

Małgorzata Książ

„DIALEKTALNA HEREZJA” WOBEC JĘZYKOWEJ ORTODOKSJI W EGIPCIE

W islamie wyróżnia się trzy zjawiska apostazji: konwersję, herezję i bluźnierstwo¹. Przez muzułmańskich prawników mianem heretyka (*zandik*) określany jest „niewierny, który ukrywa swoją niewiarę, udając, że jest muzułmaninem”². Definiowana w ten sposób herezja odnosi się do „muzułmanina postulującego wewnętrzną reformę lub heterodoksyjną interpretację islamu”³. Przedmiotem moich rozważań jest herezja językowa, rozwijana w Egipcie w pierwszej połowie XX wieku przez grupę koptyjskich intelektualistów, którzy kwestionując językowy *status quo*, nawoływali do zastąpienia arabskiego języka literackiego dialektem. Mając na uwadze definicję herezji, a także fakt, że propagatorzy dialektu wywodzili się ze społeczności chrześcijańskiej, teoretycznie nie mamy podstaw, aby kwestię rozważać w kategoriach herezji czysto religijnej, a jedynie w znaczeniu przenośnym jako „ideę, pogląd sprzeczny z utartymi powszechnie poglądami; odstępstwo od powszechnie przyjętego poglądu”⁴. Niemniej jednak nieortodoksyjne koncepcje językowe przez większość intelektualistów interpretowane były jako próba zniszczenia muzułmańskiej kultury w Egipcie, a zwolenników dialektu w publikacjach naukowych oskarżano o apostazję i wrogość wobec islamu. W kulturze arabsko-muzułmańskiej, gdzie religia pozostaje podstawowym wyznacznikiem tożsamości, język nie jest postrzegany wyłącznie w kategoriach narzędzia komunikacji interpersonalnej, lecz także

¹ K. Hashemi, *Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States*, Leiden–Boston 2008, s. 23.

² Ibidem, s. 33. [Jeśli nie podano inaczej, wszystkie teksty obcojęzyczne w tłumaczeniu autorki artykułu.]

³ Ibidem.

⁴ W. Doroszewski, *Słownik języka polskiego*, PWN 1958–1969, [online], <http://doroszewski.pwn.pl/haslo/herezja/> [dostęp: 31.08.2012].

religijnych i ideologicznych. W dychotomicznej rzeczywistości językowej świata arabskiego rodzimi użytkownicy odbierają język literacki – przeciwko któremu wymierzono prodialektalną kampanię – przede wszystkim przez pryzmat koranicznego objawienia, co uważa się za konstytucyjny element jego świętości. Dla muzułmanów Koran pozostaje podstawowym źródłem nie tylko prawa, lecz także reguł gramatycznych i niedoścignionym wzorem elokwencji. Atak na święty język, który nadaje arabskojęzycznym społecznościom status narodu wybranego, jest równocześnie atakiem na religię *sensu stricto*.

DYGLOSJA

Sytuacja językowa w świecie arabskim najczęściej określana jest mianem dyglosji, która – zgodnie z klasyczną definicją Fergusona⁵ – oznacza, że w danej społeczności językowej stosowane są równocześnie dwie odmiany języka – wysoka i niska, pełniące inne funkcje i mające własny zakres zastosowania. W wypadku języka arabskiego odmianą wysoką jest wspólny i jednolity język literacki, a funkcję odmiany niskiej pełnią różnorodne dialekty. Język literacki jest językiem oficjalnym, wariantem stosowanym w piśmie, utożsamianym z kulturą wysoką, literaturą i prasą. W formie ustnej wykorzystywany jest w sytuacjach oficjalnych, przede wszystkim w kontekście religijnym, i generalnie służy do odczytywania różnego rodzaju tekstów: wiadomości radiowych i telewizyjnych czy oficjalnych przemówień. Co istotne, odmiana wysoka nabywana jest wyłącznie na drodze formalnej edukacji – Arabowie uczą się języka literackiego dopiero w szkołach, natomiast narzędziem codziennej komunikacji pozostają dialekty i to właśnie one pełnią funkcję języka naturalnego, czyli przyswajanego w sposób naturalny przez wszystkich Arabów, bez względu na pochodzenie klasowe, poziom wykształcenia, afiliację religijną czy wykonywany zawód.

Mimo że językiem naturalnym są dialekty, ze względów przede wszystkim religijnych zdecydowanie większym prestiżem cieszy się język literacki. Dla muzułmanów jest on językiem Koranu, objawienia, świętym językiem zesłanym z niebios przez samego Boga. Dialekty postrzegane są jako „zepsuta” forma języka literackiego. Według arabskich językoznawców dyglosja pojawiła się na skutek *fasad al-kalam*, czyli zepsucia mowy w pierwszych wiekach hidżry. Wówczas to rdzenni mieszkańcy podbitych przez Arabów terytoriów za sprawą akulturacji zaczęli przejmować język

⁵ C. A. Ferguson, *Diglossia*, [w:] *Language and Social Context*, ed. P. P. Giglioli, Harmondsworth 1972, s. 232–251.

arabski, którego nie byli w stanie opanować, i w rezultacie ukształtowały się współczesne dialekty języka arabskiego. Z biegiem czasu językowe zepsucie rozprzestrzeniło się i w politycznych oraz kulturowych centrach imperium arabsko-muzułmańskiego pojawiła się dyglosja porównywalna do sytuacji we współczesnym świecie arabskim. Język klasyczny pełnił funkcję języka pisanego oraz mówionego w sytuacjach oficjalnych, podczas gdy dialekty służyły jako narzędzie komunikacji werbalnej⁶.

REFORMA JĘZYKA LITERACKIEGO

Do końca XIX wieku status języka literackiego pozostał nienaruszony, przy czym partycypacja w kulturze słowa pisanego była bardzo ograniczona. Jedną z charakterystycznych cech społeczności dyglosyjnych jest tak zwana ograniczona, elitarna lub orientalna piśmienniczość⁷. Mimo że w świecie arabskim od wieków tworzono dzieła literackie, praktycznie całe społeczeństwo było niepiśmienne. Identyfikowana z językiem literackim kultura wysoka pozostawała domeną klas rządzących pod egidą uczonych religijnych, pisarzy oraz uczonych w piśmie urzędników pracujących w administracji i wojsku⁸. Ponieważ możliwość kształcenia mieli jedynie przedstawiciele elitarnych i zamożnych rodzin, pod koniec XIX wieku nabór dzieci w wieku szkolnym do szkół podstawowych wynosił zaledwie 3,5%⁹, a poziom piśmienności w społeczeństwie kształtował się na poziomie 5,4% w 1907 roku i 6,8% w 1917 roku¹⁰.

Pod koniec XIX wieku – ze względu na żywiołowo realizowany przez egipskich władców plan modernizacji kraju, adaptowanie zachodniej myśli i technologii, intensywny rozwój działalności przekładowej, druku i prasy – język literacki, który od czasów standaryzacji w VIII wieku nie podlegał jakiegokolwiek ewolucji językowej, zaczął być postrzegany jako mało precyzyjny, nieelastyczny i zbyt kwiecisty, aby mógł pełnić funkcję języka

⁶ K. Versteegh, *Linguistic Attitudes and the Origin of Speech in the Arab World*, [w:] *Understanding Arabic: Essays in Contemporary Arabic Linguistics in Honor of El-Said Badawi*, ed. A. Elgibali, Cairo-New York 1996, s. 16–17.

⁷ C. A. Ferguson, ‘Come Forth with a Surah Like It’: *Arabic as a Measure of Arab Society*, [w:] *Perspectives on Arabic Linguistics I. Papers from the First Annual Symposium on Arabic Linguistics*, ed. M. Eid, Amsterdam 1990, s. 42.

⁸ I. Gershoni, *The Evolution of National Culture in Modern Egypt: Intellectual Formation and Social Diffusion, 1892–1945*, „Poetics Today” 1992, Vol. 13 No. 2, s. 326.

⁹ J. Cochran, *Education in Egypt*, London 1986, s.38.

¹⁰ Z. Fahmy, *Media-Capitalism: Colloquial Mass Culture and Nationalism in Egypt, 1908–18*, „International Journal of Middle East Studies” 2010, No. 42, s. 85.

dyskursu naukowego, i niedostosowany do zmieniającej się rzeczywistości. W związku z tym należało dokonać jego reformy. Kwestią priorytetową było poszerzenie zasobu leksykalnego, lecz postulowano także uproszczenie stylu, aby wysoce oratorska odmiana przekształciła się w medium odpowiednie do relacjonowania wydarzeń, wyrażania emocji i mogła pełnić funkcję sprawnego, zdolnego do przekazywania współczesnych treści języka¹¹. Jednak proponowane przez reformistów zmiany od samego początku budziły kontrowersje w kręgach bardziej konserwatywnych publicystów i językoznawców. Reformę języka postrzegano nie tylko w kategoriach uproszczenia formy i wzbogacenia leksyki, lecz także symbolicznych. Dla muzułmanów najpoważniejszą przeszkodę stanowił status języka literackiego jako języka świętego, w którym człowiek nie ma prawa dokonywać żadnych zmian. Mimo leksykalnego ubóstwa, a nawet „zacofania” w porównaniu z językami europejskimi w zbiorowej percepcji nadal był on postrzegany jako cud¹². Dla uczonych religijnych i językowych purystów próba symplifikacji języka literackiego była wręcz świętokradztwem. Druzgocącej krytyce poddawano nie tylko postulowane zmiany strukturalne, lecz nawet próby uproszczenia tradycyjnego opisu gramatyki języka literackiego¹³. A zatem z jednej strony dostrzegano konieczność wprowadzenia pewnych zmian, lecz z drugiej – nowy, prostszy styl traktowano jako ukłon w stronę słabo wykształconego odbiorcy i zło konieczne masowej komunikacji¹⁴.

DIALEKTALNA HEREZJA

O ile reforma języka literackiego była kwestią problematyczną, o tyle postulowanie poszerzenia zakresu zastosowania dialektu, czy nawet całkowitego zastąpienia języka literackiego dialektem, była absolutnie nie do zaakceptowania. Zdaniem egipskich intelektualistów źródłem tej heretyckiej myśli była zachodnia polityka imperialistyczna. W sytuacji dyglosyjnej rodzimi użytkownicy języka wykazują znikome zainteresowanie strukturą odmiany niskiej. Autorzy publikacji językoznawczych koncentrują się przede wszystkim na języku literackim, co w dużej mierze wynika z odmiennego sposobu

¹¹ N. Haeri, *Sacred Language, Ordinary People. Dilemmas of Culture and Politics in Egypt*, New York 2003, s. 11, 77.

¹² Ibidem, s. 80.

¹³ Por. A. Patel, *Language Reform and Controversy in the Nahḍa: Al-Shartūnī's Position as a Grammarian in Sahn*, „Journal of Semitic Studies” 2010, Vol. 55, No. 2, s. 509–538.

¹⁴ P. J. E. Cachia, *The Prose Stylists*, [w:] *Modern Arabic Literature*, ed. M. M. Badawi, New York 1992, s. 409.

nabywania oraz prestiżu obu odmian. Gramatyki i słowniki dotyczące odmiany wysokiej ograniczają jej zróżnicowanie i stanowią niezbędny element procesu przyswajania języka, natomiast nabywane naturalnie dialekty bardzo często charakteryzowane są jako „pozbawione gramatyki” i niegodne poważnych publikacji. Z tego względu badania nad dialektami inicjowane są przez językoznawców z zewnątrz¹⁵. Na Zachodzie rozpoczęto je w drugiej połowie XIX wieku. Jednak według Sa'id [Sa'īd] zainteresowanie dialektem nie wynikało z pobudek czysto naukowych, lecz podyktowane było koniecznością realizowania misji szpiegowskich na skolonizowanych terytoriach imperium osmańskiego¹⁶ i chęcią zniszczenia języka literackiego¹⁷.

Prawdą jest, że debaty dotyczące statusu języka literackiego i dialektu były w dużym stopniu prowokowane poglądami Brytyjczyków¹⁸, którzy językową dychotomię uważali za podstawową przyczynę zacofania narodu egipskiego. Warunkiem powodzenia procesu modernizacji i powszechnej edukacji miało być zniwelowanie komunikacyjnej przepaści między słowem pisanym i mówionym poprzez zastąpienie języka literackiego językiem naturalnym, czyli dialektem¹⁹. Jednym z najbardziej aktywnych propagatorów dialektu był William Willcocks, inżynier ds. irygacji, który „wypluwając skrytą w sercu ogromną nienawiść do języka literackiego”²⁰, niestrudzenie z nim walczył, „nawołując do zniszczenia go jako języka literatury i zastąpienia dialektem”²¹. Co więcej, twierdził także, że języki stosowane w Syrii, Egipcie i na terenach północnej Afryki są pochodzenia fenickiego lub kanańskiego i nie mają nic wspólnego z arabskim językiem literackim, próbując w ten sposób „odciąć więź łączącą dialekt egipski z językiem literackim”²². Zdaniem Willcocksa posługiwanie się w piśmie martwym – w przeciwieństwie do dialektu – językiem literackim jest najważniejszym czynnikiem braku naukowej kreatywności współczesnych Egipcjan. Wzorem Anglików, którzy odnieśli wymierne korzyści, porzucając łacinę jako medium dyskursu naukowego, Egipcjanie – we własnym interesie – w publikacjach naukowych i literackich powinni posługiwać się dialektem²³.

¹⁵ C. A. Ferguson, *Diglossia...*, op. cit., s. 236.

¹⁶ N. Z. Sa'īd, *Tārīḥ ad-da'wa ilā al-'āmmiyya wa-aṭaruḥa fī miṣr*, Aleksandria 1964, s. 9, przyp. 1.

¹⁷ Ibidem, s. 12.

¹⁸ Od 1882 do 1922 roku Egipt znajdował się pod okupacją Wielkiej Brytanii.

¹⁹ Por. W. Diem, *Hochsprache und Dialekt im Arabischen: Untersuchungen zur heutigen arabischen Zweisprachigkeit*, Wiesbaden 1974, s. 130–133.

²⁰ N. Z. Sa'īd, op. cit., s. 39.

²¹ Ibidem, s. 31.

²² Ibidem, s. 38.

²³ Ibidem, s. 35.

Bezpośrednim impulsem do podjęcia tematu przez rodzimych intelektualistów stała się opublikowana w 1880 roku gramatyka dialektu egipskiego niemieckiego orientalisty Spitta – *Grammatik des arabischen Vulgärdialectes von Aegypten*, w której po raz pierwszy pojawia się propozycja zapisu języka arabskiego za pomocą alfabetu łańskiego. Za sprawą Spitta rozpętała się prawdziwa burza medialna i na łamach prasy rozpoczęto niezwykle żywiołowe dyskusje na temat sytuacji językowej w Egipcie. W 1881 roku Jakub Sarruf w artykule opublikowanym w „Al-Muktataf” stwierdza, że w kontekście rozwoju naukowego podstawowym problemem świata arabskiego jest zbyt duży rozdźwięk między językiem literackim i dialektem, co sprawia, że przeciętni Arabowie – w przeciwieństwie do użytkowników języków europejskich – nie są w stanie czytać książek napisanych w języku standardowym i dlatego należy zniwelować zróżnicowanie między formą mówioną i pisaną. Sarruf zaproponował trzy potencjalne możliwości ujednoczenia języka: 1. zastąpienie języka arabskiego językiem obcym, 2. zastąpienie języka literackiego dialektem, 3. poszerzenie zakresu zastosowania języka literackiego²⁴.

Kwestii zaadaptowania języka obcego w ogóle nie brano pod uwagę, natomiast żywo dyskutowano możliwość wprowadzenia jednolitej odmiany, pełniącej równocześnie funkcję języka mówionego i pisanego. Za wyższością języka literackiego przemawiały: bogate dziedzictwo kulturowe, islam i jednoczący charakter języka²⁵. Bardziej radykalni reformatorzy stali na stanowisku, że najkorzystniejszym rozwiązaniem jest zastąpienie języka literackiego dialektem, a zastosowanie języka klasycznego należy ograniczyć do średniowiecznych dzieł podejmujących tematykę religijną. Publikacje dotyczące współczesnej technologii, przemysłu czy handlu powinny być tworzone w języku mas, ponieważ tylko wtedy spełnią one swoje zadanie²⁶. A zatem koronnym argumentem zwolenników dialektu była przede wszystkim możliwość partycypacji w kulturze słowa pisanego także większej, niepiśmiennej części społeczeństwa.

Orędownicy języka literackiego wywodzili się nie tylko ze środowisk religijnych, lecz także z kręgu arabskich nacjonalistów. Dla nacjonalistów odwołujących się do jedności świata arabskiego tylko wspólny język literacki – jedyny element łączący odmiennych kulturowo i religijnie mieszkańców tak rozległego i zróżnicowanego geograficznie obszaru – mógł stać się podstawą arabskiej tożsamości narodowej. Koncentrowanie się na języku dawało możliwość także niemuzułmanom – głównie chrześcijanom, wśród

²⁴ W. Diem, op. cit., s. 129–130.

²⁵ Ibidem, s. 129.

²⁶ A. Gully, *Arabic Linguistic Issues and Controversies of the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, „Journal of Semitic Studies” 1997, Vol. 42, No. 1, s. 85–86.

których narodziła się ideologia – partycypacji w życiu narodu z pozycji pełnoprawnych obywateli, a nie marginalizowanych mniejszości religijnych²⁷. Zdaniem al-Husriego (1882–1968) – czołowego przedstawiciela ideologii nacjonalistycznej – język literacki definiuje parametry narodu arabskiego, a Arabem jest każdy, kto posługuje się językiem arabskim²⁸. Według panarabistów dialekty stanowiły poważną przeszkodę na drodze realizacji koncepcji narodu arabskiego, czynnik osłabiający poczucie wspólnoty narodowej i źródło wewnętrznych podziałów²⁹. W związku z powyższym Arabowie potrzebują ujednoczonego i jednoczącego języka, a tę funkcję może pełnić wyłącznie język literacki.

Zwolennikami podniesienia dialektu do rangi języka narodowego byli – i są nadal – głównie sekularyści, nierzadko lewicujący, którzy nie postrzegają języka literackiego przez pryzmat jego funkcji religijnej. Dla nich język jest przede wszystkim medium komunikacji międzyludzkiej, pozbawionym świętości narzędziem, który ma służyć użytkownikom. Do zastąpienia języka literackiego dialektem i stworzenia własnego języka narodowego nawoływali również egipscy nacjonałiści terytorialni, zwłaszcza zwolennicy faraonizmu.

Faraonizm ukształtował się na gruncie odrzucenia kultury arabsko-muzułmańskiej, w jego ramach postulowano istnienie unikalnej esencji narodu egipskiego. Zdaniem faraonistów naród egipski posiada własną, niearabską tożsamość opartą na specyficznym środowisku Doliny Nilu i odrębnej historii sięgającej czasów starożytnych Egipcjan. Ponieważ współcześni mieszkańcy Egiptu są bezpośrednimi potomkami faraonów – czego dowodzą podobieństwa fizyczne i mentalne – Egipcjanie nie mogą być Arabami, od których różnią się nie tylko wyglądem zewnętrznym, lecz także mentalnością, organizacją życia społecznego, temperamentem i zwyczajami³⁰. Obok bagatelizowania arabskiej i mużułmańskiej tożsamości Egiptu oraz koncentrowania się na przedmużułmańskiej historii i kulturowym dziedzictwie starożytnych Egipcjan charakterystycznym elementem dyskursu faraonistów było także identyfikowanie Egiptu jako nacji śródziemnomorskiej, którą historycznie łączyły silne związki z Europą. Oznacza to, że na płaszczyźnie kulturowej Egipt nie jest częścią świata mużułmańskiego, lecz Europy³¹.

²⁷ Y. Suleiman, *The Arabic Language and National Identity. Study in Ideology*, Washington, D.C. 2003, s. 12.

²⁸ A. Dawisha, *Arab Nationalism in the Twentieth Century. From Triumph to Despair*, Princeton–Oxford 2003, s. 64.

²⁹ Ibidem, s. 85.

³⁰ I. Gershoni, J. P. Jankowski, *Egypt, Islam, and the Arabs. The Search for Egyptian Nationhood, 1900–1930*, New York–Oxford 1987, s. 99, 164–165.

³¹ M. Wood, *The Use of the Pharaonic Past in Modern Egyptian Nationalism*, „Journal of the American Research Center in Egypt” 1998, No. 35, s. 181.

Poglądy nacjonalistów terytorialnych na rolę języka literackiego nie były monolityczne. Zdecydowana większość intelektualistów akceptowała arabski jako element kulturowego dziedzictwa Egiptu i istotny składnik egipskiej tożsamości narodowej. Równocześnie podkreślano, że język literacki pojawił się w Egipcie na skutek inwazji militarnej, a posługiwanie się wspólnym językiem nie oznacza automatycznie, że Egipcjanie stali się Arabami³². Część nacjonalistów stała jednak na stanowisku, że egipska kultura, kształtowana przez tysiąclecia w specyficznym kontekście geograficzno-historycznym zyskała niepowtarzalny, egipski charakter. Aby efektywnie przekazywać treści narodowej kultury, należy porzucić narzucony przez arabskich najeźdźców język arabski i rozwijać swój własny język ojczysty, utożsamiany z dialektem, który powinien pełnić również funkcję języka literatury i nauki³³.

SALAMA MUSA [MŪSÀ]

Największymi zwolennikami faraonizmu i równocześnie najbardziej zagrożonymi przeciwnikami języka literackiego byli przede wszystkim Koptowie – egipscy chrześcijanie. Za najgorętszego orędownika języka egipskiego i jego czołowego propagatora uważany jest Salama Musa (1886–1958). W latach 20. XX wieku był jednym z najbardziej gwałtownych krytyków koncepcji wschodniej orientacji Egiptu. Odrzucał ukierunkowany na Wschód historyczny i kulturalny rodowód Egiptu, twierdząc, że „wschodnia więź jest głupotą”, i deklarował konieczność odseparowania Egiptu od Azji, aby mógł on stać się częścią Europy³⁴. Zdaniem Musy Egipt historycznie był częścią świata zachodniego, a jego etnograficzne i językowe korzenie bliższe są cywilizacji europejskiej niż azjatyckiej³⁵. W latach 30. na łamach miesięcznika „Al-Madžalla al-Dżadida” atakował egipskich pisarzy za próby reaktywacji cywilizacji arabsko-muzułmańskiej. Kult bohaterów i symboli złotego wieku minionego imperium i napuszona retoryka w połączeniu z neoklasycznym językiem – według Musy – stanowiły zagrożenie dla świeckich fundamentów liberalnej kultury politycznej, którą egipskie społeczeństwo, a zwłaszcza intelektualiści i pisarze, rozwinęło w początkach XX wieku. Ostrzegał, że obsesja wskrzeszania utraconego dziedzictwa jest

³² Y. Suleiman, *The Arabic Language...*, op. cit., s. 176.

³³ Idem, *A War of Words: Language and Conflict in the Middle East*, Cambridge 2004, s. 81.

³⁴ J. Jankowski, *The Eastern Idea and the Eastern Union in Interwar Egypt*, „The International Journal of African Historical Studies” 1981, Vol. 14, No. 4, s. 648.

³⁵ Ibidem, s. 645.

sprzeczna z interesem rozwoju Egiptu, wkroczenia w erę nowoczesności i dobrobytu³⁶.

Teorie Musy dotyczące języka literackiego i egipskiej sytuacji językowej zostały ukształtowane nie tylko na płaszczyźnie odrzucenia kultury arabsko-muzułmańskiej, lecz także ideologii socjalistycznej. Poglądy polityczne pioniera arabskiego socjalizmu³⁷ – jak nazywany jest Musa³⁸ – miały niebagatelny wpływ na sposób, w jaki postrzegał on rolę literatury w życiu narodu. Zainteresowany był przede wszystkim jej społecznym funkcjonowaniem, twierdząc, że literatura powinna odzwierciedlać i zmieniać społeczną rzeczywistość³⁹. Zasadniczą przyczyną zacofania społecznego w Egipcie jest zacofanie językowe. Supremacja Wielkiej Brytanii nad Indiami lub – innymi słowy – cywilizowanych nad dzikusami do pewnego stopnia jest supremacją językową. A zatem wezwanie do współczesnego języka jest w istocie wezwaniem do współczesnego życia. Tymczasem Egipcjanie nadal żyją w epoce preindustrialnej, a to dlatego, że zdecydowana większość pisarzy jako medium przekazu literackiego i dyskursu naukowego stosuje język arabski – język cywilizacji agrarnej, literatury i wierzeń – zamiast języka postępu przemysłowego, nauki i logiki⁴⁰. W społeczeństwie industrialnym twórcy posługują się językiem ludu. Ich zainteresowania oscylują wokół współczesnych problemów etycznych, edukacyjnych, gospodarczych i walki z ubóstwem. Niechęć do językowej reformy motywowana jest związkiem języka arabskiego z tradycją i wiarą. „Mentalność językowa

³⁶ I. Gershoni, *The Reader – „Another Production”: The Reception of Haykal’s Biography of Muhammad and the Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930s*, „Poetics Today (Cultural Processes in Muslim and Arab Societies: Modern Period II)” 1994, Vol. 15, No. 2, s. 268.

³⁷ Poglądy Musy ukształtowane zostały pod wpływem socjalizmu fabiańskiego, z którym zetknął się w czasie pobytu w Wielkiej Brytanii w latach 1909–1913. Jako członek Towarzystwa Fabiańskiego napisał pierwszą książkę inspirowaną socjalizmem fabiańskim *Muqaddimat as-Subirman* (Wstęp do Supermana, 1910), a po powrocie z Wielkiej Brytanii stał się jego głównym popularizatorem w Egipcie (zob. A. L. al-Sayyid-Marsot, *Egypt’s Liberal Experiment, 1922–1936*, Berkeley–Los Angeles 1977, s. 238). W 1913 roku wydał *al-Isztirakiyya* (Socjalizm), uważaną za pierwszą książkę na temat socjalizmu w języku arabskim (zob. D. M. Reid, *The Syrian Christians and Early Socialism in the Arab World*, „International Journal of Middle East Studies” 1974, Vol. 5, No. 2, s. 189).

³⁸ S. A. Hanna, G. H. Gardner, *Salāma Mūsā, 1887–1958 – A Pioneer of Arab Socialism*, [w:] eidem, *Arab Socialism: A Documentary Survey*, Leiden 1969, s. 49–63.

³⁹ A. Isstaif, *Going Beyond Socialist Realism, Getting Nowhere: Luwīs ‘Awaḍ’s Cross-cultural Encounter with the Other*, [w:] *Tradition, Modernity and Postmodernity in Arabic Literature. Essays in Honour of Professor Issa J. Boullata*, ed. K. Abdel-Malek, W. Hallaq, Leiden–Boston–Köln 2000, s. 114.

⁴⁰ S. Mūsā, *Al-Balāgha al-‘asriyya wa-l-luḡa al-‘arabiyya*, Kair 1964 [1945], s. 7–9.

sprawa, że patrzymy w przeszłość i próbujemy ją wskrzesić... podczas gdy powinniśmy szukać drogi ku przyszłości”⁴¹. Język nauczany w szkołach i na uniwersytetach „jest językiem emocji, podczas gdy potrzeba nowego, precyzyjnego języka potwierdzającego logikę i rozum”⁴². Język emocji wypełniał swoją funkcję w czasach starożytnych Arabów – wspólnoty wojennej, opartej na wierzeniach i uczuciach. Jednak jako narzędzie komunikacji ma niewielką wartość w służbie współczesnemu społeczeństwu. Posługiwanie się językiem klasycznym prowadzi do próby odrestaurowania przeszłości nie tylko w sposobie wyrażania myśli, lecz także samego myślenia. Co więcej, w języku arabskim występują terminy, które wywołują negatywne konotacje emocjonalne i są przyczyną zbrodni (krew, honor) i nienawiści (niewierny)⁴³. Dlatego każdy cywilizowany człowiek powinien znać trzy języki: przyswajany w sposób naturalny język ojczysty, język nauki i język uniwersalny – zawierający uniwersalną, powszechnie znaną terminologię (telefon, telegraf, kinematograf)⁴⁴. Pierwszym krokiem umożliwiającym stworzenie współczesnego języka nauki miało być zaadaptowanie alfabetu łacińskiego: „w dzisiejszych czasach sposobem na przetrwanie jest nauka i przemysł. Drogą do przemysłu jest nauka, a drogą do nauki jest alfabet łaciński”⁴⁵, „ponieważ cywilizacja europejska jest cywilizacją nauki, która łączy współczesność z przyszłością, tymczasem nasza cywilizacja w Egipcie łączy teraźniejszość z przeszłością”⁴⁶. Wprowadzenie alfabetu łacińskiego miało ułatwić proces zapożyczania terminologii naukowej, która tworzona jest w oparciu o łacinę i grekę⁴⁷.

A zatem – zdaniem Musy – ponieważ język jest podstawą każdej kultury, nie sposób rozwinąć dynamicznej kultury za pomocą martwego i zbutwiałego języka. Postęp kulturowy zakłada odnowę języka. Nowoczesny język potrafi asymilować sztukę, naukę i stale poszerzać zasób leksykalny. Nie ogranicza myśliciela strukturalnie, zapewniając mu potencjał artykulacji za pomocą odpowiedniej terminologii, i nie uniemożliwia zrozumienia naukowej i filozoficznej treści. Aby odzwierciedlić swoją własną, niepowtarzalną tożsamość narodową, martwy język literacki, zbyt skomplikowany gramatycznie, zbyt ubogi leksykalnie, należy zastąpić żywym i autentycznym językiem mówionym, dzięki któremu Egipt będzie mógł wkroczyć w nowy etap rozwoju intelektualnego. Podstawowym warunkiem

⁴¹ Ibidem, s. 10.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem, s. 181.

⁴⁴ Ibidem, s. 183.

⁴⁵ Ibidem, s. 177.

⁴⁶ Ibidem, s. 178.

⁴⁷ Ibidem.

egipcjanizacji nauki jest zaadaptowanie alfabetu łacińskiego, co pozwoli nie tylko efektywnie uczestniczyć w światowym dyskursie naukowym, ale też zerwać z dziedzictwem przeszłości⁴⁸.

LUWIS AWAD

Aktywnym popularyzatorem dialektu był również Luwis Awad (1915–1990) – jeden z najważniejszych intelektualistów XX-wiecznego Egiptu, buntownik i przedstawiciel „kultury zderzenia ze społeczeństwem”⁴⁹. Na jego idee duży wpływ miała inspirowana socjalizmem fabiańskim działalność publicystyczna Musy. W latach 40. XX wieku Awad stał się czynnym propagatorem marksizmu, publikującym na ten temat artykuły i książki oraz tłumaczenia tekstów marksistowskich myślicieli⁵⁰. Podobnie jak w wypadku Musy, jego językowe koncepcje ukształtowane zostały wskutek dyfuzji ideologii socjalistycznej i egipskiego nacjonalizmu terytorialnego. Walce o pełną niepodległość Egiptu towarzyszyć musi walka o wyzwolenie się spod arabskich wpływów kolonialnych, ponieważ Egipt może odzyskać swoją kreatywność tylko poprzez powrót do faraonńskiej przeszłości i zaakceptowanie własnego języka w funkcji języka narodowego. Wobec tego konieczna jest rewolucja językowa i pozbycie się hegemonii języka arabskiego⁵¹. Według Awada język miał być narzędziem rewolucji kulturowej – zrywał do obalenia klasowego podziału kultury, zbliżenia między elitarną kulturą wysoką i kulturą ludu oraz stworzenia dostępnej dla całego społeczeństwa kultury popularnej, która miała być pierwszym krokiem na drodze do osiągnięcia jedności intelektualnej i kulturalnej.

Na problem językowej dychotomii zwrócił uwagę w 1937 roku, kiedy ucząc się włoskiego, odniósł wrażenie, że łacina i współczesny język włoski na poziomie strukturalnym i leksykalnym są sobie o wiele bliższe niż język arabski i dialekt egipski, które posiadają odmienne systemy morfologiczne, fonologiczne, syntaktyczne i leksykalne, co też skłoniło go do podjęcia próby tworzenia dialektalnej poezji⁵². W kontekście „dialektalnej

⁴⁸ Por. B. Tibi, *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change*, Boulder 1991, s. 91–92, Y. Suleiman, *The Arabic Language...*, op. cit., s. 181–188.

⁴⁹ ‘Abd al-‘Azīz Mawāfi, *Luwīs ‘Awad wa-ṭaqāfat aṣ-ṣadām blūtūlānd: at-ṭawra aṣ-ṣi‘riyya ar-rābi‘a*, „Mağallat Nizwā” 2003, nr 33, [online], <http://www.nizwa.com/articles.php?id=3038> [dostęp: 3.09.2012].

⁵⁰ A. Isstaif, op. cit., s. 114–115.

⁵¹ Y. Suleiman, *The Arabic Language...*, op. cit., s. 199.

⁵² ‘Abd al-‘Azīz Mawāfi, op. cit.

propagandy” najważniejszym dziełem Awada jest opublikowany w 1947 roku eksperymentalny tomik dialektalnej i literackiej poezji modernistycznej *Blutoland wa-kasa'id uhra* (Plutoland i inne kasydy) – „jeden z najbardziej śmiałych manifestów w historii arabskiej literatury”, nawołujący do radykalnej rewizji literackich wartości⁵³ – który stał się załącznikiem nowego ruchu poetyckiego i egipskiej poezji dialektalnej. We wstępie do *Blutoland* Awad atakuje klasyczną literaturę arabską, dla której prawdziwym egzaminem był okres II wojny światowej i wielkich przemian intelektualnych wykazujący niezbicie, że jest ona całkowicie oderwana od rzeczywistości. Jednak największą batalię wytoczył przeciwko językowi arabskiemu, „«zderzając się ze ścianą języka», choć nie za sprawą nieumiejętności posługiwania się nim, ale traktując go jak żywy, rozwijający się organizm i odrzucając ideę jego «wieczności», która nadaje mu status świętości”⁵⁴. Jak słusznie twierdził, związek języka arabskiego z islamem stanowi najważniejszą przeszkodę w podniesieniu dialektu do rangi autonomicznego języka i jego akceptacji przez rodzimych użytkowników. Jednak – według Awada – teorie dotyczące wyjątkowości i nadrzędności języka literackiego są głębokim nieporozumieniem, ponieważ w samym Koranie znajduje się wiele zapożyczeń, co dowodzi, że język literacki nie jest językiem zesłanym z niebios, lecz dziełem człowieka, i podlega takim samym prawom rozwoju jak wszystkie inne języki⁵⁵. Jako propagator narodowego języka egipskiego nawoływał do posługiwania się w twórczości literackiej dialektem, „który nazywał «językiem egipskim», uważając, że posiada on własną gramatykę, specyfikę i słownictwo”⁵⁶. Dialekt egipski – jak twierdził Awad – ma swój własny, specyficzny charakter ze względu na silne wpływy języka staroegipskiego i koptyjskiego, ponieważ „jego szkieletem jest arabski, a ciałem starożytny egipski”, i w związku z tym różni się nie tylko od języka literackiego, lecz także innych dialektów arabskich. Co ciekawe, swoją teorię Awad argumentował także czynnikami natury anatomicznej, dowodząc, że różnice fonologiczne między językiem literackim a dialektem wynikają ze specyficznej budowy egipskich aparatów mowy. Tak więc Egipcjanie mają inny kształt języka, szczęk czy też podniebienia niż Arabowie i dlatego w odmienny sposób realizują określone fonemy⁵⁷.

⁵³ S. Somekh, *Genre and Language in Modern Arabic Literature*, Wiesbaden 1991, s. 68.

⁵⁴ ‘Abd al-‘Azīz Mawāfi, op. cit.

⁵⁵ Y. Suleiman, *The Arabic Language...*, op. cit., s. 201–202.

⁵⁶ ‘Abd al-‘Azīz Mawāfi, op. cit.

⁵⁷ Y. Suleiman, *The Arabic Language...*, op. cit., s. 203.

* * *

Obrazoburcze teorie Musy i Awada nie przysporzyły im wielu zwolenników. Kadir [Qādir] nazywa pierwszego z nich „ignorantem”, który postulował europejski charakter Egiptu, „uzasadniając to zdumiewające twierdzenie faktem, że Egipt położony jest na wybrzeżu Morza Śródziemnego”⁵⁸, a nawoływanie do latynizacji „przez większość uczonych zostało uznane za herezję najgorszego rodzaju”⁵⁹. Obaj stali się obiektem zażartych ataków arabskich intelektualistów. Awada nazywano „ucznem misjonarzy”, „przeszkolonego przez kolonializm w celu zniszczenia arabizmu i islamu oraz sabotażu dziedzictwa narodowego”⁶⁰. obrońcy języka literackiego, wykorzystując fakt, że zarówno Musa, jak i Awad wywodzili się ze społeczności koptyjskiej, oskarżali ich o wrogość wobec islamu, Koranu i kultury muzułmańskiej. Prawdą jest, że zwłaszcza Musa, pozostając pod silnym wpływem europejskiej myśli filozoficznej i socjalistycznej, zajmował bardzo krytyczne stanowisko wobec religii, jak również tradycyjnych wartości, które – jak twierdził – są zabobonem uniemożliwiającym ekonomiczny i polityczny postęp. W swoich pismach otwarcie nawoływał do wyzwolenia się spod jarzma religii, która jest narkotykiem biedoty i podstawową przyczyną ich bierności⁶¹, co oczywiście stanowiło istotny argument w retoryce adwersarzy. Światopogląd i bezkompromisowe stanowisko wobec kwestii językowych sprawiły, że Musę i Awada określano mianem „współczesnych krzyżowców”, „chrześcijańskich i komunistycznych fanatyków” lub „ateistycznych, marksistowskich, leninowskich, stalinowskich, radykalnych i komunistycznych lewicowców” czy „apostatów”⁶².

Czy dialektalna herezja okazała się być twórcza? Raczej nie. Znamienne jest, że nawet czołowi propagatorzy dialektu – Musa i Awad⁶³ – pisali w języku literackim. Prawdą jest, że obecnie zakres zastosowania dialektu jest znacznie szerszy niż w pierwszej połowie XX wieku – powstaje dialektalna literatura, która zyskuje status prawdziwej i poważnej sztuki, dialekt

⁵⁸ A. Qādir, *Arab Nationalism and Islamic Universalism*, New Delhi 2006, s. 93–94.

⁵⁹ A. G. Chejne, *The Arabic Language: Its Role in History*, University of Minnesota Press 1969, s. 159.

⁶⁰ ‘Abd al-‘Azīz Mawāfi, op. cit.

⁶¹ S. A. Hanna, G. H. Gardner, op. cit., s. 56.

⁶² Y. Suleiman, *A War of Words...*, op. cit., s. 79.

⁶³ Jedynym epickim utworem Awada napisanym w dialekcie jest jego autobiografia z 1942 *Muzakkirat talib basa* (Wspomnienia stypendysty), gdzie opisuje swoje wspomnienia z uniwersytetu w Cambridge (1937–1940). Wydana w 1965 roku książka jest – zdaniem Cachii – najsmielszym eksperymentem literackim na płaszczyźnie językowej (zob. P. J. E. Cachia, op. cit., s. 413).

stosowany jest w sferze publicznej i telewizji, a w Egipcie powstała nawet stacja telewizyjna, która emituje wiadomości w dialekcie. Ze względu na historyczną rolę Kairu, który zawsze był ważnym centrum intelektualnym, kulturalnym i handlowym świata arabskiego, eksport rodzimej siły roboczej i wytworów kultury popularnej dialekt kairski cieszy się nie tylko największym prestiżem społecznym wśród rodzimych użytkowników, lecz pełni także funkcję regionalnej odmiany prestiżowej⁶⁴. Dzięki telewizji i kulturalnej dominacji dialekt egipski postrzegany jest przez użytkowników innych dialektów jako najbardziej odpowiednie medium przekazywania treści muzycznych, produkcji filmowej i telewizyjnej. Jednak obserwowane zmiany wynikają raczej z naturalnej ewolucji językowej oraz tego, że za sprawą rozwoju środków masowego przekazu, nowoczesnych technologii komunikacyjnych i powszechnej edukacji znacznie większa część społeczeństwa czynnie uczestniczy w tworzeniu kultury. Jak podkreśla Abdel-Jawad⁶⁵, mimo braku politycznej jedności świata arabskiego, długotrwałego zastoju intelektualnego i powstania państw narodowych w żadnym kraju arabskim dialekt nie zyskał statusu języka oficjalnego. Można nawet stwierdzić, że ze względów ideologicznych dychotomia językowa do pewnego stopnia jest wysoce wskazana. Język literacki pełni nie tylko funkcję religijną, lecz odgrywa także bardzo istotną rolę w kształtowaniu globalnej tożsamości arabskiej, podczas gdy dialekty funkcjonują jako wyznacznik tożsamości lokalnej i cieszą się akceptacją społeczną na płaszczyźnie normy komunikacyjnej.

ZAKOŃCZENIE

Inicjatywom podniesienia statusu dialektu nadal towarzyszy obawa o utratę arabskiej ciągłości kulturowej. Propozycje te interpretowane są jako próba osłabienia związku między językiem literackim i islamem. Arabowie obawiają się, że zaakceptowanie dialektu jako literackiej formy języka sprawi, że przyszłe pokolenia będą musiały przetłumaczyć na dialekt całą spuściznę literacką, w tym także Koran, a to oznacza utratę językowego statusu narodu wybranego. Z tego względu sympatycy dialektu określane są mianem „niewierzących komunistów”, „współczesnych krzyżowców”, „apostatów” i „niewiernych”⁶⁶. Dla gorących orędowników języka literackiego próby zmiany językowego *status quo* odbierane są jako prowokacja wrogich sił

⁶⁴ N. Haeri, *The Sociolinguistic Market of Cairo: Gender, Class, and Education*, London–New York 1996, s. 169.

⁶⁵ H. R. S. Abdel-Jawad, *Is Arabic a Pluricentric Language*, [w:] *Pluricentric Languages: Differing Norms in Different Nations*, ed. M. Clyne, Berlin–New York 1992, s. 269.

⁶⁶ Y. Suleiman, *A War of Words...*, op. cit., s. 74–75.

zewnątrznych, które przy pomocy rodzimych agentów starają się osłabić rolę języka arabskiego w zbiorowej samoidentyfikacji na płaszczyźnie religijnej i narodowej⁶⁷. Ze względów religijnych Arabowie nadal nie uporali się nawet z reformą języka literackiego, która nie została usankcjonowana na płaszczyźnie instytucjonalnej. Do tej pory wszystkie publikowane w świecie arabskim podręczniki do nauki języka arabskiego oparte są na średniowiecznych gramatykach i słownikach⁶⁸. W procesie kształcenia język literacki przyswajany jest przede wszystkim w kontekście religii. Nie wprowadza się rozróżnienia funkcji języka literackiego na klasyczny język religii i Koranu oraz współczesny język literacki⁶⁹. Z punktu widzenia akademii języka arabskiego – odpowiedzialnych za instytucjonalną reformę języka – i placówek edukacyjnych współczesny język literacki jest pozbawiony legitymizacji i powszechnie uważany za zanieczyszczoną odmianę języka klasycznego, która powstała na skutek niedoskonałej znajomości jego zasad i ogólnej ignorancji⁷⁰. Język literacki rozwija się i podlega ciągłym zmianom, ale nawet teraz procesowi rewitalizacji języka towarzyszy nieustanne poczucie winy, że za sprawą swej ingerencji człowiek „zanieczyszcza” i „kała” dzieło Boga⁷¹.

LANGUAGE ORTHODOXY AND THE “DIALECTAL HERESY” IN EGYPT

In the Arab world, the literary language, due to its strong religious connotations, is perceived as the only “true” variety of Arabic, and enjoys much higher prestige than “broken” vernaculars, which function as the ordinary language, the basic medium of verbal communication. At the turn of the 19th and 20th centuries, the supremacy of literary language was challenged. Some intellectuals believed that only establishing the vernacular as the variety fulfilling all the communicative functions, including literary and scientific discourse, could ensure social progress. This paper presents the views of the leading proponents of “the Egyptian language,” Salama Musa and Luwis Awad, accused of hostility toward Islam and referred to as “modern crusaders” and “apostates.” It is also an attempt to answer the question of whether and to what extent this dialectal heresy turned out to be creative.

⁶⁷ Ibidem, s. 92.

⁶⁸ M. H. Ibrahim, *Communicating in Arabic: Problems and Prospects*, [w:] *Language Adaptation*, ed. F. Coulmes, Cambridge 1989, s. 41.

⁶⁹ N. Haeri, *Sacred Language...*, op. cit., s. 118.

⁷⁰ E. Al-Wer, *Arabic between Reality and Ideology*, „International Journal of Applied Linguistics” 1997, Vol. 7, No. 2, s. 255.

⁷¹ S. Mehrez, *Egypt's Culture Wars. Politics and Practice*, Cairo–New York 2010, s. 100.

BIBLIOGRAFIA

1. Abdel-Jawad H. R. S., *Is Arabic a Pluricentric Language*, [w:] *Pluricentric Languages: Differing Norms in Different Nations*, ed. M. Clyne, Berlin–New York 1992.
2. Al-Wer E., *Arabic between Reality and Ideology*, „International Journal of Applied Linguistics” 1997, Vol. 7, No. 2.
3. Cachia P. J. E., *The Prose Stylists*, [w:] *Modern Arabic Literature*, ed. M. M. Badawi, New York 1992.
4. Chejne A. G., *The Arabic Language: Its Role in History*, University of Minnesota Press 1969.
5. Cochran J., *Education in Egypt*, London 1986.
6. Dawisha A., *Arab Nationalism in the Twentieth Century. From Triumph to Despair*, Princeton–Oxford 2003.
7. Diem W., *Hochsprache und Dialekt im Arabischen: Untersuchungen zur heutigen arabischen Zweisprachigkeit*, Wiesbaden 1974.
8. Doroszewski W., *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1958–1969, [online] <http://doroszewski.pwn.pl> [dostęp: 31.08.2012].
9. Fahmy Z., *Media-Capitalism: Colloquial Mass Culture and Nationalism in Egypt, 1908–18*, „International Journal of Middle East Studies” 2010, No. 42.
10. Ferguson C. A., *Diglossia*, [w:] *Language and Social Context*, ed. P. P. Giglioli, Harmondsworth 1972, [przedruk z: „Word” 1959, Vol. 15, s. 325–340].
11. Ferguson C. A., *‘Come Forth with a Surah Like It’: Arabic as a Measure of Arab Society*, [w:] *Perspectives on Arabic Linguistics I. Papers from the First Annual Symposium on Arabic Linguistics*, ed. M. Eid, Amsterdam 1990.
12. Gershoni I., *The Evolution of National Culture in Modern Egypt: Intellectual Formation and Social Diffusion, 1892–1945*, „Poetics Today” 1992, Vol. 13 No. 2.
13. Gershoni I., *The Reader – „Another Production”: The Reception of Haykal’s Biography of Muhammad and the Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930s*, „Poetics Today (Cultural Processes in Muslim and Arab Societies: Modern Period II)” 1994, Vol. 15, No. 2.
14. Gershoni I., Jankowski J. P., *Egypt, Islam, and the Arabs. The Search for Egyptian Nationhood, 1900–1930*, New York–Oxford 1987.
15. Gully A., *Arabic Linguistic Issues and Controversies of the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, „Journal of Semitic Studies” 1997, Vol. 42, No. 1.
16. Haeri N., *The Sociolinguistic Market of Cairo: Gender, Class, and Education*, London–New York 1996.
17. Haeri N., *Sacred Language, Ordinary People. Dilemmas of Culture and Politics in Egypt*, New York 2003.
18. Hanna S. A., Gardner G. H., *Salāma Mūsā, 1887–1958 – A Pioneer of Arab Socialism*, [w:] eidem, *Arab Socialism: A Documentary Survey*, Leiden 1969.
19. Hashemi K., *Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States*, Leiden–Boston 2008.
20. Ibrahim M. H., *Communicating in Arabic: Problems and Prospects*, [w:] *Language Adaptation*, ed. F. Coulmes, Cambridge 1989.
21. Isstaif A., *Going Beyond Socialist Realism, Getting Nowhere: Luwīs ‘Awad’s Cross-cultural Encounter with the Other*, [w:] *Tradition, Modernity and Postmodernity in*

- Arabic Literature. Essays in Honour of Professor Issa J. Boullata*, ed. K. Abdel-Malek, W. Hallaq, Leiden–Boston–Köln 2000.
22. Jankowski J., *The Eastern Idea and the Eastern Union in Interwar Egypt*, „The International Journal of African Historical Studies” 1981, Vol. 14, No. 4.
 23. ‘Abd al-‘Azīz Mawāfi, *Luwīs ‘Awaḍ wa-ṭaqāfat aṣ-ṣadām blūtūlānd: aṭ-ṭawra aṣ-ṣi‘riyya ar-rābi‘a*, „Mağallat Nizwā” 2003, nr 33, [online], <http://www.nizwa.com/articles.php?id=3038> [dostęp: 3.09.2012].
 24. Mehrez S., *Egypt’s Culture Wars. Politics and Practice*, Cairo–New York 2010.
 25. Mūsā S., *Al-Balāġa al-‘aṣriyya wa-l-luġa al-‘arabiyya*, Kair 1964 [1945].
 26. Patel A., *Language Reform and Controversy in the Nahḍa: Al-Shartūnī’s Position as a Grammarian in Sahn*, „Journal of Semitic Studies” 2010, Vol. 55, No. 2.
 27. Qādir A., *Arab Nationalism and Islamic Universalism*, New Delhi 2006.
 28. Reid D. M., *The Syrian Christians and Early Socialism in the Arab World*, „International Journal of Middle East Studies” 1974, Vol. 5, No. 2.
 29. Sa‘īd N. Z., *Tārīḥ ad-da‘wa ilā al-‘āmmiyya wa-aṭaruha fī miṣr*, Aleksandria 1964.
 30. al-Sayyid-Marsot A. L., *Egypt’s Liberal Experiment, 1922–1936*, Berkeley–Los Angeles 1977.
 31. Somekh S., *Genre and Language in Modern Arabic Literature*, Wiesbaden 1991.
 32. Suleiman Y., *The Arabic Language and National Identity. Study in Ideology*, Washington, D.C. 2003.
 33. Suleiman Y., *A War of Words: Language and Conflict in the Middle East*, Cambridge 2004.
 34. Tibi B., *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change*, Boulder 1991.
 35. Versteegh K., *Linguistic Attitudes and the Origin of Speech in the Arab World*, [w:] *Understanding Arabic: Essays in Contemporary Arabic Linguistics in Honor of El-Said Badawi*, ed. A. Elgibali, Cairo–New York 1996.
 36. Wood M., *The Use of the Pharaonic Past in Modern Egyptian Nationalism*, „Journal of the American Research Center in Egypt” 1998, No. 35.

