskich i przedstawicieli bogatej mozaiki grup etnicznych i wyznaniowych, żyjących w „kraju cedrów”. Postawa ta różniła się od „wyniosłego izolacjonizmu” Koptów, co wynikało też ze znacznie większego procentowego udziału chrześcijan w strukturze ludności Libanu. Maronici nie tylko podkreślali ortodoksję religijną (w tym przypadku katolickiej) i spistość własnej wspólnoty, lecz także starali się wpłynąć na kształt libańskiej „wspólnoty wyobrażonej”, a wręcz narzucić jej pożądaną przez

nich formę polityczną, społeczną i ideologiczną. Koptowie natomiast nie reagowali w ten sposób na niewątpliwie arabsko-muzułmański charakter tożsamości zbiorowej Egiptu, nie zaproponowali własnej konstrukcji ideowej porównywalnej z opisanym w rozdziale piątym mitem „nowej Fenicji”. Chrześcijanie egipscy wybrali zamknięcie w ramach własnej wspólnoty, zapłacili jednak za tę sytuację czymś w rodzaju „dwójmyślenia”: oficjalnie nie kontestowali obcego im kulturowo kształtu nowoczesnego Egiptu i nie wchodzili w konflikty z muzulmańskimi sąsiadami, jednak w sytuacjach mniej formalnych, w ramach własnych zbiorowości, bardzo ostro krytykowali niektóre elementy kultury arabskiej i muzulmańskiej. Maronici tymczasem prezentowali swoje wizje wszystkim grupom etniczno-wyznaniowym w nadziei na zrealizowanie nierzadko utopijnych pomysłów, takich jak pełna neutralność Libanu i dystans wobec innych krajów arabskich. Upór Maronitów w forsowaniu tych niezrozumiałych dla innych wspólnot rozwiązań skutkowało konfliktami i stanowił jedną z przyczyn wybuchu krwawej wojny domowej w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku.

Obie grupy łączy natomiast zachowanie wewnętrznej spójności i fakt, że są one jedynymi – obok podzielonych wewnętrznie Asyryjczyków/Aramejczyków – depozytariuszami bogatej tradycji chrześcijańskiej na Bliskim Wschodzie. Te trzy wspólnoty to dziś jedyne w niemuzułmańskim świecie arabskim grupy wyznaniowe, które mają realne znaczenie społeczne, kulturowe i polityczne. Sposób podejścia do islamu i współczesnego państwa arabskiego w dużej mierze opierającego się na religii muzulmańskiej w sposób wyrazisty odróżnia jednak Koptów od Maronitów.

Kiedy przyjmiemy się punkt widzenia badacza spoglądającego nieco z zewnątrz na postawy tożsamościowe, zademonstrowane w arabskojęzycznych tekstach Koptów i Maronitów oraz opisane w międzynarodowej literaturze przedmiotu, można wysnuć wniosek, że historia i teraźniejszość obu wspólnot znacząco odbiegają od oficjalnej narracji elit koptyjskich i maronickich. Wyobrażenie ortodoksji, jedności i spójności obu badanych grup to w dużej mierze wynik świadomej działalności ich wybitnych przedstawicieli (jak ruch „nowych Fenicjan” wśród Maronitów czy charyzmatyczne przywództwo Šanūdy III w przypadku Koptów), dążących do formowania świadomości historycznej, odpowiadającej bieżącym potrzebom zbiorowości. Przedstawione przykłady dowiodły, że w rzeczywistości dzieje Koptów i Maronitów, a zarazem ich współczesność, życie kulturalne, społeczne czy obrzędowość religijna, charakteryzują się zmiennością i wielowarstwowością. Ukształtowanie się, ekspansja i dominacja islamu, polityka imperium osmańskiego, modernizacja, szerzenie się zachodnich idei narodu, nacjonalizmu i socjalizmu na trwałe zmieniły świadomość zarówno Koptów, jak i Maronitów. Wymienione czynniki, najczęściej zewnętrzne, doprowadziły też do czę-

ściowego rozbicia jedności wspólnot i, co szczególnie widoczne w XX i XXI wieku, narastania różnic międzypokoleniowych. Te problemy, ukazane bez pokusy ideologizacji i zacierania realnych podziałów, eksponowano w utworach takich wybitnych twórców literatury pięknej, jak choćby szczegółowo wcześniej opisani Halīl Hāwī, Idwār al-Harrāt czy Rašīd aḏ-Ḍaʿīf.

Nierozstrzygnięte pozostaje wciąż najważniejsze pytanie: jak zachować chrześcijańską odrębność w świecie kształtowanym, zdefiniowanym i zdominowanym przez islam? Jak wyrazić swoją szczególną i głęboko problematyczną tożsamość w świętym języku islamu, tak silnie związanym z dziejami ostatniej wielkiej religii monoteistycznej? Sami chrześcijanie mają głęboką świadomość tego paradoksu – dzielą język z muzułmańskimi współobywatelami, ich obrzędowość zachowuje specyfikę starożytnych rytów Patriarchatów Aleksandryjskiego i Antiocheńskiego, ale stosunek do współczesności mogą mieć zarówno „zachodni”, jak i „arabski”. Arabskojęzyczni chrześcijanie nie rozwiązali węzła gordyjskiego swoich tożsamości, ale podobnie cały Bliski Wschód nie uporał się z płataniną przeczających sobie, ale nierozzerwalnie powiązanych nacjonalizmów i fundamentalizmów religijnych, a także prób modernizacji i zażartych walk o zachowanie własnej godności i szczególności, czy w końcu uniwersalnych idei (panarabizm, panislamizm, socjalizm arabski) i partykularyzmów obejmujących jedną wieś, masyw górski czy klan.

Ferdinand Braudel w jednym ze swoich esejów wyraził myśl, że „kocha swą ojczyznę miłością namiętą, ale tak, by nie wpływało to na karty jego pracy”¹⁹⁰. Pogląd ten jest mi bliski, bo usiłowałem spojrzeć na tożsamość chrześcijan bliskowschodnich z dystansem badawczym, ale zarazem pamiętając o problemach polskiej tożsamości zbiorowej, zwłaszcza tych po roku 1989. Wewnętrzne rozdarcie, gwałtowne spory i nieustanne kłótnie elit cechujące społeczność Koptów i Maronitów nasuwają wiele analogii z sytuacją Polski. Bardzo środkowoeuropejskie wydaje się opieranie swojej tożsamości na obronie wspólnoty przed jednoczącym wrogiem, micie przedmurza chrześcijaństwa (maronicka „róża wśród cierni” przypomina sarmacki motyw ochrony Europy przed zalewem osmańskim¹⁹¹) czy podkreślaniu obcości i wyższości wobec dominującego liczebnie islamu (jak zdarzało się czynić też wspólnotom narodowym Serbów i Bułgarów). Te struktury mentalne odzwierciedlają niechęć wobec najbliższych sąsiadów, jednak źródła tej ksenofobii okazują się często nie tyle irracjonalne, ile oparte na poczuciu realnego zagrożenia własnej egzystencji. Chrześcijanie mają w pew-

¹⁹⁰ Własna parafraza cytatu z *L'identité de la France* Ferdinanda Braudela, zamieszczonego w: Kłoskowska 1996: 14.

¹⁹¹ Nawiązuję tu do dokonanej przez Jerzego Jedlickiego (Jedlicki 2010) analizy strategii psychologicznej obrony czy też „mitów kompensacyjnych” cechujących polską tożsamość zbiorową.

nych sytuacjach podstawy, by czuć się prześladowanymi i marginalizowanymi – w niektórych regionach Bliskiego Wschodu niejednokrotnie stanowią oni cele bezpardonowych ataków, a w Iraku trwa wręcz realizacja planu ich świadomego wyniszczenia przez najbardziej radykalne ugrupowania terrorystyczne.

Świat arabski pozbawiony chrześcijan, ludzi o tak skomplikowanym i zarazem wartościowym doświadczeniu kulturowym, będzie znacznie gorszy, uboższy, bardziej homogeniczny, ale wciąż skonfliktowany i autorytarny. Należy jednak uznać za oczywiste, że chrześcijanie bliskowschodni muszą zaakceptować status mniejszości i szukać sposobu, by zharmonizować swój głos ze stanowiskiem muzułmańskich współrodaków i szerzej rozumianą „arabską” racją stanu. Przykład takiego stanowiska mogą stanowić koncyliacyjne deklaracje synodu biskupów Kościołów Bliskowschodnich z roku 2010¹⁹². Wielką rolę odegra też zachowanie muzułmanów – to, czy w swoich chrześcijańskich braciach ujrzą Arabów i pełnoprawnych obywateli państw, a także czy przemyślą własne podejścia do teoretycznych i praktycznych założeń *ǧihādu*, czy zrewidują rozpowszechnione i krzywdzące stereotypy chrześcijan jako zdradliwych „krzyżowców” i swojej „piątej kolumny”, zagrażającej islamowi. Zarysowane problemy badawcze wydają się też szczególnie istotne w kontekście zjawisk tzw. „Wiosny Arabskiej”, czyli gwałtownych przemian społeczno-politycznych zachodzących w krajach arabskich od grudnia 2010 roku.

Od wyborów dokonanych przez dominujące wspólnoty muzułmańskie – także w toku rewolucji i przemian – zależy, czy chrześcijanie będą tylko „ludem chronionym”, przybierającym tożsamości sytuacyjne zależnie od panującego porządku, czy też wybiją się na samodzielność i otrzymają należną im rolę społeczną i reprezentacyjną.

¹⁹² Ostatnie zgromadzenie specjalne Synodu Biskupów Bliskowschodnich zostało zwołane przez papieża Benedykta XVI i trwało od 10 do 24 października 2010 roku. Obrady zaowocowały przede wszystkim stworzeniem bogatego w treści dokumentu nazwanego *Przesłaniem do Ludu Bożego*, zawierającego zarówno program apostołski, jak i dość wyraźne sugestie dotyczące sformułowania wspólnego stanowiska politycznego chrześcijan arabskich. W tekście uwagę zwraca wyraźne potępienie izraelskiej okupacji terytoriów palestyńskich, silne poparcie dla dwupaństwowego rozwiązania konfliktu w Ziemi Świętej, a także krytyka postaw antysemickich i islamofobicznych, połączona z postulatem budowy silnych społeczeństw obywatelskich, opartych na równości muzułmanów, chrześcijan i żydów. Wersje angielska i arabska tego bardzo ważnego i zasługującego na szczegółową analizę dokumentu różnią się w wielu fragmentach. Różnojęzyczne wersje robocze *Przesłania* można znaleźć na stronie internetowej Watykanu: http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_24_speciale-medio-orient-2010/08_arabo/b17_08.html#RELATIO_POST_DISCEPTATIONEM oraz http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_24_speciale-medio-orient-2010/02_inglese/b2302.html#MESSAGE_TO_THE_PEOPLE_OF_GOD [dostęp: grudzień 2010 r.].

BIBLIOGRAFIA

1. Źródła arabskojęzyczne

- Abū Ḥalīl Šawqī, 2002, *Atlas at-tārīḥ al-‘arabī al-islāmī*, Pittsburgh: Dār al-fikr.
- Aql Sa‘īd, 1961, *Qadmūs*, Bayrūt: Dār āl-kitāb.
- As‘ad Ğamāl, 2001, *Innī a‘tarīfu: kawālīs āl-kanīsa wa āl-aḥzāb wa āl-iḥwān āl-muslimūna*, Al-Qāhira: Dār āl-ḥiyāl.
- ‘Azīz Andarāwus, 2006, *Az-zawāġ āl-masīḥī bayna ād-dīn wa ād-dawla*, Al-Qāhira: Dār āl-ḥiyāl.
- Bawlūs Bāsīl, 1978, *Al-Aqbāt. Waṭaniyya wa tārīḥ*, Al-Qāhira: Maġlis āš-Ša‘b.
- Buhā’ ad-Dīn Ḥusayn Kāmil, 2000, *Al-Waṭaniyya fi ‘ālam bilā huwwiyya. Tahḍiyyāt al-‘awlama*, Al-Qāhira: Dār al-ma‘ārif.
- Aḍ-Ḍa‘īf Rašīd, 2001, *‘Azīzī as-Sayyid Kawābātā*, Bayrūt: Riad El-Rayyes Books.
- Aḍ-Ḍa‘īf Rašīd, 2005, *Lirning Inġliš*, Bayrūt: Riad El-Rayyes Books.
- Darwīš Maḥmūd, 1973, *Al-A‘māl aš-ši‘riyya al-kāmila*, wyd. 2, Bayrūt: Al-Mu‘assasa al-‘arabiyya li-d-dirāsa wa-n-našr.
- Ad-Duwayḥī Istifān, 1976, *Tārīḥ al-Azmina*, Bayrūt: Hizāna Tārīḥiyya.
- Al-Ḥarrāt Idwār, 1991, *Turābuhā za‘farān. Nušūš iskandarāniyya*, Bayrūt: Dār l-ādab.
- Al-Ḥarrāt Idwār, 1992, *Hiġārat Būbīlilū*, Bayrūt: Dar āl-adab.
- Al-Ḥarrāt Idwār, 1996, *Muhāġima al-Mustaḥīl. Maqāṭi‘ min sīra ḍātiyya li āl-kitāba*, Dimašq-Bayrūt: Dār al-madā li āl-taqāfa wa ān-našr.
- Al-Ḥuṣrī Sāti’, 2001a, *Abḥāt muḥtara fi-l-qawmiyya al-‘arabiyya*, Bayrūt: Markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabiyya.
- Al-Ḥuṣrī Sāti’, 2001b, *Mā hiya al-qawmiyya? Abḥāt wa dirāsāt ‘alā ḍaw‘i al-aḥḍāt wa-n-naḍariyyāt*, Bayrūt: Markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabiyya.
- Ḥawī Ḥalīl, 1972, *Dīwān*, Bayrūt: Dār āl-Kitāb āl-Lubnānī.
- Munġid, Al-. *Fī āl-luġa wa āl-i‘lām*, 2002, wyd. 39, Bayrūt : Dār al-mašriq.
- Sa‘āda Anṭūn, 1951, *Nušū‘ al-umam*, Dimašq.
- Aš-Šidyāq, Ṭannūs, 1970, *Kitāb aḥbār al-a‘yān fi Ġabal Lubnān*, Bayrūt: Manšūrāt āl-Ġāmi‘at āl-Lubnāniyya, t. 1–2.

2. Literatura w językach zachodnich: literatura przedmiotu, tłumaczenia tekstów arabskich

- Aciman Andre, 2009, *Wyjście z Egiptu*, przeł. Elżbieta Jasińska, Wołowiec: Wydawnictwo „Czarne”.
- Afaf Lutfī as-Sayyid Marsut, 2009, *Historia Egiptu. Od podboju arabskiego do czasów współczesności*, tłum. Zbigniew Landowski, Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza”.

- Ahmed Leila, 2000, *A Border Passage. From Cairo To America – A Woman's Journey*, Nowy Jork: Penguin Books.
- Ajami Fouad A., 1992, *The Arab Predicament. Arab Political Thought and Practice Since 1967*, wydanie poprawione i rozszerzone, Cambridge–Nowy Jork–Victoria: Cambridge University Press (wydanie pierwsze: 1981, Cambridge–Nowy Jork–Victoria: Cambridge University Press).
- Ajami Fouad A., 1999, *The Dream Palace of The Arabs. A Generation's Odyssey*, Nowy Jork: Vintage Books.
- Anderson Benedict, 1991, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londyn: Verso.
- Anderson Benedict, 1997, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. Piotr Amsterdamski, Kraków: Znak.
- Assmann Aleida, 1999, *Erinnerungsräume, Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, tłum. niepublikowane Marta Karkowska, Monachium: Verlag C.H. Beck.
- Assmann Jan, 2003, *Pamięć zbiorowa i tożsamość kulturowa*, tłum. Stefan Dyroff, Rafał Żytniec, „Borussia”, nr 29, s. 11–16.
- Assorodobraj-Kula Nina, 1963, *Żywa historia. Świadomość historyczna: symptomy i propozycje badawcze*, „Studia Socjologiczne”, nr 2, s. 5–47.
- Atiya Aziz S. red, 1991, *The Coptic Encyclopedia*, t. 1–8, Nowy Jork: Macmillan Publishing Company.
- Bardach Juliusz, 1988, *O dawnej i niedawnej Litwie*, Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- Bardach Juliusz, 1993, *Od narodu politycznego do narodu etnicznego*, „Kultura i Społeczeństwo”, XXXVII/nr 4, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 3–16.
- Barthes Ronald, 2008, *Mitologie*, tłum. Adam Dziadek, Warszawa: Wydawnictwo „Aletheia”.
- Bartmiński Jerzy, 2007, *Język symbolem tożsamości narodowej i świadectwem otwartości*, [w:] tegoż, *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 11–31.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2009, *Tekstologia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bielawski Józef, Skarżyńska-Bocheńska Krystyna, Jasińska Jolanta, 1978, *Literatura arabskiego Wschodu*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Billig Michael, 2008, *Banalny nacjonalizm*, tłum. Maciej Sekerdej, Kraków: Znak.
- Bišara Ḥayrī (Bishara Khairy), 2000, *Jesus In Egypt: Khairy Beshara's Vision*, Kair: Dar El-Thaqafa, tłum. z arabskiego Pascale Ghezaleh.
- Bokszański Zbigniew, 1989, *Tożsamość, interakcja, grupa*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

- Bokszański Zbigniew, 1997/2001, *Stereotypy a kultura*, Wrocław: Leopoldinum („Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej”).
- Bokszański Zbigniew, 2005, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Boueiz Kanaan Claude, 2005, *Lebanon 1860–1960. A Century Of Myth And Politics*, Bejrut: Saqi.
- Brubaker Rogers, 1998, *Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe w nowej Europie*, tłum. Jan Łuczyński, Warszawa–Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Buruma Ian, Margalit Avishai, 2005, *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*, tłum. Adam Lipszyc, Kraków: Wydawnictwo „Universitas”.
- Byron Reginald, 2000, *Identity* [w:] *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, red. Alan Barnard, Jonathan Spencer, Londyn–Nowy Jork: Routledge, s. 293.
- Caiani Fabio, 2005, *Representations of Egypt in Some Works by Idwar al-Kharrat*, „Middle Eastern Literatures”, vol. 8/nr 1, s. 35–52.
- Choueiri Youssef M., 1989, *Arab History and the Nation-State. A Study in Modern Arab Historiography 1820–1980*, Londyn–Nowy Jork: Routledge.
- Choueiri Youssef M., 2000, *Arab Nationalism. A History*, Oxford–Malden: Blackwell Publishers.
- Clifford James, 2000, *Kłopoty z kulturą: dwudziestowieczna literatura, etnografia, literatura i sztuka*, tłum. Ewa Dżurak, Joanna Iracka i inni, Warszawa: Wydawnictwo „KR”.
- Cohn-Sherbok Dan, El-Alami Dawoud, 2002, *Konflikt izraelsko-palestyński*, tłum. Janusz Danecki i Maciej Tomal, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Corm Georges, 2003, *Bliski Wschód w ogniu. Oblicz konfliktu 1956–2003*, tłum. Ewa Cylwik, Radosław Stryjewski, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”.
- Corm Georges, 2007, *Religia i polityka w XXI wieku*, tłum. Ewa Cylwik, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”.
- Culler Jonathan, 2000, *Literary Theory. A Very Short Introduction*, Nowy Jork: Oxford University Press.
- Ad-Da’if Raszid, 1998, *Kochany Panie Kawabato*, tłum. Ewa Machut-Mendecka, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”.
- Danecki Janusz, 1991, *Polityczne funkcje islamu*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Danecki Janusz, 1997/2008, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. I–II, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”; wydanie drugie poprawione, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”.
- Danecki Janusz, 2001, *Współczesny język arabski i jego dialekty*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”.
- Danecki Janusz, 2002, *Arabowie*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Danielou Jean, Marrou Henri Irénée, 1986, *Historia Kościoła*. Tom 1. *Od początków do roku 600*, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Dawisha Adeed, 2001, *Arab Nationalism and Islamism: Competitive Past, Uncertain Future*, „Middle East Quarterly”, vol. 8, s. 79–90.
- Dawisha Adeed, 2003, *Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair*, Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- Dziekan Marek M., 1993, *Arabia Magica: wiedza tajemna u Arabów przed islamem*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”.
- Dziekan Marek M., 1997, *Symbolika arabsko-muzułmańska. Mały słownik*, Warszawa: Verbinum.
- Dziekan Marek M. red, 2001, *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Dziekan Marek M., 2003, *Pisarze muzułmańscy VII-XX w. Mały słownik*, Warszawa: Verbinum.
- Dziekan Marek M., 2005, *Irak. Religia i polityka*, Warszawa: Elipsa.
- Dziekan Marek M., 2007, *Cywilizacja islamu w Azji i Afryce*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Dziekan Marek M., 2008, *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Elanskaja Anna Iwanowna, 1964, *Koptskij jazyk*, Moskwa: Izdatielstwo „Nauka”.
- Eliaide Mircea, 2005, *Czas święty i mity* [w:] *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. Andrzej Mencwel, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 89–97.
- Geertz Clifford, Shils Edward, 1963, *The Integrative Revolution*, [w:] *Old Societies and New States*, red. Clifford Geertz, Nowy Jork: Free Press.
- Geertz Clifford, 2005, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego (wydanie oryginalne: 1973, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Nowy Jork: Basic Books).
- Gellner Ernest, 1991, *Narody i nacjonalizm*, tłum. Teresa Hołówka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PIW.
- Gramsci Antonio, 1961, *Pisma wybrane* t. 1–2, tłum. Barbara Sieroszevska, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Firro Kais M., 2004, *Lebanese Nationalism versus Arabism: From Bulus Nujaym to Michel Chiha*, ‘Middle Eastern Studies’, vol. 40/no. 5, s. 1–27.
- Foucault Michel, 2002, *Porządek dyskursu*, Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria (wydanie oryginalne: 1971, *L'ordre du discours*, Paryż: Gallimard).
- Foucault Michel, 2005, *Słowa i rzeczy: Archeologia nauk humanistycznych*, Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria (wydanie oryginalne: 1966, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paryż: Gallimard).
- Haddad Simon, 2002, *The Maronite Legacy and the Drive for Preeminence in Lebanese Politics*, ‘Journal of Muslim Minority Affairs’, vol. 22/no. 2, s. 317–333.

- Halbwachs Maurice, 2008, *Spoleczne ramy pamięci*, tłum. Marcin Król, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hanna Milad, 2004, *O dialogu cywilizacji czyli o potrzebie akceptowania innych*, tłum. Jerzy Zdanowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Akson”.
- Al-Harrāt Idwār (Edward al-Charrat), 2000, *Wzgórze Apollina*, tłum. Jolanta Kozłowska, George Yacoub, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”.
- Al-Harrāt Idwār (Edward al-Charrat), 2004, *Authenticité culturelle et identité nationale*, „Diogenè”, nr 2/206, s. 26–31.
- Hartman Michelle, Olsaretti Alessandro, 2003, ‘The First Boat and The First Oar’: *Inventions of Lebanon in the Writings of Michel Chiha*, ‘Radical History Review’, Issue 86, s. 37–65.
- Hasan Sana, 2003, *Christians Versus Muslims in Modern Egypt: the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, Oxford: Oxford University Press.
- Hastrup Kirsten, 2008, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tłum. Ewa Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hatina Meir, 2006, *In Search of Authenticity: A Coptic Perception*, ‘Middle Eastern Studies’, vol. 42/nr 1, s. 49–65.
- Henderson Randall P., 2005, *The Egyptian Coptic Christians: The Conflict Between Identity and Equality*, ‘Islam and Christian-Muslim Relations’, vol. 16/nr 2, s. 155–166.
- Hobsbawm Eric, 1990, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge: University Press.
- Hourani Albert, 1970, *Arabic Thought in The Liberal Age 1798-1939*, Londyn–Oxford–Nowy Jork: Oxford University Press.
- Hroch Miroslav, 2003, *Małe narody Europy. Perspektywa historyczna*, tłum. Grażyna Pańko, Wrocław–Warszawa–Kraków, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich.
- Hulsman Cornelis, 2001, *Reviving an Ancient Faith*, ‘Christianity Today’, 3 grudnia 2001 r., vol. 45/15, s. 38–40.
- Hue-Tam Ho Tai, 2001, *Remembered Realms: Pierre Nora and French National Memory*, „The American Historical Review”, vol. 106/3, s. 906–923.
- Jaskułowksi Krzysztof, 2005, *O narodowym wymiarze kultury sceptycznie [w:] Naród – tożsamość – kultura. Między koniecznością a wyborem*, red. Wojciech Józef Burszta, Krzysztof Jaskułowksi, Joanna Nowak, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, s. 15–43.
- Jedlicki Jerzy, 2010, *Kompleksy i aspiracje prowincji*, „Gazeta Wyborcza”, 13–14 listopada 2010 r.
- Kamil Jill, 2005, *Christianity in the Land of the Pharaohs. The Coptic Orthodox Church*, Kair: The American University Press.
- Kapiszewski Andrzej red., 2008, *Świat arabski w procesie przemian. Zmiany społeczne i kulturowe oraz reformy polityczne*, Kraków: Księgarnia Akademicka.

- Kaufman Asher, 2001, *Phoenicianism: The Formation of an Identity in Lebanon in 1920*, 'Middle Eastern Studies', vol. 37/no. 1, s. 173–194.
- Kaufman Asher, 2004, *Reviving Phoenicia. The Search for Identity in Lebanon*, Londyn–Nowy Jork: I.B. Tauris.
- Kedourie Elie, 1990, *Czym się różnią arabizm i syjonizm?* [w:] *Arabowie i Żydzi. „Konfrontacje”* 12, red. Irena Lasota, tłum. M.L., Warszawa: Instytut na Rzecz Demokracji w Europie Wschodniej – Wydawnictwo Pomost, s. 79–91.
- Khalidi Rashid, 1977, *Palestinian Identity. The Construction of Modern National Consciousness*, Nowy Jork: Columbia University Press.
- Kilias Jarosław, 2004, *Wspólnota abstrakcyjna. Zarys socjologii narodu*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Kimmerling Baruch, 2000, *The Formation of Palestinian Collective Identities: The Ottoman and Mandatory Periods*, „Middle Eastern Studies”, vol. 36/nr 2, Londyn: F. Cassidy, s. 48–81.
- Kłoskowska Antonina, 1996, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kościelniak Krzysztof, 2003, *Les Chrétiens au Liban au XXe siècle. Les changements des statistiques*, „Folia Orientalia”, vol. 39, s. 187–192.
- Kościelniak Krzysztof, 2004, *Grecy i Arabowie. Historia kościoła melkickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów*, Kraków: Wydawnictwo „Unum”.
- Kościelniak Krzysztof, 2006a, *Sunna, hadisy i tradycjoniści. Wstęp do tradycji muzułmańskiej*, Kraków: Wydawnictwo „Unum”.
- Kościelniak Krzysztof, 2006b, *Tematyczna konkordancja do Koranu*, Kraków: Wydawnictwo „Unum”.
- Labaky Mansour, 1994, *Rodzina jedyną nadzieją narodów*, tłum. Maria Żurowska, [w:] *XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny*, Warszawa: Fundacja „Rodzina Nadzieją Jutra”, Katolicka Agencja Informacyjna, s. 209–224.
- Lewis Bernard, 1995, *Wielopoziomowa tożsamość Bliskiego Wschodu* [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. Krzysztof Michalski, tłum. Andrzej Pawelec, Kraków: Znak, s. 90–117.
- Lewis Bernard, 1998, *The Multiple Identities of the Middle East*, Nowy Jork: Schocken Books.
- Lewis Bernard, 2004, *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East*, Londyn: Orion Books.
- Maalouf Amin, 2002, *Zabójcze tożsamości*, tłum. Halina Lisowska-Chehab, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Machut-Mendecka Ewa, 2003a, *Archetypy islamu*, Warszawa: Eneteia.
- Machut-Mendecka Ewa, 2003b, *Oblicza współczesnego islamu*, Warszawa: Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica”.
- Machut-Mendecka Ewa, 2005, *Świat tradycji arabskiej*, Warszawa: Eneteia.

- Madeyska Danuta, 1988, *Historia świata arabskiego: okres osmański, 1516–1920*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Madeyska Danuta, 1999, *Historia świata arabskiego: okres klasyczny, od starożytności do końca epoki Umajjadów (750)*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Madeyska Danuta, 2003, *Historia państw w XX wieku. Liban*, Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Madeyska Danuta, 2008, *Historia współczesnego świata arabskiego*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Mamzer Hanna, 2002, *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- Maruszewski Zbigniew, 2005, *Pamięć autobiograficzna*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Matvejević Predrag, 2003, *Brewiarz śródziemnomorski*, tłum. Danuta Cirić-Straszyńska, Sejny: Pogranicze.
- Mauss Marcel, 1973, *Socjologia i antropologia*, przeł. Marcin Król, Krzysztof Pomian i Jerzy Szacki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN (wydanie oryginalne: 1950, *Sociologie et anthropologie*, Paryż: Presses Universitaires de France).
- Meinardus Otto F.A., 2004, *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, Kair–Nowy Jork: The American University in Cairo Press.
- Matta el-Maskine (Mattā al-Miskīn), 2005, *Modlitwa, Duch Święty i jedność chrześcijan*, przeł. Agnieszka Małecka-Petit, Kraków–Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, t. 12: *Duchowość Wschodu i Zachodu*.
- Matta el-Maskine (Mattā al-Miskīn), 2008, *Komunia miłości*, przeł.: Janina Dembska, Kraków–Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, Kair–Nowy Jork: The American University in Cairo Press, t. 14: *Duchowość Wschodu i Zachodu*.
- Melchior Małgorzata, 2004, *Zagłada a tożsamość. Polscy Żydzi ocaleni na „aryjskich papierach”. Analiza doświadczenia biograficznego*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.
- Messo Johny, 2004, *The Identity of the People Described in the Writings of Gabriele Yonan* [on-line] <http://www.midyatcity.com> [dostęp: lipiec 2009 r.].
- Moch Michał, 2007, *Fundamentalizm w islamie a palestyńska tożsamość narodowa – przypadek Muzułmańskiego Ruchu Oporu „Hamis”, „Bliski Wschód. Społeczeństwa–Polityka–Tradycje”, nr 4*, Wydawnictwo Szkoły Wyższej Nauk Społecznych „Academica”, s. 42–56.
- Moch Michał, 2011, *Koptowie w Egipcie – kultura, tożsamość, identyfikacja narodowa* [w:] *Między Wschodem a Zachodem. Łódzkie Studia Wschodoznawcze*, t. III, Izabela Kończak, Ewa Linek, Łódź: Wydawnictwo Naukowe „Ibidem”, s. 56–68.
- Moch Michał, 2012, *Chrześcijanie arabscy wobec przemian społeczno-politycznych. Przypadki Egiptu, Syrii i Libanu* [w:] *Bunt czy rewolucja? Przemiany na Bliskim*

- Wschodzie po 2010 roku*, red. Katarzyna Górak-Sosnowska, Katarzyna Pachniak, Łódź: Wydawnictwo Naukowe „Ibidem”, s. 236–250.
- Mosdorf Jan, 2005, *Wczoraj i jutro*, Biała Podlaska: Agencja Wydawniczo-Reklamowa „Arte”.
- Muslih Muhammad Y., 1988, *The Origins Of Palestinian Nationalism*, Nowy Jork: Columbia University Press.
- Nejmeh Habib, *Khalil Hawi (1919–1982). A Trip of Depression and Suicide* [on-line] <http://www.nobleworld.biz/images/hawi.pdf>, 16 stycznia 2001 [dostęp: marzec 2010 r.].
- Nora Pierre, 1984–1992, *Les Lieux de mémoire*, Paryż: Gallimard.
- Nora Pierre, 1999–2010, *Realms of Memory*, Nowy Jork: Columbia University Press, 4 tomy:
- t. 1, 1999, Rethinking France: Les Lieux de mémoire, Volume 1: The State.
 - t. 2, 2006, Rethinking France: Les Lieux de mémoire, Volume 2: Space.
 - t. 3, 2009, Rethinking France: Les Lieux de mémoire, Volume 3: Legacies.
 - t. 4, 2010, Rethinking France: Les Lieux de mémoire, Volume 4: Histories and Memories.
- Nora Pierre, 2001, *Czas pamięci*, „Res Publica Nowa”, nr XIV/7 (lipiec 2001), s. 37–45.
- O’Mahony Anthony, 2007, *Tradition at the Heart of Renewal: the Coptic Orthodox Church and Monasticism in Modern Egypt*, ‘International Journal for the Study of the Christian Church’, vol. 7/no. 3, s. 164–178.
- Pachniak Katarzyna, 2004, *Doktryny isma’ilickie w dziełach Al-Kirmaniego*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”.
- Pachniak Katarzyna, 2001, *Filozofia polityki muzułmańskiej na podstawie dzieł Abū Hāmida al-Ġazālego*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, 1982, wyd. 3. poprawione, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich, Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Pallotinum.
- Płonka Arkadiusz, 2004, *L’idée de langue libanaise d’après Sa’id ‘Aql*, Paryż: Geuthner.
- Płonka Arkadiusz, 2006, *Le nationalisme linguistique au Liban autour de Sa’id ‘Aql et l’idée de langue libanaise dans la revue Lebnaan en nouvel alphabet*, ‘Arabica’, LIII/4, Leiden: Koninklijke Brill NV, s. 423–471.
- Polański Kazimierz red, 1999, *Encyklopedia Językoznawstwa Ogólnego*, wyd. 2, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich.
- Prokop-Janiec Eugenia, 2006, *Etniczność* [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. Michał Paweł Markowski, Ryszard Nycz, Kraków: Universitas, s. 409–432.
- Przybylski Ryszard, 1994, *Pustelnicy i demony*, Kraków: Znak.
- Reklajtis Elżbieta, 1993, *Liban. Korzenie i przyszłość pluralizmu kultury*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Semper”.

- Reklajtis Elżbieta, 2003, *Liban między wojną a pokojem. Problemy współczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Wyszyńskiego.
- Renan Ernest, 2005, *Co to jest naród*, „Res Publica Nowa”, XVIII/183/ nr 1, s. 135–144.
- Said Edward W., 1978, *Orientalism*, Nowy Jork: Pantheon Books.
- Said Edward W., 1991/2005, *Orientalizm*, wydanie pierwsze: tłum. Witold Kalinowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy; wydanie drugie: tłum. Monika Wyrwas-Wiśniewska, Poznań: Zysk i Spółka.
- Said Edward W., 2002, *Za ostatnim niebem. Palestyńczycy*, tłum. Michał Lipszyc, Warszawa: Wydawnictwo Fundacji Aletheia.
- Said Edward W., Barenboim Daniel, 2008, *Paralele i paradoksy. Rozmowy o muzyce i społeczeństwie*, tłum. Aleksander Laskowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Said Edward W., 2009, *Kultura i imperializm*, tłum. Monika Wyrwas-Wiśniewska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Salibi Kamal, 1985, *East Side Story/West Side Story: Contrasting Lebanese Views of The Civil War*, Waszyngton: Center for Contemporary Arab Studies.
- Salibi Kamal, 1988 (KS), *A House of Many Mansions. History of Lebanon Reconsidered*, Berkeley: University of California.
- Salibi Kamal, 1991, *Maronite Historians of Mediaeval Lebanon*, Bejrut: Naufal.
- Sawaniewska-Mochowa Zofia, Zielińska Anna, 2007, *Dziedzictwo kultury szlacheckiej na byłych Kresach północno-wschodnich Rzeczypospolitej. Giniąca część kultury europejskiej*, Warszawa: Słowistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Smith Anthony D., 2002, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford: University Press.
- Smith Anthony D., 2008, *Kulturowe podstawy narodów. Hierarchia, przymierze i republika*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Smith Anthony D., 2009, *Ethno-Symbolism and Nationalism. A Cultural Approach*, Abingdon–Nowy Jork: Routledge.
- Smolińska Iza Elżbieta, 2008, *Symboliki krzyża w arabskojęzycznej literaturze religijnej i obrzędowości Koptów*, Łódź: Wydawnictwo Naukowe „Ibidem”.
- Stracuk Justyna, 1999, *Język a tożsamość człowieka w warunkach społecznej wielojęzyczności: pogranicze polsko-litewsko-białoruskie*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Stracuk Justyna, 2003, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Stryjek Tomasz, 2007, *Jakiej przeszłości potrzebuje przyszłość? Interpretacje dziejów narodowych w historiografii i debacie publicznej na Ukrainie 1991–2004*, Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN, Oficyna Wydawnicza „Rytm”.
- Suleiman Yasir, 2003, *The Arabic Language and National Identity*, Edynburg: University Press.

- Szacka Barbara, 1977, *Świadomość historyczna (Wnioski z badań empirycznych)*, „Studia Socjologiczne”, nr 3 (66), s. 69–103.
- Szporluk Roman, 2003, *Imperium, komunizm i narody. Wybór esejów*, red. Andrzej Nowak, Kraków: „Arcana”.
- Szporluk Roman, 2009, *Mapping Ukraine: from Identity Space to Decision Space*, ‘Il mestiere di storico’, I/1, s. 19–29.
- Szporluk Roman, 2010, *Publish or Perish: Texts and Peoples*, ‘Harvard Ukrainian Studies’, vol. 31 (‘George Grabowicz Festschrift’; w druku).
- Szwat-Gyłybowa Grażyna, 2005, *Haeresis Bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*, Warszawa: Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk – Fundacja Sławistyczna.
- Tibi Bassam, 1997, *Fundamentalizm religijny*, tłum. Janusz Danecki, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Tomicka Joanna, Tomicki Andrzej, 1975, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i czło-wieka*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Traba Robert, 2006, *Historia – przestrzeń dialogu*, Warszawa: Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.
- Wehr Hans, 1980, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Bejrut-Londyn: Librairie du Liban-MacDonald and Evans Ltd.
- Weiner James, 2000, *Myth and Mythology*, [w:] *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, red. Alan Barnard, Jonathan Spencer, Londyn–Nowy Jork: Routledge, s. 386–389.
- Wierzbicka Anna, 1997, *Moje podwójne życie: dwa języki, dwie kultury, dwa światy*, „Teksty Drugie” 3, s. 73–93.
- Woods Nicole, *Arab Nationalism and Political Culture: the Conflict of Minorities* [on-line] <http://home.mtholyoke/~nmwoods/arab.htm>. [dostęp: kwiecień 2005 r.].
- Woźniak Marta, 2006, *Zapomniani bracia. Kościół koptyjski w Egipcie* (praca magisterska złożona w Katedrze Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych Uniwersytetu Łódzkiego).
- Woźniak Marta, 2011, *Współcześni Asyryjczycy: w poszukiwaniu tożsamości narodowej w Europie* [w:] *Między Wschodem a Zachodem. Łódzkie Studia Wschodoznawcze*, t. III, red. Izabela Kończak, Ewa Linek, Łódź: Wydawnictwo Naukowe „Ibidem”, s. 69–85.
- Wujek Gabriel Piotr, Wujek Tadeusz, 1983, *Liban i jego problemy*, Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej.
- Yildiz Efrem, 2000, *The Aramaic Language and Its Classification*, ‘Journal of Assyrian Academic Studies’, vol. 14/1, s. 23–44.
- Zeidan David, 1999, *The Copts – Equal, Protected or Persecuted? The Impact of Islamization on Muslim-Christian Relations in Modern Egypt*, ‘Islam and Christian-Muslim Relations’, vol. 10/nr 1, s. 53–67.

Żelazny Walter, 2004, *Etniczność – ład, konflikt, sprawiedliwość*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

3. Portale internetowe, źródła artykułów w języku arabskim i językach europejskich

<http://www.almasryalyoum.com>

<http://www.bkerke.org.lb/arabic/index.php> (oficjalna strona Patriarchatu Maronickiego)

<http://www.copticope.org> (oficjalna strona Patriarchatu Aleksandryjskiego, m.in. magazyn *Al-Kirāza*)

<http://www.dailystar.lb>

<http://www.midyatcity.com>

<http://www.naharnet.com>

<http://phoenicia.org/maronites.html>

<http://web.naharnet.com/defaulta.htm>

4. Wywiady biograficzne i rozmowy

KHB – Hayrī Bišāra. Wrzesień 2006 r., Kair.

NAH – Nasr Abu Zayd. 5–6 listopada 2007 r., Warszawa.

R1 – Kopt, mężczyzna, wiek około 35 lat, pochodzi z południowego Egiptu. 23 stycznia 2010 r., Warszawa, po liturgii koptyjskiej odprawianej w cerkwi bazylikańskiej.

R2 – duchowny koptyjski z Kairu, wiek około 60 lat. Wrzesień 2006 r., Kair.

R3 – Kopt, mężczyzna w wieku około 35 lat, pochodzi z Sudanu, mieszka w Kairze. Wrzesień 2006 r., Kair.

R4 – Kopt, mężczyzna w wieku około 40 lat, taksówkarz, mieszka w Gizie. Wrzesień 2006 r.

**THE NATIVE AND THE ALIEN
IDENTITIES OF EGYPTIAN COPTS AND LEBANESE MARONITES
IN THE ARABIC TEXTS OF CULTURE**

SUMMARY

The monograph aims at analyzing different examples of chosen multilevel identities of Copts and Maronites. These complicated identities are shaped in the social process as the Middle-Eastern Christians interact with their Muslim neighbors and compatriots. Identities are built in individual and collective dimensions, and there is a tension between how do individuals define themselves (*Who am I?*), and how is it influenced by the reaction of the social environment (*Who am I in the eyes of other people? How do they perceive myself?*). The important contexts of the dissertation are the political uses of history, politicization of collective historical narratives and functioning of collective historical memory as a phenomenon of a 'living history'.

Traditional Arab Studies, born as a *stricte* philological discipline put the emphasis on the knowledge of the language, its grammatical rules and the precise understanding of primary sources. Acknowledging the importance and indispensability of Oriental Studies so understood, it can be claimed that a philologist's workshop is not sufficient enough from the modern or postmodern Arabist point of view. Especially when describing social processes, common interpretations of the history of the Middle East and the Northern Africa, or while presenting the individual and collective memory of the inhabitants of these areas – in the most distanced way. Thus, an open and genuine discussion on the methodology of the Arab Studies scientific researches, as well as introducing new scientific strategies and approaches, seems to be necessary, crucial even, while considering all the challenges ahead this scientific discipline.

The monograph subject matter illustrates the postulate of a broader usage of scientific tools associated mainly with modern social studies, particularly history, sociology, cultural studies, and social anthropology, to what has been applied before in the Polish Oriental Studies, Arabic and Islamic in particular. The most intriguing issues, such as: identities of ethnic and religious communities, also those of a minority character, collective memory uniting its members, ways of constructing the historical narrations or the contemporary usage of myths and cultural *topoi* – all cannot be described with the means of traditional philological analysis.

The second and third chapters of the monograph contain the description of theoretical framework of the dissertation, and Arabic terminology related to nation, nationalism and identity is explained. The works of Edward Said, Georges Corm, Amin Maalouf, Fouad Ajami, Kamal Salibi and Youssef M. Choueiri are discussed in the context of exceeding traditional methodological limitations of

the Oriental Studies and rethinking the dominating discourses of Pan-Arabism, Arab socialism and political Islam.

Intertwining different methods of qualitative researches (with the prevailing approaches typical for the cultural studies, i.e. the narrative interviews) with various analyses of literary, press, political and religious texts are indispensable. That's the reason why such an interdisciplinary approach combining the elements of Arabic Studies, modern historiography, political sciences, sociology and cultural anthropology, is chosen by the author of the monograph. Highly interesting scientific tool from an orientalist perspective is an open biographical interview – known from the ethnological or sociological works. It is very often related to situations of communities inhabiting cultural and linguistic borders. The method requires interviewing in a rather free way, only slightly controlled, members of examined groups that live in certain chosen areas.

In the monograph's fourth chapter (*Copts – the Descendants of Ancient and Christian Egypt*), six biographical interviews are utilized, mostly conducted in Egypt during the author's field research in Cairo and Alexandria in 2006 and in one case after the Coptic liturgy in Warsaw in 2011. The interlocutors, however socially differentiated, are still representative participants of the Coptic community: a priest, a middle class man, and the Copts from the Southern Egypt living in Poland. The interview with a famous Coptic filmmaker Hayrī Bišāra gives the reader genuine insight about world-views characteristic of Coptic members of Egyptian intelligentsia. His way of defining Egypt as a melting-pot of many cultures and civilizations, and blending of socialism with Christianity and Islam, serves as an example of thinking of 'a contemporary Coptic secular generation'. The additional important material is provided by the author's interview (2007) with Naṣr Abū Zayd, a famous Egyptian scholar and innovative Qur'anic thinker, who died in 2010.

The Coptic attachment to the motif of martyrdom, based on the history of persecutions against that community, is also analysed. According to the Copts, that issue is also proved by contemporary acts of aggression and terrorism, such as the bombing in one of the churches of Alexandria after the New Year's Eve Mass on January 1st, 2011 or the politically-motivated attacks on the Coptic churches and institutions in 2013.

The monograph's fifth chapter on the identities of the Maronites caught between the West and the Arab world is more clearly based on the written sources. Various types of printed sources have been used: contemporary scientific texts of Lebanese historians and social studies researchers (Kamal Salibi, Claude Boueiz Kanaan); historical and historiographic works in the Arabic language (Istifān ad-Duwayhī, *Tāriḥ Al-Azminā*); belles-lettres (for example, novels of Rašīd ad-Da'īf or the Amin Maalouf's essays and novels, a famous author, living in France).

Aware of complex and ambiguous character of a concept of the collective ethnic-religious identity, that very category is utilized by the author in relation to the Maronite community in Lebanon, which has been the dominating part of internally diversified Lebanese Christianity. Political, religious and financial Maronite elites played significant and often decisive role in shaping contemporary Lebanese imagined community and modern nation-state in Lebanon. The situation of such a political and symbolic impact of Christians on the conception of a state in the Middle East is quite unique when compared with other Arab countries. A Maronite collective identity was built on the assumption that such a group is capable of functioning as a link between the West and the Middle East.

The dissertation provides examples of interplay of Maronites' Westernized consciousness, and mostly Islamic and linguistically Arabic environment (e.g. questions of Maronite historiography, Phoenicianism as a Mediterranean component of a collective identity, the concept of consensus and National Pact as main pillars of modern independent Lebanon). Complete understanding of the given Maronites' identities accounts is virtually impossible without referring neither to the more comprehensible, historic and cultural context, nor to the issue of the identities of Lebanese 'imagined communities'.

Today, after years of civil wars and international conflicts, intertwined Lebanese and Maronite collective identities are extensively reconsidered. The Lebanese conflict is a war still alive, a bleeding wound, and a cause of divisions among religious or ethnic groups. There is not one story about the war, but many stories that differ considerably, various points of view from different sides of the conflict (the Maronites, the other Christians, the Druzes, the Sunnites, the Shi'ahs, and the Palestinians). Kamal Salibi's analysis of war narrations exemplifies the given situation. The description provided by Salibi depicts two ways of thinking about the war, heavily contrasting with each other, and in reference to the geographical metaphor of both the east and the west parts of Beirut (East Side vs. West Side Story). The Israeli part in the war, as well as its support for the Lebanese Phalange (*Katā'ib*), armed groups, is a hot topic of public debates or artistic creativity, i.e. Ari Folman's animated documentary 'Waltz with Bashir', nominated for Oscar.

The events of so-called 'Arab Spring', series of political, social, and cultural transformations developing since 2010 in the Arab countries, deeply influence the political positions taken by the two described Christian communities. The challenges ahead the Egyptian Copts and Lebanese Maronites are alarming: mass emigration of members of those groups to the West, economic deprivation of Middle-Eastern societies, the insurgence of political Islamism. The question how the Arabic-language Christians, the aliens and the natives at once, can preserve their unique identities and the same time peacefully cooperate with their Muslim neighbors, is currently even more vital than ever.