

NARODZINY AFRYKAŃSKIEJ MYŚLI HUMANISTYCZNEJ

Kontakty Europy z kontynentem afrykańskim, z jego peryferiami sięgają w głąb starożytności. Herodot odwiedzał Egipt w V w. przed naszą erą. W tym czasie północno-zachodnie wybrzeże Afryki, prawdopodobnie aż do Sierra Leone, było już znane Kartagińczykom. Potem, od VII w. naszej ery, zaczęła się penetracja arabska na ten kontynent. Sławny podróżnik arabski Ibn Battuta w 1330 r. płynął wzdłuż wschodnich wybrzeży Afryki, odwiedzając Berberę, Mogadiszu, Mombasę i Kilwę. Wiek XV — to afrykańskie wyprawy Portugalczyków. Systematyczna wiedza o ludach Afryki zaczyna się jednak dopiero w XIX w.¹ Przez XIX w. amatorskie zainteresowania rozwinęły się w badania etnograficzne i antropologiczne. Badano plemiona afrykańskie jako „społeczeństwa pierwotne”, należące do czasów zamierzchłych, nie do naszych.

Zainteresowania intelektualne Europy współczesnej dla Afryki współczesnej są innego rodzaju. Wybitny afrykanista francuski Georges Balandier udawał się do Afryki w 1946 r. w poszukiwaniu „aspektów natury ludzkiej najbardziej uniwersalnych i najmniej zwodniczych”². Odkrywanie na nowo Afryki przez intelektualną Europę po drugiej wojnie światowej odbywało się w klimacie kryzysu świadomości europejskiej.

Europa straciła pewność siebie. Nie tylko Europa polityczna, która znalazła się w obliczu potężnych rywali na wschodzie i na zachodzie — ZSRR i USA, lecz także Europa intelektualna, która swoją świetnością przystrajała system oparty na eksploatacji krajów kolonialnych. Niewielu było intelektualistów, którzy by ten system uzasadniali z tak otwartą arogancją wobec reszty świata, jak to czynił Ernest Renan. „Natura stworzyła rasę robotników — pisał Renan. — Tą rasą jest

¹ Z polskich publikacji przypomnę tutaj: S. Szolc - Rogoziński, *Pod równikiem*, Kraków 1886; tenże, *Rysy charakterystyczne murzyńskiego narzecza Bokoviri*, Kraków 1887; tenże, *Voyage à la côte occidentale d'Afrique dans la région des Camerouns* (1855) oraz *Huit années d'exploration dans l'ouest d'Afrique équatoriale*, Kraków 1893.

² G. Balandier, *Afrique Ambigué*, Paris 1962, s. 10.

rasa chińska, rasa, która posiada zadziwiającą zręczność ręki, ale jest zupełnie pozbawiona poczucia honoru (...). Rasę robotników uprawiających ziemię stanowią Murzyni, bądźcie dla nich dobrzy i ludzcy, a wszystko będzie w porządku. Rasa panów i żołnierzy — to rasa europejska”³. W jednym z dialogów Renana czytamy: „Jest jasne, że partia rządząca powoduje się egoizmem osobistym lub egoizmem klasowym, ale arystokracja, którą mam na myśli, byłaby ucieleśnieniem rozumu”⁴.

Rozpadła się w gruzu ta europocentryczna wizja całości świata ludzkiego — wizja zrodzona w Europie i przez Europę pielęgnowana — w której Europa, ufna w swoją duchową przewagę, uważała się za metropolię świata cywilizowanego nie tylko w sensie ekonomicznym, lecz również w sensie intelektualnym i w ogóle duchowym. Jest bardzo znamienne, że do książki afrykańskiego pisarza Frantza Fanona *Les damnés de la terre* (1961) przedmowę napisał czołowy przedstawiciel filozofii egzystencjalizmu Jean Paul Sartre. Książka Fanona jest społeczno-filozoficznym manifestem rewolucji afrykańskiej. „Francja to nazwa kraju; uważajmy, aby się nie stała, w 1961 r., nazwą choroby psychicznej”⁵. Te słowa pochodzą z przedmowy Sartre’a do książki Fanona; przedmowa nosi datę: wrzesień 1961 r.; Francja była wtedy w jak najbardziej ostrej fazie kryzysu algierskiego.

Jakże daleko w tych słowach Sartre’a, i w całej jego przedmowie do książki Fanona, intelektualna Europa odeszła od aroganckiej buty Renana. Egzystencjalizm to filozofia Europejczyka, który stracił nie tylko poczucie przewagi duchowej nad resztą ludzkości, lecz także poczucie sensu istnienia w świecie stworzonym przez samego siebie, a odczuwanym jako obcy. W XVIII w., w wieku prometeistycznego racjonalizmu, Europejczyk zapowiadał się tak obiecująco — jako pochodnia wskazująca drogę rozwoju ludzkości. Co z tego wyszło?

Afrykański powieściopisarz z Kamerunu Mongo Beti w zakończeniu swej powieści *Mission terminé* (1957) pisze: „Tragedia, jaką przeżywa nasz naród, polega na tym, że człowiek jest zostawiony samemu sobie w świecie, który nie należy do niego, którego nie tworzył i którego nie rozumie”⁶. Czyją sytuację duchową oddaje w tych słowach

³ E. Renan, *La réforme intellectuelle et morale*, wyd. 8, Paris 1871, s. 93—94.

⁴ E. Renan, *Dialogues et fragments philosophiques* (1876), w: *Oeuvres complètes*, t. I, 1947, Calman-Lévy, s. 614.

⁵ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris 1961, s. 26. Z przedmowy J. P. Sartre’a.

⁶ Cyt. wg G. Moore, *Seven African Writers*, London 1962, Oxford University Press, s. 86—87.

afrykański intelektualista, wykształcony w kulturze francuskiej? Czy tylko swoją? Nie tylko. Również swojego bliźniaka — francuskiego egzystencjalisty, bliźniaka, bo jako rozbitkowie duchowi rodzili się razem, we wzajemnej obcości w rozbitym świecie współczesności.

Ten wspólny egzystencjalizm intelektualisty francuskiego i intelektualisty afrykańskiego to nie jedyna płaszczyzna spotkania intelektualnej Europy ze współczesną intelektualną Afryką. To nawet nie jedyna płaszczyzna spotkania francuskiego egzystencjalisty J. P. Sartre'a z afrykańskim intelektualistą F. Fanonem. Wiadomo, że w to współczesne spotkanie Europy z Afryką zaangażowane są przede wszystkim inne, nie filozoficzne problemy naszej epoki.

Nie jest to przy tym spotkanie sam na sam — Europa i Afryka. Uczestniczą w tym spotkaniu inne kontynenty: Ameryka i Azja, przede wszystkim zaś USA. Philip Decraene w korespondencji z Nowego Jorku („Le Monde”, 4 I 1967) jest pod dużym wrażeniem, jakie na nim zrobiła afrykanistka amerykańska, która od dziesięciu lat rozwija się z rozmachem, dystansując inne kraje. Jest interesujące, gdy publicysta francuski w dzienniku paryskim, którego poziom intelektualny zdobył sobie najwyższą reputację w świecie, pisze o tym, jak dalece Francja dała się wyprzedzić Ameryce, również gdy idzie o publikacje o dawnych koloniach francuskich, które znajdują się wciąż w kręgu gospodarczych i politycznych stosunków oraz kulturalnych wpływów Francji. „W języku angielskim, jak dla paradoksu — pisze Decraene — opublikowano szereg najlepszych dzieł dotyczących krajów Afryki francuskiej”. „We Francji, w kraju o dawnej tradycji kolonialnej — czytamy w tymże artykule — badacz pragnący wejść w tajniki języka hausa, którym posługuje się wiele milionów ludzi w Afryce Zachodniej, ma tylko jedną możliwość: zapisać się do szkoły żywych języków wschodnich w Paryżu, gdzie znajduje się jedyna we Francji katedra języka hausa. Badacz amerykański ma do wyboru pół tuzina możliwości: University of California, Columbia University w Nowym Jorku, Duquesne University w Pittsburgu, Ohio University w Athens (Ohio) [...] Obecnie jest w Ameryce około 20 wielkich ośrodków badań afrykanistycznych, których badacze mają już światową reputację”.

Dodajmy, że to zainteresowanie intelektualnej Ameryki dla Afryki ma zupełnie inny charakter niż odkrywanie Afryki przez współczesnego francuskiego egzystencjalistę. Intelektualista amerykański odkrywa rodzącą się nową i młodą Afrykę ze stanowiska narodu, który sam jest niedawny i młody. Kapitalna jest pod tym względem książka amerykańskiego socjologa S. M. Lipseta pt. *The First New Nation* (New York 1963). *The First New Nation* — *Pierwszy nowy naród*. O jakim to

pierwszym nowym narodzie pisze prof. Lipset? O narodzie amerykańskim. Dlaczego pierwszy? Ponieważ pierwszy spośród dawnych kolonii europejskich usamodzielniał się i stał się narodem. Na tę samą drogę formowania się narodu weszły niedawne kolonie europejskie w Afryce. Pod wpływem tego procesu rodzenia się nowych narodów, na tym tle porównawczym, amerykański socjolog pisze książkę o swoim narodzie, o narodzie amerykańskim — a więc w pewnym sensie o własnej przynależności narodowej, o własnej samowiedzy narodowej, o samym sobie.

W tym miejscu trochę refleksji wstecz. Afryka współczesna, w której odkrywaniu spotyka się Europa z Ameryką i Azją, Francja i Anglia ze Stanami Zjednoczonymi i Chinami, to zjawisko nowe w swojej skali, jak również pod tym względem, że w przeobrażeniach świata współczesnego nie jest czymś marginesowym, ale przeciwnie, należy do procesów dotyczących jego podstaw i rdzenia.

Zjawisko to nowe w skali i doniosłości dla naszych czasów zaczęło się dawniej. Zaczęło się już wtedy, gdy Bronisław Malinowski, profesor antropologii społecznej w London School of Economics, w latach 1927—1942 pomagał stawiać pierwsze kroki na drodze nowego narodowego samookreślenia młodemu Afrykaninowi, uczęszczającemu na jego seminarium, Jomo Kenyacie, dzisiejszemu prezydentowi Kenii. Malinowski, Polak, krakowianin, po ekspedycjach etnograficznych na Pacyfik zamienił — jako miejsce życia i pracy — Kraków na Londyn.

Książka Kenyaty *Facing Mount Kenya* ukazała się w 1937 r. z przedmową Bronisława Malinowskiego. W 1960 r. ukazał się w Paryżu przekład francuski pt. *Au pied du mont Kenya*. W przekładzie francuskim opuszczona została przedmowa Malinowskiego. Zastąpiono ją przedmową prof. G. Balandiera.

Wróćmy na chwilę do publicysty francuskiego Decraene'a, na którym takie wrażenie zrobił rozmach afrykanistyki amerykańskiej. Decraene podaje jako anegdotę, w której jest jednak sporo prawdy, powiedzenie profesora z Columbia University, że polityk z plemienia Ibo (Nigeria), który chce pogłębić swoją wiedzę o sąsiednim plemieniu Yoruba (Nigeria), jedzie w tym celu raczej do Nowego Jorku niż do Lagos, stolicy Nigerii⁷.

Przytoczona anegdota odbiega coraz bardziej od rzeczywistości w miarę, jak w krajach afrykańskich powstają uniwersytety i ośrodki badawcze. Z anegdoty tej nie znika jednak ziarno tej głębokiej prawdy, która polega na tym, że humanistyczną myśl współczesnej Afryki tworzą Afrykanie razem z wielu humanistami spoza Afryki; wśród nich nie

⁷ Ph. Decraene, *Les états unis à la recherche d'une politique africaine*, „Le Monde”, 4 I 1967.

należą do rzadkości entuzjaści rodzącej się nowej Afryki z jej ideałami afrykańskiego humanizmu.

Jak współcześni Afrykanie widzą współczesną rzeczywistość społeczną i kulturową swoich krajów i całej Afryki; jakie im przyświecają idee i skąd je czerpią? Badacza współczesnej Afryki nie zaskakuje fakt, że wśród samych Afrykanów dociekania humanistyczne na temat przeobrażeń Afryki idą w parze z czynnym udziałem w tych przeobrażeniach. Najbardziej charakterystycznym przedstawicielem współczesnej humanistyki afrykańskiej, humanistyki uprawianej przez Afrykanów, nie jest badacz pracujący w zaciszu uniwersyteckiej pracowni, z dala od burzliwego nurtu życia swoich krajów. Przeciwnie. Dla współczesnej epoki narodzin nowej Afryki znamienny jest humanista tkwiący w wirze procesów, które bada i które kształtuje, odgrywając nierzadko wybitną rolę w życiu społeczno-politycznym swojego kraju i całej Afryki.

Rola ta ma nie tylko stronę społeczno-polityczną, lecz również istotną stronę kulturową. Wielki humanista Senegalu i jednocześnie prezydent tego państwa, Leopold Sedar Senghor, bierze udział w procesach formowania się nowej Afryki nie tylko jako praktyczny polityk, lecz również jako filozof i ideolog formowania się narodów Afryki na drodze „afrykańskiego socjalizmu”. Spod jego pióra wyszła publikacja pt. *Nation et voie africaine du socialisme* („Présence Africaine”, 1961).

Senghor to również poeta. Gdy panią Sophie Lihau-Kansa, będącą ministrem opieki społecznej w rządzie Kongo-Leopoldville, zapytano w wywiadzie („Jeune Afrique”, 4, XII, 1966) o jej lekturę, to wśród ulubionych pisarzy wymieniła L. Senghora i A. Césaire’a ze względu na ich utwory poetyckie, obok postawionego na pierwszym miejscu F. Fanona (1925—1961), czołowego myśliciela współczesnej Afryki francuskojęzycznej. Wciąż żywy, wbrew śmierci, która go zabrała, Fanon — romantyk duchowej niepodległości Afryki jest tematem dwóch artykułów: *La science au service de la révolution* oraz *L’idéologie Fanonienne*, opublikowanych na pięciolecie jego śmierci w tygodniku „Jeune Afrique” (4 IX 1966), wychodzącym w Tunisie w języku francuskim.

Sytuację społeczno-kulturową oraz psychiczną, w jakiej rodzi się humanistyka afrykańska, scharakteryzował intelektualista afrykański N’Sougan Agblemagnon, gdy wskazywał na swoiste cechy afrykańskiej literatury pięknej („Afrique Nouvelle”, 17—23 II 1966). N’Sougan Agblemagnon jest doktorem socjologii, profesorem na Sorbonie i stałym delegatem Togo przy UNESCO. Według Agblemagnona literatura ta tkwi korzeniami w osobowości poszukującej samookreślenia, którego potrzebę rodzi odchodzenie od tradycyjnego społeczeństwa i formowanie się nowego, starcie kultury kolonizacji z kulturą dekolonizacji; literatura

ta wyraża procesy wyzwiania się z czegoś dawnego i angażowania się w tworzenie się czegoś nowego; u jednych pisarzy na czoło wysuwa się motyw powrotu do Afryki, którą się zdradziło (Aimé Césaire), u innych potrzeba afirmacji autentyczności kultury murzyńskiej (Leopold Sedar Senghor). Według Agblemagnona literaturę tę cechuje zaabsorbowanie stroną kolektywną, grupową egzystencji ludzkiej, a nie pierwiastek osobisty, indywidualny. „Europejczycy — pisze Agblemagnon — opiewają samych siebie (jako istoty indywidualne) — Afrykanie opiewają swoje ludy”.

W tym samym numerze „Afrique Nouvelle” opublikowano wywiad z komisarzem do organizacji światowego festiwalu sztuki murzyńskiej w Dakarze. Ten pierwszy festiwal sztuki afrykańskiej stał się wielkim wydarzeniem kulturalnym. „La Semaine”, wychodzący w Brazzaville, określił ten festiwal jako „Bandung kultury”, który reprezentował 29 krajów afroazjatyckich z 1400 milionami ludności, czyli więcej niż połowę ludzkości według stanu z 1955 r. O tej wielkiej manifestacji kultury afrykańskiej pisał biuletyn wydany przez L’agence de Presse Senegalaise: „Po raz pierwszy jesteśmy dumni z tego, że jesteśmy Murzynami i wracamy do swojej murzyńskości. Zrozumieliśmy wreszcie głęboki sens samych siebie. Wiemy odtąd, że musimy zmienić nasze postępowanie — nie naśladować cywilizowanych, lecz wreszcie być sobą” („L’Afrique Nouvelle”, 28 IV — 4 V 1966).

Być sobą we wspólnym świecie różnych narodów to nie tylko problem narodów Afryki, to problem każdego narodu. Nasza burzliwa epoka, w której rodzi się nowy wspólny świat całej ludzkości, stawia wszystkie narody wobec konieczności nowego samookreślenia się. W dialogu Afryki z Europą kształtuje się nie tylko nowa Afryka, lecz także przekształca się stara Europa.

Studia zawarte w tym zbiorze, podobnie jak w poprzednim tomie „Przeglądu Socjologicznego” (XIX, 1) poświęconym zagadnieniom Afryki współczesnej, powstały w ramach prac Pracowni Zagadnień Społeczno-Kulturalnych Afryki Współczesnej PAN. Ich problematyka wchodząca w zakres socjologii kultury i jednocześnie socjologii narodu, których uprawianie należy już do tradycji „Przeglądu Socjologicznego”, ma oparcie zarówno w ośrodku socjologicznym Uniwersytetu Łódzkiego, w wymienionej pracowni PAN (poprzedzonej przez Zakład Socjologii i Historii Kultury PAN, istniejący do 1959 r.), jak i w Katedrze Socjologii Kultury, utworzonej w 1966 r. na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego. Problematyka ta obejmuje również zagadnienia, które od niedawna określa się terminem antropologii kultury.

ZYGMUNT GROSS

Z ZAGADNIEŃ AFRYKAŃSKICH TRADYCJI MUZYCZNYCH CZŁOWIEK I SYMBOL

Treść: Kierunki rozwoju tradycji muzycznych. — Sztuka bezprzedmiotowa na południe od Sahary. — Sztuka asemantyczna u Aszantów i Akanów. — Inkantacje u ludów pierwotnych. — Pieśń o kacie barda z plemienia Bagandów. — Tradycje muzyczne w świadomości plemienia Basongów.

KIERUNKI ROZWOJU TRADYCJI MUZYCZNYCH

Kultura muzyczna ludów prymitywnych — podobnie jak i malarstwo, i rzeźba — jest jedną z form świadomości kolektywnej. Wchodzą one w skład bogatej aparatury symboli, przedstawień i przekazu znaczeń, systemów wytworzonych przez człowieka u samego zarania procesu hominizacji. „Każdy sposób zachowania przejawiał się w symbolach — pisze Leslie A. White — i tą drogą antropoidy przemieniły się w *Homo sapiens*”¹. To sformułowanie White’a w wypadku tłumaczenia procesów kulturowych jest może zbyt uproszczone, niemniej posiada ono głębokie znaczenie. Wraz z rozwinięciami badań nad językiem, nad tradycjami sztuki wizualnej plastycznej oraz słuchowej muzycznej zyskiwało ono na wadze. Symbole, jakiego byłyby rodzaju, przechodziły przez kolejne okresy stałości i przemiany, rozwijały się w rozmaitych kierunkach. U ludów pierwotnych zamieszkujących Afrykę czarną daje się zauważyć duże bogactwo form i stylów. Antropolog pragnący uchwycić różnice rodzajów techniki², by je zostawić z odcyfrowanymi już w logiczne systemy tradycjami, może się znaleźć w nie la-

¹ Leslie A. White, *The Science of Culture. A Study of Man and Civilization*, New York 1949, s. 22.

² Pieśni Lusumba w Afryce równikowej o charakterze ezoterycznym śpiewane przez Pigmejów plemienia Mambuti nie sposób zestawić z tańcami i pieśniami uzdrawiającymi plemienia Watutsi czy też z pieśniami dziewcząt Bongili przy zbiorze bananów; patrz R. Brandel, *The Music of Central Africa*, Hague 1961, s. 199 i in.

da kłopotcie. Artyści czarnego łądu są skłóceni. W obranym obszarze kulturowym w najbliższym sąsiedztwie, na terenie nawet tych samych osiedli znajdujemy niekiedy najrozmaitsze kierunki i mimo nagromadzonej etnomuzykologicznej erudycji, dokonanych pomiarów interwałowych komórek i zestawu rodzajów muzycznych instrumentów odczuwa się brak ocen, które pozwoliłyby na wnioski ogólniejsze.

Co prawda Bela Bartok, Curt Sachs, E. Hornbostel, R. Brandel, J. Carrington, J. H. Kwabena Nketia właściwym ustawieniem problematyki potrafili niejednokrotnie dotrzeć do przejawów najstarszych form w muzyce. Jednakże, jak dotąd, antropolog natrafia na opory w odtwarzaniu brakującego ogniwa, gdy opisywane wzory wykazują ślady nader złożonych i zawiłych odrębności. Czym tłumaczyć tę różnorodność? Tu właśnie zaczynają się trudności, w oddzieleniu tradycji od osobistej inwencji artystycznej.

Prowadząc badania nad tradycjami muzycznymi u ludów pierwotnych, nie możemy pominąć materiału empirycznego zawartego w znakach wizualnych. Materiał empiryczny zawarty w rysunkach, malowidłach, w maskach i w rzeźbie pozwalał na opis i porównanie rozwoju poczucia estetycznego i władz intelektualno-poznawczych. Poezja, malarstwo i muzyka wyrastały z tego samego pnia duchowego i społecznego podłoża. Tworzyły one całość organiczną. Stąd więc w różnych historycznych okresach przyznawano coraz to innym dziedzinom sztuki rolę wiodącą. Przewodnictwo kulturowe przepisywano raz poezji, raz malarstwu, a były też epoki, w których prymat przypadał muzyce³.

Muzyka ludów prymitywnych działała zarówno na zmysł słuchu, jak i na zmysł wzroku, połączona z tańcem, obrzędem. W systemie klasyfikacyjnym plemion pierwotnych nie spotykamy się z określeniem muzyki w znaczeniu i w terminologii używanej w społeczeństwach

³ W dobie greckiego oświecenia, w czasach Arystotelesa architektura i poezja były nosicielem idei piękna, architektura była oparta o matematyczne wymiary i proporcje, a poezja miała swoje doskonałe wzory w *Iliadzie* i *Odysei*, w Sofoklesie i w Arystofaniesie. „Jeśli Apelles i Protogenes w swych zaginionych pismach o malarstwie utwierdzili i objaśnili jego reguły ustalonymi już poprzednio prawidłami poezji — pisał Lessing w *Laokoonie* — uczynili to z umiarkowaniem i dokładnością, które cechowały Arystotelesa, Cyserona, Horacego” (G. Lessing, *Dzieła wybrane*, tłum. pol., t. III, Warszawa 1959, s. 8 i n.; Arystoteles, *Poetyka*, I. 5 i n.; Kwintyliusz, *Kształcenie mówcy*, I. 10, 34 i n.). Natomiast we współczesnej myśli estetycznej są dążności upodobnienia poezji, malarstwa, rzeźby do muzyki. „Verlaine wołał w *L'art Poétique* — pisze Wallis — «de la musique avant toute chose» — uogólniając te wypowiedzi Walter Pater głosił, że «muzyka jest ideałem wszelkiej sztuki»”. M. Wallis, *Geneza i podstawy malarstwa bezprzedmiotowego, Estetyka*, t. I, Warszawa 1960, s. 168.

o tradycjach literackich i o kulturze pisanej. Stąd więc rozważając kierunek rozwoju tradycji muzycznych musimy uwzględnić i strefę doświadczeń wizualnych⁴.

SZTUKA BEZPRZEDMIOTOWA NA POŁUDNIE OD SAHARY

Czy istoty człiekosształtne sprzed tysięcy wieków, żyjące na południe od Sahary na terenie czarnej Afryki, rozwijały działalność świadomą, mającą podstawy racjonalistyczne? Sam fakt, że tego rodzaju problem mógłby stanowić przedmiot naukowych zainteresowań, wydaje się paradoksalny. A jednak na podstawie zachowanych przekazów tradycji malarskich stać nas na prześledzenie niektórych fragmentów treści życia i świata epoki paleolitu w interpretacji nieznanych nam bliżej ras i ludów. Rzeźba i malarstwo były daleko odporniejsze od innych form sztuki na niszczyielskie działanie czasu. Stąd poprzez resztki zachowanych pomników, sięgających epoki szeljańskiej, a utrwalonych w swoistego rodzaju „kronikach” przeszłości, gęsto rozsiianych po rozległych obszarach ciągnących się od Zambezi aż po Saharę, możemy odtworzyć życie duchowe we fragmentach najogólniejszych tak, jak było ono interpretowane przez współczesnych. Przejawy władz poznawczych ludzkiego rozumu uwikłane były w symbolizm i strój „dzikich” sprzed tysięcy wieków. Obserwując i poddając szczegółowej analizie odkrycia dokonane na malowidłach skalnych przez Klaatscha, Maacka, L. S. B. Leaky’ego, L. Frobeniusa i Obermaiera, dojść można do faktów kulturowych posiadających niektóre cechy wspólne z teraźniejszością w sposobie widzenia świata i otaczającej przyrody. Retrospektywna wizja twórców tych znalezisk szczątkowych na terenie czarnej Afryki dowodziłaby nie tyle biernego naśladownictwa, ile rozmachu życiowego, znaczącego kulturę ludów z czasów paleolitu⁵. Odsłonięte rysunki

⁴ Śpiew zapoczątkował działalność istot człiekosształtnych na odcinku tradycji muzycznych. C. Sachs, *The Rise of Music in the Ancient World*, New York 1943, s. 21. Wszelkie hipotezy próbujące początki zjawisk kulturowych na odcinku sztuki sprowadzić do monolinearnej interpretacji (Spencer, Darwin, Buchar i in.) według mego przeświadczenia odbiegają od obrazu rzeczywistości.

⁵ Analogiczne w treści i formie malowidła odnaleziono w drugiej połowie ubiegłego stulecia na terenie Francji i w Hiszpanii. John Lubbock, zestawiając te malowidła skalne i porównując je, zauważył mnogość form. „Jest to, jak sądzę, dowód różnorodności ras zamieszkujących Europę Zachodnią w różnych okresach [...] obok dosyć dobrych rysunków wieku kamienia szlifowanego i brązu, znikają te rysunki zupełnie, a ornament polega jedynie na rozmaitych kombinacjach krzywych i prostych linii i na rysunkach geometrycznych” (J. Lubbock, *Początki cywilizacji*, Warszawa 1873, s. 42). J. Lubbock stanął bezradny wobec piękna sztuki w Altamirze i w Dordogne, brak mu było tej chłonności i uwrażliwienia na malarstwo i rzeźbę, którą spotykamy u innych badaczy, jak Castilhac, Breuil, Vilanova, Frobenius.

uderzają dojrzałą formą, można się w nich dopatrzeć znamion stylu bezprzedmiotowego, nie wyłączając surrealizmu i kubizmu⁶. W świetle tych odkryć działalność ludów na przestrzeni tysięcy wieków przedstawiałaby elementy samodzielności myślenia podobne do procesu biologicznego. Odnowia się i odbudowuje w tej samej formie w każdej nowej epoce.

L. Frobenius dzieli te przywrócone światu zabytki na dwa odmienne w treści i formie kierunki. Na styl północny i styl południowy. Południowy, zdaniem Frobeniusa, wyróżniał się piękną polichromią i tendencjami wybitnie malarskimi, a obierane motywy przedstawiały obrzędy plemienne, wizerunki ludzi, odtworzone w sposób na pół realistyczny, głowy zwierząt charakteryzowały rozmaite typy umysłów i charakterów ludzkich. Natomiast styl północny w klasyfikacji Frobeniusa polegał na rysunku wyrytym w skale, akcent położony był raczej na liniach, krzywiznach, konturach, na elementach, jakimi operują abstrakcyoniści we współczesnym malarstwie.

Jakie były okoliczności, wśród których powstawały te dzieła, jakimi bodźcami i motywami kierowali się ich twórcy? Rzecz prosta, trudno byłoby nam na podstawie skromnych materiałów dać dokładny obraz przyczyn i zjawisk towarzyszących dynamice kulturowych przemian sprzed tysięcy wieków. Z jednej strony, nie posiadamy żadnych śladów konkretnie wskazujących na plemiona, rasy i ludy, które zamieszkiwały Afrykę w okresie szeljańskim. Z drugiej — masa zagadnień i zjawisk, które należałoby uwzględnić przy próbach ustalania ogniw kulturowych poczyną, składających się na konkretne style i kierunki, jest olbrzymia. Wolno jednak wyprowadzić wniosek, że człowiek z epoki szeljańskiej, zamieszkujący kontynent afrykański na południe od Sahary, odstąpił od zasady sztuki ikonicznej, od naturalizmu, natomiast wypowiedział się w niektórych epokach owych prehistorycznych czasów symbolami wchodzącymi w skład techniki asemantycznej. Różnice stylów świadczą o różnicy poglądów, za faktami ludzkimi kryją się idee, zmiany w dziedzinie wrażeń duchowych, będące w jakimś sensie wpływem intelektualno-estetycznych potrzeb i upodobań.

⁶ E. Veron w *Estetyce* wydanej blisko sto lat temu pod wrażeniem dokonanych odkryć pisał: „Od samego początku człowiek sztuką rysunku odróżniał się od innych zwierząt [...] bardziej podobni do małp niż do ludzi mieli poczucie sztuki, poszukiwali piękna, robili narzędzia muzyczne, za pomocą ostrza kamiennego rysowali na płaskich kościach zarysy pewnych zwierząt z dokładnością taką, iż dziś niepodobna ich nie rozpoznać” (E. Veron, *Estetyka*, Warszawa 1892, s. 19 i n.). Nieco lekceważący stosunek Verona do rysunków skalnych i narzędzi z kamienia wynikał, być może, z zaskoczenia. Szczątki dawnych kultur były zaprzeczeniem wyidealizowanych z opowieści biblijnych i z Lukrecjusza wizji złoto- tego wieku, w konsekwencji prowadziły do skrajnie pejoratywnych ocen.

SZTUKA ASEMANTYCZNA U ASZANTÓW I AKANÓW

Na obszarach w głębi Afryki odnajdujemy statuetki, maski, kostiumy, posągi oraz freski, nie odbiegające od zdobiącej malowidła skalne w Kargour Talk na Saharze „sceny rodzinnej”, nasuwającej Obermaierowi i Kuhnowi refleksje o pokrewnych cechach ekspresjonizmu europejskiego i prehistorycznych fresków afrykańskich.

Wyroby artystyczne, podobnie jak malowidła w Pustyni Libijskiej i dawnym Sudanie, w rejonie Nigru, są w treści powściągliwe i ascetyczne w formie. Przemawiają raczej do intelektu aniżeli do uczucia, spotykamy się z przypadkami techniki wyrafinowanej w sposobach ujmowania szczegółów. Skąd bierze się abstrakcjonizm u ludów zamieszkujących tereny dawnego Zimbabwe, Meroe czy Kuszu? ⁷.

Dla ilustracji spróbujmy odczytać treść alegorii zawartej w znakach i symbolach niektórych plemion dzisiejszej Ghany i Konga. Za punkt wyjścia posłużą nam symbole używane w sztuce Aszantów i Akanów, dwu sąsiadujących ze sobą na terenie Afryki równikowej pierwotnych plemion, z których każde w inny sposób wyprowadzało rodowód wyobrażenia o pięknie. U Aszantów koło symbolizowało obecność bóstwa plemiennego, było w doktrynach teologicznych wyrazem jedności, choć świat w swoich zmysłowych formach przedstawiał się jako wielorakość. W innych wypadkach koło stanowiło alegorię mającą unaocznic potęgę władcy i sposoby oddziaływania męskiej połowy rodu ludzkiego na przebieg wydarzeń dziejowych. U Akanów zaś trójkąt personifikował wszelkie przymioty i cnoty obywatelskie, był także symbolem piękna i intymnych związków łączących pary ludzkie.

Żeby zatem zrozumieć treść symboli zawartych w idei koła i trójkąta, należało zaznajomić się z ich genezą. Fakty i elementy zjawisk kulturowych wchodzących w zakres estetyki można było tłumaczyć wyłącznie poprzez omówienie historycznych tradycji sięgających samych początków określonego systemu postaw i zachowań. Za przykład mogą nam posłużyć zbudowane na planie koła świątynie Tano, Ntona i Lakpe w Ghanie, wzniesione ku czci lokalnych bóstw plemiennych ⁸.

Można przypuszczać, że genezą sztuki asemantycznej była religia, a ściślej mówiąc spekulacje zawarte w mitach i w filozofii afrykańskich ludów. Działalność czarowników, kapłanów, wodzów łączyła w sobie

⁷ Styl kubistyczny wydłużony znajdujemy w krajach Gwinei u ludów Baga, Kran, Toma, Oron, na zachodzie Sudanu u Dogonów, Bambara, Robo, w Kamerunie u Yabasi, w dawnej Francuskiej Afryce Równikowej u Bakwele, Bakota, Bakete, w Kongo u Basongów, Walega i in. E. Leusinger, *L'Afrique, L'art des peuples noirs*, Paris 1962, s. 46.

⁸ Kofi Antubam, *Ghana's Heritage of Culture*, Leipzig 1963, s. 103 i n.

nie tylko elementy doktrynalne, ale również i normy praktyczne. W skład zwyczajowych tradycji podpadających pod pojęcie kultu, liturgii, obrzędów wchodziły odtwarzania w formie wizerunku otaczającej przyrody na sposób ikoniczny. Obraz duchów opiekuńczych i sił nadprzyrodzonych stanowić miał rodzaj *sacrum*, dla umysłu „dzikich” niedostępnego drogą zmysłową. Były więc te misteria plemienną świętością, a zarazem zagadką i tajemnicą bytu. Z tej zasady ogólnej, będącej zarazem czynnikiem integracji, rodzajem instytucyjnej plemiennej więzi, wyłączona była wąska elita, hierarchia czarowników, wodzów. Im to powierzone zostały funkcje pośredniczenia między światem nadmysłowym a człowiekiem, a misteryjne związki łączące czarowników z *sacrum* stanowiły podstawę ich władzy.

Znajdujemy też i dalsze dążności innego typu, które w swej pierwotnej postaci dopełniały się nawzajem, rozdzielały i w toku wrastania w nowe formacje społeczne przechodziły w inne strukturalne rodzaje kategorii piękna. Możemy znaleźć klucz do rozszyfrowania tych tendencji w sytuacjach o podłożu ekonomiczno-społecznym, na tle rywalizacji o wpływy i władzę, współzawodnictwa, kładącego początek pod nowy typ obrzędów, wierzeń i wyobraźni artystycznej. Wzmaga się dyferencjacja plemiennych struktur na tle działalności uciskanych dotąd społecznych grup operujących i teologicznymi argumentami, i nową zmienioną już formą myślenia. Podłożem tego rozwarstwienia dokonującego się wewnątrz grupy mogły być nowe ogniska buntu przeciw uniformistycznemu pojmowaniu świata i zmonopolizowaniu władzy w rękach hierarchii klanowej, plemiennej czy też wąskiej grupy czarowników, kapłanów i wodzów⁹.

Ważny wpływ na te dziedziny życia wywarły również podboje Arabów, ekspansja islamu. Arabowie, rozluźniając dotychczas panujące więzi społeczne, narzucali nowe religijne i obyczajowe systemy. Z wprowadzeniem islamu jako następstwa podbojów arabskich powstały inne typy myślenia, sposoby działania i odczuwania. Nowe kierunki w sztuce wynikały z czynników przymusu, narzucone przez zdobywców ujarzmionym ludom. Oczywiście, te zmiany w tradycjach dokonywały się powoli, natrafiały na opory. W opinii niektórych afrykanistów, jak W. Fagga, inwazja arabska automatycznie usuwała dawne tradycje kulturalne, zwyczaje ludów ujarzmionych zostały podporządkowane regułom *Koranu*. „Spójrzcie na sekciarzy Mahometa — pisał ongiś Leonardo

⁹ A. Bauman wywodzi źródło dynamiki przemian na odcinku stylów i kierunków w sztuce, w malowidłach, w ceramice z zasad ustrojowych rodziny. System matriarchalny, zdaniem Baumana, sprzyjał formom sztuki naturalistycznej, natomiast patriarchalny formom abstrakcjonizmu. Leusinger, *op. cit.*, s. 49.

da Vinci, rozprawiając się w pożegnalnym wykładzie wygłoszonym w akademii mediolańskiej z tendencjami asemantycznymi w malarstwie i rzeźbie — zabobonnych i dzikich, na te prawdziwie nieokrzesane bestie. Nie znają oni, podobnie jak Żydzi, malarstwa”¹⁰.

INKANTACJE U LUDÓW PIERWOTNYCH

Muzyka jest jednym z bardziej złożonych zjawisk kulturowych, w swej symbolice mało uchwytna, a objaśnienia słowne czy malarskie nie oddają jej właściwej treści. Spośród problemów związanych z wartościowaniem i systemem ocen, gdy chodzi o prześledzenie warstwy rozumowej, racjonalistycznej, refleksyjnej, muzyka stanowi rodzaj aspiracji spekulacyjnych o skomplikowanej budowie. Wszelkie próby objaśnienia stylów i kierunków w kategoriach strukturalnych bez spojrzenia w głąb, bez ustalenia fundamentalnych na tle ludzkiej egzystencji warunków, są zawodne i nie prowadzą do poszukiwanych kompleksowych rozwiązań. Dla tych powodów konieczne jest odwoływanie się do metody wertykalno-horyzontalnej i prześledzenie zarówno układów i konfiguracji natury harmoniczno-polifonicznej, jak i historycznego podłoża, na którym ukształtowały się określone formy tradycji. Ślizganie się po czystej powierzchni struktury muzycznego tworzywa bez wejrzenia w głąb nie prowadzi do wytkniętego celu, jest z punktu widzenia rzeczywistości kulturowej zawodne.

Przejdźmy do konkretnych przykładów wchodzących w sferę najstarszych tradycji utrzymujących się wśród prymitywnych żywych kultur w krajach azjatyckich, afrykańskich i amerykańskich. Odwołamy się do najstarszej w formie archaicznej tradycji znanej pod postacią inkantacji o magicznym oddziaływaniu na słuchaczy i widzów, rekrutujących się spośród najprymitywniejszych z prymitywnych ludów. W inkantacjach spostrzegamy cały szereg różnorodnych cech o tendencjach statycznych, a dynamika przemian nie narusza ich elementów zasadniczych. Na przykładzie inkantacji widoczny jest fakt osobliwy w muzycznych zjawiskach kulturowych. Wyrażają one raczej samorzutne formy twórczości, kombinacje najróżnorodniejszych elemen-

¹⁰ „Chimera” t. X, z. 28—30, Warszawa 1907. Wykład opublikował J. Peladan na zasadzie wydobytych z archiwum zapisków Leonarda da Vinci. Wykład w „Chimerze” jest opublikowany w przekładzie Miriama Przesmyckiego. Da Vinci rozprawia się w nim z tendencjami wrogimi kultowi ciała, które w jego mniemaniu muszą prowadzić do upadku i zagłady sztuki. „Żydzi — pisał da Vinci — nie mieli wcale sztuki, zakon zabraniał im czynić wizerunki czego bądź, co jest w niebiesiech lub tutaj na ziemi, oczy ich, te okna duszy, były zamknięte, nie otrzymały światłości form”.

tów i wartości, w których strona biologiczna ma znaczenie dominujące. Inkantacje są wyrazem form przejściowych w muzycznych tradycjach, wskutek bowiem tych cech zasadniczych, w których przejawia się dążność do stabilności, nieulegania dynamice przemian, giną one z chwilą przejścia w wyższe stadia rozwojowe, w których czynnik racjonalny odgrywa funkcję kierowniczą. Punkt ciężkości w inkantacjach położony jest na czynnik woli, ze sfery muzycznej struktury przerzucony został na element psychologiczny. Rodzaje wartości wchodzących w zespół kombinacji heterogenicznych mogą być zrozumiane w pełni tylko poprzez analizę tła społecznego, stanowi ono część bardzo złożonego zespołu zjawisk uchodzących za organiczną całość w sensie systemu zorganizowanego zachowania.

Posłużymy się dwoma przykładami, z których pierwszy jest zaczerpnięty z historii Etrusków, drugi z tradycji plemienia Kanikas.

Kwintylian, znakomity nauczyciel retoryki, opisał legendę o zaczarowanym flecie w sposób, w jaki w kilkanaście wieków później Lafontaine podawał swoje moralne opowieści. „Kapłan, doprowadzony do ekstazy grą flecisty na frygijską melodię ułożonej pieśni, uniesiony szaleńcem wpadł w przepaść, a nieszczęśliwy instrumentalista uznany został za sprawcę nieszczęścia”¹¹.

Na czym zasadza się doniosłość faktu kulturowego? Gdyby owe siły, przypisywane przez głośnego rzymskiego retora działaniu muzyki, rozłożone zostały na kilka konkretów, na szereg elementów, ujrzelibyśmy, że ów proces psychicznej aberacji, nastroju ekstatycznego graniczącego z szaleńcem, prowadzący do utraty władzy rozumu, wywołany został nie tylko grą na flecie pieśni na frygijską modłę. A zatem mechanizm zredukowany do koncepcji słuchowej nie oddaje tych komponentów, które zawarte były w pieśni o charakterze inkantacji u dawnych Etrusków i Latynów.

W próbach właściwej i logicznej interpretacji istoty muzycznych tradycji w dawnym Rzymie należałoby na wstępie poznać i opisać zwyczaje Etrusków. Kwintylian posługuje się, badając już stronę strukturalną opowiedzianego nam wydarzenia, kontrastami silnymi. Z jednej strony przedstawił opis muzyki urzekającej, budzącej ekstatyczny zachwyt, z drugiej — wydarzenie z tragicznym finałem, śmiercią składającego ofiarę kapłana. Wdzięk tej opowieści leży w jej archaicznej formie, wiele nie wyjaśnionych szczegółów pogłębia nastrój, zbliżony do romantycznych, tajemniczych wydarzeń o nieokreślonych wewnętrznych związkach. Stan ekstatyczny i wzruszenie doprowadzające do szaleńca słuchacza melodii na modłę frygijską zawiera w sobie jakieś elementy

¹¹ Kwintylian, *O kształceniu mówcy*, I.X.31.

myśli, nie docierające do czytelnika. Podłoże dramatu mogliby nam wyjaśnić chyba tylko Etruskowie. Analiza muzykologiczna, gdybyśmy nawet rozporządzali zapisem nutowym, byłaby logicznie błędna. Wyobraźmy sobie, że któryś z kompozytorów współczesnych, np. Guezec, Pousseu czy Cage, zachęcony sukcesem antycznego flecisty, wziąłby na swój kompozytorski warsztat archaiczne etruskie wzory w przekonaniu, że na dzisiejszego słuchacza będą one oddziaływały z podobną mocą. Mamy tu do czynienia z faktami nie tylko odmiennymi pod względem formy muzycznej ekspresji, ale również odbiegającymi całkowicie od sposobów recepcji muzyki w świecie cywilizowanym; próby przeniesienia tych form na zjawiska współczesne niezależnie od rodzajów obiektywnej rzeczywistości uchodzić mogą za rodzaj nieporozumienia¹². Obok warstwy struktury muzycznej widoczne jest tu działanie innych jeszcze elementów, w których zawarte były siły zdolne dotrzeć do najintymniejszych pokładów umysłów ludzi antycznego świata. Zachodziła symbioza kilku elementów kulturowych posiadających całkowitą odrębność, a tworzących w pewnym sensie, wskutek łączenia się tych naturalnych związków, jedność.

Gdzie zatem zaczyna się, a gdzie kończy działanie samoistnej zasady tworzywa muzycznej struktury dźwiękowej? By dać odpowiedź na to pytanie, dotyczące istoty problemu, konieczne byłoby rozwiązanie i dalszych kompleksów pozostających we wspólnym zwartym związku.

Przyjrzyjmy się z kolei inkantacjom o oddziaływaniu magicznym u ludów z plemienia Kanikas, społeczności żyjącej u podnóża Himalajów w kraju Hindustan, plemienia, jak stwierdza anglosaski antropolog Stragways, najbardziej prymitywnego, jakie zdarzyło mu się w ciągu długoletnich podróży napotkać. Prześledzenie całego procesu mechanizmu tradycji przejawiających się w inkantacjach doprowadzi nas w sposób automatyczny do połączenia procesu postrzegania zmysłowego, wrażeń słuchowych, elementów świadomości z objawami omamienia. Zwyczajowe tradycje i wierzenia są tu ogniwem łączącym inkantacje ze stanami ekstatycznymi, przykłady te pokazują nam, że stany ekstatyczne, napady szału i reakcje kateleptyczne są możliwe tylko tam, gdzie pierwiastki zwyczajowych tradycji zlewają się w jedno ze stanami omamienia.

¹² A. Jolivet, awangardowy kompozytor francuski w manifestie programowym domagał się nawrotu do muzyki archaicznej, „gdyż była ona wyrazem magicznych inkantacyjnych społeczności ludzkich i powiązana z powszechnym systemem kosmicznym”. J. Ekiert, *Kosmogonia muzyczna Andre Joliveta*, „Ruch Muzyczny”, 1961, nr 9. Również Varese, Messiaen, Regamey i inni kompozytorzy awangardowi w poszukiwaniu autentycznych, niezastąpionych co do mocy i rozpiętości pola dźwiękowego, mocy ekspresji, odwołują się do inkantacji.

„Członkowie plemienia Kanikas — pisze Stragways — mówili mi: «Żyjemy razem z tygrysami i słoniami. Nie boimy się ich. Mówimy tygrysowi *shoo* i tygrys odchodzi»”. W obecności Stragwaysa członkowie plemienia dokonali uroczystych religijnych obrzędów łączenia się w jedność z opiekuńczymi bóstwami, obrzędów inkantacji — pieśni o oddziaływaniu magicznym, jednej z najstarszych zachowanych jeszcze form muzyki archaicznej. „Naczelnik wioski zdjął z głowy *kokkara*, metalowe nakrycie, i nachyliwszy się do tego *kokkara* wymawiał zaklęcia. Inni członkowie plemienia, uczestniczący w ceremonii, naśladowali go. Wódz wymienił imiona dwudziestu czy trzydziestu bóstw i opiekuńczych duchów i powtarzał je wielokrotnie, a po pięciu minutach jeden z uczestników ceremonii dostał drgawek i zaczął ciskać *kokkara* o ziemię, gwałtownie, ale ściśle rytmicznie. Z kolei i wódz uległ paroksyzmowi o wiele silniejszemu w objawach. Będąc już w transie podskoczył w górę na jakie trzy stopy, po czym wrócił do poprzedniej pozycji, w kucki, ze skrzyżowanymi nogami. Scenie tej wtórowały okrzyki wydawane przez innych uczestników obrzędu”¹³.

Jakie zjawiska kulturowe i rodzaje akustyczno-dźwiękowych wartości dałoby się wyodrębnić w tych archaicznych inkantacjach? W skład struktury dźwiękowej wchodzi słowa wypowiedane szeptem w rozmaitych nasileniach agodynamicznych i zmienne w układzie. Znajdziemy w tych szeptem wymawianych imionach i nazwach bóstw artykulacje zmienne. W efekcie ten zespół słów stanowi rodzaj deklamacji śpiewnej, traktowanej raczej perkusyjnie, deklamacja ta przechodziła w ledwo dosłyszalny i zanikający stopniowo szept. Jednakże pole dźwiękowe było poszerzone o nawoływania pozostałych uczestników. Okrzyki wznoszono w odstępach ściśle wymierzonych i o zmiennym nasileniu brzmienia, stopniowo w linii opadającej utrzymanym, wskutek transu, jakiemu ulegali po kolei wszyscy uczestnicy. Po inkantacji następowała chwila ciszy i pauzy, rodzaj interludium przerywanego rytmicznymi uderzeniami *kokkara* o ziemię, spełniającej rolę podwójną: raz rezonatora — kiedy solista szeptał do pudła *kokkara*, innym razem instrumentu perkusyjnego, kiedy solista, będąc w transie, ciskał nią o ziemię, wydobywając efekty kolorystyczne paralelne we współbrzmieniu do wznoszonych okrzyków. Z punktu widzenia struktury dźwiękowej spotykamy się w tym obrzędzie plemiennym o charakterze religijnym z ciągiem aktywności akustyczno-dźwiękowej o walorach wybitnie zmysłowych. Ale nie sposób nie dostrzec i mechanizmu oddziaływania elementów rozumowych w przebiegu tego widowiska.

¹³ A. F. Fox Stragways, *The Music of Hindoustan*, Oxford 1914, s. 44; C. Sachs, *The Music in the Ancient World*, New York 1963, s. 22.

Wchodzimy w zagadnienie zorganizowanego zachowania. Musi zatem istnieć grupa społeczna, w której utrzymuje się przeświadczenie o mocy odwoływania się do bóstw plemiennych na zasadzie wypracowanych reguł. Uczestnicy muszą poddawać się obrzędom i działaniu pewnych zasad moralnych implikujących elementy rozumowe, refleksyjnej natury. Ale jakie?

Uroczystość opisana przez Stragwaysa była odgórnie zaplanowanym działaniem. Pierwotnym założeniem było przeżycie ekstatycznego doświadczenia, połączenia się z opiekuńczymi bóstwami. Otóż aby przejawy ekspresji muzycznej doprowadzić mogły do takiego stopnia wzruszenia, jak w wypadku opisanym przez Stragwaysa, do szału religijnego, członkowie plemienia Kanikas postawili sobie za cel doprowadzenie się do tego stanu i uaktywnili cały dostępny im mechanizm środków i sposobów prowadzących do realizacji. Stan mistycznej ekstazy był możliwy w warunkach, w których uczestnicy obrzędu uświadamiali sobie potęgę zasobów demonicznych sił, zawartych w muzyce dźwięków immanentnie wchodzących w skład religijnego obrzędu. Muzyka była tu pośrednikiem w obcowaniu z bóstwami, niejako zasadą opartą o tradycje odwieczne, automatycznie już przekazywane w formie społecznej instytucji pokoleniom następnym. Te wierzenia były samoistnym czynnikiem, rodzajem normy i praktycznych wskazań, reguł w ceremonii połączenia się z siłami nadprzyrodzonymi, bóstwami plemiennymi. Siła magiczna inkantacji polega tu na podporządkowaniu się mistycznemu obrzędowi i na pewnych rozróżnieniach tego co zmateriałizowane w formie słów wypowiedzianych szeptem od czynności konkretnych, jak ciskanie *kokkara* o ziemię. Oddzielnie zaś wydzielić by należało strefę „pierwiastków racjonalistycznych” wyobraźni, będącą produktem procesu aktu wiary. Talenty misteryjne wykazał wódz, który wzniósł się na trzy stopy w górę, przez niego to zapewne przemawiało plemienne bóstwo — dobre czy złe, trudno rozstrzygnąć z braku bliższych danych. Te szczególne zdolności kontaktowania się z siłami nadnaturalnymi dodawały wodzowi prestżu, być może one wyniosły go na wodza, naznaczyły charyzmatem.

PIEŚŃ O KACIE BARDA Z PLEMIENIA BAGANDÓW

Rodzaj tradycji muzycznych, które odnajdujemy w inkantacjach plemienia Kanikas, daje się zaobserwować również i u ludów prymitywnych żyjących w Afryce, na południe od Sahary, a więc w „muzyce nocą” plemienia Wanyamwezi, wykonywanej przy pełni księżyca, której wtórne afiliacje bodźców i wizji nadprzyrodzonych mocy prowadzą do stanów ekstatycznych i kataleptycznych. Z podobnym zjawiskiem spo-

tykamy się w pieśniach kultowych Waswezi czy też utrzymanych w archaicznej formie *Adova* u Aszantów¹⁴. W tych gatunkach tradycji muzycznej na pierwszy plan wyeksponowana jest muzyka bębnowa; śpiew jest utrzymany w ramach chromatycznego glissanda; daje się odczuwać brak warstwy melodyjnej. Poza tym wśród plemion prymitywnych spotykamy się również z tradycjami utrzymanymi w konstrukcji harmoniczonej zbliżonej do systemów skal, na które składały się kombinacje tercji małej i sekundy wielkiej. Za przykład posłużyć nam może pieśń o kacie, wykonywana przez członka plemienia Baganda przy akompaniamencie ośmiostrunnej harfy Enonga.

Plemię Baganda zachowało jeszcze dawne tradycje, żyje w warunkach odbiegających od poziomu kulturowego ludów pigmejskich, na terytorium Ugandy, graniczącym z Kongiem. W plemieniu zachował się zwyczaj przekazywania historii w formie pieśni, jest to rodzaj „instytutu historycznego”, który ratuje przed zapomnieniem chwalebne czyny w formie półliterackiej ballady. Pieśni te, pełne epizodów dramatycznych, służą za wychowawczy wzór, „odlany model” cnót obywatelskich.

O plemieniu Bagandów informacje mamy skąpe. Wchodzili oni w skład potężnego ongiś królestwa Kitwara, które następnie rozpadło się na kilka suwerennych państw feudalnych i tą drogą Bagandowie dostali się pod panowanie utworzonego przez Chamitów państwa Himas w Ugandzie. Chamici tworzyli warstwę szlachecką, z nich rekrutowały się klasy uprzywilejowane, natomiast Bagandowie żyli w niewoli. Według Schebesty królestwo Himas w Ugandzie wykazało wiele pokrewnych elementów ustrojowych z państwem Monomotapy, założonym na kilka wieków przed nadejściem Portugalczyków, na przełomie wieku X. Istniały więc wielkie haremy nadzorowane przez królową matkę i królewskie siostry, małżeństwa królów z rodzonymi siostrami, istniała instytucja paziów oraz korpusy katów i tajnej policji. Z innych interesujących szczegółów warto wymienić wiarę w metapsychozę, król po śmierci stawał się lwem, lew był też zarazem zwierzęciem totemicznym w rodzie królewskim¹⁵.

Ballada barda z plemienia Bagandów o kacie poprzedzona była dłuższą introdukcją, wykonywaną na harfie¹⁶. Naprowadzały ją intro-

¹⁴ Materiały muzyczne, z których czerpałem wzory do analizy, znalazłem częściowo w zbiorach pieśni i tańców opublikowanych przez Kwabena Nketia, *Folk Songs of Ghana*, Legon University of Ghana, 1963, s. 103.

¹⁵ H. Bauman, D. Westermann, *Les peuples et civilisations de l'Afrique*, Paris 1948, s. 143 (przekład z niemieckiego).

¹⁶ Przykład zapożyczyłem z publikacji Brandel, *op. cit.*, s. 216. R. Brandel balladę przeniosła na pięciolinie, transponowała na fortepian, poza tym nagrała na taśmę. Dokonała dość ścisłego pomiaru komórek interwałowych. Brandel, *op. cit.*

dukcja na wpływy kulturowe Środkowego Wschodu. Harfa towarzysząca jako głos równoważny pieśniarzowi porusza się na przemian w ramach kwarty, niekiedy kwinty. Widoczna jest przy tym krystalizacja skali. Akordy uderzane przez harfiarza pokrywają się ze strukturą motywowiczną, a co istotne, dźwięk centralny „f” leży nie pośrodku masy dźwiękowej, ale jest punktem wyjściowym, niejako dolną granicą całego utworu.

Partie solisty mają charakter zbliżony do deklamacji o technice wykazującej pewne analogie z muzyką bębnową, poprzez syntezę dźwięków ożywionych i wytrzymywanych, wypowiedzianych częściowo przez usta zamknięte albo tylko półotwarte. Pewną rolę odgrywają w partii głosowej ornamentacje i zrywniki. W miejscach, w których harfa milknie i jej rola się kończy, solista zaś przystąpić ma do drugiej części utworu — partia solisty nosi charakter utworu koncertującego, poetyckiej improwizacji.

W pieśni barda z plemienia Bagandów spotykamy się z akordem o współbrzmieniach harmonicznym¹⁷. Jest tu szczegół nasuwający wnioski natury ogólniejszej. Forma skal i systemów muzycznych jest odpowiednikiem określonego rozwoju cywilizacyjnego. Skąd zatem wzięły się tony o współbrzmieniach harmonicznym w pieśni Bagandów? Akordy harmoniczne występują w formacjach ustrojowych ponadplemiennych. Tony harmoniczne spotykamy w muzyce społeczeństw mających wysoki poziom kultury materialnej, po których zostały narzędzia wytwarzane w epoce brązu i żelaza. Zachodzi ścisły związek między cywilizacją a rozwojem narzędzi i instrumentów muzycznych, między skalami i systemami muzycznymi a stanem wiedzy o świecie i o otaczającej przyrodzie. Tony harmoniczne w bagandzkiej pieśni o kacie świadcząby o racjonalistycznych podstawach muzycznych tradycji. Pozostaje zatem otwarte pytanie: jaką drogą doszli Bagandowie do tonów harmonicznym, czy poprzez dokonane odkrycie i wynalazek, czy też przez recepcję obcych wzorów?

Wśród zaginionych szczegółów historii ludów Baganda faktem niewątpliwym jest ta ośmiostrunowa harfa, pozwalająca nam na dalsze ustalenia. Harfa o metalowych strunach mogła pojawić się w społeczeń-

¹⁷ Tony harmoniczne stanowią podstawę systemów muzycznych wypracowanych w tonacjach jońskich i eolskich, będących zaczątkiem systemu harmonii dur-molowych. „Za pomocą analizy dźwiękowej — pisze w podręczniku harmonii K. Sikorski — stwierdzono, że każdy dźwięk muzyczny jest sumą pewnej ilości tonów prostych o różnej wysokości. Najniższy najsilniej brzmiący nazywa się tonem zasadniczym, a wyższe, znacznie słabsze, tonami harmonicznymi”. K. Sikorski, *Harmonia*, Kraków 1955, s. 14 i n. (powołuję się na skrócone, jednotomowe wydanie *Harmonii*).

stwach o rozwiniętej metalurgii, a więc u ludów rozporządzających surowcem, czyli miedzią i brązem, i posiadających umiejętność obróbki metali. Wchodziłyby zatem w rachubę bardzo złożone działania praktyczne, jak umiejętność wytopienia miedzi i rud, znajomość procesu jej wytopienia i sposób wyrabiania narzędzi i strun. Kultura miedzi i brązu pojawiła się po raz pierwszy w prehistorii na terenie Mezopotamii, w Iranie, w Sialk, w Badar i w Amrat w Egipcie¹⁸ na długo przed kulturą miedzi w Grecji i na Cyprze. Za ojczyznę instrumentów metalowych przyjąć należałoby cywilizację między Tygrysem a Eufratem. Z wykopalisk odsłoniętych w stolicach dawnych państw sumeryjskich, chaldejskich i babilońskich, z rysunków i płaskorzeźb na świątyniach w Lagasz, w Babilonii, w Sipparze, w Nippurze i w Erech, z odczytanych napisów pisma klinowego wynikałoby, że zakładano przy świątyniach szkoły muzyczne, a kultura artystyczna tych zaginionych cywilizacji stała na poziomie wysokim¹⁹. Zorganizowany był cały system nauczania gry na instrumentach, uczono też i kunsztu śpiewaczego. Muzyka miała charakter reprezentacyjny i na kilka tysięcy lat przed działalnością na polu scalania liturgii przez biskupa Ambrożego z Mediolanu dokonano w świątyniach stolic sumeryjskich kodyfikacji pieśni liturgicznych.

Gdy zestawimy nagromadzone fakty i uwzględnimy najnowsze odkrycia i wykopaliska dokonane na terenach dawnych cywilizacji, możemy zaryzykować hipotezę, że tym szkołom zakładanym przy świątyniach w stolicach dawnych państw sumeryjskich, chaldejskich i babilońskich należałoby przypisać autorstwo dokonanych obliczeń podstaw akustyczno-dźwiękowych tonów harmoniczných i zasad akordu.

Legendy i wzmianki historyków i pisarzy świata antycznego przypisywały odkrycie tonów harmoniczných geniuszowi starożytnych Greków. Łączono je z osobą Pitagorasa²⁰. W świadomości narodów europejskich kultura muzyczna Zachodu wyrosła z wzorów piękna wypracowanych w antycznej Grecji, a początek *epoche* przypadał na czasy Homera. Jest to jedno z wielu urojeń, zaciemniających obraz rzeczy-

¹⁸ G. Childe, *What Heppened in History*, Middlesex 1942, tł. pol., 1961, s. 69 i n.; S. Moscati, *Kultura starożytnych ludów semickich*, Warszawa 1963, s. 90 i n.

¹⁹ S. Langdon, *Babylonian Liturgies*, Paris 1913, s. XIX i n.; Sachs, *op. cit.*, s. 59 i n.

²⁰ Według Boecjusza i Gaudencjusza Pitagoras, obserwując w kuźni uderzenie młota kowalskiego przy obróbce metali, odkrył zasadę współbrzmienia tonów harmoniczných. Zorientowawszy się, że wysokość i barwa masy dźwiękowej uzależnione są od długości i ciężaru młotów kowalskich, założył w miejsce młotów struny różnej długości i grubości i przy pomocy ciężarków regulował ich stroje. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, t. I, Leipzig 1922, s. 508.

wistości, a wynikłych z małej znajomości cywilizacji czasów zamierzających i niedoceny znaczenia innych kultur poeuropejskich w powstawaniu współczesnej cywilizacji ²¹.

Przypisywanie greckiemu „cudowi” także stworzenia podstaw akustycznych współczesnej harmonii usprawiedliwiałaby częściowo ta okoliczność, że właśnie greckie piśmiennictwo daje nam szeroki wgląd w narodzenie się systemów „doskonałych” skal greckich w ich bogatej różnorodności. Ale chyba bliższe prawdy byłoby szukanie w cywilizacjach państw antycznego Wschodu ośrodków ekspansji kultury matematycznej, a wraz z nią i harmonicznych tonów. W Mezopotamii rozwijały się nauki ścisłe, w epoce Pitagorasa czynne było w Babilonie astronomiczne obserwatorium ustawione na piramidzie Belisa; obok astrologii i magii uprawiano tam, w zamkniętej kaście kapłanów, nauki matematyczne, które przekazywano pokoleniom następnym jako wiedzę ezoteryczną. Był to rodzaj zespołowej pracowni naukowej. Obliczeń dokonywano w zamkniętych kolegiach w sposób, w jaki kilkanaście wieków później w Muzeionie Aleksandryjskim Ptolemeusz Soter organizował laboratoria i pracownie, wprowadził system pracy zespołowej w naukach matematycznych, astronomicznych i filologicznych.

Aleksander Humboldt uważał, że Chaldejczykom zawdzięczamy sformułowanie praw matematycznych, nauki o kosmosie, ruchu i obiegu planet, o ciałach niebieskich, które późniejsze tradycje helleńskie wiązały z działalnością szkoły pitagorejskiej, zaś odkrycie ich — geniuszowi Pitagorasa. Nauki ścisłe, uprawiane w cywilizacjach starożytnego Wschodu w epoce krzyżowania się kultur, w czasach antycznych przetrwały się do Grecji ²². Prawdopodobnie formuły tonów harmonicznych zostały opracowane w kaście kapłanów starożytnego Wschodu, w Babilonii, i w drodze ekspansji kulturowej przejęte w epoce żelaza przez Jonów, Dorów i Pelazgów. Ekspansja kulturowa cywilizacji państw antycznego Wschodu skierowana była również i na tereny Afryki. Najdawniejsze relacje dziejopisów wskazywałyby na podboje, dokonywane przez państwa Środkowego Wschodu na ziemiach Afryki, szlaki tych zbrojnych wypraw prowadziły aż po dawne Meroe, po królestwo Puntu i Kusza (Etiopia i Somali); wojska asyryjskie i babilońskie docierały aż do Ugandy. Zarówno infiltracja kultury sumeryjskich państw staro-

²¹ J. Chałasiński, K. Chałasińska, *Blżej Afryki*, Warszawa 1965, s. 27 i in.: „Wiadomości o różnych dziedzinach życia Afryki stały się dzisiaj nieodzowną częścią bieżącej informacji o świecie współczesnym, zasadnicze znaczenie ma zmiana miejsca Afryki w systemie wiedzy o człowieku i jego kulturze. Afryka przestała być czarnym kontynentem dzikusów”. Podobne uwagi należałoby odnieść i do kultur azjatyckich, i do cywilizacji prokolumbijskiej.

²² A. Humboldt, *Kosmos*, t. II, Warszawa 1851, s. 169 i n.

żytnego Wschodu, chaldejskich, babilońskich, asyryjskich, Urartu, jak i najazdy egipskie z czasów państwa pierwszej dynastii faraonów dochodziły do obszarów wielkich jezior. Te państwa zaawansowane w rozwoju miały także i ożywione stosunki handlowe z plemionami w głębi Afryki. Wpływy cywilizacji Środkowego Wschodu mogły przedostać się z Mezopotamii zarówno przez Ocean Indyjski, jak i drogą lądową, szlakiem prowadzącym dolinami Jordanu i Nilu²³.

TRADYCJE MUZYCZNE W ŚWIADOMOŚCI PLEMENIA BASONGÓW

Różne rodzaje muzycznych tradycji u ludów prymitywnych dostarczyły sposobności do pogłębienia naszej wiedzy o człowieku. Badania prowadzone nad początkami skal i systemów harmoniczných, nad procesem udoskonalenia muzycznych instrumentów wpłynęły na zmianę naszych ocen dotyczących ludów na poziomie gospodarki zbieracko-łowieckiej. Oddziaływanie norm i reguł zawartych w tradycjach pierwotnych na współczesną cywilizację jest bardzo wyraźne. Współczesny muzyk, odrzucając wzory polifonii niderlandzkiej, by w swych eksperymentalnych poszukiwaniach zużytkować rozległą inwencję wchodzącą w skład warsztatu muzycznego „dzikich” — daje dowody uznania dla ich smaku, nadaje wyobraźni ludów pierwotnych rangę zbliżoną do stylów i kierunków wypracowanych przez narody o historii pisanej.

E. Leuzinger w swojej monografii na temat sztuki ludów Afryki jest zdania, że wielcy artyści dwudziestego wieku ułatwili nam jej zrozumienie. Maillot i H. Moore, fauwiści i kubiści, Kandinsky i Klee, a w szczególności Picasso inspirowani przez sztukę murzyńską ukazali nam ponadmysłowe piękno, ukształtowane przez „dzikich”²⁴. Istnieją jednak i inne sposoby poznania elementów kulturowych ludów żyjących w głębi Afryki. Kandinsky, Klee i Picasso byli niejako interpretatorami, nadawali temu pięknu swój własny, swoisty wyraz, dając początek nowemu poczuciu smaku i stylu, w które wtopione były ich własne przeżycia.

Istnieje jednak i bezpośrednia wiedza o sztuce murzyńskiej, wprowadzona z badań terenowych. Allan O. Merriam czerpała wiedzę o tradycjach i formach zwyczajowych plemienia Basongo, zamieszkującego obszary dorzecza rzeki Kongo, z empirycznego materiału i z do-

²³ Herodot, *Dzieje*, II, 14, III, 4 i n. W. I. Awdijew, *Historia starożytnego Wschodu*, Warszawa 1957, s. 126 i n. B. Dawidson, *Stara Afryka na nowo odkryta*, Warszawa 1961, s. 36 i n. E. W. Bovill, *Złoty szlak Maurów*, Warszawa 1966, s. 82 i n. W. Małowist, *Wielkie państwa Sudanu zachodniego w późnym średniowieczu*, Warszawa 1964, s. 56 i n.

²⁴ Leusinger, *op. cit.*, s. 45.

świadczeń przekazywanych przez członków plemienia. Zamierzeniem jej było pokazanie muzycznych tradycji Basongów tak, jak się one kształtowały w ich świadomości, stosując metodę indukcyjną Allan O. Merriam starała się uchronić przed zbyt pośpiesznymi i abstrakcyjnymi sformułowaniami²⁵.

Czy Basongowie, podporządkowując się plemiennym tradycjom, śledzą proces przebiegu i analizują rozumowo następstwa i skutki? Czy ustalają związki i elementy prawidłowości? U Basongów daje się zauważyć swoista postawa krytyczna, produkcje muzyczne oceniają według ustalonych zasad i prawideł: „Gwizdanie, klaskanie, oderwane uderzenie w ksylofon lub bęben, jeśli ograniczone były do sygnału — nie uchodzą w oczach Basongów za muzykę — stwierdza Allan O. Merriam. — Natomiast te same dźwięki podporządkowane tańcom i obrzędom wchodzą w mniemaniu Basongów w zwyczaje tradycji”.

Związki logiczne i interpretacja psychologiczna poddane są u Basongów normom i sprawdzianom uzgodnionym kolektywnie, rozporządzają oni szeroką skalą ocen, według której piękno przeciwstawia się brzydocie, orientują się w niedociągnięciach i odchyleniach od tradycji. „Tony i dźwięki naśladujące głosy ptaków, pomruki zwierząt, szum wiatru nie uchodzą za muzykę — pisze A. O. Merriam — muzyka musi być «wiązana», tony winny następować po sobie w oznaczonych kolejnych odstępach czasu”.

Muzyka ludów nie posiadających jeszcze historii pisanej przechodziła przez podobnie złożony proces rozwoju jak instytucje rodziny, religii, magii, na najniższym etapie rozwoju związana była z obrzędami, z wierzeniami, z plemiennymi uroczystościami, w okresie późniejszym oddzielała się stopniowo przechodząc, jak u Bagandów, w rodzaj muzyki instrumentalnej połączonej ze śpiewem. Zjawiska wchodzące w skład tradycji muzycznej są związane, podobnie zresztą jak i elementy języka — konotacje desygnatów — nie tylko z procesem psychicznym, ale z ich użytecznością, z potrzebami natury ekonomicznej, społecznej, wpływającymi z konkretnych warunków terenowych. Aby zatem uniknąć mimowolnych błędów w próbach sformułowania ogólnych norm instytucji społecznej więzi przejawiających się w zwyczajach i zachowaniach ludów pierwotnych, poszczególne elementy tradycji muzycznych już w swoim zarodku powinny być uchwycone we wzory zdeterminowane przez poczynione obserwacje odnoszące się do warunków ekologicznych. Nie jest przecież obojętne, czy artysta rzeźbi statuetki w drzewie, czy stawia pomnik z kamienia, czy operuje mate-

²⁵ Allan O. Merriam, *The Arts and Antropology*, red. Sol Tax, Horizons of Antropology, London 1964, s. 224.

riałem z gliny palonej czy z metalu. Podobnie nie jest obojętne, czy instrumenty muzyczne, którymi się posługuje, wyrabiane są z muszli, z kości czy z rogów antylopy, z drzewa czy z metalu. Zależnie od materiału, z którego jest zrobiony instrument, kształtuje się barwa i aplikatura. Warunki ekologiczne, jak to już w *Prawach* pisał Platon, wywierają wielki wpływ na cywilizację²⁶. Ale nie należy przeceniać roli tych czynników, ponieważ zachodzi silna współzależność między działaniem a konkretnymi warunkami, między stanem kulturowego rozwoju, na który składa się szereg najrozmaitszych czynników i ich kombinacji w różnych odmianach i konfiguracjach. Ale instrumenty muzyczne wpływają również i na zjawiska kulturowe, na powstawanie i kształtowanie się zwyczajów i tradycji. U ludów pierwotnych, u których w użyciu były instrumenty wchodzące w skład grupy instrumentów „dętych”, pojawienie się wodza czy króla zwiastowane było muzyką rogów, fletów, trąb. Gdy w plemieniu Alur w Afryce zjawiał się król, wyprzedzała go orkiestra, która w powolnym pochodzie w rytmie marsza, w składzie ośmiu instrumentalistów wygrywała na fletach, trąbach i rogach melodię „królewskiego zawołania” — a u plemienia Azanda w Afryce równikowej dochodziły jeszcze gwizdki i dzwonki, upiększające ten dworski ceremoniał²⁷. U plemienia Banyoro przybycie króla zapowiadano hejnałem na instrumencie zwanym *makondere*, trębacz muzyką wygrywaną na rogu z antylopy wzywał do oddania hołdu. Zwyczaje te utrwalone zostały na dworach feudalnych władców europejskich. Szekspir ukazanie się pary królewskiej w *Hamlecie* (akt III, scena 1) poprzedził zawołaniem w rytmie marsza, odegranym na trąbach. Wątki tych form zawarte były już w „skamielinach” kultur, formom archaicznym nadawano tylko inne barwy, ale same formy zachowały swoją wymowę przez tysiąclecia.

Przełom, którego dokonał związek twórczości artystów zachodu z elementami tradycji ludów pierwotnych, można by częściowo zestawić z historią oddziaływania zdobywcy i osiągnąć kulturowych świata antycznego w epoce renesansu. Pod wpływem zwrócenia się do problematyki ludów pierwotnych nastąpiło głębsze zrozumienie i właściwsza ocena ludzkiej natury, a w dziedzinie piękna poszerzenie pola artystycznej wyobraźni i odczuwania i wzbogacenie twórczości o doświadczenia od stuleci utrzymujące się we wzorach wciąż żywych „skamielin” kultur archaicznych.

²⁶ Platon, *Prawa*, I. 625.

²⁷ Brandel, *op. cit.*, s. 25.

FERHAT ABBAS I DRAMAT JEGO POKOLENIA

Treść: Historia rodziny i dzieciństwo Ferhata Abbasa, jego więź z fellachami. Wpływ liceów francuskich na *évolués*. Postawy studentów muzułmańskich i książka Abbasa «Le Jeune Algérien». — Dramat „pokolenia zawiedzionych”. Autobiografie trzech *évolués* z dwu pokoleń: dramat nadużycia zaufania przez Francję, porzucanie idei asymilacji. Kształtowanie się poczucia narodowego. — Sytuacja *évolués* w społeczeństwie algierskim. Przyjmowanie obywatelstwa francuskiego a opinia muzułmańska. — Działalność publiczna Ferhata Abbasa. Jego sylwetka ideowa i ewolucja koncepcji politycznych. Uświadomienie sobie daremności wysiłków w ramach legalizmu i poczucie klęski osobistej. Postawa wobec rewolucji algierskiej.

HISTORIA RODZINY I DZIECIŃSTWO FERHATA ABBASA, JEGO WIĘŹ Z FELLACHAMI. WPŁYW LICEÓW FRANCUSKICH NA ÉVOLUÉS. POSTAWY STUDENTÓW MUZUŁMAŃSKICH I KSIĄŻKA ABBASA «LE JEUNE ALGÉRIEN»

„Rozdział ten jest historią klęski. Czytelnik zechce wybaczyć, jeśli niejednokrotnie mówię tu o sobie. Gdyż jest to właśnie klęska ludzi mojego pokolenia”. Tymi słowami rozpoczyna Ferhat Abbas trzeci rozdział swej książki *Noc kolonializmu*¹. Ta niewielka książka, pisana w 1960 r., stanowi dojrzałe i bardzo osobiste podsumowanie przeszło sześćdziesięciu lat życia i czterdziestu lat politycznej działalności autora.

Co reprezentował sobą ten skromny, prostolinijny człowiek — aptekarz z Setif, działacz, publicysta i polityk, poseł, przywódca partii, premier pierwszego rządu niepodległej Algierii? Na czym polegał dramat, który przeżywał wraz z całym swoim środowiskiem, i co złożyło się na klęskę, do której się przyznaje? Pełnej odpowiedzi na te pytania należałoby szukać w historii epoki kolonializmu, zwłaszcza zaś w historii Francji i podbitej przez nią Algierii, w poszczególnych faktach przeżywanych dzień po dniu przez algierskich „poddanych” Francji. Tutaj spróbujemy jedynie zapoznać czytelnika z postacią Ferhata Abbasa, kładąc nacisk na te cechy, które jako wynik jednoczesnego działania dwóch kultur charakteryzowały całe środowisko algierskich *évolués*, a także

¹ Ferhat Abbas, *La nuit coloniale*, red. Julliard, 1962. Jest to pierwszy z trzech zapowiadzianych tomów cyklu *Guerre et Révolution d'Algérie*.

zarysować główne etapy, w których — w miarę rozwoju sytuacji — dokonywała się ewolucja koncepcji politycznych tej części elity.

Zapytany w 1959 r. przez dziennikarza, czym — poza polityką — zajmowałby się najchętniej, prezydent Tymczasowego Rządu Algierii odparł bez wahania: „Pracą na roli”. Ferhat Abbas mówi często o swej przynależności do „rasy chłopskiej”: „To, że mój ojciec i bracia byli urzędnikami, było sprawą przypadku. Wychowałem się w środowisku fellachów, tych fellachów-górali, którym nędza nie odebrała odwagi i dumy. Pochodząc z zaniedbanego i dzikiego duaru gminy mieszanej, spędziłem dzieciństwo w tej społeczności ludzi prostych, gwałtownych i szlachetnych. Niemożliwością było dla mnie odcinać się od nich. Moja solidarność z tymi chłopami jest nie tylko uczuciowa; to solidarność poniekąd biologiczna. Wśród nich wyrosłem. Czuję i rozumiem ich cierpienia. Osobiście przeżywam ich nieszczęścia i bezsilność”².

W tygodniku „L'Entente”, w roku 1939, mówi o sobie jako o „synu i wnuku fellacha”³. To poczucie „biologicznej solidarności” z algierskim fellachem nigdy Ferhata Abbasa nie opuści i będzie się uwidaczać, jak zobaczymy, zarówno w jego pierwszych, młodzieńczych próbach publicystycznych, jak i w późniejszej działalności politycznej.

Historia jego rodziny (czy, jak pisze, „ludzi jego plemienia”) jest typową historią mieszkańców wsi algierskiej. W roku 1851 oddziały pułkownika Saint-Arnaud spaliły ich wsie i zbiory, wycięły drzewa owocowe i zagarnęły stada. Za udział w powstaniu Mokraniego w 1871 r. zostali wydziedziczni ze swej ziemi, gdzie powstało pięć ośrodków kolonizacji francuskiej: Djidjelli, Duquesne, Strasbourg, Taher i Chefka⁴. Zepchnięci na skaliste tereny pomiędzy płaskowyżem a uprawnym pasem nadbrzeżnym, po kilku latach zaczęli powracać jako robotnicy najemni na te należące dawniej do nich tereny, przenosząc się od jednego *gurbi* (prymitywny domek z kamieni) do drugiego. Niektórym, jak ojcu Ferhata Abbasa, udało się odkupić kawałek ziemi, by na nim postawić dom.

² *Ibidem*, s. 107—108.

³ Cyt. J. Lacouture, *Cinq hommes et la France*, ed. du Seuil, 1961, s. 266. Por. też Abbas, *op. cit.*, gdzie na s. 108 czytamy: „Nie jestem, jak tyłu kolegów szkolnych, synem emigranta. Moi rodzice nie przyszli tu w poszukiwaniu fortuny z Malty, Francji czy skądinąd. Dla moich pokolenia nie wchodzi w rachubę. Oni należą do ziemi algierskiej. Algieria jest ich, tak jak oni są jej własnością. Byli tu zawsze. Biedni czy bogaci, pozostali związani ze swą ziemią. Jeśli dzisiaj ekspatriują się uciekając przed głodem, to wracają, by umrzeć tutaj”.

⁴ Pisownia francuska. Stosuję ją także w nazwiskach autorów, którzy sami jej używali.

I on jednak początkowo musiał także podjąć pracę jako robotnik na fermie. Jednak dość szybko, dzięki swej obrotności (prowadził handel bydlęm na rachunek jednego z kolonów), podźwignął się materialnie. Znany jako człowiek solidny i wierzący muzułmanin⁵, obdarzony łatwością porozumiewania się z ludźmi, a jednocześnie dobrze notowany i zauważony przez możne osobistości świata kolonialnego, Said Abbas został mianowany kaidem (notariuszem), baszaga, wreszcie odznaczony został orderem komandora Legii Honorowej.

Jak słusznie zauważył J. Lacouture, to powodzenie ojca nie mogło być bez wpływu na orientację syna kaida. Był to „idealny przykład kariery do rozdziału o dobrej Algierii francuskiej z podręcznika szkolnego z początków stulecia”, przykład napawający wiarą w liberalizm i wielkoduszność egalitarnej Republiki.

Ferhat Abbas urodził się w październiku 1899 r. w Beni Affer jako jeden z czterech synów kaida Abbasa. Beni Affer był to *duar* położony w górach, należący do gminy Taher, niedaleko Djidjelli nad Morzem Śródziemnym. Taher, jak wspomnieliśmy, był jednym z tych ufortyfikowanych ośrodków kolonizacji, okalających równinę Djidjelli, które najoczywiejściej miały ją chronić przed odrzuconymi w góry wywłaszczonymi plemionami. Taher nie tylko leżał na granicy strategicznej, oddzielającej kolonię europejską od wygnanego chłopstwa, lecz i na pograniczu sektora kabylskiego i arabskojęzycznego. Wzorem cytowanego wyżej publicysty można by dopatrywać się treści symbolicznych i związków między dwuznacznością pochodzenia etnicznego Ferhata Abbasa a centralną pozycją, jaką zajął on w tym złożonym i poszukującym się narodzie⁶.

Po szkole początkowej w Djidjelli uczył się Ferhat Abbas w kolegium w Philippeville i w liceum w Konstantynie jako stypendysta państwowy. Podobnie jak z dzieciństwa wyniósł silne poczucie wspólnoty z warstwą fellachów, tak lata spędzone w szkole francuskiej uczyniły zeń entuzjastę Francji — spadkobierczyni ideałów rewolucji, ziemi obiecanej wszelkiej myśli humanitarnej. Linia wychowawcza szkoły francuskiej potwierdzała ukształtowane już wcześniej wyobrażenia młodego Abbasa o liberalizmie demokratycznej Francji.

Dla większości *évolués* lata szkolne były tym okresem, z którego brał początki późniejszy ich dramat „mitu Francji kontra Francja”. Przy tym biografie ich niezmiennie podkreślają znaczenie dla nich kontaktu

⁵ Por. Amar Naroun, *Ferhat Abbas où les chemins de la souveraineté*, Denoël 1961, s. 29. Naroun podkreśla, że i Ferhat Abbas był „głęboko wierzący i podporządkowany nakazom *Koranu*” (s. 52).

⁶ Lacouture, *op. cit.*, s. 267.

z Francuzami o prawdziwie republikańskich i liberalnych przekonaniach, których stosunkowo wielu było wśród personelu liceów algierskich⁷. Można zauważyć, że tę samą rolę, jaką odgrywali ci oświeceni pedagodzy w utrwalaniu się profrancuskich postaw części algierskiej młodzieży, przejmowali tacy francuscy politycy i mężowie stanu, jak Clemenceau, Abel Ferry czy Viollette, których zdecydowane stanowisko w sprawie emancypacji muzułmanów algierskich opóźniało proces odchodzenia — dorosłych już — algierskich *évolués* od dotychczasowych postaw. Owi Francuzi, ich działalność, a zwłaszcza zwycięstwa, jakie niekiedy odnosili nad opozycją „ultrasów” — były to ostatnie punkty oparcia dla ufności *évolués* wobec Francji i ich koncepcji asymilacji, integracji czy *rattachement* — związania Algierii z Francją w łonie jednego organizmu państwowego.

A oto co o swoich szkolnych latach pisze Ferhat Abbas: „Nasze książki przedstawiały Francję jako symbol wolności. W szkole zapomniało się o zniewagach ulicy i nędzy *duarów*, by wraz z francuskimi rewolucjonistami i żołnierzami Roku II przemierzać wielkie szlaki historii. Wśród nauczycieli znaczny procent stanowili republikanie o przekonaniach z gruntu demokratycznych. Poznałem wielu tych «misionarzy» szkoły francuskiej i nauki, których oddanie dla ucni autochtonów równało się tylko ich woli zbliżenia Algierczyków do Francji. Tam, gdzie byłem, tak w kolegium w Philippeville, jak na wydziale uniwersytetu algierskiego, profesorowie nie wiedzieli, co to rasizm, mając na uwadze wyłącznie postępy ucznia, bez względu na jego pochodzenie. Istniejące wyjątki w niczym nie umniejszają walorów i szerokich horyzontów naszych nauczycieli. W wieku iluzji trudno nie ulegać złudzeniom. Osobiście nabrałem przekonania, że Algierczyk znajdował się w przededniu swojego roku 1789. Nasi chłopci przypominali chłopów francuskich opisywanych przez La Bruyère. Europejczyk w otoczeniu swych arabskich mandarynów (kaidowie, baszagowie, marabuci), był feudałem. Francja była królem. Ach! Gdybyż król wiedział! Ten patetyczny i ufny okrzyk sług *Ancien Régime'u* zdawał mi się odpowiadać naszej sytuacji. Najważniejsze było, aby usłyszała go liberal-

⁷ Przykładem może być ów nauczyciel, socjalista, któremu Sadek Hadjeres zawdzięczał „radość odkrycia literatury i kultury francuskiej”, por. *Quatre générations, deux cultures*, „La Nouvelle Critique”, 1960, nr 112, janvier; takim „mistrzem” był dla A. Narouna Jean Grenier, który uczył go filozofii w liceum w Algierze, a Roblès dla M. Feraouna; również N. Bouzar wspomina swego nauczyciela z gimnazjum w Rabat jako „szlachetnego Francuza, prawdziwego humanistę, jakich wielu było wśród Francuzów, dopóki nie wykruszyło się pokolenie roku 1914 — ostatni przejaw francuskiego ducha, a w każdym razie francuskiej przyzwoitości”, por. Nadir Bouzar, *J'ai cru en la France*, Kair 1954, s. 42.

na Francja. Wzięliśmy więc sobie za cel obalenie muru pieniądza i zasłony przesądów, które oddzielały nas od ludu francuskiego”⁸.

Wyjaśnienie tej postawy młodzieży znajdujemy jeszcze w innym fragmencie na s. 110: „Można zrozumieć, dlaczego moje pokolenie i pokolenia wcześniejsze trwały uparcie na stanowisku uciekania się do Francji republikańskiej i liberalnej przeciw Francji kolonialistycznej i tyrańskiej. Sądziły one, że wystarczy uświadomić tej pierwszej sprzeczności, z których zrodziły się nasze nieszczęścia, by położyła im kres. O ile moje pokolenie odrzucało pojęcia wyższej i niższej rasy jako hańbiące i fałszywe, to godziło się z pojęciem «mistrza» i «ucznia». Wierzyło w postęp i w ewolucję praw. Uważało, że szkoła i nowoczesna technika zrodzą nową Algierię. Dyscyplina umysłu miała być przedśmionkiem wolności. Sojusz młodych Algierczyków z francuskimi liberałami miał stopniowo prowadzić do triumfu prawdziwej demokracji”.

Takie przekonania dominowały w środowisku muzułmańskich studentów uniwersytetu algierskiego w dziesięciolecie po I wojnie. Młodzież ta nie kryła sympatii dla partii socjalistycznej (głównie ze względu na wysiłki mera Algieru, socjalisty Mariusa Moutet, w ich sprawie). Jednak daleka była od ideałów socjalistycznych, którym przeciwstawiła klasyczne argumenty wolności i zysku⁹. „Nie rozumieli obecności robotników i pracujących fizycznie w sekcjach partii. Wierzyli wyłącznie w inteligencję i bogactwo, wahając się między jednym a drugim [...] Byli wrażliwi na nędzę swych braci, chłopów i robotników o tyle, o ile wyzyskującym był Europejczyk. Kiedy czynili akty młodosierdzia w myśl przepisów *Koranu*, wierzyli, że postępują jak socjaliści. Ogólnie biorąc, oscylowali pomiędzy stałą opozycją a koniecznością zręcznego postępowania z władzami, pokładając zresztą nadzieje w akcji arabofilów paryskich i nie kompromitując się z elementami skrajnej lewicy algierskiej”¹⁰.

Młodzi ludzie rozpoczynający studia w tym okresie mieli świeżo w pamięci okoliczności, w jakich doszło do zatwierdzenia w 1919 r. nowej ustawy rozszerzającej nieco uprawnienia wyborcze muzułmanów i ułatwiające przyjmowanie obywatelstwa francuskiego. Choć kolonom nie udało się utracić tego projektu, to wkrótce wymogli na władzach wydanie zarządzeń ograniczających nowo przyznane swobody. Krótka kariera emira Khaleda przypada również na ten okres. Jego skromny program, nie wykraczający poza żądania równych praw, zwłaszcza dla

⁸ Abbas, *op. cit.*, s. 114–115.

⁹ Por. Charles-André Julien, *L'Afrique du Nord en marche*, wyd. 2, Julliard 1952, s. 109.

¹⁰ *Ibidem*.

byłych kombatantów, wywołał protest kolonów i spowodował skazanie Khaleda na wygnanie w r. 1923.

Ferhat Abbas, po dwuletniej służbie wojskowej w Bône (obecnie Annaba), z której wyszedł w stopniu sierżanta, zaczyna w r. 1922 studia w Algierze na wydziale farmacji¹¹. Studia te ciągnęły się długo, gdyż poza chemią i biologią interesowało go wiele innych dziedzin. Uczęszcza na wykłady prof. Gautier (historia Afryki Północnej), zdobywa duże odczytanie, oczywiście w literaturze francuskiej: Chateaubriand, Diderot, Voltaire, Balzac, A. France. „Jego podwójne zainteresowania otwarte są na myśl Zachodu i na doświadczenia Wschodu, jakie dochodzą go, na gorąco, z Arabii Saudyjskiej i z Turcji Kemala-paszy. Przyjęty przezeń w dwudziestym pierwszym roku życia pseudonim „Kemal Abencerage” mówi o nim wszystko. Nawiązuje on jednocześnie do wodza nacjonalistycznego Mustafy Kemala [...] i do nieszczęśliwego bohatera utworu Chateaubrianda, który poświęcił życie dla swej chwały”¹².

Czym pasjonowali się wówczas studenci muzułmańscy? Píše o tym Ferhat Abbas¹³: „Czternaście punktów prezydenta Wilsona, zmartwychwstanie Polski, Czechosłowacji, wyzwolenie narodów bałkańskich, pojawienie się ZSRR i komunizmu, utworzenie Ligi Narodów, nowa Turcja i zwycięstwo Mustafy Kemala nad imperializmem europejskim, utworzenie partii Destur w Turcji, wojna w Rif i epopea Abd-el-Krima — wszystkie te wydarzenia były tematem naszych rozmów”.

Szczególnie wojna w Rif, w Maroko — dwukrotne zwycięstwo Abd-el-Krima nad siłami hiszpańskimi i interwencja armii francuskiej, której z trudem udało się pokonać siły powstańcze (1925 r.), była wstrząsem dla algielskich *évolués*. Idealizowaną Francję, przeciwstawianą francuskim kolonom w Algierii, zobaczyli teraz w działaniu, co żywo przypominało tragiczny i okrutny podbój Algierii. Euforia Francuzów po zwycięstwie uzupełniała ten obraz.

Podobnym szokiem dla myślącej młodzieży algierskiej stały się w 1930 r. obchody setnej rocznicy zdobycia Algieru, zorganizowane „w najlepszym rasistowskim stylu”. Młodzi patrzyli trzeźwo: „Wiek, który umiera, był wiekiem łez i krwi, i to właśnie my, tubylcy, płakaliśmy i krwawili” — pisał wówczas Ferhat Abbas¹⁴. Szereg posunięć

¹¹ Farmacja — obok medycyny i prawa — była jednym z trzech kierunków zapewniających muzułmanom względną niezależność, jaką daje wykonywanie „wolnego zawodu”.

¹² Julien, *op. cit.*, s. 276.

¹³ Abbas, *op. cit.*, s. 117.

¹⁴ W przedmowie do *Le Jeune Algérien*. Podaję za J. Lacouture, *op. cit.*, s. 270.

władz algierskich doprowadzał muzułmanów do rozpacz — na przykład odrzucenie przez Delegację Finansową¹⁵ kredytu wysokości 150 mln przyznanego przez Francję na rozbudowę szkolnictwa dla tubylców.

W 1926 r. Ferhat Abbas staje na czele Zrzeszenia Muzułmańskich Studentów Algieru. Działalność w organizacjach studenckich daje mu sposobność do odwiedzenia Francji.

Swym przekonaniem o nienormalności sytuacji i o groźnym braku równowagi w życiu politycznym Algierii wywiera on wpływ nawet na studentów europejskich. W założonym przez Abbasa ilustrowanym piśmie „El-Talmiz” („Student”) pisuje m. in. Mohammed Cherif Sahli. Podkreśla on doniosłość strony ekonomicznej na równi z polityczną; nie chce zrywać z Francją, lecz z kapitalistyczną przeszłością. Zresztą i Ferhat Abbas, zgodnie ze wspomnianymi już tendencjami *évolués*, zdawał sobie sprawę, że podźwignięcie się materialne jest warunkiem dalszej egzystencji mas muzułmańskich. I nie tylko; widział w tym także podstawowy warunek zbliżenia ich do Europejczyków i — zawsze z ich pomocą — podniesienia na wyższy stopień kultury i cywilizacji, wraz ze wszystkimi konsekwencjami tej ewolucji. Myśl tę wypowiada w przedmowie do książki *Le Jeune Algérien*¹⁶: „Tutejsi Europejczycy będą nam odmawiać podania ręki tak długo, dopóki będziemy pozostawać w ciemnocie, w niepewnej sytuacji materialnej i chodzić w łachmanach. To tkwi w naturze ludzkiej. Człowiek brata się ze swym sąsiadem dopiero wówczas, gdy ma dla niego szacunek”.

Nie mamy powodu podejrzewać piszącego to Ferhata Abbasa o naiwną wiarę, że masy wynędzniałej ludności muzułmańskiej (której sytuacja była mu znana) mogą o własnych siłach wyrwać się ze swego niewolniczego położenia. Myślał zatem o elicie, która miała szansę na bogacenie się, pięcie się wzwyż, na umacnianie swojej pozycji w mieszanym społeczeństwie Algierii. Traktował to najoczywiściej jako pierwszy etap procesu stopniowego „podnoszenia się” coraz to szerszych kręgów ludności algierskiej. A więc — dydaktyka, koncepcja „mistrza i ucznia”, teoria elity jako zaczynu oddziałującego na masy, w sumie: ogromne zaufanie do patriotycznych i obywatelskich postaw owej wzbożonej i, pamiętajmy, mocno sfrancuziałej elity i równie silna wiara w skuteczność postulowanej walki politycznej tejże elity w obronie interesów i praw całej społeczności muzułmańskiej.

¹⁵ Zgromadzenia zatwierdzające budżet Algierii, całkowicie opanowane przez kolonów (mimo pewnej liczby zasiadających tam delegatów muzułmańskich). Przyznanie wspomnianego kredytu uznano za niedopuszczalne mieszanie się parlamentu francuskiego w sprawy algierskie.

¹⁶ Cyt. L. acouture, op. cit., s. 271.

Te bardzo „asymilatorskie” pozycje, które wraz z Abbasem dzieliło wówczas całe jego koleżeńskie środowisko, dowodzą, że bazą koncepcji, marzeń, całej mentalności tej młodzieży wciąż jeszcze była — mimo wszystko — niezachwiana wiara w sprawiedliwość szlachetnej Republiki Francuskiej, którą nazywali oni z dumą swoją ojczyzną.

Dwanaście artykułów spośród tych, które publikował Ferhat Abbas w latach 1921—1930 na łamach dwóch francuskojęzycznych dzienników: „At-Takaddoum” („Postęp”) oraz „Le Trait-d’Union”, złożyło się na cytowaną już książkę pt. *De la colonie vers la province. Le Jeune Algérien (Od kolonii do prowincji. Młody Algierczyk)*, Alger 1931. Książka ta, pisze Julien, wywarła wielki wpływ na młodzież tubylczą i stanowi ważny dokument dla badań nad narodzinami ruchu narodowego¹⁷. Co dostrzegł w tej książce tenże Ch. A. Julien? „Żywe poczucie godności zranionej brakiem względów i pogardliwymi opiniami na temat algierskich *évolués* i islamu; pragnienie stworzenia mitu dawnej Algierii, przez zrzucenie odpowiedzialności za jej upadek na zorganizowanie przez Turcję korsarstwa; odrobina antysemityzmu [...] odwracanie się od problemów socjalizmu i komunizmu i, mówiąc prawdę, od istoty zagadnienia społecznego [...]; kurtuazyjna, lecz stanowcza krytyka polityki francuskiej i żarliwa obrona cywilizacji muzułmańskiej. Teza książki sprowadza się w sumie do konieczności — przede wszystkim — «zwyciężenia kolonów» dla osiągnięcia upragnionego porozumienia między Francuzami a muzułmanami”¹⁸.

Zaś Ferhat Abbas mówiąc o swojej książce¹⁹ stwierdza, że chciał ukazać w niej pewne zasady, którym, jak uważał, należało podporządkować politykę algierską: bezwzględne poszanowanie islamu, języka arabskiego i cywilizacji muzułmańskiej, odrzucenie mitu wyższości rasowej, równość praw dla Francuzów i muzułmanów — jako jedyna podstawa wspólnej przyszłości; dalszy punkt, to jego koncepcja młodej elity, „młodych Algierczyków”²⁰, pełniących rolę dźwigni, „która przekształci społeczeństwo muzułmańskie, archaiczne pod pewnymi względami, w społeczeństwo nowoczesne, wyposażone technicznie do rywalizowania ze społeczeństwami europejskimi”.

Co tu uderza, to „charakterystyczna dla tego okresu” nieobecność pojęcia narodu algierskiego i nacjonalizmu: „Algieria jest ziemią francuską. Jesteśmy Francuzami o muzułmańskim statucie osobistym”.

¹⁷ Julien, *op. cit.*, s. 109.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ W *La nuit coloniale*, s. 121,

²⁰ Jest to nawiązanie do nie zorganizowanego ruchu postępowej młodzieży, datującego się sprzed I wojny światowej.

Książka wyraża aspiracje przejścia „od kolonii do prowincji” i głosi, że nie ma nic „w świętej Księdze, co mogłoby przeszkadzać Algierczykowi muzułmaninowi być narodowościowo Francuzem, o silnych ramionach, rozbudzonej inteligencji i lojalnym sercu, poczuwającym się do solidarności narodowej. Nie ma nic takiego, jak tylko kolonizacja”²¹.

Właśnie jako Francuz broni obowiązku służby wojskowej dla muzułmanów w pierwszym artykule omawianego zbioru: „autochton jest powoływany do wojska, bo jest Francuzem, i z tego tytułu musi płacić daninę krwi. Zaciągnąłem się do armii, bo jestem Francuzem, nie dla czego innego. Czy panowie z „L’Afrique Latine”²² chcą tego, czy nie, jesteście muzułmanami i jesteście Francuzami. Jesteście tubylcami i jesteście Francuzami”²³.

Idee, jakie ożywiają wówczas Ferhata Abbasa, nie pozwalają jeszcze domyślać się jego przyszłej ewolucji. W *Le Jeune Algérien* widać tylko pewien francuski „regionalizm” i wciąż tę samą gotowość przyjęcia na siebie roli ucznia: „Za przykładem Japonii wszystkie narody (*peuples*) arabskie pragną poddać się szkole Europy nie rezygnując jednak ze swej cywilizacji i tradycji. Czego im trzeba, to tego, by jeden z narodów europejskich zechciał posłużyć im za łącznik między przeszłością a teraźniejszością, lecz tak, by nie oznaczało to dla nich poddaństwa. «Młodzi Algierczycy» pragną, by tym narodem była Francja, aby Algier i Paryż stały się miejscami spotkań arabskich intelektualistów, co pozwoli im przyczynić się do odrodzenia świata muzułmańskiego. Ich misją jest skłonić Francję do przyjęcia tej roli [podkr. E. R.]”²⁴.

„Jesteście Francuzami” — woła dwudziestoparoletni Ferhat Abbas, przyjmując swe najgorętsze pragnienie za fakt. Rzeczywistość jednak mąci wiarę w ten mit, a uczciwość nie pozwala zamykać oczu na fakty, choćby najboleśniej raniące. Jak inaczej wytłumaczyć okrzyk pod adresem Francji, zamykający jeden z rozdziałów jego książki: „Pomóż nam odzyskać naszą godność, albo zabierz swoje szkoły!”²⁵.

Ferhat Abbas, który po latach musiał uznać, że większą część życia strawił ulegając złudzeniom, broni się jednak przed zarzutem kierowania się naiwnym romantyzmem: „Nie trzeba sądzić, że pozwalałem się

²¹ F. Abbas, *Le Jeune Algérien*. Podaję wg Julien, *op. cit.*, s. 110.

²² Louis Bertrand w swym rasistowskim piśmie „L’Afrique Latine” wystąpił w r. 1922 przeciw poborowi muzułmanów, gdyż służba wojskowa implikuje traktowanie ich w tym okresie na równej stopie z Francuzami. Por. Lacouture, *op. cit.*, s. 271.

²³ Wg Lacouture, *op. cit.*, s. 271.

²⁴ *Le Jeune Algérien*, podaję za Abbas, *La nuit coloniale*, s. 121.

²⁵ Wg Lacouture, *op. cit.*, s. 272.

oszukiwać. Romantyzm, jaki przypisuje mi prof. Ch. A. Julien, to tylko pozór. Przeciwnie, stałem mocno nogami na ziemi. Akceptując walkę na gruncie «legalizmu kolonialnego» obrałem drogę, jaka wydawała mi się najkrótsza. Należało niezwłocznie zaradzić sytuacji pogarszającej się z każdym dniem. Wyczekiwanie byłoby narażaniem kraju na śmiertelne niebezpieczeństwa”²⁶.

Istotnie, nawet w omawianym zbiorze wyrażającym poglądy Abbasa z lat młodości ufnej w możliwość pełnej integracji z Francją, nie napiętnowanych jeszcze goryczą późniejszych zawodów, szereg momentów pozwala w jego autorze widzieć owego „syna i wnuka fellacha”, związanego ze wsią, oceniającego trzeźwo rezultaty „dzieła francuskiego” w Algierii. Nie ograniczając się do ubolewania nad nędzą chłopów, próbuje nakreślić program reform, świadczący, że w rozkładzie wiejskich struktur ekonomiczno-społecznych trafnie dopatrywał się jednego z najgroźniejszych dla kraju niebezpieczeństw. W jednym z rozdziałów przedstawia projekt odtwarzania dawnych jednostek wiejskich, *duarów*, przy jednoczesnym ich unowocześnieniu.

DRAMAT „POKOLENIA ZAWIEDZIONYCH”. AUTOBIOGRAFIE TRZECH
ÉVOLUÉS Z DWU POKOLEŃ: DRAMAT NADUŻYCIA ZAUFANIA PRZEZ
FRANCJĘ, PORZUCANIE IDEI ASYMILACJI. KSZTAŁTOWANIE SIĘ
POCZUCIA NARODOWEGO

Wyodrębniliśmy dotąd kilka zasadniczych elementów składających się na profil ideologiczny Ferhata Abbasa w latach dwudziestych. Okres ten można określić jako „asymilatorski”. Mimo ewolucji, jakiej ulegały później jego poglądy na temat stosunków Algieria — Francja (w rytmie kolejnych klęsk, których doznawała jego wiara w lojalność Francji), ugruntowana w młodości zasadnicza koncepcja wspólnej z Francją przyszłości w jednym organizmie państwowym okazała się znacznie trwalsza niż obiektywna rzeczywistość, której logika przemawiała za odrzuceniem tej koncepcji jako nierealnej.

Wraz z Abbasem w przygodę asymilacji francuskiej zaangażowało się — rozumowo i uczuciowo — całe niemal pokolenie jego rówieśników uformowanych w szkole francuskiej. Dramat tego „pokolenia zawiedzionych” polegał w istocie na ich niemożności określenia się. Był to dramat ludzi przez całe lata poszukujących swego miejsca, ulegających złudzeniu, że mieści się ono w ramach *cit  fran aise*, wreszcie przekonujących się, że ich wieloletnie wysiłki dojścia do owego *cit  fran aise* były z góry skazane na niepowodzenie.

²⁶ Abbas, *La nuit...*, s. 123. Aluzja do słów Julien, *op. cit.*, s. 276.

W codziennej praktyce dramat *évolués* stawiających na asymilację z Francją polegał na ustawicznym zderzaniu się z przeszkodami piętrzonymi na drodze asymilacji tak przez Francję — przede wszystkim przez kolonów algierskich — jak również przez algierską opinię muzułmańską, formułowaną zarówno przez środowiska tradycyjne, jak i nacjonalistyczne ²⁷.

Chwiejność i niezdecydowanie francuskiej polityki wobec Algierii sprzyjały umacnianiu się pozycji kolonów. Za ich sprawą starania *évolués* o rozszerzenie kręgu muzułmanów posiadających prawa wyborcze, ich nieśmiałe początkowo żądania zrównania wszystkich Algierczyków wobec prawa z reguły kończyły się porażką. Kolonowie, ci faktyczni panowie sytuacji, zwalczała dążenia asymilatorskie jako zagrożające ich przewadze ²⁸, posługując się zarówno „prawem”, jak i bezprawiem. Przejawiało się to we wszystkich dziedzinach życia — że wymienimy przykładowo: stale praktykowane fałszowanie wyborów, sprzeciwianie się rozwojowi oświaty, utrudnianie muzułmanom dostępu do funkcji w aparacie państwowym.

Tym programowym niejako dokuczliwościami towarzyszył mur pogardliwej niechęci społeczności europejskiej wobec *évolués*. Fakt, że ci wykształceni, myślący i bynajmniej nie pozbawieni poczucia godności ludzie mogli w tych warunkach ciągłego poniżenia trwać w swym przywiązaniu do Francji, tłumaczy jedynie ich gwałtowne pragnienie samookreślenia się — oczywiście jako Francuzów, innej możliwości w ogóle nie widzieli. Dla tej części elity algierskiej, w latach dwudziestych i trzydziestych, pojęcie narodu algierskiego było obce i pozbawione treści. Pomówienie o nacjonalizm przyjmowali jako zarzut zdrady ojczyzny francuskiej. Tak to odczuwał i Ferhat Abbas, pisząc w swym tygodniku „L'Entente” z 27 II 1936 r.²⁹: „Gdybym odkrył «naród algierski», byłbym nacjonalistą i nie wstydziłbym się tego jak zbrodni. Ci, którzy umierają za idee narodowe, są czczeni i respektowani każdego dnia. Moje życie nie jest więcej warte niż ich życie. A jednak nie złożę tej ofiary. Algieria jako ojczyzna to mit. Nie odkryłem jej istnienia. Przetrasałem historię, pytałem żywych i umarłych, odwiedzałem cmentarze: nikt mi o niej nie mówił. Znalazłem, niewątpliwie, «imperium arabskie» i «imperium muzułmańskie», które przynoszą chwałę islamowi i naszej rasie, lecz imperia te wygasły. Są to odpowiedniki imperium rzymskie-

²⁷ Od 1926 r. działa w Paryżu, a później i w samej Algierii nacjonalistyczna partia Messalego Hadja.

²⁸ „Przewadze francuskiej w Algierii”, jak to określali w parlamencie.

²⁹ Podaję wg Naroun, *op. cit.* W aneksie przytoczony jest tam na s. 162—172 pełny tekst artykułu Abbasa, *La France c'est moi*.

go i Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego z epoki średniowiecza. Zrodziły się dla epok i społeczeństw, które nie są już naszymi. Czy muzułmanin algierski mógłby myśleć poważnie o budowaniu przyszłości z pyłu przeszłości? Przeminięły już czasy Don Kichotów. Nie wznosi się budowli na wietrze. Odrzuciliśmy więc raz na zawsze urojenia i mrzonki, aby związać definitywnie naszą przyszłość z przyszłością francuskiego dzieła w tym kraju”.

Mentalność *évolués* charakteryzowało utożsamianie pojęcia honoru z pojęciem lojalności wobec Francji. Wiadomo zaś, jaką rolę odgrywa pojęcie honoru w strukturze psychologicznej i życiu społecznym Arabów i Kabyłów. Te dwa pojęcia, nakładając się na siebie pod działaniem szkoły i kultury francuskiej, stały się jednym z elementów stanowiących o niewiarygodnej trwałości profrancuskich, asymilatorskich postaw *évolués*. To przypuszczenie wydaje się potwierdzać w szeregu autobiografii algierskich.

Noureddine Meziane, muzułmanin z Wielkiej Kabylji, mający za sobą francuskie kolegium i dziesięcioletnią służbę w administracji państwowej, obejmuje jesienią 1954 r. pracę w podprefekturze w miejscowości Szemla. Sposób, w jaki komentuje on w swojej książce³⁰ powszechne zaskoczenie wybuchem powstania, zdradza, że ten trzydziestopięcioletni, zupełnie „zasymilowany” funkcjonariusz francuskiej administracji był doskonale zorientowany w sytuacji i w nastrojach różnych kręgów społeczeństwa Algierii. Na swym nowym stanowisku zostaje bardzo dobrze przyjęty przez swoich współwyznawców, którzy, jak pisze, szybko poznali się na jego „szczerości, lojalności i woli niesienia pomocy pokrzywdzonym”. A jednak...

„Jak dawniej, pierwszą moją troską było zintegrować się tutaj również ze środowiskiem europejskim. Gorąco pragnąłem, by Francuzi z Szemla wiedzieli, że przyjaźń, którą im ofiarowuję, jest szczerą i oczywiście najzupełniej bezinteresowną. Mimo poprzednich moich okrutnych rozczarowań, znów byłem gotów wyciągnąć lojalną dłoń, całym sercem ufając, że szczerść moich uczuć zostanie uznana i doceniona; że tutejsi Europejczycy zgodzą się na usunięcie tej bariery, którą wzniesli między sobą a nami”³¹.

Usiłowania te rozбивały się o mur niechęci ze strony Francuzów. Lecz ani bezowocność tych prób integracji, ani kontakty z muzułma-

³⁰ Noureddine Meziane, *Un Algérien raconte...*, Le Seuil 1960. Książkę tę autor pisał w więzieniu, dokąd dostał się w 1960 r. jako aktywny członek OS (Organisation Spéciale). OS była organizacją paramilitarną, która zdecydowała o podjęciu walki.

³¹ *Ibidem*, s. 48—49.

nami, których nie dosięgła pokusa asymilacji (lub zdołali się z niej już otrząsnąć), nie wpływały na zmianę pojęć autora o „honorze”, „lojalności” i „zdradzie”:

„Spełniałem z całą lojalnością wszystkie polecenia, nawet — i zwłaszcza — wówczas, gdy nie zgadzały się z moimi własnymi przekonaniem. Zawsze mówiłem sobie, że kiedy się pracuje dla jakiegoś zwierzchnika, to pierwszym zadaniem jest pozyskać jego zaufanie i nadal niezmiennie sobie na nie zasługiwać po to, by mieć szacunek dla samego siebie. Uznawszy, że zbacza się z drogi prawdy, trzeba zrezygnować ze swego zajęcia, by uniknąć konieczności innego interpretowania poleceń, niż to było w intencji zwierzchnika. To byłaby zdrada.

„Jeśli dotychczas nie zmienilem zajęcia mimo częstych ciosów zadawanych moim przekonaniom, to dlatego, że zachowałem silnie zakorzenione przeświadczenie, iż władze spostrzegą swój błąd, oraz że ten zwrot nastąpi już niedługo. Ileż rozmów miałem na ten temat z muzułmańskimi przyjaciółmi, jak ciężko było mi słuchać, gdy krytykowali to, co nazywali moją naiwnością i zaślepieniem”³².

W wypadku autora powyższych słów chwila uzdrowienia z „zaślepienia i naiwności” przyszła późno, dopiero pod wpływem bezpośredniego kontaktu z walczącymi, którzy uświadomili mu konieczność podjęcia ostatecznej decyzji i odrzucenia nierealnych tęsknot. Dla wielu *évolués* przełomowym momentem był właśnie wybuch rewolucji, który jednocześnie pokazał im — rozgoryczonym i pozbawionym już złudzeń co do intencji Francji — że istnieją w Algierii siły zdolne pchnąć ją na drogę inną od tej, jaką sobie wyobrażali, ale realną i stanowiącą jedyne wyjście. Innym natomiast gorzkie doświadczenia życiowe kazały znacznie wcześniej odrzucić mit „matki Francji” i asymilacji. W poczuciu klęski, widząc się zawieszonymi w próżni, odruchowo szukali oni oparcia w tych wartościach, które poprzednio odrzucali: w tradycyjnym życiu rodzinnym (często odtwarzanym w sposób żałośnie sztuczny) i w islamie. Wypadki takie obserwujemy zarówno w pokoleniu Ferhata Abbasa, jak i wśród ludzi starszych od niego o 10—20 lat.

Przykładem takiej „reewolucji” algierskiego *évolués* może być historia życia Abd-el-Kadera Bouzara, opisana przez jego syna Nadira w autobiograficznej książce zatytułowanej *Wierzyłem we Francję*³³. Jak zdradza tytuł, książka mówi zarazem o podobnym dramacie załamywania się mitu Francji, przeżywanym później także przez samego autora. Relacja ta, spisana i wydana w Kairze w 1954 roku, była pomyślana jako ostrzeżenie dla „młodych Magrebińczyków, którzy starają się jesz-

³² *Ibidem*, s. 60—61.

³³ Nadir Bouzar, *J'ai cru en la France*, Kair 1954.

cze z ufnością próbować doświadczeń Zachodu”, które miało ich „uchronić przed stratą czasu”³⁴. „Ograniczyłem moją opowieść do historii ewolucji mojej rodziny, algierskiej rodziny jak wiele innych, która jednak ciężko obraziła Francję, tym, że była nazbyt francuska” — pisze autor³⁵.

Ojciec jego, Abd-el-Kader Bouzar, urodził się w Miliana w powszechnie szanowanej, najznacniejszej rodzinie tej okolicy. Ukończył medersę w Algierze — instytucję stworzoną przez Francuzów, przygotowującą kadry funkcjonariuszy sądownictwa i kultu muzułmańskiego. Odrzucił jednak proponowane mu stanowisko kadiego (sędziego), „nie chcąc znaleźć się w klasie *beni oui-oui* (potakiwaczy)”. Od kultury arabskiej przerzucił się, mając lat dwadzieścia, na humanistykę łacińską i francuską. Studiował prawo francuskie, pasjonował się francuską muzyką. „Doszedł do przekonania, że Francuzi algierscy różnią się od tych prawdziwych. Przejęty był ideą, że muzułmańska Algieria będzie z ducha i serca francuska i nie był jedynym, który tak myślał. Prawie cała elita algierska popadła w ten sam kompleks. „Czego szukał, być może nieświadomie, mój ojciec — kontynuuje autor — to sposobu ucieczki ze swego stanu poddaństwa [...] Narodowy dewiacjonizm całej algierskiej elity [...] tłumaczy się, moim zdaniem, przez ten sam fenomen”³⁶.

Uzbrojony w tytuły uniwersyteckie Abd-el-Kader Bouzar przeniósł się do Maroka, nie mogąc znieść stosunków algierskich. Objawszy stanowisko tłumacza w biurze Rezydencji w Rabat poczuł się adoptowany przez Francuzów; porzucił strój algierski — nie różnił się teraz od nich wyglądem ani językiem. Ożenił się w r. 1915 z Włoszką wychowaną we Francji, której rodzina właśnie przybyła do Maroka z pierwszą falą osadników.

Syn, Nadir Raymond (na cześć Poincarégo), urodził się w 1919 r. W domu — surowa dyscyplina i tolerancja czy raczej obojętność religijna; „klasyczna rodzina francuskich *bourgeois* z prowincji” — stwierdza Nadir. Dzieci nie znają islamu, Arabów, języka arabskiego. Towarzystwo rodziców stanowią małżeństwa mieszane lub europejskie. Ojciec Nadira nie zdawał sobie wówczas sprawy, że jego „europejskość” budziła ironię Francuzów widzących w niej kompleks.

W czasie wojny w Rif jako wyższy urzędnik administracji francuskiej próbuje wszelkimi siłami i z całą lojalnością przyczynić się do porozumienia między władzami a powstańcami. Z ramienia Francji bierze udział w konferencji z przedstawicielami Hiszpanii i Rifańczy-

³⁴ Z przedmowy pióra Allala el-Fasi.

³⁵ *Ibidem*, s. 3.

³⁶ *Ibidem*, s. 15.

ków. Rozmowy te traktuje serio — inaczej niż Francja, która chciała tylko zyskać na czasie, o czym przekonał się później. Głęboko przeżywa porażkę Lyauteya, odwołanego z Maroka.

Od tego czasu zaczyna stopniowo wycofywać się z pozycji „asymilatorskich”. Wprawdzie jeszcze ulegając pragnieniu „zrobienia czegoś” dla Algierii łądzi się, że będzie mógł pracować dla niej na drodze legalnej, na drodze współpracy z Francją. Jednak kandydatura jego, zgłoszona w okręgu Miliana przy wyborach do Rad Generalnych, zostaje podstępnie utracona przez władze. „Po tych wypadkach — czytamy u Nadira — wszystkie jego ideały zagubiły się w smutnej rzeczywistości. Koniec z „Francją wielkoduszną i oświeconą”, koniec z „prawdziwymi chrześcijanami, którzy nas rozumieją” [...] Koniec z „wielkością polityki Francji”, koniec z „muzułmańskimi Francuzami” [...] To właśnie pojął mój ojciec — nie przez rozum ani uczucie, lecz w sposób empiryczny, za cenę własnego doświadczenia”³⁷.

Niestety jest już za późno, by zdobyte doświadczenie przekazać dzieciom, choć ojciec gorliwie usiłuje naprawić swój życiowy błąd. W gimnazjum w Rabat wybiera dla Nadira arabski jako obowiązkowy język obcy. Kupuje w Algierii kawałek ziemi — drobną część terenów zabranych rodzinie przez kolonizację. Stawia na „odnalezienie się w rodzinie”: wraca do stroju algierskiego, wprowadza całowanie starszych w rękę; „biedak, najwyraźniej nie wiedział, jak się zabrać do narzucenia nam innych jeszcze tradycji w tym zwrocie do dawnego życia rodzinnego” — wspomina Nadir. W czasie wakacji dzieci jeżdżą posłusznie do Algierii, podporządkowują się tamtejszym zwyczajom i nawet dobrze się czują w towarzystwie swych „arabskich” kuzynów. Jednak za wszelką cenę starają się ukryć swoje pochodzenie przed kolegami europejskimi w szkole.

Zgodnie z życzeniem ojca Nadir zaczyna w r. 1937 studia prawnicze. Zostaje wybrany prezesem Zrzeszenia Studentów w Rabat, odbywa podróż do Francji, która go utwierdza w profrancuskich uczuciach. Kontakty, jakie utrzymywał w Maroko, Francji i w Algierii, skłaniały go do socjalizmu, sprawa emancypacji Algierii znalazła się na dalszym planie. Jednak głównym problemem, jak wyznaje, stało się dla niego „własne wyzwolenie jako człowieka”. „Interesowałem się emancypacją ludów, chwytając się rozpaczliwie (lecz nie przyznając się do tego nawet przed sobą, bo nie chciałem uznać oczywistości manifestowanych wobec mnie przesądów) wszystkiego, co uderzało w dyskryminację rasową i religijną”³⁸.

³⁷ *Ibidem*, s. 66.

³⁸ *Ibidem*, s. 78.

Rok 1939. Nadir Bouzar przygotowuje się do konkursu do szkoły oficerów rezerwy (przeszkolenie przechodzi w sekcji dla Europejczyków, ma obywatelstwo francuskie). Zwerbowany jako były skaut do szkoły kadr „młodzieżowców” zostaje odrzucony po pół roku: ktoś wyjawiał jego tubylcze pochodzenie i oskarżył o „nacionalizm”. Po wielu zawodach i przykrościach otrzymuje skromną funkcję administracyjną w małej miejscowości u stóp Atlasu. Ma wówczas dwadzieścia trzy lata, jest żonaty z Francuzką z rodziny robotników, przybyłej z metropolii. Pod wpływem doznawanych upokorzeń zachodzi w nim duża zmiana. „Rodzice moi, jak większość rodziców mego pokolenia w Maroko, byli szczęśliwi widząc mnie wreszcie poważnie złamanego”³⁹. Awansuje, praca wypełnia mu niemal każdą chwilę. Z całą energią, lecz bezskutecznie usiłuje walczyć z korupcją francuskich urzędników i szejków tyranizujących ludność⁴⁰. To ściąga nań wiele przykrych niespodzianek i wrogość władz.

Nawiązuje kontakty z muzułmanami, przy czym odkrywa, że od dawna tego potrzebował. Po raz pierwszy zawozi rodzinę do Algierii — przeżywa to, co przed laty przeżywał jego ojciec. Lecz dzieci wstydzą się swego dziadka „Araba”, są obce i niechętne algierskiej rodzinie.

Wielka tragedia osobista dopełnia miary, pozbawia resztek złudzeń „asymilatorskich” i odwraca jego uczucia od Francji. Najzupełniej niespodziewanie żona opuszcza go, uwożąc podstępnie wszystkie dzieci. „Jesteś idiotą, jeśli myślisz, że można wytrzymać dłużej niż jedenaście lat z Arabem” — pisze na kartce wyjeżdżając. Wychodzi na jaw, że cała sprawa była od dawna ukartowana; brało w niej udział szereg osób, a nawet pewne francuskie organizacje, pragnące „ratować dusze dzieci Bouzar”⁴¹.

Dla Nadira Bouzara utrata wiary we Francję łączyła się w jedno z przeżytym dramatem rodzinnym. Doświadczenia te należały do tej samej kategorii: nadużycie zaufania przez najbliższych. Bouzar nie utracił jednak wszystkiego: „Znalazłem wyjście, ocalenie — islam”⁴². Islam — a więc wspólnota ze społeczeństwem, które go nie zdradzi, które nie może go się wyprzeć: z własnym społeczeństwem algierskim. Stąd jego obecność w Kairze w r. 1953.

³⁹ *Ibidem*, s. 103.

⁴⁰ V. Monteil, pisze o nim jako o jednym z nielicznych muzułmanów pracujących w tzw. biurach arabskich, por. *Les bureaux arabes en Algérie*, „Esprit”, 1961, novembre.

⁴¹ Dwoje dzieci udało się odzyskać.

⁴² Nadir Bouzar, *op. cit.*, s. 276.

SYTUACJA ÉVOLUÉS W SPOŁECZEŃSTWIE ALGIERSKIM. PRZYJMOWANIE OBYWATELSTWA FRANCUSKIEGO A OPINIA MUZUŁMAŃSKA

Przytoczone dość szczegółowo perypetie „asymilatorskie” dwóch pokoleń algierskich *évolués* stanowią dobrą ilustrację do wniosków, które na temat stosunków między Francuzem a zeuropeizowanym Algierczykiem wyciąga ze swych doświadczeń i obserwacji Sadi el-Faci⁴³. W książce *Algieria pod przewodem Francji przeciwko feudalom algierskim*⁴⁴ pisze on mianowicie: „Tubylec, jeśli jest wykształcony i zeuropeizowany, to w oczach Europejczyka staje się pedantem, zarozumiałcem, snobem ledwie otartym o cywilizację, niebezpiecznym konkurentem i, w rezultacie, anty-Francuzem [...] W sumie — jest lekceważony, bo zacofany; znienawidzony i odsuwany — gdy stojąc na europejskim poziomie cywilizacji zdolny jest rywalizować z rasą panującą. Ta mentalność ujawnia się tak w stosunkach prywatnych, jak i w administracji, nawet w środowiskach metropolii”⁴⁵.

„Najboleśniejsza jest w Algierii sytuacja obywateli francuskich pochodzenia tubylczego” — czytamy dalej — „których nazywa się naturalizowanymi. Społeczność arabska odpycha ich przez ignorancję i przesady: widzi w nich jedynie renegatów i zdrajców najświętszych zasad mużulmańskich i tradycji. Społeczność europejska gardzi nimi lub niszczy ich drwiną. Tak więc gdzie by się zwrócili, napotykają tylko pogardę, obojętność lub wrogość. Jeśli żenią się z Francuzkami, żony ich stają się przedmiotem złośliwej ciekawości; jeśli mają dzieci, nazywa się je «bicots»; jeśli umierają w swym kraju, marabuci odmawiają im miejsca na cmentarzu [...] Tak więc w oczach wszystkich wejście mużulmanina do rzędu Francuzów oznacza jego upadek!”⁴⁶.

O ile poprzednio cytowane przykłady karier urzędniczych ukazywały głównie te przeszkody, które w swoim dążeniu do asymilacji spo-

⁴³ Sadi el-Faci, przedstawiciel pokolenia Ferhata Abbasa, był jedną z czołowych postaci środowiska nauczycieli algierskich, którzy w latach dwudziestych założyli „Związek Algierskich Nauczycieli Tubylców” (*Association des Instituteurs d'origine indigène d'Algérie*). Ich organ, noszący znamienity tytuł „La Voix des Humbles”, zmieniony później na „La Voix Indigène” miał za dewizę: „Z dala od partii, z dala od dogmatów, ku ewolucji tubylców poprzez kulturę francuską”.

⁴⁴ Sadi el-Faci, *L'Algérie sous l'égide de la France contre la féodalité algérienne*, Toulouse 1936. W 1931 r. opublikował *Memoires d'un instituteur d'origine indigène* (*Pamiętniki nauczyciela tubylca*).

⁴⁵ Sadi el-Faci, *op. cit.*, s. 74—75.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 79. Potoczne określenie „naturalizacja” było nieścisłe, gdyż chodziło tu o przyjęcie obywatelstwa, a nie narodowości francuskiej, którą w świetle prawa mieli wszyscy Algierczycy.

tykali *évolués* ze strony Europejczyków, to ostatni cytat dotyka także sprawy stosunku muzułmańskiej społeczności do nich. W przyjmowaniu kultury, języka i zwyczajów francuskich opinia muzułmańska widziała zagrożenie dla osobowości muzułmańskiej. Przyjęcie francuskiego obywatelstwa, wiążące się z rezygnacją z koranicznego statutu osobistego, stawało się już jednoznaczne ze zdradą islamu, wyparciem się swojej osobowości i odwróceniem się od społeczności muzułmanów.

Tutaj nasuwa się uwaga, że sprawa odrzucenia lub zachowania statutu muzułmańskiego była dla samych *évolués* problemem czysto formalnym, bez konsekwencji praktycznych. Chodziło jednak o zasadę, o przyszłość szerszych kręgów potencjalnych *évolués*. Muzułmański statut osobisty — m. in. dopuszczający poligamię — stawał się w oczach przeciętnego muzułmanina symbolem cywilizacji muzułmańskiej. Licząc się z tą powszechną postawą — niekiedy dzieląc ją w jakimś stopniu — i chcąc utrzymać wspólnotę z rodzimym społeczeństwem, wykształceni Algierczycy niełatwo decydowali się na zmianę statutu. Na ogół więc, nawet będąc monogamistami i nie mając najmniejszego zamiaru wypędzać swych żon, byli za zniesieniem tego warunku przy dopuszczaniu do obywatelstwa⁴⁷. Dlatego w latach 1865—1934 zarejestrowano zaledwie 2500 tych „naturalizacji”, czyli przeciętnie 36 rocznie. Dla francuskiej polityki asymilacji „była to zupełna porażka, którą administracja, posłuszna nakazom wielkich kolonów, przyjęła z lekkim sercem”⁴⁸.

Na kształtowanie się opinii algierskiej, wrogiej asymilacji, silnie oddziaływał wpływ elit tradycyjnych, zwłaszcza ulemów reformistów⁴⁹.

⁴⁷ Z podobnych przyczyn występowali w roli obrońców języka arabskiego, którym często nie mówili dobrze. „Mówiąc szczerze — pisał F. Abbas — moja znajomość arabskiego jest, niestety, niedostateczna. Podobnie jest z większością moich kolegów” (*Le Jeune Algérien*, s. 89. Podaję wg Julien, *op. cit.*, s. 38). Nieznajomość języka arabskiego również miała wpływ na stosunek społeczeństwa muzułmańskiego do *évolués*. Szczególnie przykre były jej konsekwencje w wypadku przywódców ruchu narodowego. Fakt prowadzenia w 1956 r. konferencji prasowej po francusku (z tłumaczem arabskim) nie pozyskał Ferhatowi Abbasowi sympatii w Kairze. Niemożność wypowiedzania się po arabsku, odcięcie od arabskiego czytelnika urosły do rozmiarów dramatu dla algierskich pisarzy. Ten dramat językowy to jeden z aspektów dramatu wynikłego z ulegania idei asymilacji, którym zajmujemy się w tym artykule.

⁴⁸ Julien, *op. cit.*, s. 31.

⁴⁹ *Ulema* (uczeni), znawcy prawa koranicznego. W roku 1931 grupa postępowych ulemów założyła Stowarzyszenie Ulemów Algierskich, które poprzez odrodzenie islamu algierskiego i rozwój oświaty chciało dążyć do emancypacji Algierii, propagując pojęcie „osobowości” i „ojczyzny” algierskiej, a także narodu algierskiego. Por. polemika Ben Badisa z Abbasem w r. 1936, np. Julien, *op. cit.*, s. 114—115.

Przywódcą ich, szejka Ben Badis, wydał w 1938 r. fetwę (obowiązujące orzeczenie) piętnującą jako odstępstwo przyjęcie obywatelstwa kraju niemuzułmańskiego, odwoływanie się do obcego sądownictwa od wyroków kadiego oraz zawieranie małżeństw z niemuzułmankami⁵⁰.

Podczas gdy ogół społeczeństwa muzulmańskiego, jego tradycyjne elity intelektualne i inne środowiska świadome swej odrębności narodowej (a przynajmniej odrębności kulturowej) potępiały, wraz z ideą asymilacji, przyjmowanie francuskiego obywatelstwa, to *évolués* wkładali całą swą energię w walkę o udostępnienie tego obywatelstwa — bez utraty statutu koranicznego — jak najszerszym rzeszom muzulmanów, widząc w tym pierwszy krok ku upragnionej asymilacji i integracji. W ich pojęciu tak właśnie miała wyglądać emancypacja ludności Algierii. W ten sposób „algierski Francuz” miał osiągnąć pełnię swej osobowości.

Myśl, że mogłoby to prowadzić raczej do utraty osobowości, była dla nich, w tym okresie, pozbawiona sensu. A jednak tak właśnie ocenił — z perspektywy trzydziestu lat — ich postawę długoletni nauczyciel z kabylskiej prowincji i wybitny pisarz, Mouloud Feraoun (Mulud Feraun): „Ci w gruncie rzeczy uprzywilejowani, których można by określić jako *semi-évolués*, *évolués* czy intelektualisci, znajdowali się w połowie drogi między wami [Francuzami — E. R.] a swymi rodakami; jak wiadomo, jedynym ich pragnieniem było wejść pomiędzy was, zasymilować się całkowicie, nawet za cenę ostatecznego samozaparcia i największego upokorzenia. Sądzili, że gdy raz znajdą się na łonie adopcyjnej rodziny, to odrobina cierpliwości ułożyłaby sprawy i nowym pokoleniom łatwo by już przyszło wyzbyć się kompleksu, uwolnić od wszelkich ukrytych myśli, by tak rzec — zagubić swoją osobowość”⁵¹.

Trzydzieści lat, które upłynęły od chwili publikacji *Le Jeune Algérien* młodego Ferhata Abbasa do momentu, gdy Mouloud Feraoun pisał powyższe słowa, było dla wielu *évolués* okresem, w którym zamknął się ich dramat. Okresem, który kazał im uznać, że padli ofiarą własnej pomyłki i „nadużycia zaufania” przez Francję.

Pozostaje nam wyodrębnić pewne wydarzenia tego okresu, których sekwencja może dać odpowiedź — poprzez refleksje i reakcje przeżywających je Algierczyków — na to, jak doszło do porzucenia przez *évolués* dawnych postaw. W tym celu właściwe będzie, jak sądzę, oprzeć się na biografii jednego z nich — człowieka jak najbardziej zaan-

⁵⁰ Julien, *op. cit.*, s. 112.

⁵¹ Mouloud Feraoun, *La source de nos communs malheurs* (Lettre d'un Algérien musulman à Albert Camus) w *Textes sur l'Algérie*, „Preuves” (Supplément), septembre, 1962.

gażowanego ideowo, aktywnego w życiu politycznym i gruntownie zorientowanego w problemach Algierii, autora książki, która pozwoli zapoznać się z jego własnymi przemyśleniami. Powróćmy zatem do Ferhata Abbasa ⁵².

DZIAŁALNOŚĆ PUBLICZNA FERHATA ABBASA. JEGO SYLWETKA IDEOWA
I EWOLUCJA KONCEPCJI POLITYCZNYCH. UŚWIADOMIENIE SOBIE
DAREMNOŚCI WYSIŁKÓW W RAMACH LEGALIZMU I POCZUCIE
KLĘSKI OSOBISTEJ. POSTAWA WOBEC REWOLUCJI ALGIERSKIEJ

Po ukończeniu studiów, z ustaloną reputacją polityczną dzięki publikacji *Le Jeune Algérien* i działalności w organizacjach studenckich, Ferhat Abbas osiada w Setif i w r. 1933 otwiera tam aptekę, która stała się małym forum politycznym, jak pisze J. Lacouture. W czasie dyskusji *monsieur* Abbas wyrażał swoje dość umiarkowane poglądy w sposób kategoriyczny i pełen żaru, co nie przeszkadzało mu zresztą przyjaźnić się z Francuzami ⁵³.

W 1934 r. żeni się z córką zamożnego właściciela ziemskiego, Abd-er-Rahmana Khallafa. Małżeństwo to nie było szczęśliwe ani trwałe, głównie z powodu antagonizmu między Ferhatem Abbasem a jego teściem, muzułmaninem szczególnie gorliwym i konserwatywnym.

W Setif rozpoczyna Abbas swoją karierę polityczną: w latach 1933—1936 piastował godność delegata do Rady Generalnej okręgu Konstantyny, radcy miejskiego Setif, wreszcie zasiadał w Delegacjach Finansowych w Algierze. Ta szybka kariera bynajmniej nie świadczyła o nagłym odkryciu przez aptekarza z Setif jego „prawdziwego powołania”. Oto co pisze on na ten temat: „Ani dla mnie, ani dla większości moich przyjaciół polityka nie była powołaniem ani tym bardziej zawodem. Weszliśmy w nią, gdyż najprawdopodobniej nie było nikogo innego. Podbój stał się dla Algierii «równaniem w dół», zaś ustrój kolonialny, już z samej definicji, nie tworzy elit, lecz służących. [...] To nieszczęścia naszego kraju rzuciły mnie na arenę polityczną. Gdyby Francja znalazła właściwe rozwiązania dla problemów, jakie u nas zaistniały, prawdopodobnie zadowalałbym się «uprawianiem własnego ogródka». Czy można jednak żyć tylko dla siebie, kiedy nieszczęścia ludzi i uderzająca w nich niesprawiedliwość stają się widokiem codziennym?” ⁵⁴.

⁵² Zastrzegając się, że nie chodzi nam tu o przedstawienie pełnej biografii Ferhata Abbasa. Ograniczamy się do niektórych faktów i dziedzin jego działalności, inne poruszając tylko o tyle, o ile jest to niezbędne dla naświetlenia problemu będącego tematem naszego artykułu.

⁵³ Por. Lacouture, *op. cit.*, s. 273.

⁵⁴ Abbas, *op. cit.*, s. 107.

W 1933 r. Ferhat Abbas zakłada tygodnik „L'Entente” („Porozumienie”)⁵⁵. Tytuł pisma mówi, w jakim klimacie chciał on utrzymać swe wysiłki zmierzające do emancypacji i postępu Algierii, zawsze w ramach Republiki Francuskiej. W tej „Entente” ukazał się dnia 23 II 1936 jego słynny artykuł *La France c'est moi*, którego fragmenty cytowaliśmy wyżej. Tekst ten był nader często wykorzystywany przez przeciwników prezydenta GPRA. Cytując go w określonych intencjach pomijano zazwyczaj kontekst, który ograniczał siłę zawartego w nim antynacjonalistycznego wyznania, zwłaszcza *passus* na temat konieczności emancypacji ekonomicznej i politycznej ludności Algierii wraz ze zdaniem: „Bez emancypacji tubylców nie ma trwałej Algierii francuskiej”⁵⁶.

Nigdy zresztą Ferhat Abbas nie cofał tych twierdzeń, uważając, że były zgodne z ówczesną rzeczywistością. „Nie wystarczy — napisze po latach — zacytować kilku zdań z moich pism, by znaleźć argument przeciwko polityce, która miała co najmniej tę zaletę, że przystawała do rzeczywistości.

Lud algierski istniał. To fakt. Jego zubożenie i ujarzmienie nie oznaczało jego zniknięcia. Czy jednak należało najpierw domagać się dlań statutu prawnego podług normy narodowej, czy też starać się ratować go, przy pomocy środków będących pod ręką, przed fizycznym i moralnym upadkiem, do którego się zbliżał? Według mnie, prawo do szkoły od dzieciństwa, ochrona kultury arabskiej, prawo do pracy, walka przeciw prawom wyjątkowym, przeciw prawu «dla tubylców», przeciw samowoli — mogły temu ludowi pomóc lepiej się bronić, pomóc mu w zajęciu lepszej pozycji do walki, do czasu, gdy mógłby sam dokonać wyboru własnego losu. Elementarny obiektywizm nie zalecał wyprzedzania przyszłości, ani skazywania się na postawę wyczekiwania”⁵⁷. Zawiera się w tych słowach motywacja pozycji wyjściowej Abbasa: głównych wytycznych programu oraz metod, którymi w ciągu czterdziestoletniej działalności były: walka legalna o zrównanie praw i promocja muzułmanina poprzez pracę oświatową i wychowawczą.

Dlaczego walka legalna? To, co mówiliśmy poprzednio na temat *évolués*, pozwala zrozumieć, że już sama ich formacja psycho-intelektualna nie dopuszczała innej możliwości. W książce Abbasa znajdujemy ponadto taką argumentację wyboru dokonanego w młodości: „Stopniowo Algieria popadła w podwójną zależność: władzy *de jure* — Paryża i władzy *de facto* — Algieru [...] Muzułmanin znalazł się w podwójnym

⁵⁵ Pełny tytuł brzmiał: „L'Entente franco-musulmane”. Pismo ukazywało się od 1933 do 1939 r., na czterech stronach. W roku 1938 nakład wynosił 2500 egz. (dane wg Lacouture, *op. cit.*, s. 273).

⁵⁶ Por. tekst artykułu, Naroun, *op. cit.*, s. 166.

⁵⁷ Abbas, *op. cit.*, s. 130.

poddaństwie: władzy legalnej i władzy faktycznej. Walczył, by wyrwać się przynajmniej spod jednej z nich. Brałem udział w tej walce. Na wstępie dokonaliśmy wyboru. Wydawało się nam, że instytucje republiki francuskiej dają nam większą gwarancję bezpieczeństwa. Szukaliśmy zatem oparcia u liberalnych Francuzów przeciw rasowym strukturom kolonialnego państwa algierskiego”⁵⁸.

Ferhat Abbas przystępuje zatem do „walki legalnej” wraz z innymi delegatami i posłami muzułmańskimi⁵⁹, wkładając w to cały swój entuzjazm i ufność. Dojście do władzy we Francji Frontu Ludowego (1936) nappełniło nadzieją wszystkich muzułmanów. Ten pierwszy okres politycznej działalności Abbasa przebiega pod znakiem walki o zatwierdzenie „projektu Viollette”, który miał zrównoważyć m. in. fatalne efekty obchodów stulecia „Algierii francuskiej”.

Premier Blum powierzył opracowanie statutu algierskiego Maurice Viollette’owi, który poprzednio, w czasie sprawowania urzędu generalnego gubernatora Algierii (1925—1927), dał się poznać jako człowiek liberalnych przekonań, a w 1935 r. walczył w senacie o dotrzymanie obietnic danych muzułmanom. Skromny projekt przewidywał włączenie do pierwszego (europejskiego) kolegium wyborczego muzułmańskich elit intelektualnych, społecznych, wojskowych i administracyjnych (ok. 20 000 osób), przez nadanie im obywatelstwa, bez zmiany statutu osobistego. Potępiony przez Messalego, projekt ten był gorąco popierany przez reformistów⁶⁰. Nastąpił szereg rozmów i wizyt delegacji muzułmańskich w Paryżu. W r. 1938, podczas wizyty delegacji Kongresu Muzułmańskiego⁶¹, premier Daladier powiedział: „Parlament jest wrogi projektowi Viollette’a. Nie wydaje mu się, by obywatelstwo francuskie zgadzało się z muzułmańskim statutem osobistym. W tych warunkach nie mogę nic powiedzieć. Zwracam się do panów z prośbą o pomoc w utrzymaniu poszanowania porządku. Nie zmuszajcie mnie do użycia sił, jakie Francja posiada. Gdyż Francja jest potężna”. „Poszanowanie praw jednostki znaczy więcej od najlepszego uzbrojenia” — odparł Ferhat Abbas, który przewodniczył delegacji. „Metoda, polegająca na rozbudzaniu nadziei i niespełnianiu ich, na obietnicach i niedawaniu

⁵⁸ *Ibidem*, s. 104—105.

⁵⁹ Którzy w 1927 r. na swym I kongresie (150 uczestników) utworzyli Federację Delegatów Tubylczych. Por. na ten temat np. André Nouschi, *La naissance du nationalisme algérien*, red. Minuit, 1962, s. 63 i n.

⁶⁰ Ulemowie i komuniści zajęli postawę wyczekującą — por. A. P. Lentin, *L’Algérie sous le signe des „ultras”*, „Cahiers Internationaux”, 1957, nr 82, janvier.

⁶¹ Zwołany w 1936 r. Kongres Muzułmański był pierwszą próbą zespolenia wszystkich algierskich narodowych ugrupowań (reformiści, ulemowie, partia Messalego, komuniści) celem wspólnego działania.

niczego, prowadzi do zerwania. Rząd przyjmie za to na siebie odpowiedzialność przed historią”. Zaś szejik Ben Badis, „spokojny i jasny jak prorok”, dodał: „Siła i potęga jest tylko w Bogu. Nasza sprawa jest słuszna i nadal będziemy jej bronić, wbrew i przeciwko wszystkim”⁶². Kolonowie potrafili narzucić parlamentowi swoją wolę. Projekt Blum — Viollette’a, odrzucony przez senat, został przez rząd wycofany.

Epizod z projektem Viollette’a i jego negatywnym zakończeniem zaznacza jeden z ważniejszych punktów zwrotnych w historii Algierii. Upadek projektu stał się jednocześnie całkowitą definitywną klęską „asymilacjonizmu”. Wielu *évolués*, widząc w 1938 r. rozwiewające się ostatnie swoje złudzenia, zmieniło orientację: szereg osób, wybierając drogę „patriotyzmu wyzwolenczego”, wstąpiło do PPA (Parti du Peuple Algérien, nacjonalistyczna partia Messalego), a także do Algierskiej Partii Komunistycznej⁶³. W początkach tegoż roku 1938 Ferhat Abbas utworzył Algierską Unię Ludową (Union populaire algérienne pour la conquête des droits de l’homme et du citoyen), która miała skupić nie zorganizowane masy wokół posłów muzułmańskich. „By zwyciężyć, potrzeba akcji masowej. Place targowe, kawiarnie, najmniejsze *gurbi* muszą się stać polem działania [...] Chcemy, by Algieria zachowała własną fizjonomię, swój język, obyczaj, tradycje. Związanie się nie oznacza asymilacji [*Rattachement ne veut pas dire assimilation*]”⁶⁴.

Program UPA nie wyrażał pragnienia niepodległości; przewidywał związanie polityczne Algierii z Francją, przy zachowaniu własnej cywilizacji. Partia ta nie znalazła jednak oparcia w masach, o którym marzył jej założyciel, i wygasła nie wykroczywszy poza departament. Ferhat Abbas kontynuował w Setif pracę zawodową i pełnił funkcję delegata lokalnego — troskliwego i dbałego o poszanowanie prawa.

Z chwilą wybuchu wojny czterdziestoletni Ferhat Abbas zgłasza się jako ochotnik. Wyjaśnia ten gest w „L’Entente”, wzywając swych stronników do „całkowitego poświęcenia się dla ocalenia narodu, od którego zależy nasza przyszłość [...] Jeśli demokratyczna Francja utraci potęgę, nasz ideał wolności zostanie pogrzebany na zawsze”⁶⁵. Zawie-

⁶² Relacja z tej rozmowy wg Abbasa, *op. cit.*, s. 132—133.

⁶³ Por. Lentin, *op. cit.*, cz. IV.

⁶⁴ F. Abbas, *Pourquoi nous créons l’Union populaire algérienne*, 1938; cytuje Julien, *op. cit.*, s. 131.

⁶⁵ Julien, *op. cit.*, s. 131. Tym samym tonem przemawia wówczas Bourgi-ba i Mohammed V. Jak wiadomo, Ahmed Ben Bella, Belkacem Krim i wielu innych animatorów rewolucji algierskiej było wówczas w armii, uważając to za swój obowiązek. Ta lojalność muzułmanów algierskich przewyższała oczekiwania Francji i wywołała tam ogólne zdziwienie. Por. A. Juin, A. Naroun, *Histoire parallèle. La France en Algérie 1830—1962*, Libr. Perrin, 1963, s. 247.

dziony i głęboko poruszony klęską Francji, Abbas powraca do swej apteki w Setif. Nie rezygnuje jednakże z dalszej działalności — tym bardziej, że był w danym okresie jedynym człowiekiem, który mógł zabrać głos w imieniu muzułmańskiej społeczności (Messali przebywał w więzieniu, Ben Badis zmarł w r. 1940). 10 kwietnia 1941 r. skierowuje list-raport do marszałka Pétaina.

Jean Lacouture uważa ten list za rodzaj testamentu z pierwszej części kariery politycznej Ferhata Abbasa, w której od „provincjonalistycznej” asymilacji ewoluował on do szeroko pojmowanej integracji z Francją. Było to podsumowanie doświadczeń dwudziestu lat, przed zasadniczym zwrotem w roku 1942. Po tym liście-apelu przyjdzie federalizm, a wkrótce potem nacjonalizm.

Jak we wszystkich tekstach Abbasa nie ma tu czczej demagogii; jest natomiast trzeźwa ocena sytuacji — historycznej i aktualnej, dokładna znajomość sytuacji wsi (czego brakowało innym przywódcom) i wyraźna nuta niezmiennego przywiązania do Francji⁶⁶. Umiarkowany, chwilami paternalistyczny ton i nieco staroświecki styl listu są odbiciem epoki, która szczególnie ceniła „szlachetny język, ład moralny i cnoty wieśniacze”⁶⁷: „Ludzie, którzy mają zaszczyt zwrócić się z niniejszym memorandum do czcigodnego szefa państwa francuskiego, urodzili się pod strzechą. Należą do rasy wieśniaczej” — czytamy w słowie wstępnym⁶⁸. „Szkola i praca wzniosła ich ponad stan pierwotny [...] Gardzą intrygami i prebendami [...] Fellach pozostał im przyjacielem. Przedstawiano ich jako demagogów schlebiających tłumom. To potwarz. Nazbyt kochają oni lud, aby mu schlebiać [...] Są szczerze oddani sprawie dobra publicznego oraz Algierii francuskiej. Byli raczej wychowawcami niż politykami [...]. Wiedzą, że zdolność tych mas do myślenia politycznego jest zbyt ograniczona, by mogły obywać się bez przewodników”.

Pewien konformizm powyższego cytatu ustępuje w dalszym ciągu raportu sformułowaniom mocniejszym, na przykład tam, gdzie autor mówi o Algierczykach jako o „Francuzach, mających prawo rządzić się tak, jak sami chcą i nadać sobie rząd wedle własnego wyboru”, albo gdy mówi o *évolués* i o sobie jak następuje: „Ślubowali oni walczyć i działać we wszystkich okolicznościach aż do chwili, gdy prawo będzie w Algierii jednakowe dla wszystkich i obalone zostaną przywileje”⁶⁹.

⁶⁶ „Od czerwca 1940 r. Francja jest nieszczęśliwa. Nigdy nie była nam ona tak droga. Bogata czy biedna jest dla nas zawsze Francją”. Cyt. Naroun, *Ferhat Abbas...*, s. 88.

⁶⁷ Por. Lacouture, *op. cit.*, s. 279.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

Druga część raportu jest krytyką narzuconego Algierii ustroju kolonialnego. Ferhat Abbas daje tu ciekawą analizę historyczną i socjologiczną, przedstawia procesy ekonomiczne i społeczne wynikające z kolonizacji kraju, nie mającej względów dla miejscowych struktur. Wreszcie przystępuje do sedna przedmiotu: „Unowocześniono Algierię [...] Rezultaty zadowolilyby najbardziej nieprzejednanych. Nie pominęto nic, prócz rzeczy najistotniejszej: unowocześnienia mieszkańców kraju. Tak doszło do uderzającego anachronizmu: na ziemi europejskiej, w europejskich ramach żyje sześć milionów ludzi Orientu; przy tym znajdują się oni w upośledzonej sytuacji. W innych krajach — w Syrii, Egipcie, Tunezji, nawet w Maroko — społeczeństwo muzułmańskie posiada jeszcze swoje własne mechanizmy, swoją elitę intelektualną i swoją burżuazję. Tutaj stoimy wobec «pyłu indywiduów» żyjących w pełni średniowiecza”⁷⁰.

Autor mówi dalej o alarmującej sytuacji na wsi: chłop algierski, z archaicznymi metodami pracy, bez szkoły, bez żadnego wykształcenia, wywłaszczony, zaczyna zanikać jako klasa. Garstka ludzi francuskiej formacji, usiłująca przekształcić życie społeczeństwa znajdującego się w stanie dekadencji, potrzebuje prawdziwego poparcia świata kolonów i władz. Lecz „świat kolonów nie przyjął ich. Przez szczególne uprzedzenia rasowe, w obawie przed konkurencją, odpycha ich, gardzi nimi, patrzy na nich podejrzliwie i nastawia do nich wrogo władze państwowe. W ten sposób pozostają oni obcy wspólnie budowanemu dziełu i pozbawieni większego wpływu na przyszłość — nawet na przyszłość swoich opóźnionych w rozwoju braci. Trzeba wybrać: posunąć się w kierunku rozszerzenia życia nowoczesnego lub w rezygnacji czekać, aż pewnego dnia średniowieczny Orient zaleje i zniszczy całe to dzieło [...] Nasze pokolenie dokonało wyboru. Chcemy iść naprzód, bo wierzymy w postęp, w nowoczesną technikę. Chcemy iść naprzód, bo mamy pewność, że lud pójdzie za nami [...] Chcemy iść naprzód, bo wierzymy w naród francuski i jego geniusz twórczy”⁷¹.

Nie poprzestając na analizie sytuacji fellachów, Abbas zamieszcza w raporcie projekt odnowy wsi i warstwy chłopskiej. A więc — poważna reforma rolna, oświata umożliwiającą fellachowi czerpanie korzyści z zarządzeń wydawanych dla jego dobra, program wielkich robót dających pełne zatrudnienie, projekt gminy odtwarzającej na bazie dawnego *duaru* społeczność wiejską (w odróżnieniu od sztucznych tworów, jakimi były zbyt rozległe „gminy mieszane” i wiejskie gminy *de plein exercice*, tworzone dla potrzeb kolonów). Projekty zgłaszane tu

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Lacouture, *op. cit.*, s. 281.

przez Abbasa zawierały elementy, które kilkanaście lat później rozwijać będzie Germaine Tillion⁷², i myśli, formułowane niebawem przez Jacques Berquew'a, tworzącego w Maroko „sektory modernizacji wsi”.

Po przełamaniu rasizmu i egoizmu kolonów — pisze Abbas — i po zrealizowaniu gruntownych reform „w sercach europejskich kolonów i w głębi świadomości odrodzonych mas zrodzi się pragnienie bycia razem (*être ensemble*), które w myśl definicji Ernesta Renan jest elementem tworzącym naród”⁷³.

Rząd Vichy nie miał zamiaru brać na serio roszczeń algierskich. Przekonało o tym Ferhata Abbasa czteromiesięczne oczekiwanie na zdawkową odpowiedź Pétaina, że „weźmie pod uwagę sugestie p. Ferhata Abbasa”.

Okres II wojny, zwłaszcza od 8 listopada 1942 r. (data lądowania wojsk alianckich w Afryce Północnej), wpłynął w sposób radykalny na zmianę linii politycznej Ferhata Abbasa. Nielojalność Francji wobec Algierii, tak w stosunkach wewnętrznych jak i międzynarodowych (w 1941 r. koncepcja podziału Algierii między Włochy, Hiszpanię i Francję), przywrócenie do kierowania sprawami Algierii ludzi reprezentujących najsztwytniejszą politykę „ostrożności”, i to w chwili, gdy cały świat obiegały idee wolności człowieka i prawa ludów do samostanowienia, widok intrygujących przeciw sobie przedstawicieli różnych francuskich orientacji politycznych, wreszcie bezpośrednie kontakty z przedstawicielem Stanów Zjednoczonych, Robertem Murphy⁷⁴ — te wszystkie czynniki skłoniły Ferhata Abbasa do porzucenia idei integracji na rzecz rozwiązań federalistycznych, lepiej odpowiadających zmienionej sytuacji ogólnej:

„W latach 1939—1942 — pisze Abbas wyjaśniając motywy tej zmiany — ludzkość wkroczyła w nowy okres swej historii. Nie uwzględniać tego powszechnego wrzenia, obstawać przy zużytych formułach sprzed wojny, zrodzonych z reżimu kolonialnego, byłoby zarazem zdradą siebie i zdradą tych, których chce się bronić. Tak widziałem wówczas ten problem. Uczciwość intelektualna jest pierwszym warunkiem zdrowej akcji publicznej. Stanowisko słuszne z punktu widzenia politycznego, to z konieczności stanowisko uczciwe. Z całą też uczci-

⁷² Na temat jej działalności zmierzającej m. in. do odtworzenia struktur i awansu wsi algierskiej, patrz: G. Tillion, *L'Afrique bascule vers l'avenir*, red. Minuit, 1960.

⁷³ Cyt. Naroun, op. cit., s. 85.

⁷⁴ Te kontakty szczególnie oburzały opinię francuską. Między innymi cytowany tu wielokrotnie J. Lacouture daje do zrozumienia, że uleganie przez Abbasa „natchnieniom” amerykańskim uważa za wykorzystywanie słabości Francji.

wością potępiłem nieodwołalnie tzw. politykę asymilacji. Polityka «równości praw», musi być uzupełniona polityką narodową i musi przyjąć jako ramy obywatelstwo i narodowość algierską. [...] Koniunktura historyczna — wspierana przez rasowy sektarianizm kolonów — stawiała problem algierski w nowym kontekście. Nie miałem żadnego powodu negować tego, co stawało się oczywiste. Spróbowałem zatem w manifestcie wyrazić tę ewolucję, której byłem świadkiem, oraz głębokie aspiracje naszego ludu [...] Czyniłem to w sposób umiarkowany, licząc się z doraźnymi korzyściami; czytelnik odda mi tę sprawiedliwość [...] Program Przyjaciół Manifestu i Wolności, projekt ustawy przewidujący utworzenie Republiki Algierskiej złożony 20 VIII 1946 w biurze parlamentu francuskiego — przynosiły za każdym razem formuły praktyczne, pojednawcze i nowe”⁷⁵.

W przytoczonym wyżej fragmencie Ferhat Abbas powołuje się na trzy ważne dokumenty, których był autorem lub współautorem i które zaznaczają następne etapy ewolucji jego myśli politycznej.

Pierwszym z nich był Manifest Ludu Algierskiego, podpisany przez Ferhata Abbasa i 28 posłów muzułmańskich dnia 10 II 1943 r. oraz nieco późniejsze jego uzupełnienie — *Additif* (26 V 1943). Żądania tego manifestu „wyniosły nagle Ferhata Abbasa na pierwszy plan sceny algierskiej, czyniąc z jego imienia sztandar szczególnego algierskiego nacjonalizmu”. Abbasowi chodzi tu o związanie — w ramach zasadniczo francuskich — politycznego wyzwolenia Algierczyka z wyzwoleniem Francji. Manifest zawierał, podobnie jak omawiany wyżej raport do Pétaina, krytykę kolonizacji w Algierii i jej konsekwencji ekonomicznych i społecznych. Autor oznajmia tu również o swoim zerwaniu z polityką Algierii francuskiej: „Identyfikowanie i formowanie jednolitego narodu (*peuple*) pod jednym ojcowskim rządem poniosło klęskę [...] Blok europejski i blok muzułmański pozostają odrębne, bez wspólnej duszy [...] Odmawianie Algierczykom-muzułmanom wstępu do *cité française* — wynikające z systemu czy maskowane zniechęciło wszystkich orędowników polityki asymilacji. Dzisiaj ta polityka przedstawia się oczom wszystkich jako niedostępna chimera, groźna machina na usługach kolonów. Odtąd Algierczyk-muzułmanin nie żąda nic innego, niż być Algierczykiem-muzułmaninem. Narodowość i obywatelstwo algierskie dają mu większe bezpieczeństwo i przynoszą jaśniejsze i bardziej logiczne rozwiązanie problemu jego ewolucji i jego emancypacji”⁷⁶.

W imieniu ludu algierskiego Manifest żądał potępienia i obalenia kolonizacji, aplikacji we wszystkich krajach prawa ludów do samosta-

⁷⁵ Abbas, *op. cit.*, s. 204—205.

⁷⁶ Lacouture, *op. cit.*, s. 285—286.

nowienia oraz przyznania Algierii własnej konstytucji (tu wymieniono wszystkie wielokrotnie zgłaszane żądania). O ile w manifestie występuje pojęcie „narodowości algierskiej”, to *Additif* mówi już wprost o „suwerennym narodzie”. Także na miejsce żądania konstytucji w mniejszym lub większym stopniu nadanej *Additif* wprowadza pojęcie konstytuandy.

Mimo zgody Peyroutona na przyjęcie tekstu manifestu za podstawę do dyskusji jego następca w Algierii, gen. Catroux, odrzucił *Additif*, oświadczając, że „Algieria jest integralną częścią Francji”. Reformy Catroux, w duchu projektu Blum-Viollette’a (dostęp do obywatelstwa i funkcji publicznych), muzułmańscy członkowie komisji reform ocenili jako grubiański żart⁷⁷. Najbardziej liberalne z dotychczasowych zarządzeń, z 7 III 1944, dające prawo wyborcze wszystkim pełnoletnim (21 lat) mieszkańcom Algierii, wywołuje teraz sprzeciw Abbasa. Odpowiada na nie utworzeniem w Setif 14 marca 1944 r. związku Przyjaciół Manifestu i Wolności (AML — Amis du Manifeste et de la Liberté), który stawiał sobie za cel „spopularyzowanie idei narodu algierskiego oraz przekształcenie Algierii w autonomiczną republikę, sfederowaną z odrodzoną, antykolonialną i antyimperialistyczną republiką francuską”.

O losach AML przesądziło masowe włączenie się do niej członków proletariackiej PPA — rozwiązanej przez władze partii Messalego — którzy opanowali cały ruch. Zwolennikom Abbasa, proponującym na kongresie AML w marcu 1945 r., by przyszła Algieria określiła się „pod egidą Francji” w ramach federalnych, przeciwstawili wolę pozostawienia przyszłemu państwu pełnej swobody wyboru, co też uchwalono pod naciskiem większości. „Wybór, o jakim myśleli muzułmanie, nie budził wątpliwości” — pisze Julien, podkreślając, że właśnie w marcu 1944 r. ukonstytuowała się w Heliopolis Liga Arabska⁷⁸.

Związek AML został rozwiązany przez władze francuskie w ramach represji po krwawych zajściach, do jakich doszło wskutek prowokacji w maju 1945 r. w okręgu Konstantyny i kilku większych miastach Algierii (liczbę muzułmanów zabitych w ciągu tych paru tygodni ocenia się na 45 000).

Czy ewolucja, jakiej ulegały poglądy polityczne Ferhata Abbasa, była równoznaczna z jego wewnętrznym odsuwaniem się od Francji? Z pewnością nie. Mimo iż stopniowo przekonywał się, że w praktyce rozsądek każe szukać rozwiązań skuteczniejszych i szybszych niż oglądanie się na pomoc Francji w posuwaniu naprzód emancypacji muzułmańskiej Algierii, to wciąż jeszcze nie przestawał ponawiać prób „wal-

⁷⁷ *Ibidem*, s. 288.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 300.

ki legalnej”, nie umiając, czy nie chcąc jeszcze wyrzec się dawnych pojęć o Francji.

„Ani asymilacja, ani nowi władcy, ani separatyzm” — pisał w apelu do młodzieży algierskiej, wkrótce po wypadkach majowych. „Młody lud [...] zrzeszony z wielkim liberalnym narodem; rodząca się demokracja, prowadzona przez wielką demokrację francuską: oto najlepszy obraz naszego ruchu algierskiej odnowy”⁷⁹.

Ferhat Abbas prowadzi nadal ożywioną działalność. Rozszerza swój tygodnik „Égalité” (dawna „Entente”), który w 1947 r. znów zmienił nazwę na „La République Algérienne”.

Również w tym czasie czterdziestopięcioletni Ferhat Abbas ożenił się powtórnie, z Francuzką pochodzącą z Alzacji, wdową po algierskim lekarzu-kolonie.

W r. 1946 tworzy partię: Demokratyczna Unia Manifestu Algierskiego (UDMA — Union Démocratique du Manifeste Algérien), która w ciągu następnych ośmiu lat skupiała większość burżuazji Algierii i duży procent zokcydentalizowanych intelektualistów większych miast. Założenia UDMA były pokrewne tunezyjskiej Neo-Destur Habiba Bourgiby: modernizm, populizm, okcydentalizm, duch „dynamicznego kompromisu”. Mimo swego początkowego składu partia Abbasa szybko zdobyła dużą popularność w masach, co odbiło się w wyborach do Zgromadzenia Konstytucyjnego w czerwcu 1946 r.⁸⁰. Nie bez znaczenia była obecność Abbasa w parlamencie francuskim.

Ta parlamentarna kariera Ferhata Abbasa rozstrzygnęła się w czasie trzech posiedzeń w sierpniu 1946 r.

9 marca posłowie UDMA złożyli w Zgromadzeniu Narodowym projekt konstytucji republiki algierskiej stowarzyszonej z Francją, który zarysowywał się już w ostatnich tekstach Abbasa⁸¹. Minister spraw wewnętrznych Depreux ogłosił ze swej strony rządowy projekt statutu Algierii, określający ją, dość enigmatycznie, jako „grupę departamentów” z własną osobowością prawną i autonomią finansową, z gubernatorem generalnym i — nowość — Zgromadzeniem Algierskim (którego uchwały podlegają zatwierdzeniu przez gubernatora)⁸². Po zaciętej

⁷⁹ *Ibidem*, s. 294.

⁸⁰ UDMA uzyskała 11 miejsc z 13 zarezerwowanych dla Algierii.

⁸¹ Pełna autonomia Republiki Algierskiej, sfederowanej z Francją na prawach członka Unii Francuskiej, równość wszystkich mieszkańców Algierii bez różnicy rasy i wyznania, dwa równoprawne języki państwowe (francuski i arabski) nauczane na wszystkich stopniach.

⁸² Szczegóły na temat projektów statutu, reakcji i kontrprojektów poszczególnych ugrupowań algierskich oraz ich postaw po przegłosowaniu projektu rządowego — patrz Lentin, *op. cit.*, cz. VI.

walce i szeregu kontrprojektów ze strony muzułmańskiej projekt rządowy został przegłosowany w Zgromadzeniu Narodowym 20 września 1947 r. — bez jednego nawet głosu muzułmańskiego.

Zatwierdzenie nowego statutu oznaczało w praktyce poddanie Algierii władzy kolonów i zamykało możliwość rozszerzenia udziału muzułmanów w życiu publicznym. Ferhat Abbas i inni posłowie muzułmańscy zrezygnowali ze swych mandatów.

Przytoczmy pewną interesującą wypowiedź Abbasa z okresu poprzedzającego ogłoszenie statutu. W czasie debaty parlamentarnej 23 VIII 1946 r., odpowiadając na tradycyjny już zarzut, że głoszone przezeń poglądy uległy dużej zmianie w ciągu ostatnich dziesięciu lat, powiedział on m. in.: „Tę algierską osobowość, ojczyznę algierską, której nie odnajdywałem w masach muzułmańskich w 1936 roku, odnajduję dzisiaj [...] Zmiana, jak dokonała się w Algierii, widoczna jest gołym okiem i ani panowie, ani ja nie możemy i nie mamy prawa jej ignorować”⁸³.

Lata 1948—1954 to okres fałszowanych wyborów i czystki wśród różnych gałęzi algierskiego ruchu narodowego. Dla Ferhata Abbasa jest to wielka próba odporności psychicznej⁸⁴. „Na przemian oburzający się lub sarkastyczny, czasem odczuwający pokusę powrotu na arenę polityczną, lecz odtrącany nawet przez tych, co znali jego niechęć do gwałtu, jego pasję gry politycznej, jego słabość do prób akcji legalnej — Ferhat Abbas odpada jak gdyby strzępami, kawałkami, jak trędowaty od narodu francuskiego. Jego umysł i serce jeszcze tam przynależą, lecz coraz słabiej. Każda próba nawrotu do Francji tłumiona jest z niepojętą brutalnością przez jakiś gest Algieru, podkopujący jego nadzieje, jedną po drugiej”⁸⁵.

Próbując określić postawę *évolués* w tym okresie, Lacouture stwierdza, że ich uczucia, ich pasje były algierskie, zaś ich rozum, ich „polityka” — francuskie, a federalizm, jak się zdaje, był dla nich nie tyle

⁸³ Lacouture, *op. cit.*, s. 301.

⁸⁴ Abbas opisuje incydent (*op. cit.*, s. 102—103), który miał miejsce przed wyborami w czerwcu 1951 r., gdy z przedstawicielami UDMA udał się do prefektury, by złożyć partyjną listę kandydatów z okręgu Konstantyna-Bône. Tam poinformowano ich, że mogą dołączyć jedno nazwisko do przygotowanej listy tzw. niezależnych (kandydatów naznaczonych przez władze), pod warunkiem, że nie będzie to Boumendjel (zgłoszony na czele listy UDMA). Wskazując koszt na papiery, prefekt policji dodał ironicznie: „Wasza partia jest na dnie kosza”. „Pan jest w błędzie — odrzekł Ferhat Abbas. — To nie UDMA jest na dnie kosza, lecz statut Algierii i prawo francuskie. Znalazły się tam dzięki oszustwom uprawianym przez tych, których obowiązkiem jest obrona praw. Gdy jakiś ustrój dochodzi do tego, to znak niechybny, że jest bliski końca”.

⁸⁵ Lacouture, *op. cit.*, s. 301.

doktryną i przyszłością, co kompromisem między „świętym gniewem” a koniecznością. Na gruncie ściśle politycznym wszystkie te pojęcia stawały się niejasne, irracjonalne, sprzeczne. Tak na przykład Abbas domagał się odrębnych barw dla Algierii, lecz na uwagę, że implikowałoby to usunięcie barw francuskich, podniósł się oburzony: „Ah! permettez!”⁸⁶.

„Algieria wydaje elitę, która nie jest w stanie zwyciężyć” — pisał o *évolués* Camus w swych *Kronikach algierskich*⁸⁷. Zaś Jacques Berque czyni następującą uwagę: „Bohaterowie tej epoki, to w większości ludzie wahający się, o postawach budzących dyskusje. Spójność ich biografii ustala się dopiero później, retroaktywnie, o ile uda im się osiągnąć cel. W razie porażki popadają z powrotem w dwuznaczność, która jest rzeczywistością owego okresu”⁸⁸.

To skrótowe sformułowanie dopełnia uwaga innego Francuza, wyjaśniająca chyba dość dobrze ten stan rzeczy, przynajmniej w odniesieniu do Ferhata Abbasa: „Jeśli ze wszystkich przywódców, których kultura była przede wszystkim kulturą naszą — pisze Lacouture — Ferhat Abbas jest tym, którego konflikt z Francją był najbardziej gwałtowny, to stąd, że długo nosił on, i jeszcze zachowuje pod pewnymi względami, charakter konfliktu rodzinnego”. Jak wiadomo, konflikty rodzinne mają to do siebie, że nie tylko powodują głębszy wstrząs, lecz reakcje, jakie wywołują, przebiegają inaczej niż to bywa w innych okolicznościach: najbardziej gorzkie doświadczenia niekoniecznie muszą prowadzić do logicznych wniosków, tym mniej do natychmiastowej zmiany postawy⁸⁹.

Świadomość klęski nie działa mobilizująco. Gorycz zawodu — po latach niestrudzonych wysiłków i heroicznej lojalności, niezmiennie spotykającej się ze wzgardą — nie pozwalała Ferhatowi Abbasowi na entuzjazm w chwili, gdy doszedł do odkrycia nowych prawd, nowych pozytywów w rzeczywistości algierskiej. I nawet wówczas, gdy w pełni zaangażował się w tę nową rzeczywistość, akceptując wyraźnie nową linię, różną pod względem treści i metody od tego, czym żył dotychczas, można u niego zauważyć pewne rozdarcie wewnętrzne, ślad przeżywanego dramatu. Uważając — jak się zdaje — że jego czas przeminął

⁸⁶ *Ibidem*, s. 303—304.

⁸⁷ Albert Camus, *Actuelles III. Chroniques algériennes (1939—1958)*, ed. Gallimard 1958, s. 25.

⁸⁸ Jacques Berque, *Le Maghreb entre deux guerres*, ed. du Seuil, 1962, s. 77.

⁸⁹ Por. krytyka braku konsekwencji i odwagi wyciągania ostatecznych wniosków przez F. Abbasa w pracy C. i F. Jeanson, *Algérie hors la loi*, ed. du Seuil, 1955, s. 217 i n.

(myślenie historyczne zawsze charakteryzowało umysłowość Ferhata Abbasa), stawiał teraz na nowe pokolenie, choć nadal nie wycofywał się z walki.

Już we wrześniu 1948 r. zwrócił się do młodzieży UDMA z następującymi słowami: „Pod wieczór naszego życia, w strasznych godzinach znużenia i zwątpienia spojrzenia nasze zwracają się na was. Jeśli będziecie trwać na waszych placówkach, mocni i zdecydowani, bez lęku i bez nienawiści, jak żołnierze, którzy potrafią ginąć za ideę, wówczas nasze nadzieje odżyją i mimo naszego wieku dołączymy do was, aby podjąć wspólnie nieśmiertelny zew rewolucjonistów 1789 roku: Wolność albo śmierć!”⁹⁰.

„Stawiliśmy się akuratnie na to spotkanie”, pisze potem Abbas⁹¹. Postawa UDMA i jej przywódcy była w chwili wybuchu powstania jednoznaczna, choć względy taktyczne nie pozwalały na oficjalne deklaracje z ich strony: „Dla naszej partii 1 listopada 1954 r. nie stwarzała nowych problemów. Przeciwnie, przynosił on rozwiązanie problemów, które stały przed nami od dziesiątków lat [...] Z pierwszymi wystrzałami sytuacja się wyjaśniła: być albo nie być, potwierdzić swą przynależność do ludu lub odseparować się od niego. Innego wyboru nie było. I jednomyślnie wybraliśmy drogę solidarności narodowej”⁹².

Mimo swej niechęci do gwałtu i przemocy Ferhat Abbas potrafił należycie ocenić fakt, że „cel najważniejszy: skryształizowanie się świadomości narodowej wokół jednego organizmu, został osiągnięty”⁹³.

Rewolucyjna proklamacja FLN mówi o zjednoczeniu, w celu wspólnej walki, mas pozostających w bezruchu z małą garścią ewoluowanych, wnoszącą ferment⁹⁴. Przy wszystkich różnicach, koncepcja ta miała dużo wspólnego z tezami Abbasa: troska o jedność narodu, o jego promocję.

Nikt też nie mógł lepiej od niego docenić ogromu dzieła — zjednoczenia całego społeczeństwa, którego dokonała niewielka grupa animatorów rewolucji. To o nich myślał, pisząc: „Pomiędzy dwiema wojnami narodzili się nowi ludzie. Ludzie ci zdają sobie sprawę z daremności oficjalnych proklamacji i bezcelowości (różnicowania) tendencji politycznych. Niczego już nie oczekują od *legalizmu kolonialnego*. Tylko bezpośrednia akcja może położyć kres wiekowemu panowaniu i eks-

⁹⁰ Cytuje Abbas, *op. cit.*, s. 290.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*. W chwili wybuchu powstania Komitet Centralny UDMA zebrany był w Algierze, w lokalu redakcji „La République Algérienne”. Por. *ibidem*.

⁹³ *Ibidem*, s. 231.

⁹⁴ Tekst proklamacji podaje Abbas, *op. cit.*, s. 220—227.

ploatacji”⁹⁵. Ci młodzi ludzie doprowadzili do unii między ludem a elitą i między poszczególnymi tendencjami ruchu narodowego. Do tego właśnie „dążyli od r. 1930 politycy, partie, związkowcy, ulemowie i notable. Niewątpliwie wysiłki ich przyczyniły się do wychowania mas, bez czego nic nie byłoby możliwe. Jednak nie byli w stanie urzeczywistnić nieodzownej jedności” — pisze Abbas⁹⁶.

Czym to tłumaczyć? Oto, jak z perspektywy lat i nagromadzonych doświadczeń widzi Ferhat Abbas przyczyny swej klęski — klęski pokolenia *évolués*: „Przez dziesiątki lat walczyliśmy przeciw nienawiści i ciasnemu konserwatyzmowi. Trzymając w ręku prawo, ożywiałyśmy, wraz z całą bezinteresowną młodzieżą, masy ludowe. Uzbroiliśmy je — przez wpajanie cnót obywatelskich — do obrony ich interesów i wolności⁹⁷. Za regułę przyjęliśmy unikanie gwałtu i oszczędzenie tym masom «kąpieli we krwi», którą obiecywali im zawsze kolonialiści. [...] Dlaczego nasza kampania przekonywania, wyjaśniania, nauczania doprowadziła do impasu? Pragnąc całą siłą przywiązania do ludu poddać nasz kraj szkole Europy, doprowadzić do zwrócenia chłopom tego, co im należne, przez umożliwienie im korzystania z techniki i wielkich osiągnięć cywilizacji nowoczesnej, nie mieliśmy uczucia, że wprowadzamy ich w błąd, czy też, że uczestniczymy w oszustwie.

„Czemu więc przypisać nasze niepowodzenia?

„Dochodzimy tu do sedna problemu. Zaprorowadzenie normalnych stosunków między Europejczykami i nie-Europejczykami, między Francuzami i Algierczykami zakłada koniec ustroju kolonialnego [...] Świadomie czy nieświadomie Francuzi są [...] kolonialistami [...] Wirus kolonializmu opanował całą Francję [...].

„Całe lata strawiłem na przekonywaniu. Długo i wytrwale prowadziłem rozmowy z wybitnymi mężami stanu, w nadziei pozyskania ich dla polityki konstruktywnej, mającej jakiś sens. Miałem spotkania, między innymi, z prezydentami [i premierami — E. R.]: Albert Lebrun, Herriot, Daladier, Sarraut, Leon Blum, Vincent Auriol, Paul Ramadier, Edgar Faure, Mendès-France, Pleven, Jules Moch [...].

„Ludzie tego pokroju, których uważaliśmy za spadkobierców francuskiej rewolucji, emancypatorki ludzi i narodów, którzy mieli coś do powiedzenia w sprawach kolonialnych i mogli zmienić bieg zdarzeń,

⁹⁵ *Ibidem*, s. 210.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 227.

⁹⁷ Ta postawa, z której nigdy nie zrezygnował, stała się w 1963 r. przyczyną dymisji Abbasa z Algierskiego Zgromadzenia Narodowego, którego był przewodniczącym, na znak protestu przeciw nadużyciom władzy prezydenckiej, oraz jego wycofania się z areny politycznej. Por. wywiad z Ferhatem Abbasem w tygodniku „Jeune Afrique” 20–26 mai 1963.

zadowalali się tuszowaniem najgrubszych błędów i stosowaniem zasady milczenia.

„Popełniliśmy jeszcze inny błąd. Wiązaliśmy walkę ludów kolonizowanych z walką o emancypację proletariatu europejskiego [...] Jakie miejsce zajmuje jeszcze w oczach tej klasy robotniczej, w jej codziennym życiu, wyzwalamie kolonii? To, co dla nas jest najistotniejsze, dla niej stało się sprawą drugorzędną [...].

„Francuzi z Algierii żyli nadal złudzeniami przeszłości [...] Jest prawdą, że reżim kolonialny i reżim faszystowski to bracia. W 1940 roku spotkały się one, przyznały do siebie i podały sobie braterską dłoń.

„Te dwa reżimy mogą trwać tylko przez kłamstwo i gwałt. Traci się czas chcąc je humanizować. Nie dają się one ulepszyć. Względy humanitarne są im obce.

„Z takimi reżimami — dowiodło tego nasze doświadczenie — jest rzeczą daremną parlamentować i szukać uczciwego i trwałego kompromisu. Gdy można, przystępuje się do walki”⁹⁸.

Te słowa Ferhata Abbasa pisane były w 1960 r. Zaś dwa lata wcześniej, w bezpośredniej rozmowie z Jean Lacouturem, ten mąż stanu, „którego całe życie było poszukiwaniem ojczyzny — w samej Francji, a później z Francją i nawet przeciw Francji”, wypowiadał podobne myśli z żarliwością i bólem człowieka przeżywającego dramat, decydującego się, niechętnie i wbrew sobie na ostateczność: „Sam spędziłem trzydzieści pięć lat życia w waszych urzędach, w Setif, w Algierze, w Paryżu, na zanoszeniu błagań do waszej administracji, waszych rządów. Cóż uzyskałem dla mojego kraju? Byłem przeciw uciekaniu się do akcji bezpośredniej, mówiłem to wielokrotnie. Lecz bez naszych kombatantów, bez naszych karabinów maszynowych, naszych poległych jak wyglądałby problem algierski? Czy rozważano by przyznanie nam wolności?”⁹⁹.

Powiedział ktoś: „Są problemy, których się nie rozwiązuje — trzeba je przeżyć”. Doświadczenia Ferhata Abbasa i jego pokolenia potwierdzają prawdziwość tej myśli.

⁹⁸ Abbas, *op. cit.*, s. 190—195.

⁹⁹ Lacouture, *op. cit.*, s. 320.

TERESA PFABÉ

EGIPSKIE ODRODZENIE KULTURALNO-LITERACKIE I MIEJSCE W NIM TAWFIKA AL-HAKIMA

Motto: „Zachód dla Mohsena nie był do odrzucenia, lecz do dorzucenia [...] Bo Zachód i Orient nie są niczym innym, jak dwoma częściami tego samego jabłka, stworzonego po to, by stanowiło całość”. Tawfik Al-Hakim, *Ptaka z Orientu*.

Treść: Początki odrodzenia egipskiego. — Mohammed Abduh i „moderniści” egipczy. — Tradycje i rozwój prozy literacko-powieściowej. — „Nauczyciel pokoleń” Lutfi as-Sayid i „egipcjanizacja” Egiptu. — Tawfik al-Hakim i pierwszy okres jego formacji intelektualnej w Egipcie. — Tawfik al-Hakim w Paryżu i rezultaty bezpośredniego kontaktu z Zachodem. — «Powrót ducha» Tawfika al-Hakima i jego wizja odrodzenia Egiptu.

POCZĄTKI ODRODZENIA EGIPSKIEGO

Kiedy Napoleon Bonaparte wraz ze swą armią oraz z gronem uczonych i z własną drukarnią ekspedycji¹ wiezioną na pokładzie statku o nazwie „Orient” wylądował na ziemi egipskiej w 1798 r. nie wiedział,

¹ Już w trakcie podróży wydrukowano odezwy Napoleona Bonaparte do Egipcjan w języku arabskim. Zaraz też po wylądowaniu Bonaparte w swej kwaterze Głównej przyjmował szeichów i notabli miejskich Aleksandrii, którym wręczył ową proklamację i prosił o rozkolportowanie jej w mieście. Pierwszy oddział, który zapuścił się do miasta, zamiast strzałów rozdawał dalsze egzemplarze owej proklamacji. Kolportował je również Józef Sułkowski. Zob. „Bulletin de l'Institut Egyptien”, Aleksandria, t. III, 1909, z. 1. Ożywiona działalność Sułkowskiego w Egipcie, szczególnie jego działalność naukowa, jest godna podkreślenia. Ciężko ranny w bitwie pod Salheyeh w ciągu ostatnich dwu miesięcy swego życia gojąc rany poświęcił się głównie współpracy z towarzyszącą armii ekipą naukową. Na posiedzeniu inauguracyjnym Instytutu Egipskiego, filii Instytutu Francuskiego, w 1798 r. Sułkowski wszedł do komisji, która miała zebrać materiały, dotyczące warunków społecznych istniejących w Egipcie (jak np. stan prawodawstwa egipskiego czy stan oświaty), oraz nakreślić ewentualne plany reform. Na następnym posiedzeniu Instytutu — razem z czterema uczonymi — francuskimi językoznawcami miał wejść w skład zespołu, który postawił sobie za zadanie przygotowanie

iż data jego ekspedycji będzie uważana za jeden z punktów zwrotnych w dziejach Egiptu i krajów arabskich. Wyprawa się nie udała. Bonaparte pobity chyłkiem wracał do Francji, ale uczeni zostali i został założony wówczas do dziś istniejący Instytut Egipski, który posiadał sekcje: polityczno-ekonomiczną (w której pracach uczestniczył Sułkowski), matematyczną, nauk fizycznych i przyrodniczych oraz literatury i sztuki².

Celem instytutu było prowadzenie prac badawczych i opis kraju, który na przełomie XVIII i XIX w. miał liczyć kilka milionów, a który dziś liczy 30 milionów mieszkańców, należącego do tego kręgu kulturowego, który w okresie europejskiego Oświecenia coraz bardziej intrygował Europę Zachodnią, gdzie rozwijały się wówczas pierwsze centra studiów orientalistycznych³. Już bowiem początek XVIII w., a mianowicie

i wydanie słownika francusko-arabskiego, mającego umożliwić porozumiewanie się Francuzów z mieszkańcami kraju. Na kolejnym posiedzeniu Sułkowski odczytał swoją rozprawę pt. *Opis drogi z Kairu do Salaheyyeh*, która oprócz pewnych elementów reportażu nosiła charakter naukowego studium socjologiczno-ekonomicznego. Zarówno praca ta, jak i fragmenty drugiej, opublikowanej wówczas pracy pt. *Notatki z wyprawy egipskiej* uderzają głęboką analizą sytuacji fellacha egipskiego, troską o polepszenie jego doli i warunków życia — a do dziś, jak to określił M. Brandys w swojej książce o Sułkowskim pt. *Oficer największych nadziei* (wyd. 2, Warszawa 1966, Czytelnik): „zaskakują [...] nowoczesną metodą materialistycznej interpretacji zjawisk społecznych” (s. 230). Sułkowski podjął też samorzutną wyprawę archeologiczną do wsi Feranah i swe znaleziska — biust boginy Izdydy i kamienie pokryte znakami hieroglificznymi — starał się przewieźć i umieścić w siedzibie Instytutu w Kairze. Brał również udział w przygotowaniach do odbudowy starożytnego Kanału Sueskiego, wchodząc w skład ekipy naukowej zajmującej się przygotowaniami do tego przedsięwzięcia. Niestety nagła śmierć na przedmieściach Kairu przerwała tę świetną i jakże wszechstronną działalność naukową adiutanta napoleońskiego, Polaka o wszechstronnych zainteresowaniach i wykształceniu, który zaangażował się z takim oddaniem zarówno w sprawy poznania i polepszenia warunków życia mieszkańców doliny Nilu, wyśuwając projekt reform, jak i troszczył się o poznanie i zabezpieczenie ich dziedzictwa kulturowego.

² „Bulletin de l'Institut Egyptien”, Le Caire, t. IV, 1923—1924, s. 59.

³ O wkładzie Polski do rozwoju myśli i badań orientalistycznych tej epoki zob. J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego oświecenia*, Wrocław — Warszawa — Kraków 1964, Ossolineum. Pamiętajmy też, że na rok przed wyprawą Napoleona Jan Potocki, autor *Rękopisu znalezionego w Saragocie* (napisanego zresztą według wzoru arabskiej opowieści) wydał dzieło w języku francuskim *Podróż po Turcji i Egipcie. Rękopis znaleziony w Saragocie* (wydany po francusku w Petersburgu!) przyczynił się z kolei do rozbudzenia wyobraźni i skierowania jej w stronę orientalnych zainteresowań u Wacława Rzewuskiego, późniejszego słynnego emira Rzewuskiego, który był siostrzeńcem Potockiego. Potockiemu też zawdzięczał Rzewuski znajomość ze znawcą Wschodu Juliuszem Klapprothem, wydawcą jednego z pierwszych orientalistycznych czasopism, które wychodziło w Wied-

rok 1704, data przekładu przez Francuza, A. Gallanda *Opowieści tysiąca i jednej nocy*, które stały się rewelacją dla Europy — jak pisze J. Reyman⁴ — stanowi datę przełomową dla szerokiego zainteresowania Europy kulturą Wschodu i szerokiego przenikania treści i form orientalnych do literatur europejskich XVIII w. (bo zainteresowanie natury politycznej i ekonomicznej datuje się dużo wcześniej).

Tymczasem francuscy uczeni wsławili imię Instytutu Egipskiego prowadzeniem i publikowaniem szeregu ważnych prac naukowych. Jak pisze Abdel Aziz Abdel-Meguid, „wraz z pierwszym kontaktem pomiędzy myślą i kulturą Zachodu a myślą i kulturą arabską w Egipcie zaczęło się przebudzenie arabskich uczonych z ich średniowiecznego letargu i apatii do światła nowych nauk i cywilizacji materialnej”⁵. Abdel-Aziz Abdel-Meguid cytuje Abd ar-Rahmana al-Dżabarti’ego⁶, który

niu, pt. „Asiatischer Magazin”. W Wiedniu też Rzewuski zaczął studiować język arabski u profesora uniwersytetu wiedeńskiego, Maronity, Antuna Aridy. Ponieważ biografia Polaka Rzewuskiego wiąże się ściśle z początkami badań orientalistycznych w Europie, a ta działalność jego jest na ogół mało znana — zatrzymajmy się jeszcze chwilę przy tej postaci, która otwierała w Polsce listę romantyków wędrujących na Wschód. Rezultatem entuzjazmu dla wiedzy orientalnej była współpraca z innym znanym podówczas badaczem orientu, Józefem Hammerem, z którym Rzewuski zaczął wydawać monumentalne pismo pt. „Fundgruben des Orients” („Kopalnie Wschodu”). Do współpracy wezwani byli uczeni z całego świata. Swoją wędrowkę po krajach arabskich w pierwszych latach XIX w. rozpoczął Rzewuski od Egiptu, gdzie zgłosił się jako ochotnik do armii Mohammeda Ali. W jednej z bitew był ranny, a za waleczność otrzymał od władcy Egiptu tytuł, „Emir el-Umara” (Największy Emir), przysługujący właściwie tylko potomkom Kalifa, oraz przydomek „Tag el-Fahr” (Korona Sławy), który odtąd stale nosił. Poglądy zaś, które głosił Polak o charakterze kontaktów i działalności Europejczyków w krajach arabskich, uderzają szacunkiem do obcej kultury i zrozumieniem procesów towarzyszących zetknięciu dwu kultur. Stefania Podhorska-Okołów (spokrewniona z rodziną Rzewuskich i studiująca pilnie wszelkie dochowane materiały dotyczące postaci i działalności Rzewuskiego) w swoim opracowaniu biografii emira pt. *Bohater wielkiej przygody* (Warszawa 1960, Iskry) przytacza dość charakterystyczną wypowiedź Rzewuskiego, którą tu zacytujemy: „Dzięki kilkakrotnemu zetknięciu się z przedstawicielami orientalnej nauki i kultury przyszedłem do wniosku, że najprostszą drogą do zjednania sobie władz i ludów arabskich będzie zainteresowanie się ich rodzimą kulturą, tworzenie towarzystw naukowych, akademii, czegoś w rodzaju salonów literackich, instytucji, w których można by wskrzesić pradawne tradycje naukowe i artystyczne Arabów. Wystrzegać się narzucania im cywilizacji europejskiej, obcej im i w wielu wypadkach nawet nie-nawistnej, natomiast wpływać na rozwój pierwiastków tkwiących w ich obyczajach, religii i historii” (s. 151).

⁴ Reyman, *op. cit.*, s. 14.

⁵ Abdel Aziz Abdel-Meguid, *The Modern Arabic Short Story. Its Emergence, Development and Form*, Cairo b. r. w. Al-Maaref Press, s. 52.

⁶ *Ibidem*, s. 52.

w swej kronice wyraża podziw dla eksperymentów chemicznych przeprowadzanych w laboratorium instytutu.

Studium Egiptu, wydane w Paryżu w pierwszych latach XIX w. pt. *La description d'Egypte*, należy do podstawowych źródeł dotyczących owych czasów. Jak wiemy, Egipt starożytny z kolei został odkryty na nowo zarówno dla Egipcjan, jak i dla Europy dzięki ówczesnemu odnalezieniu przez żołnierza armii napoleońskiej Boussarda sławnego kamienia z Rosetty, a badania nad odczytaniem jego hieroglificznego tekstu dały początek nowej dziedzinie wiedzy — egiptologii. Stopniowe ujawnianie wielkiej, starożytnej, własnej kultury — którą specjalne ekipy uczonych zza morza przyjeżdżają badać i której pięknem się zachwycają — stanowi źródło wzrostu tendencji nacjonalistycznych i patriotycznych w sensie europejskiego poczucia narodowego; jedną z jego baz jest świadomość nieprzerwanej od wieków tożsamości terytorialnej — w odróżnieniu od wyznawanego w kulturze islamu pojęcia narodu jako jednostki etniczno-religijnej.

Już na polecenie Napoleona powstały w Egipcie pierwsze czasopisma informacyjne: „Le Courier d'Egypte” (założone w sierpniu 1798 r.), a następnie i naukowe „La Decade Egyptienne” (założone w październiku 1798 r.), które na żywo informowały o pracach uczonych towarzyszących ekspedycji, a skupiających się wokół Egipskiego Instytutu⁷. Choć czasopisma te wychodziły w języku francuskim i przeznaczone były głównie dla członków ekspedycji oraz ówczesnych rezydentów francuskich w Egipcie — to niewątpliwie zwróciły uwagę Egipcjan na system dziennikarski, nie znany jeszcze w zasadzie na Bliskim Wschodzie⁸ i na wagę drukowanych informacji. Menon, ostatni francuski gubernator Egiptu, polecił wydawać także czasopismo w języku arabskim, ale zanim zrealizowano projekt, Francuzi musieli opuścić Egipt.

Wydawać by się mogło, iż po wyjeździe Francuzów kraj znajdzie się ponownie z dala od wpływów kultury europejskiej. Tymczasem pierwszy władca nowoczesnego Egiptu, Mohammed Ali, który wywalczył sobie pozycję względnej niezależności zarówno w stosunku do mocarstw europejskich, jak kalifatu tureckiego, którego Egipt w dalszym ciągu był

⁷ Por. A. A. Ateek, *Journalism in Egypt*, „The Bulletin”, November — December 1950, London Publ. by Doughty Publ. Co. Ltd. for the Egyptian Education Bureau, s. 14. I znowu widzimy tu nazwisko J. Sułkowskiego, który w tejże *La Decade Egyptienne*, t. I, 1798, opublikował studium pt. *Description de la route du Caire à Saleheye*, „Bulletin de l'Institut d'Egypte”, t. VIII, 1925—1926.

⁸ Abdel Aziz Abdel - Meguid, cytuje Z. Zaydana, *Tarikh Adab al-Lugha al-Arabiya*, t. IV, s. 55, gdzie wskazuje, iż pierwsza arabska gazeta ukazała się w Aleppo już w 1702 r. Jej pochodzenie, tytuł i losy nie są bliżej znane. Prawdopodobnie mogło tu chodzić o gazetę lub czasopismo wydawane przez któreś ze zgromadzeń chrześcijańskich, które utrzymywały kontakty z Europą.

provincją, całą energię skierował w tym celu, by kraj modernizować, a władzę oprzeć na silnej, wychowanej na wzorach europejskich, armii⁹. Zaprasza więc specjalistów francuskich, między innymi oczywiście oficerów. Najsławniejszą postacią był chyba wśród nich Sève, który rozpoczął formowanie i ćwiczenie armii egipskiej, a po przejściu na islam został Solimanem Paszą i ma dziś swój pomnik na jednym z placów Kairu. Dzięki inżynierom francuskim oprócz floty handlowej powstaje flota wojenna. Powstają też szpitale oraz szkoły, również z nauczycielami Francuzami (nauczycielem Mohammeda Alega był Francuz — „monsieur Leon”).

Mohammed Ali wysyłał również pierwsze grupy studentów egipskich z uniwersytetu muzułmańskiego Al-Azharu do Europy oraz synów arystokracji ówczesnej, głównie pochodzenia tureckiego, do Francji i Włoch, by tam zapoznawali się ze stanem nowoczesnej wiedzy ze szczególnym uwzględnieniem nauk technicznych.

Z Włoch Mohammed Ali ściągał swoich pierwszych „doradców technicznych”, a język włoski ustanowił pierwszym europejskim językiem używanym w dyplomacji i uczonym w szkołach. Następnie zwrócił się całkowicie do Francji, z którą odąd datować się będą ciągle żywe i silne związki w zakresie kultury i literatury.

Jedną z czołowych postaci tego okresu, człowiekiem, którego poglądy odnośnie do państwa i narodu pobudziły szereg później kontynuowanych idei, był Rifa Rafa'i al-Tahtawi, jeden z pierwszych stypendystów wysłanych do Francji przez Mohammeda Alego. Jak pisze Jamal Mohammed Ahmed¹⁰, „typowym człowiekiem nowej klasy inteligencji, stworzonej przez Mohammeda Alego, był właśnie Rifa Rafa'i al-Tahtawi”. Kim był Tahtawi, zanim stał się przedstawicielem tej nowej warstwy? Z kogo rekrutował Mohammed Ali kandydatów do niej?

Al-Tahtawi osiem lat studiował na al-Azharze, następnie uczył tam 2 lata, został imamem w regimencie nowej egipskiej armii, a następnie wyznaczony został na kierownika owej pierwszej misji naukowej do Francji w 1826 r. W Paryżu pozostawał 5 lat i lata te określiły późniejszą działalność i poglądy Tahtawiego. „Czytał wówczas książki na temat starożytnej historii, greckiej filozofii i mitologii, dzieła geograficzne, arytmetykę i logikę, jak również biografię Napoleona, francuską poezję, włączając w to Racine'a, lorda Chesterfielda *Listy do syna* i, co naj-

⁹ Interesujący „reportaż” z Egiptu z czasów Mohammeda Ali napisał Polak, Władysław Wężyk, który wędrując po Bliskim Wschodzie w I połowie XIX w. szereg miesięcy spędził w Egipcie. Zob. W. Wężyk, *Podróże po starożytnym świecie*, Warszawa 1957, Czytelnik.

¹⁰ J. Mohammed Ahmed, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, London 1960, Oxford University Press, s. 11.

ważniejsze, twórców XVIII-wiecznej myśli francuskiej, autorów takich, jak Voltaire, Condillac, Rousseau *Umowa społeczna* oraz główne dzieła Montesquieu”¹¹.

Jego zaś głęboka wiedza arabska zainteresowała francuskich orientalistów, takich jak Jambert, Jomard, Sylvestre de Sacy i Caussin de Perceval, którzy to właśnie pomagali mu z kolei w jego lekturach autorów starożytnych.

Myśl francuskiego oświecenia zostawiła stały ślad w umyśle Tahtawiego, a przez niego — w myśli egipskiej jego pokolenia i następnych. Tahtawi zostawił opis swej podróży do Europy i pobytu w Paryżu. Książka ta była pierwszym obrazem Europy widzianym oczami Egipcjanina i przedstawionym nowoczesnemu światu arabskiemu. Stała się też ona rodzajem podręcznika cywilizacji europejskiej. Sam Mohammed Ali kazał ją sobie czytywać, a nauczyciele mieli ją czytać z uczniami w szkołach. Wraz z wprowadzeniem europejskiego systemu nauczania oraz nauk technicznych wyrósł problem nauczycieli i podręczników. Obcym nauczycielom towarzyszyli tłumacze, a języków europejskich, głównie francuskiego, uczono w szkołach. Importowano książki z Europy do bibliotek szkolnych, do użytku studentów i do tłumaczeń. Wyloniła się też potrzeba stworzenia ośrodków, które zajęłyby się tłumaczeniami na arabski potrzebnych książek i podręczników.

Po powrocie Tahtawi uczył francuskiego w Szkole Medycyny, a już od 1835 r. został dyrektorem powołanej do życia Szkoły Języków i kierownikiem Biura Tłumaczeń przy tej szkole. Jednakże tłumaczone książki należały głównie do dziedziny nauk technicznych i ścisłych. Fakt ten, jak słusznie podkreśla Abdel Aziz Abdel-Meguid¹², sprawił, iż wpływ Europy na literaturę w Egipcie znacznie się odczuwać dopiero w drugiej połowie XIX w. Tahtawi i jego uczniowie przetłumaczyli 2000 książek i broszur, obejmujących różną tematykę. Były one głównie drukowane w drukarni „Bulak”, założonej przez Mohammeda Alego w Kairze i znanej nam do dzisiaj (Napoleon swoją drukarnię wywiózł z powrotem do Europy). Po pierwszym egipskim czasopiśmie założonym na polecenie Mohammeda Alego: „Al-Waqa’i al Misrija” („Egipskie Wiadomości”), które miało charakter urzędowej gazety, pisanej w języku arabskim i tureckim (w latach 1828—1856 było jedyną egipską gazetą), i którą wydawał w latach późniejszych Tahtawi, zaczął on też wydawać czasopismo o charakterze naukowym pt. „Rawdat al-Maaref” („Ogród Wiedzy”). Działalność Tahtawiego nosi znamiona ogromnej wszechstronności. Nie

¹¹ A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798—1939*, London 1962, Oxford University Press, s. 69.

¹² Abdel Aziz Abdel-Meguid, *op. cit.*, s. 56.

ma też chyba reform społecznych, których by nie dotykał w swych pismach¹³. Co zaś należy tu szczególnie podkreślić, był pierwszym pisarzem egipskim, który zaczął głosić ideę „egipskiego narodu”. Podkreślał istnienie 2 lojalności — jednej w stosunku do tych, których łączy z sobą ta sama religia, drugiej w stosunku do tych, którzy są rodakami, dzielą z sobą określony geograficznie kraj¹⁴. Tahtawi przetłumaczył *Marsyliankę* i był autorem szeregu wierszy patriotycznych, tzw. *watani-gat*. Pojęcie ojczyzny w sensie *patrie*, arabskie *watan*, weszło odtąd do słownika pojęć owych czasów. „Al-Watan” było nazwą jednego z pierwszych nieoficjalnych czasopism w Egipcie, założonego w 1877 r. A kiedy w 1879 r. wybitny nauczyciel i gramatyk al-Azharu Hussein al-Marsafi pisał książkę, w której wyjaśniał „słowa będące najczęściej na ustach ludzi”, włączył do nich i słowo *watan*¹⁵.

Takie były początki odrodzenia egipskiego i, szerzej, arabskiego, chociaż jeszcze w XVIII w. przygotodawczymi nurtami stały się: z jednej strony tzw. ruch wahabitów z przywódcą Mohammedem ibn Wahabem (1703—1787), który na terenie Arabii propagował doktrynę rekonstruowania islamu na jego bazie pierwotnej i który wywarł duży wpływ na rozwój myśli islamicznej w XIX i XX w., z drugiej strony misje katolickie i protestanckie; zjawily się one równocześnie w Syrii i Libanie i szeroko rozwijały swą działalność religijną i kulturalną, która spowodowała, iż Syro-Libańczycy odegrają dużą rolę w dziele arabskiego odrodzenia w XIX w.

Nie zapominajmy też, że wiek XIX to w Europie okres rozszerzającej się mody na podróże na Bliski Wschód, a w europejskiej literaturze romantycznej pojawiają się elementy kasyd arabskich i moda na bohatera, posiadającego cechy dumnego, niezależnego „rycerza pustyni”. Europa tworzy sobie własną ideę Wschodu i jego wartości, które pomogą kształtować się prądowi romantycznemu; z kolei Wschód wyrabia sobie własną ideę cywilizacji i wartości kultury europejskiej, która to idea znów wpłynie na kierunek rozwoju nowoczesnej kultury w tych krajach. Kontakty Egiptu z Europą, to znaczy głównie z Francją, która w tym okresie często utożsamiała Europę, stają się coraz silniejsze¹⁶.

¹³ J. Mohammed Ahmed, *op. cit.*, s. 56.

¹⁴ Pamiętajmy, że w owym czasie prawnie nie istniała jeszcze „narodowość egipska”; mieszkańcy doliny Nilu jak i innych prowincji kalifatu byli poddanymi ottomańskimi. Dopiero w 1869 r. prawo tureckie ustanowiło narodowość turecką i objęło nią Egipt.

¹⁵ Hourani, *op. cit.*, s. 194.

¹⁶ Jeszcze dzisiaj w Egipcie w języku dialektalnym np. części ubrania o fasonie europejskim nazywa się ubraniem *afrangi* — francuskim, potrawy europejskie daniami *afrangi*, muzykę europejską — muzyką *afrangi* itd.

Atmosferę panującą na dworze Mohammeda Alego opisuje polski podróżnik W. Wężyk. O synu Mohammeda Alego tak czytamy: „w końcu salonu czwarty syn jego, Sej-Bey [Said bey — T. P.], grubopłaski młodzieniec, rozmawia po francusku z cudzoziemcami o koniach i ekwipażach, które ma sprowadzić tak z Arabii, jak i z Paryża”¹⁷.

Ten sam Said, kiedy został władcą w latach 1854—1863, otworzył już na oścież bramy wpływom francuskim. Był on osobistym przyjacielem Napoleona III. Dawał wielkie dotacje szkołom misyjnym w trosce o europeizację nauczania przy równoczesnym zamknięciu Departamentu Szkolnictwa Egipskiego. Również francuski dyplomata i sam syn konsula, inżynier Lesseps, który cieszył się jego wielką przyjaźnią, otrzymał koncesję i rozpoczął kopanie Kanału Sueskiego, który stał się wkrótce źródłem zainteresowania Anglii, a następnie w wyniku jej obaw o wpływy francuskie na Bliskim Wschodzie, konfliktu francusko-angielskiego.

Tymczasem jednak stosunki z Francją układają się nadal dobrze, nie posiadają one przymusowej relacji kolonizator — kolonizowany, lecz opierają się na wolnym wyborze pewnego typu kultury europejskiej, reprezentowanej wówczas przez Francję. Coś z tego stosunku do Francji pozostało do dziś dnia.

Khedyw Izmail, kolejny wielki władca, po Mohammedzie Alim, którego panowanie przypada na drugą połowę XIX w., rozwijając politykę swych poprzedników deklaruje: „Egipt należy do Europy, już nie do Afryki”¹⁸. Rzeczywiście lata panowania Ismaila (1863—1875) charakteryzuje wszechstronne dążenie do modernizacji kraju i starania o autonomię w stosunku do kalifatu i sułtana tureckiego. Uzyskuje wreszcie częściową osobowość międzynarodową, tj. może samodzielnie zawierać pewne traktaty.

Tymczasem organizowano wielkie spotkanie Wschód — Zachód z okazji inauguracji Kanału Sueskiego. Książęta europejscy, władcy, z cesarzową Eugenią na czele, i tłumy wybitnych gości podejmowani byli z przepychem istic orientálním przez Ismaila w 1869 r., a otwarta właśnie opera kairska powitała gości specjalnie na tę uroczystość zamówioną przez Ismaila u Verdiego operą *Aida*.

Gospodarka egipska jednakże, nie mogąc nastarczyć wydatkom i spłacaniu długów zaciągniętych we Francji i Anglii, załamała się zupełnie. Akcje egipskie Kanału Sueskiego zostały sprzedane Anglii i od-tąd to właśnie zaczęła się penetracja Anglii w egipskie sprawy, która

¹⁷ Wężyk, *op. cit.*, s. 47.

¹⁸ Cyt. za M. Chretien, *Histoire de l'Egypte Moderne*, Paris 1951, Presses Universitaires de France, s. 31.

w parę lat później zamieni się w otwartą okupację i otworzy nową erę w stosunkach Egipt — Europa.

Tymczasem jednak renesans kulturalny trwa. Okres ten charakteryzuje rozwój dyskusji ideologicznych, które znajdują swój wyraz w rozwijającej się prasie i literaturze. Rozbudzone poczucie narodowe u nowej warstwy inteligencji egipskiej, wychowanej już na nowych wzorach i w nowych szkołach, powoduje, iż widzi ona grozę sytuacji, gdy europejskie państwa z modeli kulturowych przekształcają się we wrogów politycznych, zagrażając tradycyjnej stosunkowej suwerenności. Przynależność bowiem do kalifatu wiązała się jeszcze ciągle z pojęciem przynależności do *ummy*, wielkiego narodu, obejmującego wszystkich wyznawców islamu, stąd była czymś naturalnym (co nie przeszkodziło, iż buntowano się w konkretnych przypadkach, gdy kalif nadużywał swej władzy świeckiej). Tak w obliczu zagrożenia ze strony państw europejskich, należących całkowicie do obozu „obcego” (Turcy przez przejęcie spuścizny duchowej Proroka nie byli mimo wszystko zaliczani całkowicie do „obcych”), rosła i organizowała się egipska opozycja. Wybuchła ona zbrojnie w 1882 r. i skończyła się klęską Egipcjan i faktyczną okupacją Anglików, ale trwała i rozwijała się nadal na forum wewnętrznym. A. Hourani¹⁹ pisze: „Przedstawiciele pokolenia lat 1870 występowali przeciwko konserwatyzmowi islamu i ogólnej apatii, ci z lat 1890 musieli przeciwstawić się tezie idącej z zewnątrz, a mianowicie tezie angielskich wielkorządców Egiptu oraz obcokrajowców, którzy kontrolowali życie ekonomiczne kraju, iż Egipt nie tworzy narodu i nie może mieć nadziei na niepodległą narodową egzystencję”.

Wiek XIX w Egipcie to scena, na której ścierają się najróżniejsze prądy i ideologie. I tak mamy uniwersytet muzułmański, al-Azhar, który od X wieku był centrum tradycyjnej nauki i którego ulemowie stanowili jedyną elitę intelektualną; w swej części konserwatywnej pozostaje on wrogi wszelkim ideom modernizacji kraju i boi się idei europejskich. I w jego jednak łonie następuje rozłam na ulemów tradycjonalistów, którzy tkwią w biernym lub czynnym oporze przeciw „nowemu”, oraz tych, którzy pragną pogodzić islam z nauką nowoczesną, a widząc skostniałość formuł i instytucji pragną reform i odnowy. Z tych szeregów rekrutuje się całe skrzydło postępowe modernistów egipskich. Pamiętajmy, że wielu azharystów wysłanych było do Europy na studia, z ich grona wyjdą później znani reformatorzy islamu, z których najślawniejszy będzie Mohammed Abduh. Zanim jednak przedstawimy jego sylwetkę, musimy słów parę poświęcić jego nauczycielowi Gamal ad-Din al-Afganiemu. Al-Afgani, osobistość szeroko znana w ca-

¹⁹ Hourani, *op. cit.*, s. 198.

łym świecie arabskim, pochodzący z Afganistanu (1839—1897), człowiek wielkiej wiedzy i wspaniały orator, przebiegał Azję, część Europy, a nawet podobno zawitał i do Ameryki. Dłuższy czas przebywał w Egipcie, gdzie zdobył sobie wielu słuchaczy i uczniów. Był on uważany za przedstawiciela wielkiej idei panislamizmu, był bojownikiem emancypacji ludów muzułmańskich. Al-Afgani w czasie swego pobytu w Egipcie stał się mistrzem całej grupy młodych ludzi, głównie właśnie pochodzących z al-Azharu, jeszcze ciągle jedynej wyższej uczelni w Egipcie (dopiero w 1872 r. powstała odrębna wyższa szkoła Dar el-Ulum, Dom Wiedzy, by specjalizować pewną ilość azharystów i przygotować ich do wykładania w nowoczesnych szkołach; w 1925 r. powstał kairski uniwersytet państwowy).

Uczniami al-Afganiego byli m. in. wspomniany już reformator islamu, modernista, starający się pogodzić naukę islamu z wiedzą nowoczesną, o którym powiemy oddzielnie parę słów, oraz Sa'ad Zaglul, który w 50 lat później stanie się przywódcą w czasie tzw. pierwszej egipskiej rewolucji narodowej w 1919 r. Wykłady al-Afganiego, które odbywały się głównie w jego domu, zwracały uwagę z jednej strony na niebezpieczeństwo europejskiej interwencji, nawoływały do narodowej konsolidacji i jedności, by przeciwstawić się temu niebezpieczeństwu, przy równoczesnym ukazywaniu potrzeby wprowadzenia konstytucji i ograniczenia władzy rządzącego krajem — a z drugiej strony podnosiły wysoko wagę jedności na wyższym szczeblu, tradycyjnie odczuwanej przez Arabów za naturalną, jedności ludów wyznających islam.

Zachęcał uczniów do pisania, wydawania czasopism, formowania opinii publicznej; tymi poglądami i dążeniami pobudzał świadomość, niezadowolenie z istniejącego stanu rzeczy, chęć współuczestniczenia, naprawiania tego, co złe, a nie biernego poddawania się władcy. Poglądy głoszone przez al-Afganiego zaczęły być niebezpieczne dla dworu. Khedyw Tawfik obawiając się jego wpływów na warstwy wykształcone wypędził go z Egiptu. Al-Afgani nie dał jednak za wygraną. Swe niebezpieczne idee głosił od Indii aż do krajów Europy Zachodniej. W 1884 r. znalazł się w Paryżu, gdzie odnalazł go wspomniany już Mohammed Abduh i razem organizowali tajemne Towarzystwo Muzułmańskie, które miało na celu pracę nad zjednoczeniem ludów muzułmańskich oraz nad reformą islamu. Obaj, al-Afgani i Abduh, wydają w Paryżu 18 numerów arabskiego czasopisma „Al-Urwa al-Wuthqa” („Silny Węzeł”), którego tytuł sugeruje idee panislamiczne oraz arabskiej wspólnoty. Jeśli chodzi o problemy poruszane w tym piśmie, to, jak pisze A. Hourani²⁰, poświęcone ono było częściowo analizie polityki

²⁰ *Ibidem*, s. 110.

wielkich mocarstw w świecie muzułmańskim, częściowo Anglii w Egipcie i Sudanie, a częściowo przedstawieniu wewnętrznej słabości islamu i uświadomienia muzułmanom tego faktu, jak też próbom uzdrowienia go. Jamal Mohammed Ahmed²¹ tak określa rolę, jaką odegrało czasopismo: „dla wykształconych czytelników na całym świecie muzułmańskim czasopismo «Al-Urwa al-Wuthqa» w swych 18 numerach dało fundamenty panislamizmu. Kładło ono nacisk na to, iż pomiędzy muzułmanami w Indiach, Egipcie i gdzie indziej istniała zasadnicza jedność, która stała ponad odrębnościami sekt religijnych, poszczególnych krajów i języków, lecz która nie była oparta jedynie na wyznawaniu jednej wiary, muzułmanie dzielili również dziedzictwo kultury — historię i literaturę Arabów, poezję Persów, romanse i legendy Egiptu, Marokka i Hiszpanii”. Obudzona świadomość, duma z wielkiej wspólnej przeszłości spowodowała zainteresowania tradycjami historycznymi i przygotowywała drogę dla narodowego i politycznego odrodzenia większości krajów arabskich. Jednocześnie próbując godzić religię z prawdami naukowymi, dopuszczając konieczność rewizji prawa islamicznego, by go postawić w zgodzie z wymogami wieku, Afgani i Mohammed Abduh przygotowali umysły do nowej koncepcji państwa i religii, innej niż ta, która dotąd obowiązywała. Nie zapomnijmy też, że pismo „Silny Węzeł” wydawane było w Paryżu. Podczas pobytu Afganiego w Paryżu jego osobowość i idee obudziły duże zainteresowanie wśród Europejczyków, zajmujących się problemami muzułmańskiego świata. A są to czasy żywych i stałych zainteresowań orientalistyką (pamiętajmy, iż dzisiejsza Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes zaczęła działać już w 1795 r.). Afgani, będąc w Paryżu, prowadził zaciętą walkę polemiczną z Renanem co do stosunku islamu do nauki. Renan, zajmując wówczas stanowisko profesora języków semickich w College de France, przebywał jakiś czas na Bliskim Wschodzie, jego *Życie Jezusa* powstało właśnie w czasie tej podróży na Wschód. Autor *Historii początków chrześcijaństwa* i *Historii ludu Izraela* głosił m. in. w swoich wykładach (które były potem opublikowane), że islam i nauka, a stąd szerzej, islam i nowoczesna cywilizacja, są nie do pogodzenia.

Polemika Al-Afganiego polegała na tym, iż utrzymywał on, że jedynie przez powrót i odrodzenie islamu może być przywrócona silna cywilizacja muzułmańska, a pogląd ten głosił tym głośniej, iż w kręgach myślicieli europejskich, a szczególnie oczywiście francuskich, stało się ogólnym przekonanie, że „religia w ogóle, a islam szczególnie krępuje wolę i ogranicza umysł, a postęp jest możliwy jedynie przez porzucenie

²¹ J. Mohammed Ahmed, *op. cit.*, s. 59.

religii lub przynajmniej przez przeprowadzenie ostrej separacji pomiędzy religią a świecką sferą życia”²².

O oryginalności poglądów Afganiego stanowi jednak fakt, iż dla niego centrum uwagi nie leży w islamie pojmowanym wąsko jako religia, lecz islamie pojmowanym jako cywilizacja. Jak przypomina w dalszym ciągu A. Hourani²³, „pojęcie cywilizacji jest jedną z ważniejszych idei XIX-wiecznej Europy i ono to właśnie dzięki Afganiemu przedostało się do świata muzułmańskiego”. Al-Afgani znał pracę Guizota, który prowadził wykłady z historii cywilizacji w Europie i przejął się jego teoriami. Praca Guizota została przełożona na język arabski w 1877 r., a al-Afgani zwrócił się do Mohammeda Abduha, by ten napisał artykuł informujący o tym tłumaczeniu i zaznajamiający z doktryną książki. Co było szczególnie atrakcyjne dla muzułmańskiego reformatora, pragnącego obudzić z letargu i pchnąć w kierunku rozwoju świat arabski? Idea „cywilizacji”, która kryła w sobie specyficzne znaczenie — znaczenie aktywnego, zdecydowanego postępu, powstającego dzięki ludziom, którzy zmieniają, przekształcają warunki, w jakich wypadło im żyć. A. Hourani²⁴ cytuje wykład I. Guizota, w którym tenże, mówiąc o postępie, widzi go dwukierunkowo — jako rozwój społeczny lub wzrost sił społecznych i dobrobytu oraz jako indywidualny rozwój, rozwój ludzkich zdolności, uczuć i idei. Te myśli włączone do ideologii reformizmu muzułmańskiego odegrają dużą rolę przy konstruowaniu warunków i sposobów rozwoju społeczeństw arabskich.

MOHAMMED ABDUH I „MODERNIŚCI” EGIPSCY

Uczeń al-Afganiego, Mohammed Abduh (1849—1905), azharysta, po swym pobycie we Francji wraca do Egiptu, gdzie poświęca się sprawie przeprowadzenia stopniowych reform, szczególnie zajmując się modernizacją nauczania i renowacją języka arabskiego, a przeciwstawiając się zarówno nadmiernym wpływom europejskim, jak lokalnemu despotyzmowi. Dla niego niemożliwy jest postęp, jeśli nie zacznie się on od reformy systemu nauczania, w tym głównie nauczania moralności i religii. Trzeba przygotować kraje islamu do asymilowania, bez rezygnacji z własnych podstawowych wartości, postępowych wartości kultury współczesnej. Mohammedowi Abduhowi zawdzięcza al-Azhar pierwszy krok ku modernizacji. Zostały zreorganizowane programy nauczania, wprowadzono nowe przedmioty, jak np. arytmetykę, algebrę, historię

²² Hourani, *op. cit.*, s. 120.

²³ *Ibidem*, s. 114—115.

²⁴ *Ibidem*, s. 115.

islam, geografię itd. Przydzielono lekarza, który miał sprawować kontrolę nad zdrowiem studiujących. Określono ściśle lata studiów i wymagane egzaminy. Na czele uniwersytetu miała odtąd stać rada, składająca się z 3 ulemów i z 2 funkcjonariuszy państwowych²⁵. Oczywiście były to tylko skromne początki przerwania tradycyjnego statusu średniowiecznego uniwersytetu, który był anachronizmem. Reformy te wskazywały wówczas na możliwość unowocześniania, wprowadzania zmian i w tej twierdzy konserwatyzmu. W ślad za Abduhem, który w młodości był studentem tegoż uniwersytetu i widział tak wyraźnie jego bolączki, w szereg lat później inny azharysta, Taha Hussein, jako minister szkolnictwa będzie kontynuował dzieło reform.

Mohammed Abduh zgromadził wokół siebie grono uczniów, którzy rozwijali w różnych kierunkach jego idee, tak że do dzisiejszego dnia Abduha nazywa się ojcem egipskiego modernizmu. Ludzie ci skupiali się często w instytucjach, które powstały w owym czasie z inspiracji Abduha. Taką instytucją jest np. „Szkoła Sędziów” prawa muzułmańskiego *szari’a*, oficjalnie otwarta dopiero w 1908 r. Wśród zespołu uczącego znajdowali się szejchowie al-Azharu oraz młodzi ludzie, wykształceni w Europie. W programie znajdowały się przedmioty z zakresu teologii muzułmańskiej, wykładane tak na sposób tradycyjny, jak i nowoczesny, literatury arabskiej i historii. Islamu uczyli szejchowie, posiadający już nowoczesny światopogląd, wielu z nich było uczniami we wspomnianym uprzednio „Dar el-Ulum”, w którym zresztą wykładał też Mohammed Abduh. Tak więc oprócz nowej kadry studiującej za granicą, w samym Egipcie zaczyna rosnąć kadra ludzi, kończących w kraju szkoły, w których możliwość posługiwania się własnym rozumem w dociekaniach naukowych jest uważana za jedną z naczelných zasad, a islam, według podstawowego twierdzenia Mohammeda Abduha, „jest religią rozumienia i myśli, nie zaś *taqlidu* [przyjmowanie prawd wiary czy wersetów *Koranu* na podstawie tzw. łańcucha autorytetów] [...] a niezależne dociekanie (*idżtihad*) jest rozwiązaniem na wszystkie zła obecnych czasów”²⁶.

Równocześnie panislamiczna idea Afganiego, która miała być, według zbyt chyba daleko idących posądzeń Marcela Colombe²⁷, „propagandą panislamiczną sułtana Abd ul-Hamida”, u uczniów Mohammeda Abduha nie przyjmowała się. Ich główną troską były wewnętrzne spra-

²⁵ *L'Encyclopedie de l'islam*, Nouvelle Edition, t. I, Livr. 13, Paris 1953, G. P. Maisonneuve.

²⁶ Ch. A. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, London 1933, Oxford University Press, s. 246.

²⁷ M. Colombe, *L'Evolution de l'Egypte 1924—1950*, Paris 1951, G. P. Maisonneuve, s. 161.

wy Egiptu, a ich zasadniczą postawą było dążenie do świeckiego nacjonalizmu. Chociaż, jak mówi Jamāl Mohammed Ahmed²⁸, „idea nacjonalizmu była tak ściśle przepleciona w owym czasie z ideą panislamizmu, że nie było łatwo powiedzieć, gdzie się kończy jedna, a zaczyna druga. W Egipcie jednak tendencje separatystyczne łączyły się z próbami zerwania zależności od Turcji, gdzie znajdowała się siedziba kalifatu.

Wśród tzw. szkoły Mohammeda Abduha panowało też ogólne przekonanie, że jedynym efektywnym środkiem do zdobycia narodowej dojrzałości i niezależności była oświata. Pod koniec XIX w. idea ta znalazła poparcie w książce, która zrobiła wówczas ogromną karierę w Egipcie i na arabskim Wschodzie. Była to książka, dziś już zresztą zapomniana, E. Demolinsa *À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?* Francuz, patrzący na niezwykle ekspansję światową Anglii, ekspansję, za którą Francja nie mogła nadążyć, zastanawia się, dlaczego Aglosasi podbili świat i stali się największą potęgą i najbogaszym państwem Europy. Przyczyny, które autor wysuwa, sprowadzają się przede wszystkim do innego typu wychowania, jakie młodzi ludzie odbierali w Anglii i we Francji. Cytuję za A. Houranim²⁹: „głównym zadaniem wychowawczym było przygotować młodych ludzi do życia w nowoczesnym świecie, podczas gdy francuskie wychowanie chciało ich przysposobić do życia w niezmiennym społeczeństwie, opierającym się na rodzinie i państwie; podczas gdy francuski duch narodowy miał charakter militarystyczny, domagający się poświęceń jednostki ku chwale i sile narodu, nacjonalizm anglosaski był «personalny», oparty na indywidualnej wolności i zmierzający do indywidualnego dobrobytu”.

Dlaczego książka Demolinsa stała się bestsellerem w Egipcie. Otóż z jednej strony Egipcjanie, którzy zastanawiali się i szukali przyczyn własnego upośledzenia w stosunku do Europy, zobaczyli, że państwo europejskie, które do niedawna było dla nich modelem, też znalazło się w sytuacji, w której szuka przyczyn swej niższości (oczywiście w domenie polityczno-ekonomicznej, nie kulturalnej!) w stosunku do innego państwa europejskiego. Z drugiej strony, jak widzimy, podstawową sprawą okazał się właściwy typ kształcenia, przyczyną *prosperity* było „przygotowanie ludzi do życia w nowoczesnym świecie” — cel, który stawiał sobie już Abduh i którego wagę widzieli jego uczniowie.

Kim byli ci uczniowie, ludzie, którzy rozwijali dalej dzieło mistrza?

Jedno skrzydło ortodoksyjnie islamiczne, mimo iż widzące potrzebę reform, reprezentował Raszid Rida (zm. 1935 r.), Syryjczyk z pochodze-

²⁸ J. Mohammed Ahmed, *op. cit.*, s. 61—62.

²⁹ Hourani, *op. cit.*, s. 181.

nia, który większą część życia spędził w Kairze. Wydawał czasopismo „Al-Manar” („Latarnia”), które było organem ruchu reformistycznego. Podczas przeszło 30 lat prowadził walkę w obronie islamu, „czystego” islamu przeciwko wszystkim jego wrogom tak zewnętrznym, jak wewnętrznym. Redagował swe pismo przeważnie sam (zdobyło sobie ono duży rozgłos), formował opinię wielkiej ilości czytelników w krajach Azji i Afryki, którzy pragnęli reformy islamu jak też unowocześnienia literatury arabskiej. Prace Raszida Ridy są prawie wszystkie zawarte w „Al-Manar” i dotyczą większości problemów, które stawiała przed islamem chwila bieżąca: kalifat, emancypacja kobiet, literatura, polityka, adaptacja islamu do życia nowoczesnego itd., oprócz obszernej biografii mistrza Abduha³⁰.

Innym przedstawicielem tego samego kierunku reformy, a równocześnie apologii islamu w duchu Abduha był Mohammed Farid Wadżdi, autor dzieła *Al-Madaniyah wa-l-Islam (Cywilizacja a islam)*. Już tytuł jest znamienity. Pragnie on obronić islam przed oskarżeniem, jakoby był odpowiedzialny za upadek świata muzułmańskiego i słabość myśli filozoficznej. Wadżdi rozkłada nieco inaczej akcenty niż Abduh, który uważał, że prawdziwa cywilizacja jest w zgodzie z islamem, on zaś twierdzi, że prawdziwy islam jest w zgodzie z cywilizacją³¹.

Tymczasem zajmujemy się teraz odrębnym prądem, który miał bardzo znaczny wpływ na kształtowanie się nowego oblicza egipskiej kultury. Przedstawicielami tego prądu będą głównie Syro-Libańczycy, którzy wyemigrowali w drugiej połowie XIX w. do Egiptu, gdzie panowała większa swoboda druku, publikacji i niezależność w głoszeniu poglądów. W Syrii i Libanie, których ludność chrześcijańska stanowi spory procent mieszkańców kraju, rozwijały się misje katolickie, protestanckie i in., które zakładały szkoły kształcące uczniów według wzorów europejskich. W tych krajach też ludność etnicznie arabska nie była automatycznie ludnością muzułmańską, stąd głoszona solidarność religijna — panislamiczna ową ludność arabską, a nie muzułmańską w jakimś sensie wykluczała z tej zbiorowości. Na tym więc terenie rodzi się idea arabizmu, solidarności społecznej świeckiej, opartej na jedności etnicznej i językowej. Równocześnie zaś poczucie odrębności religijnej w stosunku do wyznających islam łączy się z poczuciem pewnej solidarności w stosunku do wszystkich katolików czy protestantów, bez względu na to, skąd pochodzą (Egipcjanie zarzuca również Koptom, iż popierali okupantów europejskich!). Stara, ogólnie obowiązująca zasada solidarności grup wyznaniowych, która przenoszona była na nowe warunki!

³⁰ Por. Abd el-Jalil, *Brève histoire de la littérature Arabe*, Paris 1943 Maisonneuve, s. 232.

³¹ Por. Hourani, *op. cit.*, s. 162.

Wykształceni Syro-Libańczycy, w większości chrześcijanie, brali bardzo żywy udział w odrodzeniu kultury arabskiej, jej literatury świeckiej, języka jako takiego, oraz ponieśli duże zasługi w dziele zaznajomienia świata arabskiego z kulturą europejską, której szereg wartości był do przyjęcia. Wspomnimy tu znaną rodzinę Bustanich, z których sławny Butrus al-Bustani (1819—1883), Maronita, Syryjczyk, był autorem *Słownika arabskiego*, rozpoczął wydawanie ogromnej encyklopedii arabskiej *Da'irat al-Ma'arif* (*Okrąg wiedzy*) oraz wydawcą czasopisma. Jego to działalność, a następnie jego synów i rodziny przyczyniła się w dużym stopniu do utworzenia nowej arabskiej prozy, języka wiernego swej gramatyce i składni, lecz zdolnego do wyrażenia w sposób prosty, niezawiły i ścisły pojęć nowoczesnej myśli. Z koła rodziny i przyjaciół Bustaniego wyjdą późniejsi autorzy nowych form literackich i nowoczesnego dziennikarstwa arabskiego. Unowocześnienie instrumentu przekazu myśli, języka arabskiego zawdzięcza się w ogromnej mierze dziennikarstwu. Pierwsze przykłady języka dziennikarskiego i przekłady z języków europejskich były bardzo złe. Klasyczny język arabski, pełen akademizmów i ozdób nie odpowiadał nowej treści, którą miał przekazywać. Zwolennicy przeniesienia języków mówionych, dialektalnych (które oczywiście różnią się od klasycznego) i awansowania ich do roli języków literatury występowali z poglądem, iż język klasyczny niezdolny już będzie do adaptowania się do nowych wymogów czasu. Wbrew jednak tym przewidywaniom w praktyce stworzono język tzw. neoklasyczny lub „arabski pośredni”, oparty na klasycznym, lecz unowocześniony i uproszczony, tworzony przez dziennikarzy i pisarzy i używany do dziś dnia jako język nowej kultury, radia, prasy. Z grona Syro-Libańczyków, którzy działali w Egipcie, szczególną rolę odegrają Jakub Sarruf i Nimr, którzy w Bejrucie w 1877 r. byli założycielami pisma „Al-Muqtataf” („Antologia”). Kim byli założyciele pisma? Jakub Sarruf był nauczycielem filozofii i matematyki w syryjskim protestanckim college'u, a Nimr uczył i pracował w Obserwatorium Astronomicznym. Obaj byli pod wpływem liberalnej myśli europejskiej XIX w. i śledzili pilnie postępy nauk w Europie. Jako cel przyświecało im spopularyzowanie nauk ścisłych i humanistycznych. Jak wspomina A. Hourani³², gdy ukazały się pierwsze numery pisma, opozycja była bardzo silna ze strony wszystkich grup czytelników, zarówno sunnitów, jak szytów, chrześcijan i żydów, ponieważ pismo głosiło nowe i niebezpieczne doktryny. Jedynie młoda generacja powitała je z zadowoleniem. Gdy wydawcy przenieśli pismo do Egiptu w 1885 r., czysto naukowe tematy z przewagą nauk ścisłych ustąpiły miejsca socjologicznym,

³² *Ibidem*, s. 247.

związanym ze społecznymi problemami egipskimi. Tutaj drukował też Szibli Szumayyil szereg swych artykułów, które obudziły wielkie zainteresowanie lub protest i miały duży wpływ na jemu współczesnych.

Razem z Koptem Salamą Musa S. Szumayyil był pierwszym propagatorem idei darwinizmu i socjalizmu w Egipcie. Jego socjalizm nie był socjalizmem europejskim, skupiającym się wokół idei prywatnej i publicznej własności środków produkcji. W Egipcie, wówczas jeszcze państwie, gdzie nie istniały problemy związane z rozwojem przemysłu, socjalizm był przede wszystkim związany z ideą wolności i odpowiedzialności państwa za rozwój dobrobytu w społeczeństwie. Porównując świat europejski z arabo-muzułmańskim, Szumayyil uważa, iż w imperium ottomańskim brak jest trzech fundamentalnych rzeczy: nauki, sprawiedliwości i wolności³³, a podstawą tych trzech rzeczy jest nauka. „Dla Szumayyila — pisze A. Hourani — nauka oznaczała system metafizyczny, skonstruowany przez Huxleya i Spencera w Anglii, Haeckela i Büchnera w Niemczech, na podstawie ostrożnych hipotez Darwina, a podstawą jego pracy [Szumayyila — T. P.] było tłumaczenie komentarzy Büchnera do Darwina z notami i suplementami”. Pojęcie ewolucji wiązało się z ideą jedności wszystkiego, co jest. W teorii rozwoju zaś znajdowano uspokojenie, iż zgodnie z ogólnymi prawami natury nie tylko kraje europejskie „są wybrane” do rozwoju, lecz również kraje arabskie wraz z arabską cywilizacją. Zadaniem do spełnienia dla ludzi jest zlikwidowanie zahamowań i przyspieszenie tego stałego posuwania się naprzód. I tak idea ewolucji weszła triumfalnie do pojęć, którymi posługiwali się egipscy intelektualiści i pisarze pokolenia Szumayyila, Salama Musy i pokolenia następnego: Lutfi as-Sayida, Haykala, Tawfika al-Hakima, Tahy Husseina i in. Kontynuatorów tej linii jest wielu. Wymienimy tutaj jednak przedstawiciela o odmiennej nieco, bogatej biografii i jak dotąd mało spotykanym zainteresowaniu. To Qasim Amin (1865—1908), pionier idei emancypacji kobiety arabskiej. Qasim Amin, urodzony w Kairze, studiował najpierw na al-Azharze, gdzie stykał się z Mohammedem Abduhem. Następnie prawo skończył we Francji i po powrocie do kraju pracował w sądownictwie.

Podczas gdy dawniej uświęconym motywem, otwierającym każdą kasydę beduińską było opłakiwanie śladów zniszczonego, zasypanego przez piaski obozowiska, tak teraz powtarzającym się wstępnym motywem książek bywa obraz rozkładu cywilizacji islamu i rozpamiętywanie przyczyn. Qasim Amin w swojej książce *Tahrir al-Mar'ah* (*Emancypacja kobiety*) uważa, iż upadek ten został spowodowany zanikiem cnót społecznych i moralnych, przyczyną czego jest ignorancja, brak praw-

³³ *Ibidem*, s. 248.

dziwej wiedzy, która daje sekret ludzkiego szczęścia. Qasim Amin wychodził w swych pismach poza problem emancypacji kobiety arabskiej, postulował rewolucję społeczną i intelektualną, chociaż zaczynał od znanego nam stanowiska szukania w zasadach islamu uzasadnień i punktów wyjścia do reformy. W islamie widział owo czyste źródło, które dopiero czas zbrukał. Dowodzi on, że *szari'a*, religijne prawo muzułmańskie, było pierwsze, które uznawało równość mężczyzn i kobiet. Książka Qasima Amina, chociaż w duchu swym stosunkowo umiarkowana, wywołała burzę sprzeciwów, poruszała bowiem temat tabu, mimo iż punktem wyjścia uczyniła stare zasady islamu. Wśród morza polemik ukazała się praca znanego nam Farida Wadżdi *Al-Mar'ah al-Muslimah (Kobieta muzułmańska)*. W odpowiedzi na ostrą krytykę swej książki Qasim Amin w 1900 r. pisze drugą *Al-Mar'ah al-Gadida (Nowa kobieta)*. Lecz teraz ton się zmienił. Już autor nie nawiązuje do *Koranu* i prawa muzułmańskiego, właściwie interpretowanego, lecz przede wszystkim do nauk i myśli społecznej XIX-wiecznej Europy, ze Spencerem na czele. Wolność kobiety jest podstawą i kryterium wszelkiej innej wolności, a argumenty używane przeciw tej wolności są te same, co argumenty wysuwane przeciw każdej wolności, w tym i wolności prasy³⁴. Mimo ataków konserwatystów oraz zgodnej akcji władz angielskich ruch emancypacji kobiety arabskiej oraz jej walka o zdobycie wykształcenia rozpoczęły się.

Jak wyglądały początki zdobywania tego wykształcenia, mówi nam Salama Musa w swej *Autobiografii*³⁵: „[Anglicy] w czasie całego okresu swego protektoratu [autor myśli o faktycznej kontroli nad Egiptem, w latach 1882—1922, a nie o czysto formalnej, która dopiero zaczęła się w 1914 r.] nie pozwolili Ministerstwu Oświaty założyć średniej szkoły dla dziewcząt w jakimkolwiek mieście egipskim [...] Ich polityka była skierowana na zachowywanie naszych «tradycji». Szkoły podstawowe starego typu w Kairze wymagały od dziewcząt w wieku od 10 do 12 lat noszenia zasłony. Nauczyciel arabskiego był zwolniony, gdy porzucił noszenie turbanu i «kuftanu» na korzyść spodni i marynarki. Nabawiya Musa, kiedy chciała zdobyć świadectwo ukończenia szkoły średniej w 1907 r., nie została dopuszczona do egzaminu przez Dunlopa, angielskiego doradcę w Ministerstwie Oświaty. Lecz nie dała za wygraną, nie zaprzestała walki, co spowodowało wielkie poruszenie w prasie, to zaś w rezultacie pozwoliło jej ponownie stawić się na egzamin na przyszły rok, który też zdała. Lecz Anglicy stali się odtąd ostrożni i w latach

³⁴ Cytuję za Hourani, *op. cit.*, pogląd Qasima Amina, s. 167.

³⁵ Salama Musa, *The Education of Salama Musa*, tłum. z arabskiego L. O. Schuman, Leiden 1961, E. J. Brill, s. 27.

1908—1929 ani jedna dziewczyna egipska nie uzyskała świadectwa ukończenia szkoły średniej. Dopiero w roku 1929 do egzaminu zasiadły po raz pierwszy dziewczęta, dla których otwarto szkołę w 1925 r. — w 2 lata po proklamacji niepodległości Egiptu”.

Idee Qasima Amina nie utkwily w próżni. Pojawia się też kobiety, które w tym samym czasie co i emancypantki w Europie rozwijają swoją działalność. Wspomnimy tutaj tylko Malak Hifni Nasif, urodzoną w Kairze w 1886 r., córkę urzędnika państwowego. Malak Hifni Nasif popierała usilnie działalność Qasima Amina w dziele emancypacji kobiet, pisywała artykuły w czasopismach takich, jak „Al-Mu'ayyad” („Pomocnik”), a potem w „Al-Garida” („Gazeta”), propagując jednak umiarkowane reformy. Podróżowała po Turcji i Europie. Inną Egipcjanką, która stała się również działaczką ruchu feministycznego, była Hoda Szarawi (ur. 1882 r., zm. 1947 r.). Była ona założycielką Unii Feministycznej Egipskiej oraz czasopisma „L'Egyptienne”, redagowanego w języku arabskim i francuskim. Dziewczęta bowiem egipskie były wychowywane często zanim otwarto szkoły państwowe (i później też) w szkołach prowadzonych przez siostry zakonne, najczęściej były to szkoły francuskie. Aż do dnia dzisiejszego zresztą jest w modzie posyłać dziewczęta do szkół prowadzonych przez siostry, które gwarantują tzw. ogólne dobre wychowanie. Różnice religii nie odgrywają tu roli. Dzieło emancypacji kobiety arabskiej rozwijało się wraz z rozwojem szerzej pojętych idei wolności jednostki i społeczeństwa. W Egipcie, w czasie rewolucji 1919 r. w manifestacjach ulicznych brały udział po raz pierwszy kobiety z odsłoniętymi twarzami, co zostało upamiętnione w utworach literackich, między innymi w słynnej kasydzie poety egipskiego Hafiza Ibrahima.

Tymczasem lata rozwoju dziennikarstwa, publikacji artykułów, rozpraw i książek oraz adaptacji dzieł europejskich przygotowywały nadejście nowych form literackich, jak powieść, nowela czy dramat. Język został już przysposobiony do wyrażania nowoczesnych pojęć i problemów, pozbawiony zbędnej retoryki i zawiłych form gramatycznych, które dawniej miały świadczyć o kunszcie artysty i doskonałej znajomości wszystkich bogactw języka. A jakie były dawne tradycje artystycznej prozy arabskiej?

TRADYCJE I ROZWÓJ PROZY LITERACKO-POWIEŚCIOWEJ

Otóż po raz pierwszy możemy mówić o arabskiej prozie artystycznej w VIII w., gdy pojawiła się tzw. proza „adabowa”, oczywiście jeśli nie uwzględnić *Koranu*. Znaczenie słowa arabskiego *adab* obejmuje dobre wychowanie, grzeczność, kulturę ducha oraz literaturę piękną.

Już na pierwszy rzut oka rysuje się więc charakter arabskiej prozy artystycznej, która oprócz wartości i celów estetycznych musiała zawierać wartości dydaktyczne. Być może tkwi tu jeszcze nawiązanie do dawniejszych przypowieści oraz *hadisów*, czyli relacji o postępowaniu proroka Mahometa w różnych sytuacjach życia, co stawało się wzorem zachowań dla muzułmanina. Z drugiej strony widać tu też tradycję prozy gnomicznej, która miała przekazywać mądrość.

Stąd proza „adabowa” ma tematykę ogólnohumanistyczną, jak moglibyśmy to określić (w odróżnieniu od występującej odrębnie tematyki ściśle religijnej i technicznej — traktaty medyczne, matematyczne itd.), obejmuje literaturę narracyjną, dydaktyczną, historyczno-literacką oraz prozę literacką *sensu stricto*, „utwory pisane z intencją rozszerzania elementów wyrafinowanej edukacji społecznej”³⁶. To przekonanie o dydaktycznym celu literatury, zasada, iż literatura nie tylko bawi, lecz uczy, przetrwa aż do czasów nowoczesnych i spowoduje, iż utwory autorów piszących pod wpływem literatur europejskich w XIX w. i jeszcze w początkach XX w. uważane będą jako czysto rozrywkowe za niemoralne i niegodne zainteresowania prawowiernego muzułmanina. Zrozumiemy w tym kontekście, dlaczego np. Mohammed Hussein Haykal wydając swą powieść *Zainab* opatrzył ją rozszerzonym tytułem: *Zainab — sceny i obyczaje wiejskie*.

W VIII w. imię twórcy prozy arabskiej otrzymał Ibn al-Muqaffa. Jego główne dzieło to przekład na arabski *Księgi Kalila i Dimna*, pochodzącej ze źródeł indyjskich. Ibn al-Muqaffa przyswoił kulturze arabskiej formę „rad dla księcia” oraz wątki *Kalili i Dimny*, które to formy odnajdziemy później i w literaturach europejskich. Tutaj stara mądrość hinduska — lekcje moralności dla księcia podawane były poprzez opowiadania, których bohaterami stały się zwierzęta i ptaki; one to wypowiadały rady i uczyły moralności. Nic dziwnego, niełatwo jest dworzaninowi czynić uwagi swemu władcy!

Innym znanym i do dziś czytowanym i cenionym autorem prozy literackiej był al-Gahiz (IX w.) ze sławnym dziełem *Kitab al-Bukhala* (*Księga skąpców*). Jest to kolekcja anegdot dotyczących ludzi i społeczeństw, która maluje stosunki w państwie arabskim od Iraku do granic Persji z precyzyjnym realizmem w stosunku do ludzi, nazw, okoliczności. To już prawie reportaż!

Inna tradycja literacka, tym razem czysto arabska, to *maqama*, którą tłumaczymy słowem „posiedzenie”. *Maqamy* powstały w X w. Zawierają scenki i epizody realistyczne opowiedziane prozą rymowaną.

³⁶ Zob. F. Gabrieli, *Storia della Letteratura Araba*, Milano 1951, Casa Editrice „Academia”, s. 181.

Uważa się ją za prototyp noweli i utworów powieściowych. Sławny autor *maqam*, Hamadani, wprowadza do swych opowiadań osobę narratora, Isa ibn Hiszama, który opowiada o niezwykłych przygodach sprytnego Abu-i-Fatha al-Iskandari. Postaci te stały się nieomal symboliczne. Rozpowszechnione szeroko w świecie arabskim w średniowieczu dotarły do Europy i ślady przygód Iskandariego, który z każdej, najgorszej sytuacji zawsze się wykręci i cało wyjdzie, odnajdziemy i w *fabliaux* i w powieści picareskowej, a nawet w *Candidzie* Woltera³⁷. Forma *maqamy* po okresie rozkwitu X i XI w. stopniowo kosztuje i usunie się w cień. Gdy jednak w XIX i na przełomie XX w. część pisarzy arabskich pragnęła odrodzić stare formy literackie arabskie, wzorem stał się przede wszystkim Hamadani. W procesach tworzenia się powieści egipskiej wspomnieć należy o Muhammedzie Muwailihim, który w 1907 r. wydał swój znany utwór *Hadith Isa Ibn Hiszam* (*Opowiadanie Isa Ibn Hiszama*), czasem zaliczany w poczet powieści³⁸. My jednak zaliczać do powieści go nie będziemy. Jest to bowiem nowoczesna *maqama*, jej narrator ma to samo imię co u Hamadaniego (Isa Ibn Hiszam), a utwór pisany jest prozą rymowaną i ma na celu krytykę współczesnego Muwailihiemu egipskiego społeczeństwa przez ukazanie zepsucia jego obyczajów. Próby odrodzenia *maqamy* nie udały się, ale nurt ten nie wpłynął bezpośrednio na dalszy rozwój powieści. Równocześnie z utworem Muwailihiego ukazuje się w Kairze podobny utwór pióra poety Hafiza Ibrahima pt. *Lajali Satih* (*Noce Satiha*). Interesującym faktem jest, iż w obu utworach bohaterem jest postać, która wstała z grobu, u Mu-

³⁷ *Fabliaux* — krótkie anegdotyczne opowiadanka, których bohaterowie, a często bohaterki dzięki swemu sprytowi każdego w pole wywodzą. Utwory te pojawiły się we Francji w XIII i XIV w., a geneza ich jest nie znana — jak mówią nam G. Lanson i P. Tuffrau, autorzy podręcznika historii literatury francuskiej pt. *Manuel illustre d'histoire de la littérature française*, Paris 1953 Hachette. Sugerują oni, że oprócz występujących elementów rodzimych niektóre motywy oraz całe opowiadania prawdopodobnie zostały przywiezione przez krzyżowców. Służyły one potem za jedno ze źródeł natchnienia dla twórcy noweli europejskiej — Boccaccia. Jego *Dekameron* nosi zresztą nie tylko ślady orientalnych wątków literackich, lecz sama forma ramowa oraz konwencja opowiadania przez szereg dni kolejnych odrębnych opowieści połączonych w całość jedynie dzięki osobom opowiadających i słuchających wyraźnie wskazuje na czerpanie z tych tradycji literackich, z których pochodziły takie utwory, jak *Opowiadania z 1001 nocy* i inne im podobne. Tradycje *fabliaux*, które po XIV w. zanikają prawie zupełnie, przejmują w pewnej mierze powieści picareskowe, włóczęgowskie, które w XVII w. znajdujemy w Hiszpanii oraz we Francji. Te stare tradycje w jakimś sensie spotkały się i przetrwały w późniejszych farsach i wodewilach.

³⁸ Zob. H. Pérès, *Les origines d'un roman célèbre de la littérature arabe moderne: Hadit Isa ibn Hiszam de Muhammed al-Muwailihi*, odbliska z „Bulletin D'Études Orientales”, t. X, 1943—1944.

wailiiego jest to Pasza, który żył za czasów Mohammeda Ali i który teraz ogląda z narratorem-autorem Egipt, a nawet jedzie z nim obejrzeć wystawę paryską w 1900 r. i daje zgodnie z panującą modą porównania między stosunkami europejskimi a egipskimi. U Hafiza Ibrahima jest to Satih, wieszczek mityczny, którego tradycja czyni współczesnym Prorokowi Mohammedowi. Idea człowieka przywołanego na powrót do życia po wielu latach wydaje się być szczególnie frapująca dla myśli arabskiej, a szczególnie egipskiej. W *Koranie* opowiedziana jest historia *Braci śpiących*. Ich kult w kościołach greckich i abisyńskich był duży, ale i muzułmanie, tak zazdrośni o kult jedyne go Boga, im właśnie zbudowali wiele kaplic. Czci się ich w każdy piątek we wszystkich meczetach świata przez Surę XVIII *Koranu*. Jak pisze L. Massignon, „są oni dla islamu heroldami zmartwychwstania ciał”³⁹. W Egipcie zaś od tysięcy lat bardziej rzeczywiste i godne zachodu wydawało się być życie po śmierci niż życie doczesne, a mitologia egipska знаła w historii Ozyrysa i Izis tajemnicę śmierci i zmartwychwstania. Wydaje się więc, iż motyw życia po śmierci, obecny nawet w historii Feniksa, który miał się odradzać w Heliopolis (dzisiejsza dzielnica Kairu) tłumaczy swego rodzaju naturalność tego wątku w literaturze egipskiej. Zobaczymy to zresztą bardzo wyraźnie w twórczości Tawfiqa al-Hakima, dla którego odrodzenie — renesans będzie kojarzyło się z całą tą tradycją mitologii egipskiej oraz chrześcijańsko-muzułmańskiej.

Forma artystyczna, która żywo odbiła się w rozwoju nowoczesnej noweli i powieści — to tradycja średniowiecznych romansów i opowiadań ludowych. Chodzi mianowicie o cykle romansów rycerskich, jak np. *Sirat Banu Hilal* — historia plemienia Hilal z półwyspu arabskiego, które w VIII w. zaczęło wędrówkę na zachód, przez dolinę Nilu w kierunku Magrebu, czy dzieje i czyny sułtana mameluckiego w Egipcie Baibarsa (panował w XIII w. i upamiętnił się wyrzuceniem krzyżowców z Syrii, co szczególnie chętnie było słuchane w czasach nowych krucjat); ciągle żywy jest też romans rycerski *Sirat Antara* opiewający czyny bohatera arabskiego jeszcze z czasów przedislamskich i jego romantyczną miłość do Abli, dalej seria historii romantycznych, platonicznych miłości, jak *Magnun Laila* i in., oraz najważniejszy chyba jako model literacki zbiór *Opowiadań z 1001 nocy*, który swą ostateczną formę przyjął w Egipcie Fatymidzkim i Mameluckim XIII i XIV w. W opowiadaniach tych znajdujemy elementy indyjsko-irańskie, irackie z Harunem al-Raszydem, ale i warstwę egipską; w opowiadaniach odbite są wyraźnie stosunki obyczaje i wierzenia z czasów Egiptu Mameluckiego (do tych wątków

³⁹ J. Chauffin, *Louis Massignon entre la violence et la mystique*, „Le Cri”, 1963.

dochodzą zresztą wpływy judaistyczne, grecko-helleńskie, a nawet europejskie)⁴⁰. Elastyczna struktura *1001 nocy* była łatwa do modyfikacji i do włączania całych dużych opowiadań, jak np. *Opowiadanie o Sindbadzie żeglarzu*, które w literaturze „adabowej” znajdowało się w formie autonomicznej.

W pierwszej połowie XIX w. byli jeszcze liczni opowiadacze, którzy recytowali i czytali w Kairze opowieści rycerskie i romanse arabskie, konkurując ze sobą o ilość zapamiętanych opowiadań, często zresztą modyfikowanych w zależności od talentu opowiadającego, opowiadań, które krążyły też w odpisach wśród ludzi. Do dzisiejszego dnia opowiadaczy takich można jeszcze spotkać, chociaż coraz bardziej są już wypierani przez radio i telewizję, które zajmują w ludowych kawiarniach miejsce dawnego opowiadacza⁴¹.

Związek między formą tych romansów a rodzącą się historyczną powieścią arabską jest wyraźny. Termin „powieść” używany przez Gurgi Zaydana (arabskie *riwayat* pochodzące od *rawa* — opowiadać, przekazywać) był tym samym terminem, jakim określano owe romanse ludowe. Aż do dzisiejszego dnia zresztą istnieją rozbieżności w terminologii arabskiej, dotyczącej powieści, opowiadania, noweli. W okresie międzywojennym pod wpływem literatury francuskiej egipski pisarz Mahmud Taymour, znany głównie ze swej twórczości nowelistycznej, lansował wprowadzenie innego terminu: *qissa* (*gassa* — opowiadać, relacjonować), które w swym znaczeniu posiada odcień sugerujący wycinek rzeczywistości. Oba terminy w zasadzie są dziś używane wymiennie.

Tymczasem na te tradycyjne warstwy arabskiej prozy literackiej, świetnie znane nawet średnio wykształconemu Arabowi z wielorakich przekazów, jeśli nie z własnych studiów, zaczęły nakładać się nowe wzory, wzory literatury europejskiej. Nie było im jednak łatwo torować sobie drogę.

Pierwsze tłumaczenia europejskich utworów prozy literackiej zamieszczane były w prasie, często bez autora, z treści jedynie można się zorientować, z jakiego języka zostały tłumaczone. W 1849 r. Egipcjanin, Rifa Rafa'i al-Tahtawi, przetłumaczył jako jeden z pierwszych przykładów powieści europejskiej *Przygody Telemaka* Fenelona. Jest to, jak wiemy, powieść pedagogiczna, napisana dla księcia de Bourgogne

⁴⁰ Zob. Gabrieli, *op. cit.*, s. 275, oraz *Księga tysiąca i jednej nocy. Wybrane opowieści*, wybór i przekład Władysław Kubiak, wstęp i przypisy T. Lewicki, Wrocław — Kraków 1959, Ossolineum.

⁴¹ Przetrwał on jeszcze ciągle np. w Marakeszu (Maroko), gdzie na placu Dżam' el-Fna każdego wieczoru widać ludzi, którzy gromadzą się wokół opowiadaczy. Por. też E. W. Lane, *Manners and Customs of Modern Egyptians*, London 1860.

i przeznaczona dla kształcenia poczucia moralnego młodego księcia. Al-Tahtawi więc wybrał książkę, która mu przypominała, a raczej szła sama po linii znanej arabskiej tradycji „rad dla księcia” ze szkoły wspomnianego uprzednio Ibn al-Muqaffy. Co chciał zaprezentować tłumacz swym rodakom, jakie treści utworu Fenelona wydały mu się aktualne dla czytelnika we własnym kraju? *Przygody Telemaka* opisują poszukiwania przez Telemaka jego ojca Ulissesa w towarzystwie opiekuna Mentora i wędrówki po morzach podobne do wędrówek Sindbada żeglarza. Następuje seria przygód, wreszcie Telemak przybywa do stolicy państwa, które niepokojone jest wojnami, kończy te wojny i przeprowadza szereg reform, mających uzdrowić państwo. Nic dziwnego, że *Przygody Telemaka* stanowią popularną lekturę egipskich czytelników. Oprócz motywu „rad dla księcia” nawiązują do dobrze znanego typu opowiadań w rodzaju Sindbada żeglarza, a połączone równocześnie z celem dydaktycznym oraz propozycjami reform mających stworzyć państwo idealne świetnie dostosowane były do gustów ówczesnych egipskich czytelników. Tłumaczenie *Przygód Telemaka* ukazało się w druku w 1867 r. Dopiero jednak pod koniec wieku XIX czasopisma drukują częściej tłumaczenia powieści. I tak „Al-Ahram” (założony w 1876 r.) drukował w odcinkach powieść Aleksandra Dumasa (ojca) *Les Deux Diane*, ale na przykład znany nam już „Al-Muqtataf” nie drukował powieści ani nowel, gdyż jego wydawca był zdania, iż większość z nich, szczególnie powieści miłosne, jest wysoce szkodliwa dla moralności młodego pokolenia. Zachęca on rodziców, by strzegli dzieci przed czytaniem tej „zatrutej” literatury. Również czasopismo „Al-Maszriq” („Orient”) było przeciwnie drukowaniu powieści. Jeśli nie mają one moralnego wydźwięku, są szkodliwe i niebezpieczne⁴².

Tak więc pierwsze drukowane przekłady starano się dobierać przede wszystkim pod kątem wartości moralnej — znów zgodnie z pojęciem prozy „adabowej”, której wymagania stawiano nowej literaturze przychodzącej zza morza. Stopniowo mnożą się czasopisma drukujące powieści i nowele. Na przełomie XIX i XX w. mamy też już dwóch wybitnych przedstawicieli, autorów powieści, którzy przyczynili się waleśnie do rozwoju tego gatunku w Egipcie, każdy zresztą na inny sposób. Należą oni do grupy emigrantów syro-libańskich.

Pierwszy z nich, Gurgi Zaydan, urodzony w Bejrucie w 1861 r., zaczął od zajęcia czyścibuta, potem jednakże studiował w syryjskim protestanckim college'u. Kontynuował swe studia w Kairze, w 1883 r. towarzyszył ekspedycji Gordona do Sudanu jako korespondent prasowy. Odbył podróż do Francji i Szwajcarii. Po powrocie do Kairu współpra-

⁴² Abdel Aziz Abdel-Meguid, *op. cit.*, s. 72.

cował z Jakubem Sarrufem przy wydawaniu „Al Muqtataf” („Antologia”), by w 1892 r. założyć własne pismo „Al-Hilal” (Półksiężyc”), które wydawane jest do chwili obecnej w Kairze. Pismo to, jak pismo Sarrufa i Nimra, miało być poświęcone rozszerzaniu wiedzy o nowoczesnym świecie.

Zainteresowania jego jednak szły głównie w kierunku zagadnień etyki i socjologii, polityki światowej, języka, literatury i wreszcie historii Arabów, której potem poświęcił się całkowicie. Był chyba najbardziej płodnym pisarzem swoich czasów. W ciągu ostatnich 20 lat życia opublikował 5-tomową *Historię cywilizacji islamu*, *Historię Arabów przed islamem*, *Historię nowoczesnego Egiptu*, *Historię literatury arabskiej* oraz stał się pierwszym szeroko znanym autorem powieści historycznych⁴³, które przypominały powieści Waltera Scotta i Dumasa, tworząc powieściowe łańcuchy historyczne. Jak pisze A. Hourani⁴⁴, „Jurgji Zaydan uczynił więcej niż ktokolwiek inny, by obudzić świadomość arabskiej przeszłości dzięki swym pracom historycznym, a jeszcze bardziej dzięki serii historycznych powieści, wzorowanych na Scotcie i tworzących romantyczny obraz przeszłości, tak jak to uczynił Walter Scott”.

Drugą postacią, która odegrała dużą rolę dzięki swej różnorodnej działalności, odrębnej od działalności Zaydana, również powieściopiskarskiej, był Farah Antun (1874—1922). Do Kairu przybył w 1897 r. z Tripoli (Syria), skąd pochodził. Resztę życia spędził w Egipcie (oraz Nowym Jorku), wydając arabskie czasopisma, szczególnie sławne „Al-Gami’a” („Zbiór”). Studiował język francuski i przyswoił sobie głęboko literaturę francuską, z którą pragnął zaznajomić czytelnika arabskiego.

Pismo „Al-Gami’a” miało specyficzny charakter. Salama Musa⁴⁵ tak pisze w swoich wspomnieniach o roli tego czasopisma: „Kiedy dostałem do rąk czasopismo «Al-Gami’a», dało mi ono od razu nową perspektywę, a nawet nową inspirację. Przypadkowo otrzymałem 10 numerów tego pisma. To, co w nim znalazłem, spowodowało, iż zdobyłem książki tegoż autora — i tak po raz pierwszy spojrzałem na nowy świat europejskiej literatury, który dotąd zupełnie ignorowaliśmy. Ta literatura zabrzmiała silnymi akordami w sercach wszystkich jej czytelników na arabskim Wschodzie dzięki temu, iż była zupełnie odrębna, nieporównywalna nawet z tym, co znaliśmy z literatury arabskiej. Arabska

⁴³ Powieści G. Zaydana przekładane na język perski „zyskały sobie również dużą poczytność i wpłynęły na narodziny perskiej powieści rodzimej” — pisze F. Machalski, *Historyczna powieść perska*, Kraków 1952, Polskie Towarzystwo Orientalistyczne, s. 7.

⁴⁴ Hourani, *op. cit.*, s. 277.

⁴⁵ Salama Musa, *op. cit.*, s. 39.

literatura, którą znaliśmy, była odbiciem naówczas pełnego poddania się istniejącym nurtom, tradycjom i wierzeniom. Europejska literatura, a szczególnie francuska, która do nas doszła w tłumaczeniach Farah Antuna, była literaturą buntu i rewolty, literaturą wrażliwego umysłu i serca, które rozumuje, literaturą Voltaire'a, Rousseau, Diderota i Bernardina de St. Pierre, wszyscy oni prowadzili walkę przeciwko tyranii królów i książąt i przeciwko tyranii ustalonych wierzeń i dominacji sił przeszłości. My w Egipcie żyliśmy w takich warunkach politycznych i społecznych, że przywitaliśmy tę literaturę serdecznie. Nasze serca szeroko się ku niej otwarły, jak i do buntu, który ona nam głosiła. To właśnie ta literatura przygotowała umysły Francji do wielkiej rewolucji — i wydaje mi się, że Farah Antun musiał wiedzieć bardzo dobrze co robił". Farah Antun jest też autorem powieści *Ursalim al-Gadida* (*Nowa Jerozolima*), we wstępie do której daje uwagi dotyczące jak gdyby własnej typologii powieści. Wymienia mianowicie takie rodzaje powieści, jak powieść społeczna i moralna, powieść historyczna i powieść psychologiczna. Oprócz tego istnieje według niego inny jeszcze rodzaj, grupujący wszystkie te trzy rodzaje. Ten ostatni rodzaj będzie reprezentowała, oprócz *Nędzników* Hugo i *Boskiej komedii* Dantego, jego własna powieść. Istotnie znajdziemy w niej, obok luźnej akcji (konflikt 2 religii przedstawiony na przykładzie miłości żydówki i młodego chrześcijanina) obszernie refleksje filozoficzne, socjologiczne, historyczne, literackie i, oczywiście, religijne (jemu też literatura arabska zawdzięcza tłumaczenia *Życia Jezusa* Renana, *Paul et Virginie* Bernardina de St. Pierre, *Emila* J. J. Rousseau i in.).

Stopniowo powiększa się liczba tłumaczeń i adaptacji, których granice były dość zatarte i nie zawsze wiadomo, gdzie się kończyło tłumaczenie obcego źródła, a zaczynało pisanie własnego utworu w oparciu o obcy wzór. Pojawiają się tłumaczenia i przeróbki Conan Doyle'a: Sherlock Holmes wchodzi na arenę arabską — chyba też na zasadzie, że ukazuje, jak zło zostaje ukarane, a słuszność zwycięża.

Nurtem literackim, który znalazł sobie trwałe uznanie wśród pisarzy egipskich, była francuska literatura romantyczna i sentymentalna. Odpowiadała ona arabskiej skłonności do sentymentalizmu, marzeń i kontemplacji. Najbardziej znanymi tłumaczeniami i utworami własnymi utrzymanymi w tym samym sentymentalnym stylu są prace al-Manfalutiego (1876—1924), autora zbiorów nowel i adaptacji z literatury francuskiej, utworów takich, jak Edmond Rostanda *Cyrano de Bergerac*, Alphonse Karra *Sous les Tilleuls*, François Coppé *Pour la Couronne* i znowu Bernardin de St. Pierre'a *Paul et Virginie*. Al-Manfaluti, przedstawiciel sentymentalizmu w literaturze egipskiej, i dotąd zachował po-

pularność wśród czytelników, między innymi dzięki pięknemu, nowoczesnemu stylowi. Tak pisze on o sobie: „Jakże dziwne jest we mnie to, że bardziej kocham piękno wyobrażone niż rzeczywiste. Opis ogrodu raduje mnie więcej niż obejrzenie go, na widok pięknych dziewcząt nie cieszę się tak, jak na dźwięk miłosnych kasyd. Lubię czytać opisy pięknych miast [...] ale boję się, że rzeczywistość stanie między mną a między nimi i jakby chcąc przedłużyć sobie tę cudowną rozkosz, nie interesuję się ich zobaczeniem”⁴⁶ (podobne zwierzenia są częstym zjawiskiem u pisarzy egipskich, mimo iż się przed nimi bronią; znajdziemy je też potem i u Tawfika al-Hakima). Jednakże Al-Manfaluti stoi trochę odosobniony w rodzaju swego pisarstwa. Uważany jest za pisarza należącego do nowej szkoły literackiej modernistów egipskich i jednego z pierwszych jej przedstawicieli, z drugiej jednak strony przesadnie sentymentalny ton jego nowel oddzielił go od prądu zwanego w literaturze egipskiej realizm, który pojawia się po I wojnie światowej i staje się odtąd dominujący.

„NAUCZYCIEL POKOLENIA” LUFTI A-SAYID I „EGIPCJANIZACJA”
EGIPTU

Okres 20-lecia międzywojennego — to cała epoka w życiu Egiptu. W roku 1919 wybuchła rewolucja niepodległościowa, której przywództwo powierzono Saádowi Zaglulowi, człowiekowi, który stał się symbolem dążeń patriotycznych. Rewolucja skończyła się w 1923 r. przyznaniem przez Anglię częściowej niepodległości Egiptu. Egipt staje się niezależnym państwem z królem na czele. Więzy z Turcją zostały jeszcze odcięte po I wojnie światowej (w traktacie pokojowym Turcja musiała ogłosić rezygnację z wszelkich praw do Egiptu), następnie rozwiązanie kalifatu przerwało i wewnętrzne poczucie więzi religijnej. Egipt wkroczył na drogę parlamentarną. Rozwijają się partie polityczne, powstaje uniwersytet kairski w 1925 r. jako instytucja państwowa (jako prywatna istniał od 1908 r.), a w egipskich szkołach średnich dyrektorzy Anglicy zastępowani są Egipcjanami. Uzależnienie od Anglii oczywiście jednak zostało. Występują wówczas dwa zasadnicze nurty polityczne: walka o pełne uniezależnienie się od Anglii i ograniczenie absolutnej władzy króla na korzyść parlamentu. Równocześnie kształtuje się coraz wyraźniej świadomość własnej odrębności narodowej. Obok tendencji panislamicznych, które tracą na znaczeniu, i panarabskich występuje obecnie w ramach świadomości „egipskiej” prąd zwany „faraońskim”, który

⁴⁶ *Nazarat*, t. III, s. 192. Cytuję za J. Stępiński, *Al-Manfaluti* (praca nie publikowana).

widział ciągłość Egiptu jako jednostki samoistnej, odrębnej od czasów starożytnych do chwili obecnej. Odkrycie grobowca Tutenhamera w 1922 r. pokazało, jak wspaniałą kulturę i bogactwa posiadał Egipt już przed przeszło 3 tysiącami lat, równocześnie zaś I wojna światowa przyniosła rozczarowanie w stosunku do cywilizacji europejskiej. Stopniowo budzi się poczucie własnej wartości. Porównuje się kulturę Wschodu z kulturą Zachodu i określa się ich cechy charakterystyczne oraz różnice. „Nauczycielem pokolenia” (*Ustaz al-Gil*) zostaje nazwany Ahmed Lutfi as-Saiyd, syn średniozamożnego właściciela ziemskiego, reprezentant warstwy, która w tym okresie dostarczać będzie najliczniej mężów stanu, intelektualistów, pisarzy. Urodzony w 1872 r. otrzymał wykształcenie „nowoczesne”, skończył szkołę średnią w Kairze i Szkołę Prawniczą, która wówczas była centrum kształcącym postępową inteligencję egipską. Tu się zawiązywały przyjaźnie intelektualne, tutaj powstawały pierwsze artykuły, drukowane później w prasie. W kręgu Lutfi as-Saiyda dyskutowało się idee „egipcjańskości” głoszoną przez mistrza, który uważał, iż parę tysięcy lat trwająca historia Egiptu wytworzyła odrębną egipską osobowość, a założone przez Lutfiego as-Sayida pismo „Al-Garida” („Gazeta”) jako jeden z celów postawiło sobie wyjaśnienie pojęcia nacjonalizm. Lutfi as-Sayid był również jednym z założycieli partii *umma* (społeczność), skupiającej umiarkowanych nacjonalistów, którzy przeciwstawiali się skrajnie nacjonalistycznej partii Mustafy Kamila, skupionej wokół pisma „Al-Liwa” („Sztandar”). Spośród skrzydła bardziej radykalnego partii *umma* rekrutowali się pierwsi członkowie późniejszej partii *wafd* (delegacja), partii uważanej za symboliczny głos narodu, której przedstawiciele na czele z Saadem Zaglulem jeździli w 1918 r. do Paryża, gdzie odbywały się obrady Konferencji Pokojowej, by domagać się w imię „14 punktów” Wilsona poparcia dla niezależności Egiptu.

Rolę Lutfiego as-Sayida i jego zasługi dla Egiptu tak określa Yahia Haqqi, jeden z bardziej znanych i cenionych egipskich pisarzy i krytyków literackich⁴⁷: „Niektórzy młodzi ludzie mnie pytają dziś, jaki jest sekret wielkiego szacunku, jakim się cieszy Lutfi as-Sayid. Dziwią się oni, znajdując jedynie ograniczoną ilość jego publikacji. A ja nie mogę nic więcej uczynić, jak tylko im powtórzyć: nie zapominajcie, co mu zawdzięczamy. Dał on podwaliny szkole kultury czysto egipskiej, szkole grupującej ludzi, a nie książki. Niech nam wystarczy wiedzieć, że na jego ziemi urodzajnej wyrosły takie wspaniałe kwiaty, jak Haykal

⁴⁷ Wyjątki z książki Yahia Haqqi, *Fagr al-Qissa al-Misrija (Świt egipskiej prozy powieściowej)*. Fragmenty zostały przedrukowane w „La Revue du Caire”, Mai 1960, s. 402, 403.

czy Taha Hussein, i że blask jego osoby świecił silnie i nieprzerwanie wśród pyłów, wzniesionych przez wahania ludzkie, słabości i upokarzające żale. Pozostał symbolem wiary w wartość ojczyzny, jej przyszłość i jej młodość". Ludzie, dla których był mistrzem ów „nauczyciel pokolenia", to grono polityków, mężów stanu, reformatorów i pisarzy.

Okres międzywojenny charakteryzuje rozkwit literatury, jest to też okres powstania właściwej egipskiej nowoczesnej powieści, zaangażowanej, traktującej o sprawach egipskich. Pierwszą taką powieścią jest *Zainab* Husseina Haykala. Powieści pisze również Taha Hussein, uważany obecnie za największego humanistę świata arabskiego, który ma w swoim dorobku niezwykle cenne prace naukowe i esejistyczne. Powieści pisze (oprócz twórczości poetyckiej) Al-Mazni, Mahmud Taymour, mistrz noweli egipskiej, wreszcie Tawfik al-Hakim, jeden z pierwszych egipskich samodzielnych twórców dramatycznych, którego sztuki do dziś dnia cieszą się powodzeniem u publiczności. Tawfik al-Hakim jako autor utworów powieściowych ceniony i znany jest głównie dzięki powieści *Awdat al-Ruh* (*Powrót ducha, Odrodzenie*), na pewno najbardziej znamiennej dla całego okresu międzywojennego i do dziś uważanej za jeden z najważniejszych utworów literatury egipskiej doby współczesnej ze względu na tezy, które zawiera, i rolę, jaką spełniał. Przypomnijmy tu, że Gamal Abdel Nasser zaliczał ją do swych ulubionych lektur, które odegrały dużą rolę w jego formacji ideologicznej⁴⁸. Kim jest autor tej powieści?

TAWFIK AL-HAKIM I PIERWSZY OKRES JEGO FORMACJI INTELEKTUALNEJ W EGIPCIE

Tawfik al-Hakim urodził się w 1898 r. w Aleksandrii. Ojciec jego był sędzią (kończył tę samą Szkołę Prawniczą co Lutfi as-Sayid)⁴⁹ i pochodził ze starej, osiadłej egipskiej rodziny o dawnych tradycjach fellachów, matka natomiast szczyliła się tym, iż rodzina jej pochodziła z Persji, później przybyła do Turcji, aż wreszcie znalazła się w Egipcie. Tawfik al-Hakim w swojej książce autobiograficznej, wydanej ostatnio⁵⁰, opisuje nam dokładnie rodzinę zarówno ojca, jak i matki. Dziadek autora ze strony matki zmarł, gdy dwie jego córki były jeszcze małe. Babka wyszła więc po raz drugi za mąż, poślubiając męża swojej zmarłej siostry, by stworzyć na nowo dom zarówno własnym córkom, jak i dzieciom zmarłej siostry. Matka autora jako dziewczynka przysłu-

⁴⁸ G. Vaucher, *Gamal Abdel Nasser et son Equipe*, Paris 1959 Juilliard, s. 57.

⁴⁹ Chodzi tu najpewniej o tzw. Francuską Szkołę Prawniczą.

⁵⁰ Tawfik al-Hakim, *Sign el-Omr* (*Więzienie życia*), Cair 1964.

chiwała się chętnie, gdy jej brat przyrodni studiował *Koran* i czytał opowiadania, które potem rodzinie powtarzał. Jakież to były opowiadania? *Opowiadania z 1001 nocy* i inne. Jakie, nie wiemy, możemy się domyślić, iż chodziło o stare arabskie, pokrewne im z charakteru romanse i opowieści. Matka autora od dzieciństwa chłoneła te opowiadania, zmuszając często brata do opowiadania jej aż do późnych godzin nocnych wszystkiego, co przeczytał. *Opowiadania z 1001 nocy* staną się następnie jedną z ulubionych lektur i źródeł natchnienia jej syna — Tawfika al-Hakima.

Nauczyła się też sama czytać i pisać. Chodziła jakiś czas do szkoły dla dziewcząt, otwartej podówczas w Aleksandrii przez nauczycielkę cudzoziemkę. Nauka jednak skończyła się wraz z nabyciem umiejętności czytania i pisania. O nic więcej jej jednak nie chodziło. Mogła teraz czytywać sama opowiadania i powieści⁵¹. Wyróżniała się spośród rówieśniczek i zamięłowaniami, i umiejętnościami. Przeciętne bowiem zainteresowania kobiet w owych czasach skupiały się wokół umiejętności związanych z dobrym prowadzeniem domu. Małżeństwo z Ibrahimem al-Hakimem oczywiście zaaranżowane było przez rodziny. Al-Hakim był synem właściciela około 20 feddanów ziemi (około 10 ha, chociaż w Egipcie faktycznie ma to wartość parokrotnie wyższą niż 10-hektarowa własność u nas!). Ojciec jego posiadał wielką rodzinę poligamiczną (nie znał nawet dokładnej liczby własnych dzieci — jak mu wypomina wnuk, Tawfik al-Hakim). Autor tak wspomina dziadka: „Kiedy siadał przed domem i kręcił się wokół niego jakiś chłopak, pytał go: «Czym jesteś synem?» A chłopak wtedy odpowiadał, na przykład: «jestem synem Satuty, lub Hadugi, lub Hanim»” (imiona żon dziadka)⁵².

W młodości swojej dziadek Tawfika studiował na al-Azharze i był kolegą Mohammeda Abduha, dopiero gdy po śmierci swego ojca odziedziczył tę ziemię — wrócił na wieś, by ją uprawiać.

Ojciec Tawfika Ismail, był synem pierwszej żony starego al-Hakima, która umarła, gdy był jeszcze chłopcem. W domu stary al-Hakim pielęgnował szacunek dla wiedzy i synów posyłał do szkół. Ismail al-Hakim po skończeniu szkoły średniej został oddany do Szkoły Prawniczej, gdzie kolegami jego byli m. in. Ismail Sidki, późniejszy mąż stanu i premier, oraz Lutfi as-Sayid, późniejszy „nauczyciel pokolenia”.

Ojciec pisarza interesował się literaturą arabską, szczególnie poezją, w czasie studiów w Szkole Prawniczej pisywał też artykuły w czasopiśmie „Magalla asz-Szara’i” („Gazeta Prawnicza”). Po skończeniu szkoły prawniczej i objęciu posady sędziego rodzina znalazła mu żonę zgodnie

⁵¹ *Ibidem*, s. 23.

⁵² *Ibidem*, s. 32.

ze zwyczajem, która była już jego jedyną żoną i dała mu dwóch synów, starszego Tawfika i młodszego Zahira (imię to ojciec dał synowi na pamiątkę poety arabskiego z okresu przedislamskiego, sławnego Zahira Ibn Abu Sulma, którego sławną *muallaqę* znał na pamięć). W takiej oto atmosferze „intelektualnych” tradycji rodzinnych wzrastał mały Tawfik, który już od dziecka zacznie się interesować literaturą i sztuką. Zastanawiając się, kiedy to po raz pierwszy zainteresowanie to się zrodziło i co było jego źródłem, przypomni sobie, iż było to chyba wówczas, gdy słuchał, jak szeich o wyjątkowo pięknym głosie recytował *Sury Koranu*, których i on miał się nauczyć.

Następny obraz przeżycia estetycznego, które sobie przypomni, jest nieomal symboliczny w zestawieniu z poprzednim, gdy zastanowimy się nad późniejszym życiem Tawfika al-Hakima. Było to w czasie *Moulidu* Ibrahima Dusuqi (tj. rodzaj odpustu, który odbywa się w wielu miejscowościach w Egipcie, gdzie znajdują się, najczęściej w meczetach, grobowce ludzi otoczonych za życia i po śmierci opinią świętości). Uroczystości z powodu *Moulidów* oprócz charakteru religijnego posiadają też charakter wydarzenia kulturalnego. Odbywają się wówczas popisy i turnieje poetyckie, zespoły tańczące i śpiewające zjeżdżają nieraz z odległych okolic, by uświetnić obchody religijne, które często trwają około tygodnia. W czasie takiego *Moulidu* Tawfik al-Hakim oglądał przedstawienie teatralne trupy szeicha Salamy Higaziego, jednego z pierwszych organizatorów takiej trupy, grającej najczęściej przeróbki europejskich sztuk. Wieczór ten zrobił na dziecku ogromne wrażenie. Tym razem przedstawiano *Romeo i Julię*. Chyba Szekspir tworząc tę tragedię nie wyobrażał sobie, iż będzie ona wystawiona ku czci świętego mużulmańskiego tuż obok prezentowanego tańca derwiszów i recytowanych kasyd. Ale może mniej to jest zaskakujące, gdy sobie pomyślimy, iż temat tej tragedii atmosferą swoją nie różni się tak bardzo od tragicznej miłości Magnuna Laili. Dowiadujemy się też, iż przez następne wieczory słuchano opowiadaczy dawnych romansów, jak historię Zeida al-Hilali, Diaba Ibn Ghanim i in.

Te same opowiadania czytywała dzieciom lub opowiadała matka. Były też oprócz nich oczywiście *Opowiadania z 1001 nocy*, *Powieść Antara* i *Saif Ibn Yazan*. Gdy matka żegnała chłopców wreszcie na dobranoc, zostawali sami z bohaterami, którzy tym byli im bliżsi, iż często matka porównywała ich samych oraz ich zachowania do niektórych dobrze znanych lub bliskich osób. I tak stare tradycje arabskie i ludowe podania były lekturą od dziecka najlepiej znaną, na którą później nałożyła się warstwa lektur pisarzy europejskich. Zresztą, jak czytamy, ta sama matka wyszukiwała i kupowała również tłumaczenia

i adaptacje pisarzy europejskich, sprzedawane na bazarach, tak jak to i dziś jeszcze bywa w wielu miasteczkach arabskich. Kiedy tylko Tawfik nauczył się czytać, wyciągał owe książki z opowiadaniem i powieści z szafy matki i czytał, mimo iż nie wszystko mógł zrozumieć.

Rodzina przeniosła się do Kairu, gdy Tawfik miał 10 lat, i wtedy poszedł do szkoły podstawowej Mohammeda Ali w dzielnicy Saida Zainab. Jest to jedna z bardzo charakterystycznych dzielnic Kairu, żyjąca jeszcze ciągle własnym życiem sąsiedzkim, dzielnica rozciągająca się wokół słynnego meczetu Saidy Zainab (wnuczki proroka Mahometa), której grobowiec w tymże meczecie jest miejscem pielgrzymek z całego Egiptu, gdzie cześć dla Saidy Zainab jest silnie rozwinięta. W tej to dzielnicy właśnie dzieć się będzie akcja powieści Tawfika al-Hakima *Awdat al-Ruh* (*Powrót ducha*).

W związku z częstymi wędrownkami rodziny z miasta do miasta na skutek służbowych przenosin ojca Tawfik zmieniał wielokrotnie szkoły i otoczenie. I znowu, po raz drugi, w Kairze spędza niezapomniany wieczór, oglądając przedstawienie trupy teatralnej szejcha Salamy Higaziego, który tym razem grał *Telemaka* Fenelona, przetłumaczone, jak pamiętamy, przez Tahtawiego po raz pierwszy, a potem adaptowane na sztukę teatralną, oraz *Otella*. W czasie wieczoru, który, jak pisze Tawfik al-Hakim, zrobił na nim jeszcze większe wrażenie niż ów wieczór „teatralny” w Dusuq, towarzyszyły mu matka i babka. Oglądali też sztukę *Szihda' al-Ghuram* (*Ofiara namiętności*), prawdopodobnie adaptację jakiejś sentymentalnej powieści francuskiej. Tak oto wyglądała inicjacja młodego chłopca w świat literatury i sztuki. Wspomnijmy jeszcze, iż z muzyką i śpiewem zetknął się poprzez trupy tzw. *awalim*, czyli małych żeńskich zespołów muzyczno-śpiewaczo-tanecznych, które jeszcze do dziś można czasem spotkać w starych dzielnicach kairskich, a bez których dawniej nie mogło się obyć żadne wesele i żadna większa uroczystość. Tawfik już jako dziecko stykał się z *awalim*, z którymi też prawdopodobnie parę razy „występował” w charakterze dziecka-maskotki, po usilnych prośbach zanieśionych do matki i po zaskarżeniu sobie łask „primadonny”, a zarazem kierowniczką tejże trupy — jak nam zdradzi w urywku mającym wszelkie cechy wspomnień autobiograficznych, zamieszczonym w *Awdat al-Ruh*.

Jeszcze słów parę o edukacji, jaką otrzymywał od ojca. Zacytujmy urywek: „Był piątek. I włożył ojciec swój strój domowy, zjadł śniadanie i czytał gazetę. Lecz po chwili zawołał mnie mówiąc: Chodź na egzamin! [...] I dał mi książkę *Siedem Muallaq* [słynny zbiór najpiękniejszych poematów staroarabskich, napisanych pięknym klasycznym językiem, ale trudno zrozumiałych — T. P.] — tę książkę, którą sam

najbardziej lubił i recytował. I dał mi *muallaqę* Zahir Ibn Abi Sulma i kazał mi czytać głosem śpiewnym”⁵³ (to znaczy tak, jak recytuje się poezję). Egzamin źle się skończył — chłopak dostał w skórę i odtąd znienawidził poezję.

Ojciec dawał mu także do czytania książki (niestety trudno zidentyfikować tytuły, autorzy nie są podani), tłumaczone z języków europejskich przez kolegów i przyjaciół ojca. A w bibliotece domowej były oprócz książek religijnych i historycznych (jakich — nie wiemy) opowiadania o starożytnym Egipcie, dzieła greckie i powieści europejskie. Była tam np. *Iliada*, *Odyseja*, *Podróż Guliwera* Swifta i *Robinson Crusoe* Defoe oraz opowiadania i baśnie Andersena (znów dobór według charakteru bliskiego typom dawnej literatury arabskiej — *Robinson Crusoe* został przetłumaczony na język arabski już w 1835 r., a *Iliada* w 1904 r.). Książki te, czytywane zresztą często w ukryciu, przyczyniły się do tego, że Tawfik w szkole, w języku arabskim i angielskim (nie wiemy np. które z wymienionych wyżej książek czytane były po angielsku, a które w tłumaczeniach arabskich, wszystkie wymienione tu były bowiem tłumaczone na język arabski) przewyższył poziomem swych kolegów, natomiast z innymi przedmiotami miał kłopoty.

Będąc w szkole średniej mieszkał w Kairze u rodziny, którą potem opíše w książce *Awdat al-Ruh*. Lektury jego w owym okresie to Aleksander Dumas (ojciec), jak również *Podróż na księżyc* Wellsa, przy równoczesnym zainteresowaniu starą literaturą i poezją arabską. Ten okres pobytu w Kairze i stosunkowa swoboda, jaką się cieszył w domu krewnych, pozwoliła mu na zaspokajanie swej pasji, tj. oglądanie przedstawień teatralnych. Obok trupy Salamy Higaziego występowała teraz trupa Georgea Abiada. O ile w poprzedniej trupie przedstawienie sztuki adaptowanej powiązane było z występami śpiewaczymi — zbliżając się raczej do typu operetki, o tyle trupa Georgea Abiada postawiła sobie cel bardziej ambitny. „Były to wreszcie przedstawienia dla przedstawień”, napisze o nich Tawfik al-Hakim⁵⁴, a nie przedstawienia dla śpiewu. I to było czymś nowym. W programie znajdowały się tragedie, jak *Edyp*, *Hamlet* czy *Otello*, co było również novum, gdyż dotychczas grano zazwyczaj utwory komediowe. I tak Tawfik al-Hakim śledził początki rozwoju nowoczesnego teatru w Egipcie.

Pod koniec nauki w szkole średniej zainteresowania beletrystyką ustąpiły miejsca w dużym stopniu lekturom filozoficznym. Pojawia się Spencer, właśnie przetłumaczony na język arabski. Tawfik i jego ko-

⁵³ .*Ibidem*, s. 102.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 140.

ledzy słyszą też o działalności S. Szumayyila, który zapoznawał czytającą publiczność egipską i arabską z darwinizmem. Wspomina o nim Tawfik al-Hakim w taki sposób: „słyszeliśmy o istnieniu człowieka, który nazywał się Szibli Szumayyil — mówił on o darwinizmie, o ewolucji, o rozwoju gatunków, o tym że człowiek pochodzi od małpy. Odrzucał też istnienie Boga [...] Ale mówiło się naówczas, że Szibli Szumayyil to heretyk”⁵⁵.

W tym zamęcie wpływów, fali „nowego”, które współwystępuje ze „starym”, raz w walce, to znów we wzajemnej adaptacji, formuje się sylwetka pisarza, obok innych sylwetek ludzi jego pokolenia. Odróżnia się od większości z nich tym, iż przez całe życie nie był zaangażowany politycznie w sensie konkretnej aktywnej działalności, przynależności do partii czy grupy politycznej. Przeżycia patriotyczne i silne zaangażowanie wewnętrzne przejawiać się będzie w twórczości literackiej. Uczucie związane z wybuchem rewolucji 1919 r. Tawfik al-Hakim, wówczas kończący szkołę średnią, wyraził w formie dramatu. Tak powstał jego pierwszy utwór *Al-Daif al-Thaqil* (*Uciążliwy gość*). Tym „uciążliwym gościem” byli oczywiście Anglicy. Sztuka nie mogła być naturalnie wydana, cenzura nie puściłaby jej do druku. Pisze też wiersze patriotyczne i tworzy do nich melodie, a koledzy śpiewają je w czasie manifestacji. Tymczasem ojciec poleca mu wybrać prawo jako przedmiot studiów i Tawfik zapisuje się do tej samej Szkoły Prawniczej, do której kiedyś chodził jego ojciec. Wykłady w tej szkole odbywały się w języku angielskim, wykładowcami byli jednak oprócz Anglików również i Francuzi. Wiele podręczników było też w języku francuskim, w czasie letnich wakacji brał prywatne lekcje u nauczycielki Francuzki, która wyznawała zasadę, iż poznać język można najlepiej poprzez czytanie książek beletrystycznych. I tak do listy lektur Tawfika dojdą teraz pisarze francuscy, czytani już w oryginale, którzy cieszyć się będą dużym zainteresowaniem. Jak sam pisze — czytał wszystko, co wpadło mu do rąk w księgarniach francuskich. Wymienia książki Anatola France’a, Alphonsa Daudet, dramaty Alfreda de Musset, Mariveaux, opracowania dotyczące teatru francuskiego okresu zarówno klasycznego, romantycznego, jak współczesnego.

Równocześnie ze studiami nastąpiło pisanie „lekkich” sztuk teatralnych o charakterze wodewilów, jak w przypadku *Al-Aris* (*Narzeczony*). Jest to adaptacja sztuki francuskiej, wystawiana zresztą przez mnożące się prywatne trupy teatralne w Kairze w latach dwudziestych.

I podobnie jak Mohammed Hussein Haykal swą pierwszą powieść wydawał w 1914 r. pod pseudonimem, tak samo Tawfik al-Hakim

⁵⁵ *Ibidem*, s. 149.

pierwsze swoje sztuki wodewilowe podpisywał zmienionym nazwiskiem Hussein Tawfik, by, jak pisze: „uchronić nazwisko rodzinne od publicznego rozgłosu”.

Widzimy, jak jeszcze w latach dwudziestych pozycja autora utworów rozrywkowych, do jakich zaliczano powieść (nie historyczną!) czy komedię sceniczną, była niska; aktorzy, występujący często pod pseudonimami, tak samo i pisarze musieli czasem ze względu na prestiż rodziny ukrywać właściwe swe nazwiska, co nie było zresztą w owym czasie specyfiką tylko egipską.

Po ukończeniu prawa Tawfik chciał się poświęcić literaturze. Związał się z trupami teatralnymi, dla których pisywał sztuki. Tymczasem dla ojca nie była to kariera, na którą mógł się zgodzić dla syna. „By wyżyć z literatury, trzeba być bogatym baszą lub być spokrewnionym z dworem”, powiedział synowi, dając za przykład takich znanych ludzi pióra, jak Lutfi as-Sayid, który po skończeniu prawa poświęcił się dziennikarstwu, ale pracował też jako urzędnik, Sarwat Pasza i Sidki Pasza, którzy pracowali w Bibliotece Narodowej. Łączenie pracy pisarza z pracą urzędnika jest do dziś jeszcze najczęstszym zjawiskiem, niełatwo jest pisarzowi egipskiemu utrzymać się z pióra.

Rozwiązanie problemu dalszej kariery przyszło nagle i nieoczekiwanie. Ojciec Tawfika zaproponował, by udali się odwiedzić Ahmeda Lutfi as-Sayida, który, jak wiemy, był kolegą ojca z lat studiów w Szkole Prawniczej, i zapytać jego o radę. Lutfi as-Sayid powiedział: „wyslij syna do Europy. Zrobi doktorat. Kiedy wróci, może zostać profesorem na uniwersytecie, który jako uniwersytet państwowy wkrótce zostanie otwarty [jako instytucja niepaństwowa, tzw. Uniwersytet Wolny, istniał już od 1908 r. — T. P.], lub w sądownictwie. Będzie mógł pracować w dużych miastach, takich jak Kair, Aleksandria, Mansura, gdzie nasyci swój głód literacki”⁵⁶.

I tak się zdecydował los Tawfika al-Hakima. Jeden rozdział życia został zamknięty. Autor nazwał go *Sign al-Omr* (*Więzienie życia*). Na kilku kartach swej książki, noszącej ów tytuł, tłumaczy to pojęcie. Czuje się uwięziony, czyli nie-wolny, uwarunkowaniami społecznymi, tym iż przychodzi na świat dziedzicząc charakter, upodobania, zachowanie własnych rodziców — pojęcia dobra i zła. Wolnym się jest jedynie małą częścią swej osobowości. Większa jej część została nam zabrana przez rodziców, a poprzez nich przez społeczeństwo.

„Ojciec dał mi w dziedzictwie miłość do literatury — i on sam od tej literatury teraz mnie odpycha, po matce odziedziczyłem wolę równą jej woli, ale bez mojej namiętności do sztuki [...] moja wolność tkwi

⁵⁶ *Ibidem*, s. 290.

tylko w moim własnym myśleniu rozumowym. Uwierzony jestem w tym, co dziedzicę, wolny w tym, co zdobędę. To, co sam osiągnę z dziedziny myśli i kultury, to jest moją własnością [...] Człowiek wolny jest w myśli, uwierzony w swej naturze (*tab'*) [...] Kwiatem życia jest myśl, a więzieniem życia jest własna natura”⁵⁷.

Tawfik al-Hakim pojedzie więc do Europy, co jest dlań symbolem wyjścia na światło. Motyw rezurekcji, przebudzenia się do życia, jak braci śpiących, czy staroegipskiego, mitologicznego zmartwychwstania, który ukazany zostanie chociażby w sztuce *Izis*, wreszcie idea „powrotu ducha”, odrodzenia kraju (*Awdat al-Ruh*), połączonego jeszcze z ideą znaną w islamie tzw. „imama ukrytego”⁵⁸, będą jedną z naczelných idei jego twórczości. Ta idea Odrodzenia, rezurekcji, tak silnie zakorzeniona u Egipcjanina Tawfika al-Hakima nawiązuje do kilka tysięcy lat liczącej tradycji myślowej ludzi, żyjących w dolinie Nilu, którzy przyjmując i absorbując kolejno różne kultury, nie zatracili swego najgłębszego przeświadczenia o pozorności śmierci. Faraon uwierzony w piramidzie będzie żył, jak będzie żył półwiciartowany Ozyrys i jak będą żyli bracia śpiący, wychodząc po latach zamurowania w grocie.

Motyw Odrodzenia, powrotu do życia będzie więc tym naczelnym motywem twórczości Tawfika al-Hakima, chyba nieprzypadkowo właśnie w okresie lat dwudziestych i trzydziestych, gdy w Egipcie, którym mimo pozornej niepodległości kierowali Anglicy, pojawił się tzw. „prąd faraonński” oraz silne dążenie do odnalezienia osobowości egipskiej (nie arabskiej) w oparciu o jedność i ciągłość kulturową kraju w Dolinie Nilu (szkoła myślowa Lutfi as-Sayida).

Z drugiej strony koncepcja Tawfika al-Hakima uwiezienia człowieka w materii (natura) i wolność jego w zdolności myślenia (wolność ducha) powiązana została z przeciwstawieniem natury i kultury (znanym problemie myśli XIX-wiecznej Europy), kultury, która tu jest pojmowania jako własne, niezależne „uprawianie”, czyli formowanie, kształcenie natury. Indywidualizm, a nie islam w sensie filozofii świeckiej, czyli poddanie się, zdanie się na dziedzictwo, które otrzymujemy do przechowania i przekazania następnym pokoleniom. Przebudzenie polega na ujrzeniu konieczności dodawania nowych, włas-

⁵⁷ *Ibidem*, s. 283. Autor nawiązuje tutaj do swojej drugiej książki pt. *Zahrat el-Omr* (*Kwiat życia*), w której opisuje swój pobyt we Francji i pierwsze lata po powrocie. Pojęcie *tab'* jest trudne do przetłumaczenia. Znaczy ono: „forma”, „natura”, to, z czym się człowiek rodzi, to, co jest mu dane bez jego udziału.

⁵⁸ W szyickim odłamie islamu cici się 10 „imama” — następcę Proroka Mohammeda, lub w sekcie izmailickiej 7 „imama” który, jak się wierzy, nie umarł, lecz „zanikł” i nadejdzie kiedyś jako Mahdi. Por. J. Reychman, *Ma-homet i świat muzułmański*, Warszawa 1958, Książka i Wiedza.

nych, indywidualnym wysiłkiem zdobytych wartości — wyjście z pozycji pasa transmisji przekazu niezmiennego i z góry określonego.

Ten bunt nie zrodził się z lektur *Opowieści z 1001 nocy*, uświadomiła jego możliwość inna lektura — częściowo czytana w tłumaczeniach, częściowo w językach angielskim i francuskim.

TAWFIK AL-HAKIM W PARYŻU I REZULTATY BEZPOŚREDNIEGO KONTAKTU Z ZACHODEM

Tawfik al-Hakim jechał do Paryża, pragnąc, jak i inni jemu współcześni, zetknąć się ze światem, w którym wolność może też znaczyć indywidualne sprawdzanie prawd, które przestały być nietykalne, za pomocą własnego rozumu, który teraz zastępuje dawne miejsce pamięci, staje się źródłem poznania.

Czego się dowiadujemy od autora o tym okresie życia spędzonym w Paryżu, który nazwie „kwiatem życia”? Książka jego, wydana pod tym tytułem, może być traktowana jako dalszy ciąg autobiografii z przewagą refleksji nad sztuką europejską i literaturą. Pod postacią listów do przyjaciela Francuza, który przeniósł się z Paryża do Lille, otrzymamy przede wszystkim opowieść o młodym Egipcjaninie pochłoniętym sztuką, teatrem, muzyką i literaturą, głównie oczywiście francuską, na niekorzyść studiów z zakresu prawa, co się zresztą skończyło powrotem do kraju bez doktoratu, natomiast z manuskryptami paru książek w walizce.

Listy do przyjaciela Francuza będą jeszcze szły po powrocie do Egiptu, a rozpamiętywanie okresu paryskiego było wyrazem chęci utrzymania psychicznego kontaktu z krajem obcym, który stał się bliskim, i z człowiekiem, do dialogów z którym było się tak przezwyczajonym i którego brakowało po powrocie do ojczyzny. „Paryż — witryna świata. Nie ma drugiego miejsca w świecie, w którym gromadziłaby się cała sztuka”⁵⁹ powie Tawfik al-Hakim i jeśli tęskni do Paryża, to tęskni właśnie do tego jego charakteru.

Forma listów do przyjaciela nie jest tylko literacką fikcją. André i jego żona Germaine istnieli. Spotykamy ich też w powieści *Usfur min al-Szarq* (*Ptak ze Wschodu*). W przedmowie do *Zahrat el-Omr* (*Kwiat życia*) autor mówi, iż książka ta pisana po francusku w tym okresie czasu, o którym mówi, tj. lata 1924—1930 (co przemawiałoby jeszcze za podstawą autentycznych listów do przyjaciela Francuza), dopiero później, w 1943 r., została opublikowana w języku arabskim, jak nam się wydaje, z pewnymi modyfikacjami. Czasami także, jak w wy-

⁵⁹ Tawfik al-Hakim, *Zahrat el-Omr*, Caire b. r. w., s. 71.

padku opisu historii miłości z Saszą Schwarz — relacja staje się typowym opowiadaniem, konwencja listu usuwa się zupełnie w cień. Śledzimy więc życie paryskie autora. Wiemy, na jakie wykłady uczęszczał na Sorbonie. Obowiązujące go wykłady z dziedziny prawa zbytnio go nie interesowały, słuchał natomiast np. wykładów o wpływie nauki na religię (islamu?) w VII wieku, wykładów o teorii etyki i polityki u Platona i Arystotelesa, wykładów o źródłach architektury greckiej i ruinach Akropolu, dalej o Michale Aniele i jego wieku, o historii poezji angielskiej itd. Pomędzy lekturami Tawfika al-Hakima spotkamy teraz obok Arystotelesa, Marksa i Freuda, i Oscara Wilde'a oraz całą plejadę pisarzy tak dawnych, jak i najnowszych. Cotygodniowe wielogodzinne wyprawy do Luwru pozwoliły mu poznać sztukę europejską, którą się zachwycił, ale śmieszył go np. podział na malarstwo stare, nowożytne i współczesne. W jego oczach całe to malarstwo było nowożytne!⁶⁰ Był też stałym gościem sal koncertowych, co pozwoliło mu poznać takich klasyków muzyki europejskiej, jak Beethoven, Mozart oraz współczesnych kompozytorów w rodzaju Strawińskiego. Zachwycony muzyką europejską wyrażał podziw dla zasad „architektonicznych”, na których jest zbudowana, niczym rozumowanie filozoficzne, inaczej niż muzyka orientalna, która według niego jest sztuką czysto rozrywkową, nie wymagającą wysiłku poznawczego.

Poznał też takie kierunki literackie, będące właśnie w modzie, jak „dadaizm”, surrealizm czy kubizm literacki, jak to sam nazywa, gdzie wiersze powstawały na takiej zasadzie, jak płótna Picassa czy Matisse'a. Spróbował wówczas i własnych sił w tym kierunku, pisząc dla wprawy szereg krótkich utworów, jak np. *Al-Nafs (Dusza)*, *Al-Qibla (qibla — kierunek w stronę Mekki)* i *Abu-i-Hul (Sfinks)*, ale metoda surrealistyczna zastosowana została do własnych treści. Powstała też wówczas sztuka teatralna, którą wydaje się być *Ahl-al-Kahf (Bracia śpiący)*. W okresie paryskim też w zasadzie zaczyna się twórczość powieściowa, której nie traktował wówczas zbyt poważnie. Nie mamy bliższych wzmianek ze strony samego autora, z wyjątkiem aluzji, iż w owym czasie inspiracją dla jego twórczości były przede wszystkim *Opowiadania z 1001 nocy* (być może chodziło tu o powstającą sztukę *Szeherazada*) oraz społeczeństwo egipskie przed wybuchem rewolucji 1919 r. (powieść *Awdat al-Ruh*)⁶¹. Otrzymujemy też bardzo interesującą informację, dotyczącą powstającej sztuki *Ahl-al-Kahf (Bracia śpiący)* napisanej zresztą w formie dialogu bardziej do czytania niż do wystawienia. Ta forma dialogu jest umiłowaną formą wypowiedzi artystycznej Tawfika

⁶⁰ *Ibidem*, s. 33.

⁶¹ *Ibidem*, s. 240.

al-Hakima. Otóż czytamy ujawnioną przez autora drogę inspiracji tej sztuki. „Pisałem ją nie tylko pod wpływem *Koranu* [...] lecz także pod wpływem myśli starożytnego Egiptu [...] Przeczytałem też księgi święte: egipską *Księgę zmarłych*, *Torę*, *Cztery Ewangelie* i *Koran* [...] I wiem, że Egipt starożytny podporządkował cały swój byt jednemu słowu, któremu oddawał w posiadanie swoją myśl, serce, wiarę i uczucia: słowem tym było słowo: «zmartwychwstanie». A słowo to miało 4 twarze jak piramida. Twarz pierwsza: śmierć, twarz druga: czas, twarz trzecia: serce, twarz czwarta: wieczność”⁶².

Znów więc widzimy, iż lektury współczesnej literatury francuskiej, czy, szerzej, europejskiej płynęły powierzchownym nurtem, który autorowi dawał przyjemności estetyczne, natomiast inspiracja do twórczości, która zdała egzamin czasu⁶³, przyszła z pokładów własnego dziedzictwa kultury.

Poznajemy też z tego okresu przeżycia romantyczne Tawfika al-Hakima. Z książki *Zahrat al-Omr* dowiadujemy się o historii związku z piękną Saszą Schwarz, Niemką, która była tancerką w „Folie Bergère”, czy którymś ze znanych kabaretów. Refleksja dotyczy związku z Saszą, którego autor nie nazywał miłością, bo był dla niego odarty z romantycznych akcesoriów towarzyszących miłości i niezbędnych według niego do istnienia miłości. Daje nam też szerszy obraz pojęć, które wówczas posiadał, dotyczących miłości i małżeństwa.

Otóż koncepcja miłości romantycznej w kategoriach miłości platońskiej lub raczej miłości *udhri* tkwiącej głęboko w tradycjach arabskich, której wyraz artystyczny miał stać według teorii niektórych orientalistów u źródeł poezji trubadurów prowansalskich i sławnej *amour courtois*⁶⁴, wydaje się w jakimś stopniu być związana u Tawfika al-Hakima z tymiż wzorami arabskimi — przypomnijmy sobie, iż wychowywał się na romansach ludowych jak *Antara* czy *Magnun Laila*, które należały właśnie do źródeł literackich owej koncepcji miłości *udhri*. Z drugiej strony granice owej koncepcji miłości zatarły się z rozwojem poezji mistycznej, która w średniowieczu muzułmańskim sięgnęła chyba szczytów. Z tej to tradycji, z którą Tawfik al-Hakim był zazna-

⁶² *Ibidem*, s. 239.

⁶³ *Ahl al-Kahf* jest np. kolejno 7 książką na liście 50 książek wymienionych jako najważniejsze, albo z punktu widzenia literackich zalet, albo wpływu, jaki wywołały na myśl współczesną Bliskiego Wschodu. Rezultaty opublikował Kermit Schoonover w artykule *A survey of the best modern Arabic Books*, „The Muslim World”, January 1952. *Awdat al-Ruh* otrzymało tu 9 lokatę, a *Yaumijat* (Dziennik prokuratora) — 10 lokatę.

⁶⁴ Por. publikacje Henri Pérois, np. artykuł *La poesie arabe d'Andalousie et ses relations possibles avec la poesie des troubadours*, „Les Cahier du Sud”, nr spec. „L'Islam et l'Occident”, Paris 1947.

jomiony, do której dodamy warunki psycho-społeczne, w jakich wychowywał się do niedawna każdy młody muzułmanin, w atmosferze rygorystycznego rozdziału płci, braku normalnych kontaktów towarzyskich między dziewczętami a chłopcami — może wynikać z jednej strony uczucie uwielbienia dla kobiety, istoty nieosiągalnej, tajemniczej, żyjącej własnym bliżej nieznanym życiem, które można przeczuwać, tak jak przeczuwać tylko można jej urodę, ubieraną w najpiękniejsze barwy. Kochać — to znaczy wyobrażać sobie i kontemplować owo przeczuwalne piękno. Najczęściej jednak w tym miejscu miłość się kończy. Małżeństwo jest czymś zupełnie odrębnym. A kiedy zdarzy się, że wyobrażenia i marzenia stają się rzeczywistością, następuje rozczarowanie. Rzeczywistość staje poniżej wyobraźni. Małżeństwo zresztą nie bywało konsekwencją miłości. To sprawa układów rodzinnych i konieczności własnego przejścia w pewnym wieku do innej kategorii społecznej. Małżeństwo, a przede wszystkim ojcostwo dopiero czynią mężczyznę pełnowartościowym członkiem społeczności muzułmańskiej. Często też przestaje być wtedy nazywany swym własnym imieniem, a forma, jaką się do niego ludzie zwracają, będzie oznaczała, iż jest ojcem Saida, Hamedy itd. Zasada ta szczególnie na wsi jeszcze ciągle jest popularna, nie mówiąc o tym, iż w przypadku kobiety jest nieomal obowiązująca. Kobieta czyni pełnowartościowym członkiem społeczności dopiero jej macierzyństwo. Nie mówi się o niej — żona X, lecz matka Y czy Z.

W książce *Zahrat el-Omr* związek z Saszą autor nazywa związkiem o charakterze małżeństwa, a nie miłości. „Nie można mówić o miłości, gdy kobieta jest obecna — obecna przy mnie ciągle [...] Jedyną chwilę, gdy ją [Saszę — T. P.] kochałem naprawdę, to w chwili, gdy weszła do kawiarni w towarzystwie Hiszpana. Była wtedy niczym zjawisko, gdzieś wysoko na niebie, podobna do gwiazdy, nie można było dosięgnąć jej ręką, a potem, gdy ta gwiazda znalazła się w moim ręku, okazało się, iż jest to zwykła lampka, którą napełnia się oliwą”⁶⁵. W chwili, gdy po raz pierwszy ją ujrzał, przypominała mu posąg Afrodyty, w parze z Appolinem. Wówczas w kawiarni był ze swym przyjacielem, „Monsieur Hab — zwrócił się do niego z prośbą — zawołaj kelnera i poproś go o nóż! [...] Monsieur Hab odrzekł zdziwiony: «Nóż? Co chcesz nim robić?» [...] Odpowiedziałem: «Zabić się u stóp tej kobiety»”⁶⁶. Jednakże kiedy w parę dni później Sasza została u niego, zaraz następnego ranka zostawił ją i poszedł do Luwru, jak zazwyczaj w ten dzień, spędzając długie godziny na kontemplowaniu sztuki greckiej. I taką wy-

⁶⁵ Tawfik al-Hakim, *Zahrat el-Omr*, s. 123.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 112.

głosi refleksję: „sztuka grecka przewyższa w pięknie naturę do granic, do jakich tylko zdolna jest rzeźba. A posągi te jak gdyby chciały powiedzieć naturze: spójrz na nas [...] jakież miał talent ten, kto nas takimi stworzył”⁶⁷.

Krótkie, symboliczne sceny malują całą postawę, która znajdzie zresztą potwierdzenie i rozwinięcie w powieściach *Usfur min al-Szarq* (*Ptaka ze Wschodu*) oraz częściowo w *Awdat al-Ruh* (*Powrót ducha*).

Sięgnijmy teraz do powieści *Usfur min al-Szarq*, posiadającej charakter autobiograficzny, która dotyczy również okresu paryskiego. Historia miłości tu opisana to dzieje Mohsena, młodego Egipcjanina studiującego prawo na Sorbonie, i Suzy, Francuzki sprzedającej bilety w kasie teatru „Odeon”. W jaki sposób próbuje w Paryżu zdobyć miłość dziewczyny młody Egipcjanin? Otóż siada w kawiarni przy placu Odeon, skąd widać okienko kasy, i godzinami wpatruje się w nie w nadziei, iż ujrzy na mgnienie oka twarz pięknej dziewczyny. I siedzi tak pochłonięty marzeniami. Przyjaciela jego, André, pyta go kiedyś: „Jeszcze jej nie ofiarowałeś bukietu kwiatów ani perfum d'Houbrigant? Nie! Ani kwiatów ani perfum [...] Jest ona tak piękna w moich oczach, tak pełna czaru, że nie ośmieliłbym się ofiarować jej czegokolwiek, ani nawet przemówić do niej! Młody Francuz wydał się zaskoczony. Zdało mu się, że usłyszał zagadkę nie do odszyfrowania i zadowolił się wzruszeniem ramion mówiąc sobie: «To musi być filozofia orientalna». Biedny zakochany chłopak z Orientu, który cały swój czas traci na marzeniach w kawiarni, podczas gdy jego piękność znajduje się o dwa kroki od niego!”⁶⁸.

Dwa światy i dwie postawy będą odtąd stale skontrastowane. Postępowanie Mohsena będziemy oglądać równocześnie poprzez ocenę Francuza André w świetle europejskich konwencji lub takich, które Tawfik al-Hakim prezentuje nam jako europejskie. Posłuchajmy jednak, jak dalej rozwinie się postępowanie Mohsena. Słowa André uprzytomniły mu analogię swego zachowania w Paryżu do zachowania się jego wuja kilka lat temu w Kairze, w podobnej sytuacji. „Ujrzał znów kawiarnię Hag Szehaty, w dzielnicy Saida Zainab w Kairze. Przypominał też sobie długie godziny, które wuj jego Selim, dawny oficer policji, spędzał, siedząc przy drzwiach kawiarni i obserwując dom Saneyi, w nadziei, iż ujrzy, poprzez maszrabiję⁶⁹ kolor pewnej sukni

⁶⁷ Ibidem, s. 118.

⁶⁸ Tawfik al-Hakim, *L'oiseau d'Orient*, tłum. z arabskiego, Paris b. r. w. Nouvelles Editions Latines, s. 51, 52.

⁶⁹ Jest to typ okna w starych domach arabskich, które zamiast szyb ma drobne drewniane ozdobne kratki. Z wewnątrz domu można widzieć, co się dzieje na ulicy, natomiast z ulicy nie widać wnętrza domu.

z zielonego jedwabiu; i spostrzegł, iż właśnie on sam czynił na placu Odeon akurat to samo, co kilka lat temu czynił Selim przy ulicy Salama [...] I czuł jedynie, że jakaś siła zmuszała go do tego, by zostawać tak o parę kroków od swej ukochanej i samo takie wyczekiwanie wystarczało mu już, by czuł się szczęśliwym”⁷⁰.

I znowu mamy przeciwstawienie miłości romantycznej, niespełnionej, małżeństwu. „Kim się stał obecnie Selim? — przypomina sobie Mohsen — ożeniony z kuzynką⁷¹, jest ojcem dwojga dzieci i służy w straży przybocznej. Jest funkcjonariuszem państwowym, rosły i otyły, znaczny swą tuszą, z czasem pozbył się swoich pięknych podkręconych do góry wąsów, jakie niegdyś nosił. Jego egzystencja jest równie monotonna, jak tysiący podobnych mu nieszczęśników, a długie godziny, które spędził w kawiarni Hag Szehaty uleciały, nie zostawiając żadnego widzialnego śladu w jego życiu. Jak ocean w swych wirach, tak czas połknął jego dawne marzenia, niszcząc je łącznie z obrazem Saneyi. A jednak Mohsen nie wątpi w to, że gdyby Selim miał poszukać dzisiaj, na dnie swej duszy najpiękniejsze wspomnienia swego życia, zobaczyłby z pewnością, że najpiękniejszymi chwilami są owe godziny, spędzone w tym długim oczekiwaniu, gdy znajdował się zawieszony między nadzieją a zwątpieniem, z oczami utkwionymi w oknie swej ukochanej. Tak, to oczekiwanie, słodkie a zarazem gorzkie, owej wspańskiej rzeczywistości, której się czeka z nadzieją, a której się nigdy nie osiągnie — oto co przepełniało serce Selima, i co nie będzie nigdy odmówione żadnemu sercu na tej ziemi. Nieważne jest to, co może nastąpić po spotkaniu dwóch istot, które się kochają. Nieważna jest realizacja ich marzeń. Dla Selima liczy się jedynie uczucie, które obejmowało całą jego istotę za każdym razem, gdy cień kobiety ukazywał się za maszrabiją. Jedynie utrzymała swą wartość owa wytrwała cierpliwość, którą wykazał siedząc w kawiarni i czekając, by zobaczyć przesuwały się cień [...] Tu, i tylko tu, było całe piękno miłości”. I teraz po tym wspańiałym credo następuje zdanie, które zmienia perspektywy naszego spojrzenia. „Czy naprawdę?” — I następuje dyskusja z André, który oczywiście wyraża pogląd, iż on nie mógłby nigdy tracić życia, siedząc godzinami na tarasie kawiarni. Rozmowa, która się toczy między nimi, jak i inne dialogi wydają się jednak być w jakiejś mierze dialogami wewnętrznymi autora, który z sobą dyskutuje dwie filozofie, dwa systemy zachowań: jeden odziedziczony, tradycyjny, zaufanie, do

⁷⁰ Tawfik al-Hakim, *L'oiseau d'Orient*, s. 53.

⁷¹ Typowy, tradycyjny, najbardziej pożądaný układ przy zawieraniu małżeństwa w rodzinach arabskich. Nazwa „córnka stryja” (*bint al-Am*) była i do dziś jeszcze czasem bywa używanym synonimem „żony” (*zauga*).

którego stopniowo przestaje być absolutne, drugi — nowy, jeszcze obcy, w jakimś sensie zawsze obcy, ale którego przydatność w nowym świecie jest wyraźna, co nie znaczy, iż zostanie on przyjęty. Dawne, spontaniczne reakcje w praktyce ciągle obowiązują. Nuty niepewności jednak się pojawiły.

Ale czyż na marzeniu w kawiarni zakończy się historia miłości Mohsena? Otóż pewnego dnia, siedząc jak zwykle na swym posterunku i wpatrując się w okienko biletowe, przypomniał sobie starą anegdotę arabską, którą opowiedział kiedyś arabski poeta z IX wieku, Gahiz, a mianowicie, że pewien człowiek straszliwie brzydki poślubił dziewczynę arabską wielkiej urody i sprawił, iż pokochała go do szaleństwa. Pytano go się jak zdobył jej serce. Wówczas odpowiedział: „Namioty nasze stały obok siebie, a noce były długie”. Mohsen, do którego nie docierały rady przyjaciela André, zdecydował, iż Gahiz dał mu jedyną radę, za którą powinien pójść.

Zamieszkał więc wprawdzie nie w sąsiednim namiocie, lecz w pokoju w tym samym hoteliku co Suzy. I znowu marzenia stworzyły świat przeżyć daleki od rzeczywistości, a konfrontacja z rzeczywistością była bolesna. André wyjaśnia sprawę prosto: „Przekonałeś się, jest taką samą dziewczyną jak inne, midinetką jak tysiące innych [...] Oto, mój stary, tak wygląda ta, którą ty umieściłeś w zaczarowanym pałacu z 1001 nocy i pod której oknem kazałeś procesjom przechodzić. Cała sprawa była dużo mniej wspaniała, niż sobie wyobrażałeś; mam nadzieję, że jesteś obecnie już przekonany. Naprawdę wiedz, że nie jest sprawą tak bardzo skomplikowaną móc trzymać kobietę w ramionach i to nie wymaga tracenienia całych dni na refleksjach i marzeniach [...] Mohsen spadł z tak wysoka, że nic nie miało dla niego już wartości. Odarty ze wszystkiego, nawet życie wydało mu się posągim zimnym i bez wdzięku, a świat był dlań niczym więcej niż monstrum głupoty. Czuł, w głębi swej duszy, pustkę bezmierną, niemożliwą do zapelnienia, i nie znajdując niczego w odpowiedzi swemu przyjacielowi, odszedł, ze spuszczoną głową”⁷². Ideał sięgnął bruku, ale znajomość się nie urwała. Mohsen się adaptował. Co się więc zmieniło? „Nic, kochał w dalszym ciągu, lecz miłość nie miała już tego smaku co dawniej. Jabłko pozostało jabłkiem; lecz to, które obecnie jadł, dojrzewało w innym ogrodzie”⁷³. Wkrótce zresztą Suzy odeszła, wróciła do mężczyzny, z którym była kiedyś związana. I tak skończyła się miłość *à l'Européen*. I ciekawe, czy i dla Tawfik al-Hakima, który w 1946 r. ożenił się, zgodnie z rodzinnymi tradycjami, i jest dzisiaj ojcem 19-letniego syna i 17-let-

⁷² Tawfik al-Hakim, *L'oiseau d'Orient*, s. 119—120.

⁷³ *Ibidem*, s. 122.

niej córki, którą wychowują siostry franciszkanki, jak to się ciągle często zdarza wśród inteligencji egipskiej — jak kiedyś przypisywał to wujowi Selimowi, najpiękniejsze wspomnienia z czasów młodości wiążą się z godzinami, spędzonymi na marzeniach w kawiarni naprzeciwko „Odeonu”?

Konflikt: marzenia — rzeczywistość stanie się jednym z tematów szeroko i wieloaspektowo dyskutowanych. Powieść *Usfur min al-Szarq*, która na wątku miłości Egipcjanina i Francuzki analizuje różnice kultur w aspekcie zachowań przedstawicieli tych kultur, przejdzie następnie do porównania całościowego tych dwu kultur. Mohsen, już sceptyczny, po przebytych rozczarowaniach zwierza się „nihilistom” rosyjskiemu Iwanowi, iż nie jest szczęśliwy, tak jak i on chyba, a całe nie-szczęście pochodzi stąd, że żyją w „zamkniętej wazie”. „Nie znamy rzeczywistości, ponieważ nie mamy z nią żadnego kontaktu. Tymczasem po to, by żyć, nie można marzyć”. — To zdanie przeciwstawne dotychczasowym poglądom wyraża przejście na pozycje ludzi z otaczającego go świata. Zdanie to dotąd bezskutecznie powtarzał mu przyjaciel Francuz, André. Teraz z nim się zwraca do Rosjanina. Otóż nastąpiła zmiana w osobach prowadzących dialog. W tej rozmowie Mohsen reprezentuje skrajny pogląd człowieka zeuropeizowanego, natomiast Iwan, o którym autor mówi, iż stoi „na pół drogi pomiędzy Wschodem a Zachodem”, będzie tutaj wyrażał idee samego autora.

Iwan powróci do kwestii marzenia i rzeczywistości. „Marzenie — i tylko marzenie odróżnia człowieka od zwierzęcia. Dzień, w którym zwierzę mogłoby żyć jedną minutę poza światem rzeczywistości materialnej, dzień, w którym mogłoby odnieść się do środków duchowych, by osiągnąć swoje cele, dzień, w którym mogłoby w swym lesie spędzić noc na marzeniu przy świetle księżyca, zamiast ścigać swą zdobycz — w tym dniu przestałoby być zwierzęciem. Jedynie marzenie pozwala mieć dostęp do świata najwyższego, do którego zwierzę nie ma dostępu. Ono jedynie dowodzi wyższości człowieka, jest jego przywilejem, jego koroną królewską”⁷⁴.

Pojęcie świata rzeczywistości i marzeń przybiera też dla autora aspekt świata ziemskiego i pozaziemskiego. „Nowoczesna cywilizacja Zachodu nie pozwala człowiekowi żyć inaczej niż tylko w jednym świecie. Sekret wielkości cywilizacji starożytnych leżał w tym, że pozwalały człowiekowi żyć w dwu światach [...] Te cywilizacje nazywam cywilizacjami pełnymi. Lecz w pewnej fazie swej historii Afryka i Azja złączyły się i wydały na świat dziecko: dziewczynkę o jasnych włosach, która nazwana została Europą. I stała się ona piękna, eleganc-

⁷⁴ *Ibidem*, s. 100.

ka i inteligentna, lecz lekka i egoistyczna; nie troszczy się o nic innego, jak o siebie samą i znajduje przyjemność w podporządkowywaniu sobie innych”⁷⁵.

W tym miejscu autor przypomina nam o Suzy, która знаła jedynie rzeczywistość własnych interesów, cierpienia innych raczej ją bawiły — wskazując tym, iż powieść jest pisana „dwupoziomowo”. Jak zawsze w książkach Tawfika al-Hakima widzimy kilka warstw. Jedna, którą się śledzi bez wysiłku, oparta na realnych zdarzeniach i sytuacjach, wziętych najczęściej z życia samego autora, i druga, która realizm pierwszej warstwy przenosi w sferę symboli i pokazuje, że sytuacje były tak dobrane, by równocześnie wyrażały i ilustrowały ogólniejsze prawdy, które autor ma do powiedzenia. Czy jest to znowu konwencja „bajek”, rodzaju literackiego, umiłowanego przez Wschód?

Tymczasem jednak okres paryski i pobyt w Europie się skończył. Tawfik al-Hakim wraca do Egiptu i oto w liście do przyjaciela André tak określa swoje samopoczucie po powrocie do kraju po 4 latach nieobecności; „jeśli mam ci krótko opisać stan, w jakim się znajduję — użyję jednego tylko słowa: samotność! [...] Samotność w najdoskonalszym i najskańniejszym tego słowa znaczeniu”⁷⁶. A mieszkał wówczas w Aleksandrii w domu rodzinnym i starał się znaleźć pracę, oczywiście, zgodnie z wolą ojca, w sądownictwie.

Listy do przyjaciela Francuza, które obejmują też pierwsze lata po powrocie, pokażą nam pewną ewolucję, jaką w tym czasie pisarz przeszedł lub jaką chciał nam przedstawić. Od początkowego zagubienia we własnym kraju i rozpamiętywania życia paryskiego, a właściwie głównie kontaktów ze sztuką europejską, powoli wrasta na nowo we własny świat i głosi pogląd o istnieniu jedności kulturowej ludzkości w określonych dziedzinach. Wyznaje przynależność wszystkich bez względu na narodowość do jednej ojczyzny: cywilizacji współczesnej. Daje przykład, jak słuchacze koncertu symfonicznego w sali Pleyela, wszyscy obecni, bez względu na to, czy będzie to Francuz, Rosjanin czy Niemiec — czują się „u siebie”, we własnej ojczyźnie dźwięku.

W jakiś czas po powrocie zaczyna też na nowo interesować się literaturą arabską i językiem arabskim. Dochodzi do przekonania, że przesądzenie o niezdolności języka arabskiego do wyrażania nauk ścisłych czy filozofii wpływa przede wszystkim ze słabej znajomości tego języka. Krytykuje programy szkolne, które nie zaznajamiają z całym bogactwem języka i dziedzictwa literackiego, lecz wybierają łatwizny, które potem wyrabiają u ucznia przekonanie o ubóstwie własnego języ-

⁷⁵ *Ibidem*, s. 167.

⁷⁶ Tawfik al-Hakim, *Zahrat el-Omr*, s. 74, 75.

ka i jego tradycji naukowych. Daje przegląd pisarzy arabskich, mistrzów języka i formy, autorów znanych do dziś w całym świecie, myślicieli i filozofów, jak Ibn Haldun, Awerroes czy al-Gazali, którzy wiedzę starożytnego świata przyswajali Europie. Szczególną wagę przykładła do arabskiej literatury ludowej, wymieniając takie jej pozycje, jak *Antara*, *Magnun Laila*, *Kasir Arza* i stawiając na ich czele „utwór artystyczny wspaniały” — *Opowiadania z 1001 nocy*, nie zapominając o późniejszych romansach, jak *Abu Zaid al-Hilali*, *Saif Ibn Zi Yazan* i *Al-Zahir Baibars*.

Zastanawia się też, dlaczego np. na *Koran*, który stał się modelem dla języka, nie spojrzano jako na model dla literatury pięknej. Ta wątpliwość Tawfika al-Hakima była chyba bliska bluźnierstwa i widać, iż wypowiedzieć ją mógł wówczas tylko muzułmanin, który przeszedł szkołę Renana i europejskich racjonalistów. Tawfik al-Hakim, jak widać, nie uznawał nadprzyrodzonego charakteru *Koranu*, który uznawała silnie rozpowszechniona teoria powstania *Koranu* mówiąca o jego dosłownym „podyktowaniu” Mahometowi, która dopiero w okresie modernizmu zaczęła być usuwana w cień przez interpretację bardziej swobodną, iż treść pochodzi od Boga, a sformułowanie jej było dziełem Mahometa. Słowo Boże, które przeszło przez psychikę człowieka. Stąd też język arabski — który posiadał znamię świętości jako język, którym Bóg bezpośrednio formułował swe prawa — jest obok samej religii symbolem tak niesłychanie silnym, jednoczącym Arabów. Przekonanie o sacrze, którą otrzymał język arabski przez fakt, iż był bezpośrednim narzędziem Boga, odbiło się np. na tym, że kiedy zaczęto drukować pierwsze arabskie książki w Stambule, początek XVIII w. (w ślad za drukarniami arabskimi w państwach europejskich), skrajnie ortodoksyjne koła muzułmańskie uważały drukowanie *Koranu* i innych dzieł religijnych za brak szacunku dla religii. Widać z tego, iż kaligrafowanie tekstów religijnych miało w sobie jakiś odcień obrzędowości, kultu. W końcu po oświadczeniach najwyższych autorytetów religijnych wprowadzono dwa ograniczenia co do drukowania książek: zakaz drukowania *Koranu* i jego *Komentarzy* jak i *Tradycji Proroka* oraz prawa muzułmańskiego, które miało również charakter sakralny.

Poglądy Tawfika al-Hakima na religię i wpływ, jaki miał na te poglądy pobyt w Europie, wyraźnie nam autor przedstawił w *Ptaku ze Wschodu*. „Pod wpływem kultury współczesnej moja wiara drży, jak delikatny kwiat — mówi Mohsen — a autor dalej dodaje za niego: On zawsze czuł, iż nie zamieszkuje jedynie ziemi, że życie wiedzie go ku niebu. Miał swych przyjaciół i opiekunów wśród świętych i zawsze sobie przypominał, jaką pomoc mu dawała Saida Zainab — najczystsza

w trudnych momentach. Ta jego patronka istniała tak oczywiście w jego życiu, że za każdym razem, gdy znajdował się w kłopotcie, szedł uklęknąć przed złożonymi kratkami jej grobowca, by prosić ją o pociechę i pomoc. Wszystko co mu się przydarzyło szczęśliwego w życiu, było ze szczodrości jej ręki [...] Zdarzało mu się nawet wyobrażać ją sobie, jej postać i rysy, widział ją rzeczywiście tam, wysoko, ubraną we wspaniałą szatę białą, jak nie przestawała czuwać nad nim”⁷⁷. Jakże daleki jest tutaj Tawfik al-Hakim od zasad ortodoksyjnego islamu, który mało, iż nie toleruje kultu „świętych” muzułmańskich, ale uważa za jedną z podstaw wiary pojęcie Boga transcendentnego, nie wyobrażalnego na podobieństwo ludzkie. Pojęcie inkarnacji jest czymś obcym duchowi islamu — to jedna z podstawowych różnic z chrześcijaństwem, bezwzględnie podkreślanych. Tymczasem wiara Tawfika al-Hakima jest związana z typowymi muzułmańskimi wyobrażeniami ludowymi, które w Egipcie oprócz pewnego nurtu istniejącego od IX w. w tradycjach islamu posiadają też rodzimą tradycję kontaktów z kościołem koptyjskim, skąd wiele elementów przeszło do popularnych wyobrażeń religijnych.

Ale cóż się stało z patronką Tawfika al-Hakima na terenie Europy? „Uświadomił on sobie nagle rzecz straszną. Dopiero teraz pomyślał o Saidzie Zainab. Mijały dni na czytaniu setek dzieł od Greków aż do Woltera [...] Saida Zainab zniknęła z jego duszy, jak gwiazda zgasła na firmamencie pod promieniami słońca [...] palącego słońca rozumu Woltera i Nietzschego”⁷⁸.

Przypomina też swoją wizytę w kościele Saint-Germaine de-Près i przepych, jaki w nim widział. Uważa, iż pod formami zewnętrznymi gubi się ducha i szczerłość przeżyć. Że nie ma zasadniczych różnic między 3 wielkimi religiami monoteistycznymi — „nie ma antagonizmu między nimi, jak nie ma antagonizmu między członkami tego samego ciała. Błędem krucjat było spowodowanie masakry członków tego jednego ciała, ludzkości. A bardziej jeszcze tragiczne są «krucjaty» intelektualne, które zniekształcają zasady tych 3 religii [...] Nic nie jest totalne. Wszystko się wzajemnie dopełnia”⁷⁹. Rozwijając dalej myśl, Tawfik al-Hakim uważa, iż nie jest możliwe w tej chwili wierzyć tak, jak wierzyli pierwsi chrześcijanie czy towarzysze Mahometa. Kiedy Zachód

⁷⁷ Tawfik al-Hakim, *L'oiseau d'Orient*, s. 102. Porównajmy to z piedestałem, na jakim ustawiał kobietę. Kult kobiety w tych aspektach tak wyraźny u Tawfika al-Hakima psychoanaliza może by odniosła do dominacji matki w domu.

⁷⁸ Tawfik al-Hakim, *L'oiseau d'Orient*, s. 103.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 163.

otrzymał ze Wschodu religię, była ona czysta, dopiero w ciągu wieków ubrano ją, położycono i zniekształcono, aż wreszcie cywilizacja europejska współczesna zanegowała istnienie innego, niematerialnego świata.

Roztacza też przed nami autor zgubne skutki cywilizacji i wynalazków. Porwani przez tempo życia nie umiemy korzystać z czasu, który zaoszczędzimy. „Natura się mści — ten czas, który jej ukradniemy, sami potem przemarnujemy [...] Cywilizacja współczesna stara się stłumić w nas naturalne siły i wyższe wartości. Nieszczęściem naszej cywilizacji jest też rozwój industrializacji. Produkcja stwarza nowego boga — złoto” (pogląd na rolę maszyny i techniki w świecie współczesnym niewiele się zmieni u autora, zobaczymy to np. w jego utworze o charakterze fantastyczno-naukowym pt. *Rihla ila-l-Ghad [Podróż w jutro]* wydany w 1957 r.). Tymczasem niepiśmienna i nie umiejąca czytać Arabka może prawdziwie rozkoszować się poematami największych poetów arabskich (które będą jej recytowane). „Prawdziwa kultura nie jest związana ze znajomością pisania i czytania”.

Te i inne poglądy i przekonania o kryzysie moralnym, który przeżywa cywilizacja europejska, dzieli autor z opinią publiczną występującą w Egipcie w okresie po I wojnie światowej i utrzymywaną też przez samych Europejczyków. Na przykład Guenon publikuje w 1927 r. książkę pt. *Crise du Monde Moderne*, w której widzimy poglądy dość negatywne co do cywilizacji industrialnej. Wydaje się, iż Tawfikowi al-Hakimowi nie była obca owa książka. Również „Cahiers du Mois” prowadziło w tym czasie ankietę pt. „Apel Orientu”, którą studenci arabscy znajdujący się wówczas w Paryżu musieli się interesować⁸⁰.

W owym czasie duże wrażenie zrobiło na autorze nawrócenie się J. Cocteau. Napawało go optymizmem to, iż jest możliwe, by intelektualista europejski, człowiek niewierzący, wychowany w centrum cywilizacji zachodniej, mógł powrócić do religii. Jednakże, jak pisze, „po lekturze jego listów, które wymienił z Maritainem [...] zrozumiał [Tawfik al-Hakim — T. P.], że są to listy pisane pięknym stylem i wyrażają błyskotliwą inteligencję, ale przecież nie mogą to być strony literatury! Oni tworzą literaturę, ci ludzie, nawet w dzień, który, jak nam starają się wmówić, stanowił dla nich sprawę życia i śmierci. Różnica między elementem duchowym na Oriencie i na Zachodzie jest taka sama, jak pomiędzy Chrystusem a iluzjonistą [...] To, czego chcą, to pełne zaangażowanie serca, ślepa wiara, wiara, że Chrystus jest w niebie, że Bóg jest Bogiem, jak w to wierzą «ubodzy duchem», i że raj jest tym, czym wyobrażają go sobie ci, o których powiedział Chrystus [...] «szczęśliwi

⁸⁰ J. Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, Paris 1960, Seuil, s. 33.

pokornego serca». [...] Tak, Europa jest skończona, nie ma niczego, co mogłoby ją zbawić, ponieważ wszystko obraca w literaturę i kłamstwo. Zbawienie może przyjść jedynie z zewnątrz. Stąd, gdzie powietrze jest czyste, z Orientu”⁸¹.

Lecz teraz druga strona osobowości Tawfika al-Hakima — artysty buntuje się, szuka wartości, które są coś warte w tej cywilizacji. Znajduje je nie w nauce, rozwoju materialnym, lecz przede wszystkim w sztuce. „A Beethoven? Oto prorok miłości i pokoju, zdolny zapewnić na zawsze chwałę Zachodu, oświecić serca, oczyścić ludzkość! [...] Tak, Beethoven, Haendel, Mozart, Haydn, Jan Sebastian Bach, Michał Anioł, Rafael, Rembrandt, Pascal, Święty Tomasz, Kopernik, Galileusz, Dante, jeszcze inni — wszyscy ci bohaterzy rozkwitli, jak kwiaty w ogrodzie chrześcijaństwa [...] ale [...] chodźmy do źródeł [...] tam”⁸².

I znów zmieniają się osoby dialogu, prowadzonego ciągle między Iwanem a Mohsenem, a w istocie pomiędzy myślami Tawfika al-Hakima, który przypatruje się problemom od różnych aspektów, ustawiając się ciągle od innej strony — jak autor arabskiej kasydy, który w taki właśnie sposób opisuje konia lub wielbłąda, zgodnie z uznaną konwencją artystyczną. Jako uczeń reformatorów egipskich, którzy szukali przyczyn zacofania krajów arabskich, a szczególnie tych Egipcjan, którzy dążyli do znalezienia lekarstwa na chorobę własnego kraju — Tawfik al-Hakim tym razem znów jako Mohsen powie: „uważaj! Już nie ma teraz czystego źródła. Ascetyzm zniknął nawet z Orientu! [...] Człowiek żyjący na Oriencie wierzy obecnie w misję współczesnej nauki europejskiej bardziej niż w misję Proroków”. Ale Ptak ze Wschodu sam też uważa, iż „mimo wszystko Zachodu nie powinno się odrzucić, lecz dorzucić. Pozbawiona swej arogancji, poczucia pełnej samowystarczalności i wyższości cywilizacja europejska będzie bazą tego, co nazwiemy w przyszłości cywilizacją powszechną. Cywilizacją człowieka [...], która zawierać będzie wszystko co piękne, pożyteczne i trwałe, tak na Zachodzie, jak i na Wschodzie”.

Te przekonania Tawfika al-Hakima znajdowały potwierdzenie w innych jego publikacjach, nie były też poglądami czysto personalnymi, Egipt okresu międzywojennego myślał podobnie.

Po powrocie z Europy w latach trzydziestych Tawfik al-Hakim opublikuje większość swoich utworów, które utrwala jego imię. Wśród nich ujrzymy utwory sceniczne: *Szecherezada* wydana w 1934 r., *Ahl al-Kahf* (*Bracia śpiący*) w 1933 r., *Mohammed* — dialogowana biografia

⁸¹ Tawfik al-Hakim, *L'oiseau d'Orient*, s. 170, 179.

⁸² *Ibidem*, s. 185, 186.

Mohammeda Proroka, nowa forma podejścia do biografii Mahometa (pisana w tym samym okresie co *Życie Mahometa* pióra M. Husseina Haykala), a wydana w 1936 r., wreszcie utwory powieściowe *Awdat al-Ruh*, wydany w 1933 r., *Yawmijat Naib fi-l-Ariaf* (*Dziennik prokuratora wiejskiego*) w 1937 r. i *Usfur min al-Szarq* (*Ptaka ze Wschodu*) w 1938 r.

Dziennik prokuratora wiejskiego obejmujący wycinek czasu w latach trzydziestych zaczyna się w miejscu, na którym autor zatrzymuje swą opowieść autobiograficzną *Zahrat el-Omr*, to jest naówczas, gdy młody Tawfik al-Hakim, po rozpoczęciu pierwszej pracy po powrocie do Egiptu, dostaje się do małego miasteczka prowincjonalnego, gdzie zastępuje prokuratora. Podejmując karierę prawniczą powie Tawfik al-Hakim: „Umarł artysta [...] A duch jego wszedł w ciało prawnika”⁸³. Znamy to już dobrze. „Umarł Gustaw, narodził się Konrad”, ale Konrad borykający się ze sprawiedliwością na prowincji egipskiej. Mimo to pozostał artystą. Rezultat — *Dziennik prokuratora*, w którym opisane drobne, satyryczne najczęściej scenki z życia prowincji egipskiej, promieniujące stylem Gogola. Nie Gogol był mu jednak wzorem, mimo iż *Dziennik prokuratora* jest jedną z tych niewielu książek arabskich świetnie przyjmowanych przez gust Europejczyka i wydawać by się mogło napisany jest tak, jak wiele *Dzienników*, które znamy z różnych literatur. Tymczasem natchnieniem były autorowi znowu *Opowiadania z 1001 nocy*, jak nam sam się zwierzy. Powie kiedyś: „Literatura arabska współczesna, nawet w jej formie najbardziej nowoczesnej nie zapomniła — niewątpliwie instynktownie — techniki pewnych tradycyjnych utworów. Przepraszam, iż cytuję jedną z moich własnych prac, ponieważ przykład jest frapujący. Chodzi o *Dziennik prokuratora wiejskiego*. Nie jest to *Dziennik* w pełnym tego słowa znaczeniu. Jego «dnie» są opowiedziane na sposób *1001 nocy*. Każdego dnia opowiedziany jest wypadek jakiś, który można by traktować jako odrębną historię, gdyby nie obecność pewnych osób, które jednoczą wszystkie opowiadania poprzez książkę, jak to czyniła Szeherazada, Szahrijar i Donizada. Ślady tej starej techniki pozostają jednakże ukryte pod formą, którą uważamy za nowoczesną”⁸⁴.

Nie zatrzymując się dłużej nad *Dziennikiem prokuratora*, który oprócz owej techniki o zadziwiającej inspiracji nie wniesie nam żadnych nowych elementów, wspomnimy jeszcze, iż w 1944 r. opublikowany został ostatni z utworów o charakterze powieści pt. *Al-Ribat al-Muqad-*

⁸³ Tawfik al-Hakim, *Zahrat el-Omr*, s. 250.

⁸⁴ Tawfik al-Hakim, *Les Lettres arabes à travers ce dernier quart de siècle*, „Cahiers du Sud”. „L'Islam et l'Occident”.

das (*Święty związek*), który pokazuje, jak młoda Egipcjanka pod wpływem czytanej lektury modeluje swoje życie na wzór „wolnej” kobiety europejskiej i doprowadza do rozpadu własnej rodziny. Książki tej jednak na tym miejscu nie będziemy szczegółowo analizować.

W okresie II wojny światowej i po wojnie powstaną liczne utwory sceniczne oraz utwory o charakterze eseistycznym poświęcone głównie rozważaniom na tematy związane ze sztuką i filozofią. Tawfik al-Hakim, który w 1936 r. pożegnał karierę prawniczą i oddał się wreszcie literaturze, cieszy się dzisiaj wielkim prestiżem wśród kół zarówno intelektualnych, jak i szerokiej czytającej publiczności arabskiej. Stojąc w dalszym ciągu z daleka od politycznej działalności, rozwija działalność literacką, głównie w zakresie dramatu (w tym mocno dyskutowany, a wydany w ostatnich latach dramat w stylu egipskiego Becketta). Okres wydawania utworów określanych mianem powieści w zasadzie zakończył się w latach międzywojennych. W ostatnich jednakże miesiącach Tawfik al-Hakim zaczął publikować w odcinkach w czasopiśmie „Al-Ahram” nowy, przez siebie propagowany rodzaj literacki, który sam określił mianem *al-masriwayat* (określenie zawierające w sobie połączenie dwu form literackich: sztuki teatralnej *masrahiyat* i powieści *riwayat*). Pisząc chodziło mu, jak to obrazowo sam podkreślił, o „małżeństwo sztuki teatralnej z powieścią”.

Wykaz drukowanych książek, który Tawfik al-Hakim dał mi w czasie jednej z naszych rozmów w 1964 r. w Kairze (rozmów, które stanowiły również źródło wielu zamieszczonych tu informacji), wynosi 42 pozycje. Utwory, które zostały przetłumaczone na języki europejskie, to *Szeherezad*, *Ahl al-Kahf* (*Bracia śpiący*), *Usfur min al-Szarq* (*Ptak ze Wschodu*), *Jawmijat Naib fi-l-Ariaf* (*Dziennik prokuratora*), *Awdat al-Ruh* (*Powrót ducha*). Zamieszczone na wstępie ostatniego wydania *Awdat al-Ruh* (niestety brak roku wydania i brak danych co do kolejnych wydań — sądzić jednak można, iż jest to wydanie z lat 1960 i że jest kolejno dalsze niż drugie) trzynaście wycinków z prasy francuskiej, między innymi takich poważnych firm, jak „L'Aurore” czy „La Critique Literaire” z roku 1937, to jest po ukazaniu się tłumaczenia książki na język francuski, a raczej niepełnej, skromnej w rozmiarach i zubożającej oryginał pod względem artystycznym adaptacji na język francuski — świadczą o echu, jakie książka wywołała nawet wśród francuskiej opinii literackiej. Powieści tej właśnie poświęcimy teraz szczególną uwagę. Jest ona do dziś dnia uważana za jeden z najważniejszych utworów współczesnej egipskiej literatury. Jej rola w rozbudzeniu „ducha narodowego” egipskiego odpowiada w pewnym stopniu roli *Trylogii* Sienkiewicza, pisanej ku pokrzepieniu serc.

Dzisiaj jej autor, Tawfik al-Hakim, były długoletni dyrektor Biblioteki Narodowej w Kairze, jest czynnym członkiem Wyższej Rady Sztuk, Literatury i Nauk Społecznych (rodzaj egipskiego odpowiednika dawnej Polskiej Akademii Umiejętności) i Akademii Języka Arabskiego. Oprócz tego jest członkiem rady największego dziennika egipskiego „Al-Ahram”, gdzie kieruje działem literackim. Posiada kilka odznaczeń państwowych, nadanych za szczególne zasługi w dziedzinie literatury. Jeden z niedawno otwartych teatrów kairskich nazwany został „Teatrem al-Hakima”, by uczcić jego ogromne zasługi, położone też przy rozwoju współczesnego teatru arabskiego.

«POWRÓT DUCHA» TAWFIKA AL-HAKIMA I JEGO WIZJA ODRODZENIA
EGIPTU

Powieść *Awdat al-Ruh* (*Powrót ducha*) pisana na obczyźnie podczas pobytu we Francji, jak się nam przyzna autor w książce *Sign el-Omr* (*Więzienie życia*), jest znowu znaną nam, chociażby z historii powstania Zainab M. H. Haykala, ewazją w stronę stron rodzinnych i lat dziecięno-młodzieńczych. Równocześnie świeże wspomnienia patriotycznej rewolucji 1919 r. silnie podziały w Egipcie (jak rewolucja francuska, która odbicie swoje znalazła w twórczości francuskich pisarzy) na rozwój twórczości w duchu patriotycznym. Powstawały poematy patriotyczne, kasydy, jak sławna kasyda Hafiza Ibrahima, prasa wypełniona była artykułami, które obracały się wokół wydarzeń politycznych i pobudzały opinię publiczną. Tawfik al-Hakim uważał, iż potrzeba również utworu powieściowego, który łączyłby relację zdarzeń z artystycznym ich przekazem. Jednocześnie znalazła tu wyraz idea ciągłości kultury egipskiej — istnienia elementów stałych, które pozostały nosicielami tej kultury poprzez wieki, trwając mimo przychodzących i odchodzących kolejno różnych cywilizacji, i są w tej chwili bazą dla odradzającego się znowu narodu. Tym elementem niezmiennym od czasów faraonów do czasów obecnych, stale obecnym w dolinie Nilu są ludzie, którzy tak jak za czasów faraonów tak i dzisiaj czerpią szedufem — żurawiem wodę z Nilu, by nawodnić pola, które bez tego zamieniłyby się w pustynię. Fellach egipski, nie Beduin czy kupiec, fellach, związany z ziemią, którą uprawia od tysiącleci, jest nosicielem kultury nie arabskiej, nie muzułmańskiej, lecz terytorialnie egipskiej. Dla Beduina ojczyzna w sensie terytorialnym jest słowem pustym, dla fellacha najbardziej zrozumiałym. Powrót ducha — odrodzenie należy do fellacha, tak jak ziemia odradza się dzięki jego rękom każdego roku. Odrodzenie Egiptu jest u Tawfika al-Hakima, jak już wspominaliśmy, połączone również z symboliką staroegipską. Tę warstwę znaczeniową analizuje wnikliwie

Ali al-Ray, autor wydanej ostatnio książki, zawierającej szkice o współczesnej egipskiej literaturze powieściowej⁸⁵.

Zanim przedstawimy treść powieści, powiemy parę słów o tym, jak powstawała. Otóż po napisaniu jej w Paryżu (data na końcu książki wskazuje rok 1927) autor doszedł do przekonania, iż nie stała się tym, czym miała się stać w zamyśle autora, i została odłożona do szuflady (być może dlatego w książce *Zahrat el-Omr* nie widzimy wzmianki o jej powstaniu). Już po powrocie do Egiptu, gdy autor pracował jako pomocnik prokuratora w mieście Tanta, pokazał pewnego dnia manuskrypt swemu koledze po fachu, który był miłośnikiem literatury. Ten zabrał rękopis i autor nie zobaczył go już więcej aż po wydrukowaniu (rok 1933).

Awdat al-Ruh było też chyba również rodzajem chopinowskiej *Etiudy rewolucyjnej*, hołdem złożonym rewolucji z perspektywy paru lat, rewolucji, w której autor nie brał bezpośredniego udziału, komponował tylko hymny patriotyczne, które śpiewali na barykadach jego koledzy. On sam nigdy nie wziął broni i wstrzymywał się od wszelkich aktów przemocy⁸⁶.

Książka podzielona jest na dwa tomy (razem liczy przeszło 500 stron druku). Na wstępie każdej części motto ze staroegipskiej *Księgi zmarłych*. Dla części I mówi ono o czasie i o wieczności, motto dla części II jest tak charakterystyczne, iż zacytujemy je w całości: „Wstań! [...] Wstań o Ozyrysie, Jam twój Syn, Horus. Niech wejdzie w Ciebie Życie. Niech Cię nie opuści Twoje prawdziwe serce, serce dawne”.

Treść powieści jest znowu tylko jedną płaszczyzną realiów i znów o charakterze autobiograficznym, która daje nam obraz rzeczywistego życia egipskiej rodziny klasy średniej, z najdrobniejszymi opisami konkretnych sytuacji, stosunków i układów rodzinnych, ze zwykłym dla Tawfika al-Hakima zmysłem humoru i darem obserwacji. Jak zwykle też ta pierwsza płaszczyzna, na której nie wtajemniczony czytelnik z łatwością może poprzestać, kryje za sobą drugą, której sama dostarcza symboli, i którą demonstruje.

Powieść posiada też rodzaj formy ramowej. To, jak pamiętamy, konwencja *1001 nocy*. Ten sam obraz powtórzony z małymi niuansami na początku i na końcu utworu, tak jak ten sam motyw powtarzający się w muzyce arabskiej, będący dla Araba przedmiotem estetycznego

⁸⁵ Ali al-Ray, *Darasat fi-l-riwaya al-misrija*, Cair 1964, s. 124, 125 i n.

⁸⁶ Powie o tym sam w *Usfur min al-Szarq* (Ptak ze Wschodu); *L'oiseau d'Orient*, s. 15.

przeżycia, sprawia, iż utwór staje jak gdyby poza czasem, kończy się tu, gdzie się zaczął, jak symbol wieczności — koło.

Otóż taką ramą powieści jest obraz pięciu mężczyzn, leżących w łóżkach w jednym pokoju, jedno łóżko obok drugiego. W pierwszej scenie leżą chorzy na hiszpankę, w ostatnim rozdziale książki w sali szpitala więziennego, złapani przez Anglików po demonstracji ulicznej w 1919 r.

Kim są ci ludzie? To członkowie rodziny, która składa się z 3 braci: Hanafiego, Abduha i Selima, z ich młodego kuzyna Mohsena (pod którym ukrywa się autor), niezamężnej starszej siostry Zanuty i służącego Mabruka. Mieszkają w Kairze, w dzielnicy Saida Zainab, przy ulicy Salama, Hanafi, najstarszy z braci, jest nauczycielem, młodszy Abduh — inżynierem, Selim — wojskowym w randze kapitana, a Mohsen chodzi dopiero do szkoły średniej.

Rodzice Mohsena, którzy mieszkali wówczas na prowincji, oddali chłopca do szkoły w Kairze i tak dom przy ulicy Salama stał się dlań prawdziwym domem, w którym czuł się lepiej niż w swym rodzinnym i do którego wracał z niecierpliwością. Tu bowiem czuł się dopiero jednym z grupy.

Pierwszy tom książki opowiada nam historię miłości Mohsena do Saneyi, córki lekarza, mieszkającego w tym samym domu. Mohsen jako kilkunastoletni chłopiec nie jest jeszcze traktowany jak mężczyzna, stąd możliwość jego odwiedzin w domu Saneyi. Jak do tego doszło? Mimo iż obydwa domy są już domami inteligenckimi w nowoczesnym tego słowa znaczeniu (ojciec Saneyi — lekarz, wujowie Mohsena — inżynier, nauczyciel, oficer — zawody nie należące do tradycyjnych), w domach obyczaj jest jednak tradycyjny. Świat kobiet żył osobnym życiem. Mężczyźni chodzili do kawiarni, gdzie godzinami wysiadali, paląc szisze (egipska nargila), grając w *taula* (rodzaj warcabów) lub dyskutując ze znajomymi. Kobiety odwiedzały się wzajemnie, często poprzez przytykające wysokie tarasy lub płaskie dachy sąsiadujących domów (to są owe słynne ulice kobiet arabskich), nie widziane przez mężczyzn, których obserwowały zza delikatnych drewnianych maszrabij w oknach, same z zewnątrz niewidoczne.

Tak też kontaktowały się Zanuty z Saneyą. Mohsen siedzący kiedyś na tarasie wewnętrznym wraz z Zanutą poznał Saneyę, która przyszła w odwiedziny do Zanuty. Saneyia zaprosiła ich oboje do domu. Okazało się, że grywa na fortepianie, a Mohsen, który miał piękny głos, nie miał okazji nauczyć się grać. Teraz zaczął przychodzić do domu Saneyi na „lekcje” muzyki. Matka Saneyi w pierwszej chwili zaszokowana pomysłem córki, że jakiś „obcy mężczyzna” mógłby wejść do ich domu i widywać się z córką, gdy poznała 15-letniego chłopca, doszła do

przekonania, że do „mężczyzn” jeszcze się go nie zalicza, i pozwoliła na owe „lekcje”.

I tak fortepian — świeży stosunkowo element w domu egipskim, a dotąd jeszcze świadectwo poziomu domu i konieczny mebel w każdym salonie umeblowanym całkowicie po europejsku — stworzył nową sytuację — kontakt natury towarzyskiej między młodą dziewczyną a chłopcem, którzy mogą się swobodnie z sobą widywać. Z kolei za tym elementem zjawia się inne, europejskie, romantyczne, przejęte i bardzo często używane przez arabskich pisarzy rekwizyty, jak np. chusteczka Saneyi, którą znajduje Mohsen i nosi na sercu, grzeczności prawione w salonie, jak nakazuje *bon ton* w języku francuskim, z którego młodzi znają kilka słów w rodzaju *bon soir*, *merci* itd.

Mohsen znajduje się całkowicie pod urokiem dziewczyny — młodzięcza miłość czyni z niej ideał nieosiągalny mimo bliskości. Rozmowy toczą się w konwencji obowiązującej w salonach — o literaturze. Okazuje się, że Mohsen czytuje poezję. Saneya, panienka z dobrego domu, czytuje powieści oraz poezję, z której czasem przy fortepianie czyni melodeklamacje. I od tego jakże nam dobrze znanego obrazu panienki przy fortepianie z młodzieńcem obok stojącym Tawfik al-Hakim, Egipcjanin, nagle przeskakuje kulturę i Mohsen patrząc na twarz Saneyi widzi w niej Izydę, której twarz zapamiętał z książki z historii starożytnego Egiptu. Ten sam wyraz, te same krótko obcięte, czarne włosy. Izyda przy fortepianie. A wówczas Saneya zwraca się do Mohsena z prośbą, by jej opowiedział historię tancerki-śpiewaczki i jej zespołu, który często bywał w domu jego babki, gdy ta chorowała. Taniec i śpiew miały ją rozweselić. Autor włącza tu do ogólnej narracji opowiadanie Mohsena, które mogłoby stanowić odrębną całość. Tym razem jednak to Szeherezada słucha, a Shahrijar opowiada. Opowiadanie to w książce zajmuje cały duży rozdział (55 stron).

Tymczasem wszyscy bracia po kolei zakochują się w Saneyi. Oczywiście oni nie będą mogli przychodzić do domu i widywać jej. Jednakże Abduh, inżynier, pewnego razu jest proszony o naprawienie elektryczności i wówczas to usłyszał szelest sukni Saneyi w drugim pokoju i głos dziewczyny, która prosi służącą o podanie mu kawy. Następnie Selim poszedł do domu Saneyi, by naprawić fortepian i usłyszał jej głos, nie widząc postaci. Rozmawiała z nim bowiem z drugiego pokoju za pośrednictwem Zanuby. Zakochany Selim pisze tymczasem list do Saneyi wyznając jej swą miłość. Listy miłosne — to też nowa moda. Oczywiście są one adresowane do „wykształconych” dziewcząt, by nie musiały ich dawać komuś do odczytania. List Selima był po prostu przepisany fragmentem z powieści francuskiego pisarza (nie znamy jego nazwiska) pt. *Magdulin* (?), przełożonej czy adaptowanej na język arabski przez

Manfalutiego⁸⁷. Nie dotarł zresztą do rąk adresatki. Ojciec jej przesłał go z powrotem wysyłającemu. Pierwszy tom kończy się po czułym pożegnaniu wyjazdem Mohsena na tydzień do rodziców.

W tomie II mamy zagęszczone problemy. Pierwszy tom, o charakterze głównie lirycznym, chociaż nie pozbawiony elementów satyryczno-obyczajowych, np. opis praktyk magicznych Zanuby, która stara się pozyskać miłość przystojnego sąsiada; Mustafy Ragi⁸⁸, mógłby spełniać rolę wstępu do kasydy, która dopiero po początkowym fragmencie lirycznym mogła zająć się zasadniczymi opisami, jak przewidywała jej konwencja. Akcja tomu II zaczyna się od podróży pociągiem Mohsena do domu oraz opisu rozmowy podróżnych w przedziale. Ktoś przypomina, jak podróżował pociągiem w Europie i przez szereg godzin nikt z jadących do siebie słowa nie powiedział, na co drugi z podróżnych odpowiada: To kraj pozbawiony serc [...] Nie tak jak u nas. Czy to Koptowie, czy muzułmanie — wszyscyśmy braćmi”. Podkreślanie na każdym kroku jedności Egipcjan i silnego poczucia przynależności do grupy, działania grupą, która nie ma sobie przeciwstawnej; nie dzielenie, a zjednoczenie — będzie odtąd jedną z głównych tez książki. Pamiętamy zresztą, iż w owym czasie, w okresie poprzedzającym rok 1919 i w czasie rewolucji, zjednoczenie się Koptów z muzułmanami było w istocie zadziwiające. Po raz pierwszy, w walce o niepodległość kraju, zrezygnowano z podziału „swoi” — „obcy” opartego na zasadach przynależności religijnej. „Obcym” dla Kopta stał się wówczas Anglik, mimo iż był wyznawcą podobnej religii, a „swoim” stawał się wyznawca Mahometa. Nawet usilne starania Anglików, by wzniecać antagonizm koptyjsko-muzułmański w tym okresie okazały się nieskuteczne. Pisze o tym Kopt, Salama Musa, w swojej *Autobiografii*: „Koptowie silnie stali ramię w ramię z muzułmanami. Młodzi muzułmanie przemawiali z ambon kościelnych, tak jak młodzi Koptowie przemawiali z ambon meczetowych”⁸⁹.

W przedziale pociągu w dalszym ciągu porównywano obyczaje europejskie i egipskie. Brakowi zmysłu społecznego, który zostaje często określany mianem egoizmu i brakiem serca, przeciwstawiany jest zmysł społeczny Egipcjan. Przyczyny jego istnienia znajduje się w wielowie-

⁸⁷ Chodzi tu najpewniej o książkę Alphonse Karr, *Sous les Tilleuls* tłumaczoną przez al-Manfaluti'ego i wydaną w Kairze w 1928 r. pod tytułem *Magdulin au taht zilal al-zayzafun* (*Magdulin czyli w cieniu lip*).

⁸⁸ Na temat wierzeń magicznych m. in. przedstawionych w *Awdat al-Ruh*, jak i w paru innych utworach współczesnej literatury egipskiej por.: K. Skarżyńska, *Wierzenia ludowe we współczesnej literaturze egipskiej*, „Przegląd Orientalistyczny”, 1964, nr 1.

⁸⁹ Salama Musa, *op. cit.*, s. 107.

kowej tradycji zorganizowanego społeczeństwa. „[...] od 8 tysięcy lat jesteśmy w dolinie Nilu. I znaliśmy uprawę roli, i żyliśmy życiem fellachów [...] podczas gdy Europa w owym czasie żyła jeszcze w stadium barbarzyństwa [...] Tutaj każdy ród i każda rodzina żyła na jednym miejscu [...] I od prawieków uprawiali ziemię. Życie społeczne jest we krwi naszej i życie w społeczeństwie naturą naszego bytowania od pokoleń”⁹⁰.

W domu rodzicielskim Mohsen styka się z odrębnymi rodzajami zachowań i postaw. Matka, Turczynka, uważa się za coś lepszego od Egipcjan, w majątku wiejskim, do którego pojadą, zobaczymy, z jaką pogardą odnosi się do fellachów, podczas gdy ojciec Mohsena podkreśla swoje egipskie pochodzenie i przynależność do fellachów. Atmosfera panująca w domu z przewagą osobowości matki, jej pogarda do fellacha (posyła do miasta, po *aisz afrangi* — chleb francuski, nie jedząc wiejskiego), z którym on sam w głębi serca się identyfikował jako z tym, co prawdziwie egipskie — wszystko to czyniło go wyobcowanym wśród własnej rodziny. W pełni sobą czuł się dopiero w Kairze między swymi wujami, śpiąc w jednym pokoju z nimi „jak w chacie fellacha” i dzieląc ich skromne życie w poczuciu spójni, która ich łączyła. Nawet miłość do jednej dziewczyny w zamyśle autora była dalszym symbolicznym obrazem ich wspólnoty.

Będąc na wsi z rodzicami Mohsen przysłuchuje się dyskusji między fellachami na temat współżycia z Beduinami i porównania między tymi dwoma tak różnymi stylami życia i kultury. Z porównania tego zwycięsko wyjedzie fellach, „który żył i uprawiał ziemię, zanim Beduin był Beduinem. Fellach tylko nie uświadamia sobie swojej wartości, którą mu trzeba dopiero pokazać”.

Opisy wsi i życia fellachów, które spotykamy, unaoczniają owe tezy dotyczące roli fellacha jako nosiciela ciągłości kultury narodu egipskiego. Podstawowym wykładem autora utrzymanym w formie dialogu będzie rozwinięcie tezy o „egipskości” Egiptu, o źródłach osobowości egipskiej, której Tawfik al-Hakim jest jednym z najważniejszych heroldów. Tezę swoją włoży w obce usta. Widzimy jak do ojca Mohsena przyjechali goście: Anglik i Francuz. Anglik jest inspektorem irygacji, czyli przedstawicielem administracji angielskiej, Francuz — to uczony, archeolog, przedstawiciel kultury (symboliczne role Francji i Anglii). Przy obiedzie następuje okazja do wymiany poglądów dotyczących Egiptu. Anglik jest typowym Europejczykiem w kraju kolonizowanym, nie zadaje sobie trudu, by zrozumieć ludzi i ich problemy, natomiast w usta francuskiego uczonego, czyli człowieka posiadającego autorytet, włożył

⁹⁰ Tawfik al-Hakim, *Awdat al-Ruh (Powrót ducha)*, t. II, s. 8.

autor swoje credo: starożytni Egipcjanie znali wagę wspólnego wysiłku. Rezultatem są piramidy, które do dziś zadziwiają świat i uczonych, a potomkowie ich budowniczych żyją w dalszym ciągu na tej ziemi. „Trudno nam jest sobie wyobrazić to uczucie, które mogło uczynić z tego narodu przez wieki jedną duszę i uczyniło go zdolnym do dźwignienia olbrzymich bloków skalnych i przyjmowania z uśmiechem najcięższych cierpień w imię ideału. Jestem przekonany, że tysiące ludzi, którzy budowali piramidy, nie byli do tego zmuszeni tyranią jednego człowieka, jak fałszywie przypuszcza Herodot. Oni poszli razem, śpiewając hymn ku czci tego ideału, jak czynią to dziś ich wnukowie w dni żniw. Oczywiście często ich ciała krwawiły, lecz sprawiało im to pewną tajemniczą radość, przyjemność cierpienia za wspólną sprawę. I patrzyli oni na krew spływającą po ich umęczonych ciałach z tą samą radością, którą odczuwali patrząc na czerwone wino przelane w ofierze bóstwu [...] Czyż istnieje rzeczywistość więź pomiędzy starożytnym a nowym Egiptem? Dla kogo poświęcili się ludzie stawiający piramidy? pytał Anglik. — Dla jednego ołtarza, dla Cheopsa reprezentującego bóstwo i będącego symbolem ideału [...] I dziś lud egipski zachowuje tę samą «duszę» [...] Ma on ukrytą w sobie siłę i brakuje mu tylko jednego [...] Czego? Właśnie tego ideału [...] Brakuje temu ludowi człowieka, który będzie personifikacją jego ducha i nadziei i który będzie dlań symbolem ideału. Kiedy ten człowiek się pojawi, nie zdziwmy się, jak ten lud solidarny, zjednoczony w swym cierpieniu i gotowy do poświęcenia zdziała pewnego dnia nowy cud, inny niż piramidy”⁹¹.

Leader taki, jak wiemy, zjawił się w osobie Saada Zaglula i rewolucja 1919 r. ujawniła jedność i solidarność całego narodu w walce o niepodległość. Książka Tawfika al-Hakima nie straciła jednak i później aktualności, stając się ulubioną lekturą następnego lidera i budowniczego nowej piramidy, Nassera.

Owe strony książki są jej punktem kulminacyjnym z punktu widzenia koncepcji ideologicznej. Książkę zakończy realizacja tej przepowiedni rzuconej przez francuskiego uczonego.

W tym czasie rozwija się jednak akcja powieści. Mohsen po powrocie do Kairu dowiaduje się, że Saneya zakochała się ze wzajemnością w sąsiedzie — Mustafie, którego miłość chciała przy pomocy magii zdobyć Zanuba. Zanuba dotknięta do żywego robi z młodej dziewczyny istotę pozbawioną moralności, zrywa stosunki z domem Saneyi. Mohsen cierpi utratę pierwszej młodościowej miłości, ale wszyscy, tak on, jak i jego wujowie, solidarnie starają się wymazać imię Saneyi ze swej pamięci — złączyć jak zawsze jednym uczuciem.

⁹¹ *Ibidem*, s. 59, *passim*.

Poznajemy też historię Mustafy. Po skończeniu szkoły średniej pracował u ojca w manufakturze „Al Mahalla al-Kubra”, ale po śmierci ojca Mustafa chciał zerwać z karierą „przemysłowca” i zostać urzędnikiem w Kairze (prestż urzędnika państwowego w stolicy pobił wszystkie inne). Manufaktura ojca została wydzierżawiona cudzoziemcowi.

Jesteśmy znowu świadkami rozwijającej się miłości Mustafy i Saneji, którzy używają przemysłowych wybiegów, by móc się zobaczyć, z akcesoriami zgoła szekspirowskimi, jak np. tajemne nocne rozmowy z okna do okna. Tym razem miłość romantyczna skończy się małżeństwem Saneji i Mustafy, ojciec dziewczyny przyjmuje oświadczenia ze strony rodziny Mustafy. Mustafa decyduje się na prowadzenie w dalszym ciągu fabryki ojca dla celów patriotycznych, by nie zostawić jej w rękach cudzoziemca. Przygotowań do rewolucji nie widzieliśmy żadnych. Książka kończy się akordem jej wybuchu. Wszyscy od razu są zamieszani w akcję, biorą udział w manifestacjach i dostają się razem do więzienia.

„Kair w owe dni wyglądał wspaniale. Środkiem ulic szły pochody, odbywały się manifestacje. Nad tłumami powiewały sztandary, na których widniał znak półksiężyc i krzyż! [...] A to ponieważ Egipt zrozumiał w owej chwili, że półksiężyc i krzyż karmiło jedno ciało i jedno serce: Egipt”⁹².

Odkładając książkę, mamy przed oczami fragment dziejów rodziny mieszkającej w Kairze przy ul. Salama z jej codziennymi sprawami i kłopotami oraz śmiesznostkami każdego z członków tej rodziny. Poznajemy też fragmenty życia innych rodzin z kręgów inteligencji egipskiej, oglądamy obyczaje, które pokazują nam pozycję kobiety egipskiej opisywanej klasy i pewne zmiany, które zachodzą w tych obyczajach. Widzimy, jak niektóre nowe elementy mają dostęp do wnętrza domu egipskiego, a inne zatrzymywane są na jego progu.

Mamy przed oczyma piękno wsi, chociaż autor nie lubuje się w opisach przyrody, raczej krótkie migawki, występujące w charakterze ilustracji słów autora zastępują epickie opisy. Ten świat konkretny i realistyczny opis podporządkowany jest jak i w innych pracach Tawfika al-Hakima innej rzeczywistości — pozamaterialnej — wizji Egiptu, którego siłą jest solidarność i działanie grupowe. Ilustracją tej tezy są odpowiednio dobrane sytuacje realistycznej warstwy powieści. Trzecią warstwą pochodną drugiej jest sfera mitologiczna, zmartwychwstanie Ozyrysa, do którego też aluzję czyni tytuł książki, obejmujący swym znaczeniem wszystkie owe warstwy.

⁹² *Ibidem*, s. 245.

* * *

Ponad tymi różnymi płaszczyznami, na których ów charakterystyczny utwór możemy ustawiać, rzuca się w oczy jeszcze jedna, jak nam się wydaje odrębna płaszczyzna, o której odkładając książkę trzeba pomyśleć. Kim się okazuje być, w świetle swych powieści Tawfik al-Hakim, student paryskiej Sorbony, namiętny czytelnik niezwykle wszechstronnie dobieranej lektury tak z kręgu kultury europejskiej, jak arabskiej. Wielbiciel Beethovena i Michała Anioła jest typowym dzieckiem wielowarstwowych tradycji egipskiego odrodzenia, odrodzenia, które nie oznaczało asymilacji kultury europejskiej, lecz które w swych wysiłkach, w krzyżujących się przeciwstawnych czasem nurtach dąży do odkrycia i wypracowania własnego typu nowoczesnej kultury.

A czyż możemy się dziwić, że Tawfik al-Hakim w swojej twórczości jest przede wszystkim kontynuatorem tradycji *Opowiadań z 1001 nocy*?

Pominąwszy już tematykę *Opowiadań*, będącą również natchnieniem dla jego pisarstwa, jego utwory powieściowe, autobiograficzne, a nawet część dramatycznych, mimo iż opisują wydarzenia współczesne, co więcej, jak w *Ptaku ze Wschodu* mające jako miejsce akcji Europę lub posiadające charakter zbliżony do powieści kryminalnych, jak *Dziennik prokuratora*, wszystkie owe utwory, skonstruowane luźno, oparte na zasadzie włączania całych odrębnych opowiadań, posiadające często konstrukcję ramową oraz wprowadzaną z upodobaniem sytuację opowiadającego i słuchacza — na niekorzyść czystej relacji autora jako osoby spoza dzieła obserwatora, który rejestruje rzeczy dziejące się na jego oczach i zna z góry ich przebieg — cała ta twórczość, szczególnie z okresu między wojnami, który był przedmiotem naszej uwagi, przypomina nam wyraźnie, iż przejęcia elementów obcej kultury mimo występujących czasem innych pozorów mają charakter przede wszystkim peryferyczny, jak to kiedyś określił Czarnowski. Wartości, z którymi szczególnie silnie, świadomie czy nieświadomie identyfikujemy się, a do których należy też sposób wyrazu czy sposób widzenia i ujmowania rzeczywistości, a także umiłowania estetyczne przekazywane przez pokolenia, dużo trudniej podlegają wymianie. Powieści Tawfika al-Hakima, zaangażowane, dyskutujące problemy, które nurtowały egipską elitę intelektualną okresu arabskiego odrodzenia, tak jak większość utworów literackich tego okresu posiadają równocześnie dwa oblicza — jedno, łatwiej dostrzegalne, zwrócone ku Zachodowi, drugie, na pewno nigdy do końca nie odkryte i nie zrozumiane przez „obcego”, zwrócone ku własnym literackim i kulturowym tradycjom.

ANNA MROZEK

WZAJEMNE STOSUNKI PÓŁNOCNYCH I POŁUDNIOWYCH PLEMION SUDANU: MOŻLIWOŚĆ A RZECZYWISTOŚĆ

Treść: Wstęp. — Struktura etniczna północnych i południowych plemion Sudanu. — Wspólne elementy wierzeń północnych i południowych plemion Sudanu. — Niektóre przyczyny konfliktu między południem a północą Sudanu.

WSTĘP

W wielu współczesnych opracowaniach i publikacjach dotyczących Sudanu wyrażany jest pogląd, że dzisiejsza opozycja między północą a południem jest rezultatem etnicznej i rasowej odrębności plemion zamieszkujących oba te tereny¹. W ślad za akcentowanymi różnicami etnicznymi plemion północy i południa Sudanu postępuje najczęściej podkreślenie ich zasadniczo odmiennych tradycji i orientacji kulturowej, a co za tym idzie niemożliwości porozumienia się ludności tych dwu obszarów². W przeciwieństwie do przedstawionych wyżej opinii celem niniejszego artykułu jest wykazanie, że skład etniczny obu części składowych Sudanu nie różni się w sposób zasadniczy i że system życia przejęty w przeważającej mierze przez północ Sudanu, oparty na zasadach islamu, jest bliższy kulturze, obyczajom i wierzeniom plemion południowego Sudanu niż obyczajom i wierzeniom chrześcijańskim, rozprzestrzenianym tu przez Europejczyków w okresie 50-letniego panowania Brytyjczyków.

Końcowa część artykułu stanowić będzie próbę konfrontacji teoretycznych możliwości przejścia przez południe wartości kulturowych islamu z rzeczywistością, to jest próbę przedstawienia niektórych przynajmniej przyczyn opozycji południa Sudanu przeciwko połączeniu z północą we wspólny organizm państwowy.

¹ Por. m. in. J. Oduho, W. Deng, *The Problem of the Southern Sudan*, London 1963, s. 8; K. D. D. Henderson, *The Making of the Modern Sudan*, London 1953, s. 479; artykuł zatytułowany: *Sudan-Missionäre müssen die Südpfevinzen verlassen*, „Neues Afrika”, z. 4, April 1964, Hamburg, s. 119; itp.

² Por. m. in. L. D. Makuei, *Southern Sudan*, „New Africa”, April 1964, London, s. 11; Oduho, Deng, *op. cit.*, s. 56—59; W. Skuratowicz, *Sudan*, Warszawa 1965, s. 39.

STRUKTURA ETNICZNA PÓŁNOCNYCH I POŁUDNIOWYCH PLEMION SUDANU

Plemiona zamieszkujące południowy obszar Sudanu³ dzielone są na trzy duże grupy etniczne⁴. Grupa pierwsza to plemiona nilockie, do których zalicza się Szylluków, Nuer i Dinka oraz pomniejsze, stanowiące odgałęzienia pierwszych, jak Annuak, Acholi, Bor, Balanda, Luo i inne. Zajmują one tereny wzdłuż Białego Nilu i jego dorzecza na południe od równoleżnika 12°, aż do granic Etiopii, Ugandy i Konga, odcinających wspomniane szczepy od ich współplemieńców, zamieszkujących terytoria państw graniczących z Sudanem. Druga grupa: nilo-chamicka, różni się niewiele od poprzedniej pod względem antropologicznym, jakkolwiek wyraźne są różnice językowe. Wśród plemion tej grupy zamieszkujących obszar Sudanu wymienić należy przede wszystkim najliczniej reprezentowane plemię Bari oraz pochodne: Lotuko, Longa i Turkana. Plemiona te, zamieszkujące obszar najbardziej wysunięty na południe, graniczą z Kenią i Ugandą. Odrębną grupą plemion zamieszkujących obszar tak południowego, jak i północnego Sudanu są plemiona negroidalne, do których na południu należy plemię Azande, graniczące z Kongiem, oraz plemiona: Nuba, Fung i Fur na północy, zamieszkujące północno-zachodni obszar Sudanu.

Fakt wspólnego pochodzenia plemion zamieszkujących obydwie części Sudanu stanowi podważenie tezy wielu uczonych i publicystów o poważnych różnicach etnicznych i rasowych południowego i północnego Sudanu. Również plemiona chamickie są reprezentowane na północy przez plemię Bedża, żyjące na obszarze między Nilem a Morzem Czerwonym. Plemię to jest zresztą tylko powierzchownie zislamizowane i zachowało po dziś dzień poważne cechy odrębności plemiennej. Występowanie plemion negroidalnych i chamickich zarówno na południu, jak i na północy Sudanu stanowi także podstawę do podważenia tezy

³ Sudan — nazwa pochodzenia arabskiego (Balad-as-Sudan — Kraina Czarnych) nadana przez średniowiecznych podróżników arabskich obszarowi geograficznemu, leżącemu na południe od Egiptu. W artykule termin ten odnosić się będzie do obszaru zajmowanego przez dzisiejszą Republikę Sudańską, graniczącą na wschodzie z Etiopią, na południu z Kenią, Ugandą i Kongiem (Leopoldville), na zachodzie z Republiką Środkowoafrykańską i Republiką Czad oraz na północy z Egiptem.

⁴ Por. P. F. M. McLoughlin, *Language Switching as an Index of Socialisation in Republic of the Sudan*, Berkeley — Los Angeles 1964; C. G. Seligman, B. Z. Seligman, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, London 1965; P. Gulliver, P. H. Gulliver, *The Central Nilo-Hamites*, London 1953; L. Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*, Frankfurt a. M. 1933; Skuratowicz, *op. cit.*

o odrębności arabskiej północy i afrykańskiego południa, podkreślanej wielokrotnie w literaturze specjalistycznej.

Przyjrzyjmy się bliżej składowi etnicznemu „arabskiej” północy. Spośród plemion północnego Sudanu można najogólniej wyróżnić: negroidalno-chamickie (wspomniane już wyżej plemię Bedża), negroidalne (Nuba, Fung i Fur oraz Fellata, z których ostatnie wywodzi się z potomków pielgrzymów z zachodniej Afryki do Mekki), Nubijczyków nie znanego pochodzenia (niektórzy uczeni uważają ich za spokrewnionych ze starożytnymi Egipcjanami, na co wskazywałyby zachowane do dzisiaj zabytki ich kultury) i wreszcie plemiona arabskie. Do tych ostatnich zalicza się: Danagla, Dża'alijin, Baqqara, Guhajna, Szukrijja, Kababisz i inne pomniejsze. Ale nawet tej ostatniej grupy plemion nie można nazwać arabską w ścisłym tego słowa znaczeniu, ponieważ stanowią one produkt napływowej ludności arabskiej, wymieszanej z ludnością miejscową, której pierwsi narzucili swój język i religię, ale od której przejęli także wiele elementów kultury rodzimej, co nadało swoiste piętno islamowi Sudanu⁵. Jak słusznie podkreśla W. Skuratowicz w swej monografii o Sudanie: „Nazwa «szczepy arabskie» ma raczej znaczenie lingwistyczne niż etniczne, gdyż wiele szczepów negroidalnych mówiących językiem arabskim, jak np. Fung, uważa się za potomków Arabów, choć nie miały w ogóle przodków arabskich”⁶. Tak więc „arabskość” północnego Sudanu jest bardziej kwestią świadomości plemion tu zamieszkujących aniżeli wynikiem ich etnicznego pochodzenia. W gruncie rzeczy bowiem południe Sudanu jest etnicznie bardziej czyste, mniej wymieszane aniżeli północna część tego kraju. Podważa to znowu tezę o zwartości, jednolitości obszaru północnego Sudanu, przeciwstawianą wielokrotnie w literaturze publicystycznej zróżnicowanym plemionom południowym. Wprawdzie przenikające tu idee uniwersalnej religii i kultury islamu, której wpływy umocnione zostały wprawdzie panowaniem muzułmańskich sułtanatów Fung i Darfur (od w. XVI) na północno-zachodniej części terytorium Sudanu, jak również powstanie Mahdystów, wreszcie ruch narodowowyzwoleńczy przeciwko panowaniu angielskiemu w ostatnim okresie czasu przyczyniły się w po-

⁵ Nie jest to zresztą zjawisko specyficznie sudańskie, przebiegało ono podobnie na innych obszarach Afryki, m. in. na terenie Afryki Wschodniej, gdzie napływ ludności arabskiej (w tym wypadku z południowej Arabii) powodował wymieszanie się elementu napływowego z tubylcami, dając początek nowej syntezie kulturowej, w której pierwiastki rodzimych obyczajów afrykańskich łączone były w jedną całość z kulturą i dogmatyką islamu (por. J. S. Trimingham, *Islam in East Africa*, Oxford 1964).

⁶ Skuratowicz, *op. cit.*, s. 46.

ważnej mierze do politycznego i kulturalnego scalenia tego obszaru⁷. Wąski jednak partykularyzm szczepowy, umocniony jeszcze w okresie panowania brytyjskiego na tym terenie, w chwili obecnej dość często dochodzi do głosu w okresach niepokoju politycznego.

Głównym elementem niepokoju są wspomniane już plemiona Bedża i Nuba. Pierwsze z nich, pochodzenia chamickiego, zajmuje górzysty obszar w pobliżu granicy etiopskiej. Szczepy wywodzące się z tego plemienia podlegały procesowi islamizacji począwszy od wieku IX⁸, jakkolwiek nie wszystkie przyjęły nową religię i opuszczając swoje dotychczasowe górskie siedziby uciekały przed naporem arabskim w kierunku południowo-zachodnim do równin Atbara i Gasz, gdzie zamieszkują do dnia dzisiejszego. Większość szczepów Bedża przejęła zasady islamu tylko powierzchownie, zachowując stare obyczaje, a nawet wierzenia (o charakterze fetyszystyczno-animistycznym), czemu sprzyjało położenie geograficzne ich osiedli (wzgórze Bedża), oddzielonych od pozostałej ludności Sudanu północnego. Po uzyskaniu niepodległości przez Sudan (1956 r.) Bedża wielokrotnie wysuwali żądania autonomii pod adresem rządu centralnego, a żądania te nasilały się w okresie walk toczących się na południu Sudanu⁹. Żądania te są żywe jeszcze do chwili obecnej.

⁷ Pod wpływem inwazji państwa Fung niektóre plemiona mieszały się ze sobą, jak np. napływowe plemiona semicko-chamickie: Dża'alijin i Danagla, z negroidalnymi: Nuba i Fung. Również powstanie Mahdystów zjednoczyło — co prawda przejściowo — większość plemion północnych w walce o niepodległość, pod wspólnym hasłem islamu: świętej wojny przeciwko niewiernym.

⁸ Z zapisków arabskich kronikarzy i historyków wynika, że w 831 r. między przywódcą plemienia Bedża Ibn Abdel Aziz a Egiptem zawarty został traktat, na mocy którego Bedża zobowiązywali się płacić kalifowi egipskiemu roczną daninę w wysokości 100 wielbłądów lub 300 dinarów, w zamian za możliwość podejmowania bez ograniczeń podróży do Egiptu w celach handlowych. Bedża zobowiązywali się także do uszanowania świętości meczetów, istniejących na terytorium przez nich zamieszkałym. Zapis kronikarzy arabskich świadczy więc o istnieniu wpływów islamu wśród szczepów Bedża oraz o istnieniu osadników muzułmańskich, którzy wzniesli tu meczety (informacja zaczerpnięta z książki Mekki Shibeika, *The Independent Sudan*, New York 1959, s. XV).

⁹ Wydarzenia w południowym Sudanie oraz wielokrotne deklaracje przedstawicieli tego obszaru w parlamencie sudańskim zainspirowały w poważnej mierze separatystyczne tendencje niektórych plemion północnych. Można by nawet pokusić się o wykazanie bezpośredniej relacji między deklaracjami separatystycznymi reprezentantów południa a plemion Bedża czy Nuba. Tak np. w czerwcu 1958 r. na podstawie ogłoszonej uprzednio w Zgromadzeniu Konstytucyjnym Republiki Sudańskiej jedności obszarów północy i południa Sudanu przedstawiciele południa, bojkotując tę uchwałę, wysunęli żądanie federacji dla terenu przez siebie reprezentowanego; w sierpniu tego roku Bedża wysunęli żądanie bezpośredniego udziału w rządzie Republiki w takim stopniu, aby mogli decydować bezpośrednio o sprawach własnego terenu. W maju 1965 r. podczas wyborów

Drugim plemieniem wysuwającym roszczenia do federacji w ramach państwa sudańskiego jest negroidalne plemię Nuba, zamieszkujące terytorium na zachód od Nilu Białego, na wzgórzach południowego Kordofanu. Nuba jest określeniem pogardliwym stosowanym przez Arabów i oznacza czarnego poganina. W większym jednak stopniu niż Bedża są Nuba przemieszani z Arabami, a niektóre szczepy Nuba próbują nawet „dopracować sobie” genealogię arabską. Podobnie jak Bedża jednak Nuba przejęli islam tylko powierzchownie, zachowując w dużej mierze stare obyczaje i wierzenia, często łączone z islamem. Do zachowanych obyczajów i wierzeń rodzimych należy przede wszystkim kult przodków (występujący zresztą także u wszystkich bez wyjątku plemion południowego Sudanu). Nuba zamieszkujący tereny Wyżyny Kordofańskiej wierzą, że protoplasta ich rodu wyłonił się kiedyś ze wzgórza przez nich zajmowanego. Jest on jednocześnie ujmowany jako istota nadnaturalna, stwórca, utożsamiany z firmamentem, słońcem i księżycem, a nawet deszczem, a pod wpływem infiltracji islamu — z Allahem. Zbieżna z islamem jest tradycyjna wiara Nuba, iż bóg-protoplasta karze za odstępstwa od starych obyczajów i warunkuje zarówno powodzenie, jak i nieszczęście człowieka. Nuba jest nadto jedynym plemieniem sudańskim, w którego obyczajach zachowały się ślady matriarchatu. Jeszcze do dzisiaj wśród niektórych szczepów Nuba obowiązuje zasada dziedziczenia w linii matrylinearnej, a kobiety cieszą się nie spotykana na tym terenie niezależnością (zwłaszcza w porównaniu z plemionami arabskimi). Podobnie jak plemię Bedża, Nuba wysuwali wielokrotnie żądania większej niezależności, aż do statusu federacji włącznie.

Dążenie do pewnej samodzielności politycznej przejawiają również plemiona negroidalno-arabskie, zamieszkujące dwie zachodnie prowincje północnego Sudanu: Darfur i Kordofan. Plemiona te, wśród których największą rolę odgrywają Fur i Fung, pamiętające czasy świetności politycznej w okresie istnienia sułtanatów Fung i Darfur (XVI—XIX w.) rozciągających swe panowanie daleko w głąb Sudanu, pragną i w tej chwili spełniać dominującą rolę w polityce wewnętrznej i zagranicznej Sudanu. Żądania bardziej bezpośredniego udziału w posunięciach rządu dotyczących obszaru Darfur i Kordofanu wysuwały plemiona zamieszkujące ten teren między innymi w 1958 r. pod wpływem wspomnianej wyżej separatystycznej deklaracji południa. Były one ponawiane także w okresie późniejszym.

powszechnych do parlamentu sudańskiego, południe zbojkotowało wybory, a w ślad za tym również duża ilość szczepów wywodzących się z plemienia Nuba, domagających się statusu federacji dla całego plemienia.

Również inne arabskie plemiona nie stanowią zwartej całości, wysuwając często na plan pierwszy interesy wąskoszczepowe. Podobnie zresztą żadna partia polityczna północy nie reprezentuje interesów ogólnonarodowych czy nawet tylko jednej klasy jako całości, lecz — z wyjątkiem zdelegalizowanej obecnie partii komunistycznej — różne ugrupowania religijne, posiadające licznych zwolenników wśród szerokich rzesz ludności Sudanu północnego, wśród których ruch narodowowyzwoleńczy Sudanu rozkołysał jeszcze bardziej nastroje religijne. Do zagadnienia tego powrócimy jeszcze w końcowej części artykułu. Obecnie na podstawie przytoczonych wyżej materiałów i faktów, pragnę podkreślić, że

1) plemiona południowej i północnej części Sudanu nie stanowią dwu różnych, odrębnych ugrupowań etnicznych, ale przeciwnie, posiadają właśnie pod względem etnicznym wiele cech wspólnych, o czym świadczy chociażby fakt występowania na obu terenach plemion pochodzenia chamickiego i negroidalnego;

2) teza o „arabskości” północnego Sudanu w przeciwieństwie do afrykańskiego południa (wysuwana najczęściej przez przedstawicieli południa) nie posiada potwierdzenia w rzeczywistości, ponieważ „arabskie” plemiona północy zlały się z ludnością miejscową, przejmując poza stylem jej życia wiele obyczajów, a nawet wierzeń oraz praktyk religijnych;

3) nie jest również słuszna teza o jednolitości „arabskiej” północy w porównaniu z rozproszonym południem. Jakkolwiek bowiem jest ona niewątpliwie bardziej jednolita od południa (wpływ islamu), to jednak nurtują ją sprzeczności podobne do tych, które rozgorzały między oboma częściami Sudanu, aż do żądania federacji włącznie.

Plemiona północy i południa Sudanu nie stoją więc naprzeciwko siebie jako dwa przeciwstawne, odrębne ugrupowania ludności, ale przeciwnie, posiadają wiele cech wspólnych, wynikających poza wspomnianymi wyżej podobieństwami przede wszystkim z podobnego trybu życia (koczownicy lub półkoczownicy) i wciąż jeszcze podobnego (wobec niskiego rozwoju przemysłu na północy) sposobu zdobywania środków utrzymania.

W następnej części niniejszego artykułu pragnę wykazać, że choć północ Sudanu wyznaje islam, a południe jest w przeważającej mierze pogańskie z nieznacznymi wpływami chrześcijaństwa, na obu tych obszarach spotykamy wiele wspólnych obyczajów, a nawet wierzeń i praktyk religijnych, choć brzmi to na pozór paradoksalnie.

WSPÓLNE ELEMENTY WIERZEŃ PÓŁNOCNYCH I POŁUDNIOWYCH
PLEMION SUDANU

Poza pokrewieństwem etnicznym plemion północnego i południowego Sudanu czynnikiem kształtującym podobne postawy kulturowe i obyczajowe jest wspólny dla obu terenów tryb życia ludności i podobny sposób zdobywania środków utrzymania. Północna część Sudanu obejmuje w ogromnej części tereny półpustynne lub stepowe, które nie nadają się do uprawy roli. Tereny te zamieszkuje ludność koczownicza lub półkoczownicza, odbywająca doroczne długie wędrówki w poszukiwaniu paszy dla bydła, którego hodowla stanowi główną bazę utrzymania. Do plemion koczowniczych lub półkoczowniczych na tym obszarze należą: Baqqara, Bedża i Fur. Również na obszarach południowego Sudanu, którego połowę terytorium stanowią moczary i bagna, podstawowym środkiem utrzymania ludności jest hodowla bydła, a brak możliwości zapewnienia paszy hodowanym stadom w ciągu całego roku zmusza hodowców do półkoczowniczego trybu życia. Do plemion półkoczowniczych na obszarze południowego Sudanu należą: Szylluk, Nuer, Dinka i Bari. Jedynie tereny dorzecza i dopływów Nilu tak na południu, jak i północy należą do terenów urodzajnych, stąd też ludność zamieszkująca tereny nadrzeczne prowadzi życie osiadłe i uprawia rolnictwo. Na północy do plemion osiadłych należą: Nubijczycy, Fung i Nuba, na południu zaś Azande, a częściowo także Szylluk, Dinka i Bari.

Ten wspólny tryb życia plemion obu obszarów Sudanu kształtował też niezwykle podobieństwo ich obyczajów i kultury, łatwo dostrzegalnych jeszcze dzisiaj, mimo wielowiekowego oddzielenia obu tych obszarów¹⁰ i mimo napływu obcych, różnych na każdym z tych terenów

¹⁰ Obszar południowego Sudanu, oddzielony naturalną barierą ciągnących się na ogromnej przestrzeni bagien, był niedostępny dla północy tym bardziej, że jedyne połączenie z tym terenem drogą rzeczną przez Biały Nil nie nadawało się do nawigacji wskutek zarośnięcia koryta rzeki korzeniami papirusów. Dopiero w w. XIX, dokładnie w roku 1839, flota Mohammeda Ali, władcy Egiptu, dotarła — mimo przeszkód — do źródeł Nilu, otwierając tym samym drogę kupcom arabskim i europejskim na te tereny (por. R. Gray, *A History of the Southern Sudan 1839—1889*, Oxford 1961). O śladach wcześniejszych kontaktów północy z południem dzisiejszego Sudanu wiemy bardzo niewiele. W kilku opracowaniach dotyczących historii Sudanu (m. in. P. M. Holt, *A Modern History of the Sudan from the Fung Sultanate to the Present Day*, New York 1961; Skuratowicz, op. cit.) napotkałam wzmiankę (bez podania źródeł), że nilockie plemię Szylluków, zajmujące dziś obszar między wschodnią krawędzią Gór Nuba a Białym Nilem, okupowało niegdyś brzegi Nilu, aż do dzisiejszego Dueim na północy, lecz zostało wyparte i zmuszone do cofnięcia się na południe. Istnieją hipotezy, że plemię to pozostawało w kontakcie kulturalnym z królestwem Meroe (ok. 660 r. przed n. e. do ok. 350 r. n. e.). Wskazywałaby na to m. in. wysoko postawiona

(północ — wpływ arabskiej kultury muzułmańskiej; południe — wpływ chrześcijaństwa w okresie panowania brytyjskiego) elementów kulturowych.

Wspólna dla wszystkich plemion obu regionów Sudanu jest patrylinearna i egzogamiczna struktura wewnątrzplemienna (z jedynym wyjątkiem plemienia Nuba na północy, które zachowało pozostałości struktury matrylinearnej). Podobna jest pozycja kobiety w obrębie rodziny i plemienia oraz zwyczaj płacenia posagu za nią przez przyszłego małżonka. Plemiona te łączy także cześć oddawana przodkom, najczęściej protopłascie rodu, duży szacunek i cześć oddawana przywódcy szczepu lub królowi, któremu na południu przypisuje się moc nadnaturalną, a niekiedy nawet utożsamia się z bóstwem. Często przywódca szczepowy jest równocześnie zaklinaczem deszczu i czarownikiem i tym funkcjom właśnie zawdzięcza swoją nadrzędną pozycję. Wspólna plemionom północy i południa Sudanu jest wreszcie wiara w złe i dobre duchy, zaklęcia, talizmany itp. Podobieństwo obyczajowe i kulturowe plemion obu regionów Sudanu jest tym bardziej wymowne, że północ w przeciwieństwie do południa od dawna już przejęła islam, co stanowi też podstawę akcentowanej często wyższości północy Sudanu w porównaniu z południem. Są to jednak różnice bardziej polityczne, przybierające niekiedy postać opozycji religijnej, nie mają jednak oparcia w różnicach kulturalnych¹¹. Przyjrzyjmy się bliżej charakterowi islamu sudańskiego.

Między oficjalnym islamem administracji egipskiej (w. XIX w. Sudanie) a islamem Sudańczyków istniały znaczne różnice. Przyczyna leży w istocie islamu sudańskiego, jaki wykształcił się na tym terenie pod wpływem przenikania osadników arabskich, w szczególności jednak pod wpływem misjonarzy, którzy przybywali na obszar Sudanu w okresie panowania dynastii Fung, tj. od w. XVI. Misjonarze ci lub pątnicy byli

sztuka obróbki metali zachowana do dzisiaj wśród Szylluków, nade wszystko jednak ich struktura plemienna oraz wierzenia, przypominające w dużej mierze wzory egipskie. Szyllucy oddają bowiem cześć swemu królowi, rządzącemu wszystkimi szczepami w obrębie całego plemienia, którego tytuł brzmi *reth* i wierzą, że jest on reinkarnacją bóstwa, manifestującego się w królu w postaci światła.

¹¹ Tezę tę potwierdza w pewnym stopniu orzeczenie komisji, powołanej w 1955 r. w Sudanie, do zbadania przyczyn niepokoju w Sudanie południowym: „Stwierdzamy, że rzeczywista przyczyna niepokoju w południowym Sudanie jest natury politycznej, nie religijnej [...] Chrześcijanie, poganie w takim samym stopniu jak muzułmanie brali w nich [w rozruchach w Ekwatorii — A. M.] udział; w istocie niektórzy przywódcy ośrodków propagandy antypółnocnej rekrutowali się z muzułmańskich środowisk południa” (cyt. za Oduho, Deng, *The Problem...*, s. 55).

przedstawicielami określonych szkół lub ugrupowań islamu (*tariga*, l. m. *turuq*), głównie jednak szkół sufizmu (mistycyzmu; wyraz *suf* pochodzi z arabskiego i oznacza wełnę, w którą odziani byli asceci muzułmańscy), a więc islamu, który wyrósł z korzeni ascetyzmu i gnostycyzmu w pierwszych trzech wiekach ery muzułmańskiej. Misjonarze różnych szkół sufizmu przynosili swoje wierzenia i praktyki na grunt Sudanu. Zyskiwali oni posłuch nie tylko wśród ludności pogańskiej, ale także u istniejących już na tym obszarze wyznawców islamu. Misjonarze cieszący się szczególną popularnością i uznaniem uzyskiwali tytuł świętych (*wali*, l. m. *walija*). Przypisywano im zdolność czynienia cudów. Byli oni czczeni jako ludzie wyposażeni w aktywną moc świętości (*baraka*), która może być przekazywana na zasadzie dziedziczenia lub kontaktu bezpośredniego. Stąd groby ich stały się miejscem pielgrzymek, a przedmioty przez nich użytkowane nabierały wartości relikwii; przy czym kierownictwo ugrupowania założonego przez danego misjonarza było dziedziczne¹². Misjonarze i propagatorzy islamu działający na gruncie Sudanu nazywani byli *faki* (forma dialektu sudańskiego od klasycznego wyrazu arabskiego *faqih*, oznaczającego osobę wykształconą w zakresie prawa muzułmańskiego — *fiqh*). Tytuł *faki* nabrał jednak w Sudanie znaczenia odrębnego, kojarzony był bowiem z terminem *faqir*, arabskim ekwiwalentem perskiego derwisza. To przetworzenie językowe wskazuje na ścisły związek między nauczaniem religii a przynależnością do określonego ugrupowania mistycznego w sudańskim islamie. Fakt przenikania islamu do Sudanu za pośrednictwem przedstawicieli różnych ugrupowań suficznych przyczynił się także do ukształtowania specyficznej formy islamu sudańskiego¹³. Przede wszystkim zasady nowej

¹² Cześć oddawana misjonarzom szczególnie popularnym jest blisko spokrewniona z szacunkiem i czcią, jaką okazują pogańskie plemiona południowego Sudanu swym przywódcom lub królom. I tutaj przypisuje się im moc nadnaturalną, uważa się ich za wcielenie ducha protoplasty rodu (na gruncie islamu sudańskiego ducha Mahometa), a wiara w możliwość przekazywania tych nadnaturalnych cech na drodze kontaktu bezpośredniego lub za pośrednictwem przedmiotów należących do misjonarza nie jest niczym innym, jak przetworzeniem starych obrzędów magicznych. Połączenie starych wierzeń animistycznych z wierzeniami islamu występuje bardzo wyraźnie u północnosudańskiego plemienia Fur. Plemię to obok Allaha czi także Abu Ali'ego, legendarnego protoplastę plemienia, o którym członkowie plemienia sądzą, że nie umarł, lecz zniknął tylko, manifestując się niejako w aktualnych władcach. Według przekonań Fur Abu Ali uczestniczy duchowo we wszystkich ceremoniach religijnych w istocie islamistycznych.

¹³ Wpływ wcześniejszych osadników arabskich na ludność Sudanu jako propagatorów religii islamu był w istocie minimalny. Byli to najczęściej kupcy lub ludzie, którzy w poszukiwaniu środków utrzymania opuścili swoje rodzinne strony. Nie mieli oni dostatecznego przygotowania teoretycznego do rozprzestrzenia-

wiary przenikające do Sudanu nie były jednolite. Mistrzowie suficy przybywali z różnych terenów (Afryka Północna, Egipt, Arabia południowa), wnosząc specyficzne idee różnych ugrupowań i sekt mistycznych. Poza tym, wnosząc ascetyczne lub gnostyczne idee wspólne wszystkim ugrupowaniom mistycznym islamu, będącym w zasadzie formą protestu lub ucieczki od ustalonych już ortodoksyjnych zasad wiary muzułmańskiej, zaznajamiali w minimalnym stopniu swych uczniów na nowym terenie z dogmatyczną lub prawną stroną tej religii. Fakt ten umożliwił łatwą adaptację nowej religii dzięki możliwości połączenia niektórych jej zasad (znanych na tym terenie) z tradycyjnymi obyczajami i wierzeniami Sudańczyków. Dopiero w końcu w. XVI aktualny władca muzułmański dynastii Fung ściągnął na swój dwór czterech prawników muzułmańskich, celem wprowadzenia na obszar własnego kraju prawodawstwa islamu. Wprowadzono wówczas zasady jednej z czterech głównych szkół prawniczych islamu (malikijskiej), ale czy to w wyniku niedostatecznych kwalifikacji prawników działających przy dworze Fung, czy też wskutek braku przygotowania mieszkańców Sudanu do przyjęcia zasad prawodawstwa muzułmańskiego, nie rozwinęło się ono nigdy na tym obszarze w jednolity, sprawnie działający system. Nie wykształciła się tu także hierarchicznie ukształtowana warstwa prawników, tak charakterystyczna dla państw arabskich. Prawnicy działający na terenie Sudanu dzielili z misjonarzami tytuł *faki*, jak również przywileje i zaszczyty. Przywileje te były dość znaczne. *Faki*, ciesząc się większą popularnością, stawali się poważnymi autorytetami na dworach władców Fung i Darfur: byli zwolnieni od wszelkich podatków, uzyskiwali na własność ziemie itp. W miarę narastania wpływów *faki* na terenie Sudanu północnego rodziny założone tutaj przez nich (przy dziedzicznej funkcji *faki*) nabierały z biegiem czasu cech arystokracji wśród okolicznych plemion. I tak np. rodzina Madżadhib, wywodząca się od *faki*, utworzyła w w. XVIII szczepową teokrację wśród zarabizowanego plemienia Dza'alín, pochodzenia nubijskiego, zamieszkującego na południe od Atbary.

Niezwykły szacunek okazywany *faki*, wiara w szczególne nadnaturalne przymioty ich ducha były u plemion północnego Sudanu nie tylko rezultatem naturalnego podziwu dla mistrzów, uprawiających nowe, nie znane im bliżej praktyki mistyczne. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że zaakceptowali oni mistrzów *sufi* i wyposażyli ich w niezwykle przy-

nia zasad wyznawanej przez siebie religii, często przyswojonej przez nich samych w sposób powierzchowny. Przybysze, miesząc się z ludnością miejscową, przyswajali sobie jej kulturę i obyczaje, wnosząc jedynie własny język i nie sprecyzowaną bliżej wiarę w jedynego boga — Allaha.

miotych ducha tym łatwiej, że kult *faki* stanowił przetworzenie ich dawnych obrzędów animistycznych i magicznych w nową, wyższą formę. Na powiązanie kultu *faki* z dawnymi obrzędami plemion sudańskich wskazywałby również fakt, że nowi wyznawcy islamu na obszarze północnego Sudanu powierzali szczególnie cenionym *faki* najwyższe godności w obrębie plemion i szczepów, rezerwowane dotąd właśnie dla ludzi wyróżniających się szczególnymi przymiotami ducha, zdolnych do zaklinania deszczu i uprawnionych do celebrowania obrzędów magicznych, co dzisiaj ma jeszcze miejsce wśród pogańskich plemion południowego Sudanu. Nie jest także przypadkiem, że normatywna dogmatyka islamu, podobnie jak scholastyczna filozofia muzułmańska i teoretyczne podstawy prawa muzułmańskiego nie zdomowiły się nigdy na dobre w Sudanie¹⁴. Plemiona północnego Sudanu przejmowały po prostu te zasady nowej religii, które najbardziej odpowiadały ich mentalności i obyczajom. Zasady nowej religii nie burzyły starej bazy kulturowej, lecz dołączały się do niej lub przetwarzzały w nową jakość¹⁵. Ta synteza kultur stanowi cechę szczególną islamu nie tylko sudańskiego, ale

¹⁴ Począwszy od wieku XIX zasady dogmatyki i prawodawstwa muzułmańskiego nanoszone były co prawda na teren Sudanu tak przez administrację egipską, jak i (w późniejszym okresie) przez Sudańczyków, absolwentów islamistycznych szkół wyższych, ale nie znalazły one szerszego oddźwięku wskutek niepopularności, a nawet wrogości w stosunku do przedstawicieli administracji turecko-egipskiej, przeciwko której skierowane było też powstanie Mahdystów. W gruncie rzeczy zasady sufizmu naniesione tu przez *faki*, a później ruch purytański wywodzący się od ideologii Wahhabitów, będącej teoretyczną podbudową ruchu Mahdystów), stanowią dwa najważniejsze filary islamu sudańskiego.

¹⁵ R. Gray (*op. cit.*, s. 143) wymienia trzy szczeble asymilacji islamu przez plemiona afrykańskie, głównie jednak sudańskie: 1) przejmowanie pewnych elementów kultury materialnej, jak ubiór, ornamenty itp.; 2) stopniowe przenikanie religijnych praktyk islamu łatwo przyswajalnych z modelami tradycyjnymi, co prowadzi do stosowania nowej techniki przy starych praktykach, np. amulety fakirów dołączane są do zaklęć miejscowych znachorów i czarowników; 3) utrata wiary tradycyjnej i stopniowe przejście do wierzeń islamu, charakteryzujące się m. in. uczęszczaniem do uświęconych miejsc modlitw, obserwacją i stopniową adaptacją świąt muzułmańskich poprzedzonych postem, orientacją grobów zmarłych w kierunku Mekki oraz stopniowym zarzucaniem praktyk zakazanych przez islam. Większość plemion północnego Sudanu osiągnęła już niewątpliwie ostatni szczebel asymilacji islamu, ale jest to właśnie jeszcze wciąż etap stopniowego przyswajania zasad i praktyk tej religii oraz stopniowego odchodzenia od praktyk zakazanych przepisami *Koranu*. Również Trimingham (*op. cit.*, s. 60) wyróżniając trzy etapy asymilacji islamu tym razem na obszarze Afryki Wschodniej stwierdza, że nawet w ostatnim, trzecim stadium: „kiedy tradycyjne obrzędy upadają lub są odrzucane, nie zanikają one zupełnie i są używane w okresach przygnębienia, smutku lub nieszczęścia”.

afrykańskiego w ogóle, jakkolwiek przybiera ona różne formy na różnych terenach tego kontynentu. Z drugiej jednak strony, niejednorodny charakter wierzeń islamu na różnych obszarach i kontynentach świadczy również o dużej giętkości zasad tej religii lub tylko o zawartych w niej możliwościach łatwej adaptacji w różnych warunkach.

Z tym stwierdzeniem pragnę powrócić do omawianego już wyżej problemu pokrewieństwa kulturowego północy i południa Sudanu i wykazać, że zasady islamu nie tylko sudańskiego (zawierającego jeszcze w chwili obecnej pozostałości obyczajów i wierzeń charakterystycznych dla współczesnych plemion południowych) są bliższe temu obszarowi niż propagowane w okresie panowania brytyjskiego zasady religii chrześcijańskiej. Przede wszystkim islam jest bliższy plemionom prowadzącym koczowniczy lub półkoczowniczy tryb życia, ponieważ sam powstał na podobnym terenie i w podobnych warunkach. Świadczy o tym m. in. zachowany w islamie pogański w swej istocie kult kamienia Kaaby, łączony z legendarnym protoplastą plemion arabskich Ismaelem (a więc pozostałość fetyszyzmu i kultu przodków), znajdujący swój odpowiednik w obrzędach dwu przynajmniej plemion sudańskich: Longa (stanowiącego odgałęzienie nilo-chamickiego plemienia Bari) na południu i Fung na północy. Pierwsze czci bóstwo Naidzoka, łączone z kamienną świątynią lub relikwią, w której — zgodnie z wierzeniami Longa — mieszka owo bóstwo; drugie plemię, Fung, wśród którego proces asymilacji islamu jest dość znacznie zaawansowany, zachowało jeszcze kult kamieni, wśród których główne znaczenie ma „krzesło królów” powiązane z kultem przodków, głównie jednak z założycielem królestwa Soby, na gruzach którego powstał sułtanat Fung. Obrzędy i praktyki związane z „krzesłem królów” przypominają w dużej mierze podobne ceremonie związane z kultem kamienia Kaaby. Islam powstał w obrębie społeczeństwa trybalnego i rozprzestrzenił się początkowo wśród nomadów, przejmując równocześnie i przetwarzając różne elementy starych wierzeń i obyczajów. Do takich elementów należy fatalizm, będący przetworzeniem starej beduińskiej wiary w przeznaczenie (*mana*), w ślepy los warunkujący wydarzenia dobre lub złe (częściej te ostatnie), zawsze jednak nieoczekiwane. Być może w wyniku podobnych warunków, w jakich żyją plemiona południowego Sudanu, odnajdujemy u niektórych z nich (w szczególności jednak wśród plemion koczowniczych) te same elementy, blisko spokrewnione z tak charakterystycznym dla islamu fatalizmem. I tak, na przykład, plemiona Lotuko (odgałęzienie Bari) i Azande kojarzą z naczelnym bóstwem przez siebie czczonym pojęcia złego losu, przeznaczenia i śmierci, lub, w wypadku Azande, nieoczekiwane wydarzenia najczęściej powodujące nieszczęście

lub śmierć. W wierzeniach nilockiego plemienia Nuer natomiast do głosu dochodzi skrajna rezygnacja bardzo bliska fatalizmowi muzułmańskiemu. Nuer przyjmują bowiem wszelkie nieszczęścia jako przejaw woli Boga. Sądzą oni, że człowiek powinien być zadowolony z tego, co posiada, i pozwolić czynić Bogu to, co mu się podoba¹⁶. Jeszcze jednym wspólnym elementem między zasadami islamu a tradycyjnymi obyczajami pogańskich plemion Sudanu południowego jest zwyczaj wielożeństwa — uświęcony w islamie przez *Koran* — jak również zwyczaj płacenia posagu (arabskie *mahr*) rodzicom narzeczonej.

Poza elementami wspólnymi, występującymi tak w islamie, jak i w wierzeniach lub obyczajach pogańskich plemion Sudanu, niepomierzenie ważniejszym czynnikiem sprzyjającym adaptacji i asymilacji islamu są nieskomplikowane, proste dogmaty tej religii i — o czym wspominaliśmy już wyżej — ogromne możliwości łączenia z nimi wierzeń i obyczajów tradycyjnych. W przeciwieństwie do chrześcijaństwa, stawiającego przed wiernymi obowiązek zrozumienia zasadniczych, normatywnych dogmatów tej religii, islam dla większości swych wyznawców nie jest przeżyciem intelektualnym; jest on przejmowany i utrzymuje się, ponieważ jest systemem życia. Naucza on i wiąże przez rytuał i przekształca się dalej przez spójnię współwyznawców. Teologia nie odgrywa w islamie zbyt ważnej roli w życiu praktycznym (potwierdza to również przykład islamu sudańskiego). Afirmacja jedności Boga, przestrzeganie zarządzeń i przepisów zawartych w świętej księdze islamu — *Koranie*, wreszcie składanie hołdu Bogu w formie modlitwy są niepomierzenie ważniejsze od znajomości Boga. Na gruncie arabskim w okresie średniowiecza wybitniejsi teologowie i filozofowie uciekali się jeszcze do filozofii greckiej dla wyjaśnienia dogmatów teologicznych. Afrykanie w takich wypadkach pozostawali przy swej wierze tradycyjnej, tworząc z niej obudowę dla przejętych zasad nowej wiary. Nie było to zresztą zbyt trudne, gdyż w sufistycznych lub ludowych formach wierzeń islamu odnajdywali oni świetną pożywkę dla tego typu postępowania. I tak, na przykład, animizm, przeważający wśród wierzeń pogańskich plemion afrykańskich, znajduje pożywkę w wywodzącej się z tego samego źródła popularnej wierze w dżiny, zawartej w islamie¹⁷; wiara w złe duchy znajduje swoje odbicie w islamie pod postacią Iblisa, będącego wcieleniem złych mocy. Również obrzędy magiczne

¹⁶ Wszystkie szczegółowe informacje o obyczajach i wierzeniach plemion sudańskich pochodzą z pracy C. G. oraz B. Z. Seligman, *op. cit.*

¹⁷ Wzmianki o dżinach, rozsianych po lądach i morzach, zawiera również *Koran*. Mahomet sądził nawet, że dżiny mogą być nawracane na islam na równi z ludźmi (por. *Koran*, LXXII (37)).

znajdują swą pożywkę w licznych zaklęciach, obrzędach rytualnych (np. określony sposób zabijania zwierząt metodą przepisana przez *Koran*, przy użyciu określonych formułek, będących symbolicznym aktem ofiarowania ich Bogu) i amuletach, stosowanych przez muzułmanów zgodnie z przepisami tej religii, ale także w samej modlitwie, której istota polega na wymawianiu niezmiennych, z góry ustalonych formułek. Nic więc dziwnego, że w afrykańskim islamie modlitwa do Boga łączona jest ze składaniem ofiary duchom (animizm), obojętnie czy będą to duchy zmarłych przodków, czy też czczonych za życia świętych, traktowanych wspólnie jako pośredników między odległym Bogiem a człowiekiem¹⁸.

Również w normatywnych przepisach islamu zawartych w *Koranie* tkwią niewyczerpane możliwości ich adaptacji z tradycyjnymi obyczajami i wierzeniami. Przytoczymy tu tylko dla przykładu przepisy prawa muzułmańskiego: *szari'a*, których regulacja zasadza się na przestrzeganiu i utrzymaniu utartej drogi postępowania: *'ada*. *Szari'a* nawiązuje co prawda do postępowania zapoczątkowanego przez proroka Mahometa; nie prostszego jednak, jak podłożyć pod utarte sposoby postępowania własne tradycje, tym bardziej że warunki działania Mahometa mają dużo cech wspólnych z dzisiejszymi warunkami afrykańskimi. Również autorytet władcy, akcentowany przez przepisy *Koranu* i islam w ogóle, odpowiada uświęconej pozycji przywódców na terenie Afryki. Przykładów takich można by przytaczać bardzo wiele.

Z powyższych rozważań wynika, że łatwość zasad islamu oraz różnorodność jego struktury sprawiają, iż jest on łatwo przyswajalny na gruncie afrykańskim, a więc także na obszarze południowego Sudanu. O tym, że nie jest to wniosek gołosłowny, świadczy najlepiej fakt, że w okresie bardzo krótkiego działania kupców arabskich na terenie południowego Sudanu w wieku XIX, mimo szczególnie niesprzyjających warunków do nawiązywania przyjaznych kontaktów między przedstawicielami północy i południa (handel niewolnikami) wśród niektórych plemion południowych zapoczątkowany został faktycznie proces asymilacji islamu, zniwelowany późniejszym oddzieleniem obu obszarów w okresie kondominium egipsko-brytyjskiego.

Cytowany już wcześniej R. Gray w swej monografii dotyczącej historii południowego Sudanu w tym właśnie okresie wspomina o faktach rozwijającego się osadnictwa Arabów z północnego Sudanu, co w wypadku Szylluków, na przykład, doprowadziło do buntu przeciwko rodowitemu władcy (*reth*), któremu przeciwstawiano wykształcającą się ary-

¹⁸ Por. Trimingham, *op. cit.*, s. 113.

stokrację, złożoną z ludności napływowej¹⁹. W tym samym czasie w Ekwatorii plemię Acholi (odgałęzienie plemienia Szylluk) wkroczyło na pierwszy, a częściowo nawet drugi szczebel asymilacji islamu, przejmując pewne elementy kultury materialnej, a nawet obyczajów od przybyszów z północy. R. Gray, opierając się na relacji ówczesnego gubernatora tej prowincji: Emina, stwierdza, co następuje: „Lokalny szef Acholi: Agouk upodobił się w ubiorze, zachowaniu i obyczajach do przebywających na tym terenie przedstawicieli Danagla [arabskie plemię z północnego Sudanu — A. M.]. Przedtem Acholi, tak jak i inni Niloci, dumnie odrzucali wszelkie ubranie. Następuje tu zatem przykład pokojowego przejmowania nowego sposobu życia”²⁰. W tym samym okresie chrześcijaństwo nie zyskiwało wielu zwolenników, a stacje misyjne nie miały łatwych warunków pracy. Ten sam autor, opisując pracę stacji misyjnej utworzonej na terytorium zamieszkałym przez plemię Bari, stwierdza co następuje: „Chrześcijaństwo bynajmniej nie postępowało tu łatwo. Stacje misyjne znajdowały się w ciągłym niebezpieczeństwie i powstała konieczność budowania wałów ochronnych wokół siedziby misyjnej [...] Często służba stacji misyjnej [w przeważającej mierze muzułmanie — A. M.], zyskiwała łatwiej kontakt z Bari niż biali misjonarze”²¹. Często ludność miejscowa południowego Sudanu bojkotowała działalność misjonarzy chrześcijańskich i dopiero środki przymusu administracyjnego wprowadzone tutaj z początkiem w. XX stworzyły bardziej sprzyjające warunki dla działalności chrześcijańskich stacji misyjnych. W literaturze nagromadzonej do niniejszego artykułu nie napotkałam natomiast żadnej wzmianki o bojkotowaniu przedstawicieli muzułmańskiej północy rozprzestrzeniających zasady religii islamu; przeciwnie, do powstania Mahdystów przyłączyły się również niektóre plemiona południowego Sudanu, solidaryzując się w ich walce o niepodległość²² lub też występując tylko w obronie włas-

¹⁹ Por. Gray, *op. cit.*, s. 76.

²⁰ *Ibidem*, s. 142.

²¹ *Ibidem*, s. 39—40.

²² Poza powstaniami plemion: Bari, Dinka i Nuer, które wybuchły na wieść o rozruchach w Sudanie północnym, w powstaniu Mahdystów brało również udział ugrupowanie Dżihadija, grupa wojowników wywodzących się z południowego Sudanu, byłych więźniów, niewolników i klientów plemion północnego Sudanu. Do najważniejszych należy jednak powstanie Dinka, posiadające wyraźne cechy zbieżne z powstaniem Mahdystów. Powstanie Dinka toczyło się w latach 1882—1883 i inspirowane było przez miejscowego proroka, wyrosłego na gruncie autorytetu religijnego, pochodzenia animistyczno-islamistycznego, który zjednoczył w walce z administracją turecko-egipską wszystkie szczepy Dinka. Powstanie to upadło dopiero po śmierci proroka (por. Gray, *op. cit.*, s. 157).

nej niezależności²³. Niemniej sam udział południa w walce północy Sudanu, jak również zapoczątkowana już w tym okresie na południu adaptacja niektórych elementów kultury islamu, pozwalają — łącznie z argumentami przytoczonymi wyżej — na podważenie wielokrotnie wysuwanej w ostatnim czasie tezy o zasadniczej sprzeczności obu części Sudanu. Przecistawiając się tej tezie, stwierdzam, że północ i południe Sudanu posiadają wiele cech wspólnych: 1) podobny tryb życia oraz wciąż jeszcze zbliżony sposób zdobywania środków utrzymania; 2) podobne obyczaje i obrzędy, a nawet niektóre wierzenia religijne; 3) duże prawdopodobieństwo łatwej adaptacji zasad religii islamu, która mogłaby stanowić punkt wyjścia do przezwyciężenia wąskiego partykularyzmu plemiennego i przyczynić się do zespolenia obu obszarów.

Przytoczone wyżej argumenty i wnioski są jednak tylko teoretyczną możliwością, której realizacja napotyka poważne opory. Na przeszkodzie stoi niezwykle trudna i skomplikowana sytuacja polityczna Sudanu, wyrażająca się w deklaracjach południa, domagającego się statusu federacji i przeciwstawiającego się świadomie i skutecznie wszelkim wpływom pochodzącym z północy, a więc także wpływom islamu. Ostatnia część artykułu poświęcona będzie analizie niektórych przynajmniej przyczyn tego stanu rzeczy.

NIKTÓRE PRZYCZYNY KONFLIKTU MIĘDZY POŁUDNIEM A PÓLNOCĄ SUDANU

Tytuł tej partii artykułu oznacza nie tyle wybór problemów, ile zawężenie go do minimum, wobec braku informacji o faktycznym stanie wydarzeń w Sudanie na przestrzeni ostatnich kilku lat. Podstawę stanowią więc z konieczności ogólne opracowania dotyczące historii Sudanu, na podstawie których można tylko wnioskować o załączkach dzisiejszej opozycji, nieliczne artykuły obserwatorów lub korespondentów z Sudanu i jedna praca polemiczna napisana przez przedstawiciela południa.

Jednym z głównych źródeł dzisiejszej sytuacji na obszarach południowego Sudanu jest historyczna, długotrwała izolacja tego terenu, która

²³ Por. opinię P. M. Holta o powstaniu Mahdystów w Sudanie: „Przyzwyczajenie do samowoli lub anarchii trybalnej w całym Sudanie było potencjalnym sojusznikiem rewolucji, niezależnie od tego, jaki był jej podkład, pod warunkiem, że występowała przeciwko aktualnemu rządowi. Pamięć o minionej swobodzie i nadzieja łupu kazały włączyć się całej ludności Sudanu do «świętej wojny» Mahdiego. Wszyscy potencjalni sojusznicy byli jednak zbyt skłócení wewnętrznie, aby występować wspólnie w obronie jakiegoś celu czy ideału” (*The Mahdist State in the Sudan*, Oxford 1958, s. 35).

podbudowywała i utrzymywała ściśle związki wewnątrzplemienne ludności tego obszaru i sprawiała, że ta ostatnia była całkowicie nie przygotowana do nawiązania kontaktów z przybyszami arabskimi i europejskimi w wieku XIX (od 1840 r.). Izolacja obszaru południowego Sudanu, wynikająca z położenia geograficznego (oddzielonego od wschodu Wyżyną Abisyńską, od północy Górami Nuba oraz rozległymi moczarami i obszarami mulistymi), wpłynęła w określony sposób na nawyki i mentalność miejscowych plemion: nie wykształciły się tutaj tradycje handlowe na szerszą skalę, nie znane były kontakty lub sojusze polityczne, brak wreszcie wpływów obcych kultur utrzymywał tradycyjne techniki produkcyjne stojące na bardzo niskim poziomie²⁴. Duże odległości między poszczególnymi plemionami tego obszaru, a nawet szczepami wywodzącymi się z tego samego plemienia zmuszały do prowadzenia gospodarki naturalnej, w której handel wymienny odgrywał znikomą rolę. Z tych też względów obszar ten, odkryty po raz pierwszy przez flotę Mohammeda Ali, nie będąc dojrzały do nawiązania kontaktów handlowych z przybyszami arabskimi i europejskimi, stał się dość szybko terenem łatwych łupów i grabieży.

Początkowo przyjazny stosunek miejscowej ludności do przybyszów z zewnątrz²⁵ szybko ustąpił miejsca sytuacjom konfliktowym, u podstaw których leżały: dążność ze strony obcych kupców do zdobycia jak największej ilości cennego towaru (w początkowym okresie głównie kość słoniowa) oraz narastająca nieufność tubylców. Nieufność ta przekształciła się w jawną niechęć i wrogość z chwilą, kiedy postępowanie obcych przybyszów przybierać zaczęło formy jawnej grabieży, przy wzrastających wciąż trudnościach ze zdobyciem kości słoniowej²⁶ i kiedy ta

²⁴ Gray (*op. cit.*, s. 10) przeciwstawia bezradność plemion południowego Sudanu, będącą następstwem ich długotrwałej izolacji, w okresie inwazji Egiptu plemieniu Joruba we Wschodniej Afryce, które potrafiło z przybyszami z Europy nawiązać kontakty handlowe na zasadzie równych partnerów.

²⁵ Na pierwszym etapie penetracji plemion północnego Sudanu i Europejczyków na obszarze południa istniała względna równowaga sił: przybysze mieli co prawda przewagę na swoich statkach, ale na lądzie byli uzależnieni od pomocy tubylców. Później stacje handlowe założone na tym obszarze zapewniały bezpieczeństwo i przewagę przybyszom.

²⁶ W początkowym okresie kontaktów obcych kupców z plemionami południowego Sudanu nie istniały trudności ze zdobyciem tego artykułu, ponieważ kość słoniowa nie była tu ceniona, a plemię Bari zabijało słonie dla mięsa, nie dla kości słoniowej. Początkowo zbierano więc po prostu porzuconą niegdyś kość słoniową, zaspokajając pragnienie przybyszów. Potem, ze zdobywaniem kości słoniowej wiązała się konieczność polowania na słonie lub wypraw do innych, dalej położonych plemion. Podrażało to znacznie koszty tego towaru i czyniło niekiedy bardziej opłacalny handel niewolnikami, tym bardziej że zapotrzebowanie na nich ciągle wzrastało.

ostatnia zastępowana była coraz częściej wpraw kupnem, a potem naborem niewolników. Handlarze żywym towarem docierali do wszystkich odległych zakątków, gdzie nie docierała administracja egipska, tak że nie było schronienia przed nimi dla miejscowej ludności. Ponieważ handlem zajmowali się głównie Arabowie z północnego Sudanu lub Turcy, dawało to początek niechęci południa do północy. Niechęć tę pogłębiał jeszcze fakt, że plemiona południowego Sudanu stykały się niekiedy ze swymi współplemioncami, przybywającymi z północy wraz z Arabami już jako niewolnicy. Niechęć ta była zresztą umiejętnie podsycana przez kupców europejskich, przybierających według określenia R. Graya: „szaty «szlachetnych obrońców» wolności Murzynów w imię własnej religii”²⁷. W rzeczywistości zaś byli oni w dużej mierze odpowiedzialni za sytuację, która wytworzyła się na tym terenie.

Jakkolwiek bowiem głównym przedmiotem zainteresowań i poczynąń kupców europejskich na terenie południowego Sudanu było zdobycie kości słoniowej, to sposób jej osiągania związany był ściśle ze stosowaniem przemocy i naborem niewolników. Zresztą właśnie kupcy europejscy wprowadzili na ten teren większe grupy osadników arabskich, stanowiących część składową wyposażenia stacji europejskich. Również Europejczyk (Francuz — De Malzac) był inspiratorem szczególnie okrutnego sposobu zdobywania kości słoniowej, stosowanego potem powszechnie przez innych kupców, poczynawszy od lat sześćdziesiątych wieku XIX. De Malzac założył stację handlową (której personel stanowili głównie Arabowie) na terytorium zamieszkałym przez Dinka. Nowy system handlowy polegał na zaatakowaniu sąsiednich plemion — najchętniej zwaśnionych z plemionami miejscowymi — w celu naboru niewolników i bydła. Bydło stawiało się środkiem płatniczym za kość słoniową, zdobywaną w ten sposób za darmo, niewolnicy zaś stanowili dodatkowy zysk „wyprawy handlowej”. Według relacji R. Graya „stacje handlowe de Malzaca znajdowały się z biegiem czasu na terenach wyludnionych, a siedziby ich otaczały ścięte głowy tubylców stawiających opór”²⁸. De Malzac był również autorem innego pomysłu, prowadzącego do dalszego obniżenia kosztów zdobywania kości słoniowej. Zezwolił on mianowicie załogom swoich stacji na zdobywanie niewolników na własną rękę, przy czym każdy niewolnik stanowił ekwiwalent trzymie-

²⁷ Gray, *op. cit.*, s. 36. Ironia Graya jest w tym wypadku zupełnie uzasadniona, bowiem przytacza on również wiarygodne opinie dwóch kupców europejskich, działających w tym czasie na terenie południowego Sudanu: Włocha Miani i Anglika Pethericka, świadczące o tym, że misjonarze byli nie zawsze tylko biernymi świadkami prowadzonego w tym czasie handlu niewolnikami (por. też s. 54).

²⁸ *Ibidem*, s. 27.

sięcznej pensji. Według relacji tego samego R. Graya opierającego się na nie publikowanych relacjach kupców europejskich, działających w tym czasie na terenie południowego Sudanu, już w 1864 r. wiadano w Chartumie o tym, że kupcy z Białego Nilu pozwalają swym agentom zdobywać i sprzedawać niewolników na własną rękę, uczestnicząc tym samym pośrednio w zyskach samych kupców ²⁹.

Ponieważ pracownikami stacji zakładanych przez kupców europejskich byli w większości Arabowie, fakt zdobywania przez tych ostatnich niewolników na własną rękę zaostriżył jeszcze konflikt, który narastał między nimi a ludnością miejscową. W końcu Arabowie właśnie byli bezpośrednimi wykonawcami projektów Europejczyków, prowadzących bezpośrednio do wzbogacenia ich. Nie twierdzę bynajmniej, że kupcy lub wojownicy arabscy stanowili tylko bezwolne narzędzie w realizacji planów lub rozkazów kupców europejskich, sądzę tylko, że odpowiedzialność za rabunkową politykę uprawianą w dosłownym znaczeniu tego słowa ponoszą w dużej mierze Europejczycy, i to w tym większym stopniu, że rozporządzali kapitałem umożliwiającym większe wyprawy wzdłuż Białego Nilu, a także bronią palną, która w podejmowanych bitwach rozstrzygała niezmiennie na ich korzyść. W każdym razie niechęć, a nawet wrogość południa Sudanu do arabskiej północy stała się odtąd istotnym czynnikiem w stosunkach obu tych obszarów. Nieliczne wypadki pomyślnie układającej się współpracy między przedstawicielami arabskiej północy a południem — na przykład wśród bardziej zaawansowanych w rozwoju plemion lub tylko szczepów, bądź na terenach, gdzie handel niewolnikami był nieopłacalny, wskutek trudności komunikacyjnych — nie miały szans dalszego rozwoju wobec zamknięcia obszaru południowego Sudanu w okresie panowania brytyjskiego ³⁰.

²⁹ *Ibidem*, s. 52. Nie oznacza to oczywiście, że wszyscy Europejczycy przybywający na teren południowego Sudanu uprawiali gwałt i rabunek na wzór de Malzaca. W istocie nie brakowało wyjątków w rodzaju francuskiego kupca Voyssièr, który jawnie odcinał się od metod stosowanych przez swego rodaka. Nie uniknął on jednak konsekwencji metod stosowanych przez tego ostatniego. W r. 1860 Voyssièr nabył ok. 400 krów od syryjskiego kupca Ibrahima Bas, które ten zdobył metodą de Malzaca na szczepie Bor. W rezultacie Voyssièr został zaatakowany przez obrabowany szczep i zmuszony do ucieczki (por. s. 49).

³⁰ K. D. D. Henderson, w książce stanowiącej zbiór listów D. Newbolda, długoletniego urzędnika administracji brytyjskiej w Sudanie, podaje następujące uzasadnienie tego faktu: „Administracja brytyjska nie pozwala na przenikanie kupców z północy na południe, ponieważ mogą oni naopowiadać miejscowej ludności wiele kłamliwych rzeczy, zważywszy prymitywizm tych ostatnich” (*The Making of the Modern Sudan*, London 1953, s. 401). Trzymanie ludności południowego Sudanu w kompletnej izolacji w obawie przed przenikaniem „kłamliwych informacji”, uniemożliwienie jakiegokolwiek infiltracji z ze-

Fakt ten uniemożliwiał także dalsze przenikanie jakichkolwiek wpływów kulturowych czy religijnych islamu, które mogłyby wyrównać istniejące różnice między obu tymi obszarami, zatrzeć stopniowo pamięć minionych wydarzeń i być może przyczynić się także w pewnym stopniu do przewyciężenia trybalnych przeciwieństw.

Nie dokonał tego bowiem bynajmniej okres 50-letniego panowania angielskiego na tym terenie. Propagowana na tym terenie religia chrześcijańska za pośrednictwem licznych stacji misyjnych nie wywarła większego wpływu na ludność tych obszarów. Większość pozostała pogańska, a zasady chrześcijaństwa przejmowane były głównie przez elitę lub arystokrację plemienną³¹. Zasady religii chrześcijańskiej nie stanowiły więc bazy dla powstania nowej, szerszej wspólnoty plemion. Zresztą nie sprzyjał temu bynajmniej system administracji brytyjskiej, oparty na znanym systemie rządów pośrednich. Jego wynikiem jest właśnie fakt, że w Sudanie władza lokalnych przywódców plemiennych i szczepowych nabrała w tym okresie cech większej trwałości i stabilności³². Umocnienie pozycji lokalnych przywódców przez administrację angielską miało przy tym charakter destrukcyjny, ponieważ dotychczasowy autorytet oparty na szacunku i zaufaniu współplemieńców zastąpiony został władzą administracyjną.

Okres panowania brytyjskiego na obszarze południowego Sudanu nie przyczynił się też w gruncie rzeczy do ekonomicznego rozwoju tego terytorium. Według opinii dwóch przywódców południowosudańskich,

wnątrz, mogącej przyczynić się do pobudzenia wyobraźni ludności miejscowej i pchnięcia jej na nowe tory rozwoju, wreszcie karmienie informacjami podanymi do wierzania — oto cechy szczególne polityki brytyjskiej na tym obszarze.

³¹ Zgodnie z opinią wielu europejskich autorów opracowań, dotyczących okresu władzy kondominium egipsko-brytyjskiego w Sudanie (gł. jednak autorów angielskich), rządy administracji angielskiej w Sudanie miały charakter laicki, stąd też nie wywierała ona nacisku na tubylców w sprawach religijnych. Niemniej stanowisko jednego przynajmniej przedstawiciela administracji angielskiej na tym terenie: D. Newbolda, nie było w tej kwestii zbyt tolerancyjne. Stwierdzał on w odniesieniu do sytuacji Sudanu, że „Tylko rozwój moralny może stanowić podstawę szerszego rozwoju. Postęp oparty na tubylczych obyczajach jest budowaniem zamków na lodzie. Konieczne jest zatem zaszczepienie zasad zachodniej etyki, dla wprowadzenia zasad demokracji i sprawiedliwości” (H e n d e r s o n, *op. cit.*, s. 67); i nieco dalej (s. 69): „Wykształcenie musi iść w parze z zasadami religijnymi, z celami wyższymi”. Praktyczna strona działalności administracji angielskiej w Sudanie wskazywałaby raczej za postępowaniem za „odosobnionym” stanowiskiem D. Newbolda, ponieważ jedynymi szkołami prowadzącymi nauczanie na tym obszarze były szkoły misyjne.

³² Zdaniem Holta (*op. cit.*, s. 128) administracja angielska w Sudanie, na podstawie ustawy zwanej Sheikhs Ordinance z 1927 r. „Umacniała i podtrzymywała trybalizm nawet tam, gdzie system ten już się rozkładał”.

wychowanych na kulturze zachodniej: J. Oduho i W. Deng, raczej ostrożnych w wypowiadaniu uwag krytycznych pod adresem Brytyjczyków, jedną z istotnych różnic między obu częściami Sudanu w okresie panowania tych ostatnich był fakt, że „północ zmierzała do postępu, rozwijała się pod względem ekonomicznym i oświatowym, na południu natomiast w tym samym czasie główny nacisk położony został na ugruntowanie praw i porządku”³³. Istotnie, wszelkie poważniejsze inwestycje kapitału egipsko-angielskiego lokowane były na obszarze północnego Sudanu, gdzie zakładano plantacje bawełny, systemy irygacyjne oraz nieliczne zakłady przemysłowe. Na obszarze tym działały liczne szkoły podstawowe i średnie (najczęściej zawodowe), a od roku 1936 uniwersytet w Chartumie.

W tym samym czasie na południu do r. 1946 nie istniała żadna szkoła typu podstawowego lub średniego, a jedynymi ośrodkami nauczania elementarnego były szkoły istniejące przy stacjach misyjnych. Dopiero w r. 1948 południe otrzymało pierwszą szkołę średnią z siedzibą w Rumbek³⁴. Jedyną większą inwestycją ekonomiczną było założenie schematu nowoczesnej uprawy roli na obszarze zamieszkałym przez plemię Azande, której celem było zapewnienie samowystarczalności gospodarki południowego Sudanu w zakresie produkcji bawełny i cukru.

Tak więc, w momencie ponownego zetknięcia się południa i północy Sudanu po konferencji w Dżuba w 1947 r., na której podjęto uchwałę o zjednoczeniu obu tych terenów, sytuacja i poziom ludności pierwszego obszaru nie uległy wielkiej zmianie w porównaniu z wiekiem XIX. I w tym okresie południe nie było przygotowane do nawiązania kontaktów z północą na zasadzie równych partnerów. Idea połączenia obu części Sudanu wyrosła na bazie politycznej aktywizacji północy, określonych postulatów i żądań wysuwanych pod adresem administracji brytyjskiej przez ugrupowania i partie polityczne. W tym samym czasie południe nie posiadało jeszcze żadnej partii politycznej, nie miało więc

³³ Oduho, Deng, *op. cit.*, s. 12. Nieco ostrożniej, choć niemniej wyraziście nakreśla sytuację ekonomiczną południowego Sudanu McLoughlin (*op. cit.*, s. 21): „Brak transportu i komunikacji na tych obszarach, brak stanowisk pracy i możliwości zarobkowania, jak wreszcie naturalny konserwatyzm i podejrzliwość południa wskazują na to, że wiek XX przeniknął bardzo powierzchownie do kultury, ekonomii i obyczajów tej ludności”.

³⁴ Według tabelki podanej przez Oduho i Denga (*op. cit.*, s. 46) w 1960 r. na 345 szkół wszystkich typów na obszarze całego Sudanu na południu istniało tylko 24 (w tym 2 średnie), mimo iż ludność tego obszaru — według spisu ludności sporządzonego w 1956 r. — obejmuje 30%, tj. ok. 4 mln ludności całego Sudanu.

sposobności wyrażenia swojej opinii za pośrednictwem swych przedstawicieli.

Ten specyficzny układ sytuacji zaciążył też na charakterze związku obu części Sudanu. Ponowny kontakt północy z południem spowodował co prawda aktywizację polityczną tego ostatniego obszaru, ale aktywizacja ta wyrażała się we wzrastającym proteście przeciwko uchwałom i decyzjom podejmowanym bez udziału południa lub też mimo sprzeciwów przedstawicieli tego terenu w późniejszym okresie. W grudniu 1948 r. powstało Zgromadzenie Konstytucyjne Sudańczyków, mające na celu przygotowanie Sudańczyków do przejęcia władzy. Interesy południa nadal reprezentowała administracja brytyjska. W marcu 1951 r. utworzono Komisję Rewizji Konstytucji, której działalność miała poprzedzać akt przejęcia władzy administracyjnej przez Sudańczyków. W komisji tej uczestniczył również jeden przedstawiciel południa, ale ograniczył on swą działalność do zgłoszenia żądania separacji południa i zbojkotowania obrad. W roku 1953 podpisane zostało porozumienie anglo-egipskie o udzieleniu samorządu Sudańczykom, z tym jednak, że na obszarze południa Sudanu zachowana została nadal — do chwili uzyskania faktycznej niepodległości — administracja brytyjska. Było to jedno z najbardziej niefortunnych posunięć rządu brytyjskiego. Umocniło ono bowiem nastroje wrogości między obu obszarami Sudanu, odsunęło południe od jakiegokolwiek udziału w przygotowaniach do objęcia władzy i nie zmieniło w gruncie rzeczy w niczym sytuacji południa, skoro decyzja o jego połączeniu z północą została tylko odroczone.

W tym też czasie nastąpiło dalsze ożywienie nastrojów zaborczości i fanatyzmu religijnego na północy oraz zdecydowanego oporu południa przed zjednoczeniem z północą. W wielu miejscowościach na południu doszło do sporadycznych jeszcze w tym czasie wystąpień ludności, przeciwko stacjonującemu tu wojskom północy (m. in. rozruchy w Torit w Ekwatorii).

Historia niepodległej Republiki Sudańskiej znamionuje się dalszym zaostreniem konfliktu między południem a północą. 19 grudnia 1955 r. przedstawiciel południa zgodził się na podpisanie deklaracji o niepodległości, na zasadzie obietnicy utworzenia federacji. Obietnica ta nie została spełniona. Zgromadzenie Ustawodawcze powołane we wrześniu 1956 r., obejmujące 46 członków, w tym tylko trzech przedstawicieli południa, rekrutujących się z powstałej na tym terenie Partii Liberalnej, odrzuciło przytłaczającą większością głosów żądanie południa. W maju 1958 r. ogłoszono w obrębie Zgromadzenia Konstytucyjnego jedność Republiki Sudańskiej (złożonej z północy i południa), czyniąc ją bazą nowej Konstytucji Narodowej. Działalność przedstawicieli południa w tym zgromadzeniu ograniczała się wyłącznie do protestu i bojkotu.

Jeszcze przed okresem uzyskania niepodległości, w r. 1955, wybuchło w południowym Sudanie pierwsze powstanie zbrojne, które doprowadziło do opanowania niemal całej prowincji Ekwatorii. Brytyjczycy raz jeszcze użyli swego wpływu i autorytetu na tym obszarze celem załagodzenia tego konfliktu. Począwszy od r. 1958, kiedy w wyniku przewrotu wojskowego do władzy doszedł generał Ibrahim Abbud, znoszący wszelkie swobody demokratyczne w Sudanie, na południu rozpoczął się okres wzmożonych działań powstańców przeciwko aktualnej władzy, tłumiony przy pomocy działań zbrojnych wojsk rządowych.

Ale również przewrót z października 1964 r., znamionujący się dojściem do władzy w Sudanie ugrupowań liberalnych, a nawet lewicowych (na krótko co prawda), nie doprowadził do pokojowego uregulowania sprawy południa, mimo poważnych prób podejmowanych w tym kierunku przez nowy rząd Sir al-Khatima al-Khalifa³⁵. Już w roku 1965 rozgorzały na nowo walki na południu i jakkolwiek ruch ten został poważnie osłabiony uchodźstwem przywódców do krajów afrykańskich graniczących na południu z Sudanem, konflikt nie został zażegnany (brak informacji o przebiegu ostatnich wydarzeń w Sudanie; teren południa jest nadal obszarem zamkniętym).

Analizując przyczyny obecnej, poważnej sytuacji konfliktowej w Sudanie, można niewątpliwie wskazać na słabość i niedojrzałość ugrupowań południa z jednej strony oraz fakt spokrewnienia szeregu plemion południowego Sudanu z pogranicznymi plemionami zamieszkującymi terytoria sąsiadujących państw afrykańskich. Drugi czynnik nakierowuje orientację południowego Sudanu na terytorium afrykańskie (do roku 1960 ok. 30 tys. uchodźców), ugruntowując przeciwieństwo afrykańsko-arabskie; słabość partii politycznych południowego Sudanu natomiast, ich wzajemne skłócenie, brak określonych programów politycznych, a co ważniejsze zdecydowanego, jednolitego programu działania uniemożliwiały prowadzenie pertraktacji z północą w okresach, kiedy istniały po temu odpowiednie warunki³⁶. Przywódcy tych partii nie

³⁵ 12 listopada 1964 r. nowy rząd Khalifa zaprosił 9 reprezentantów południa, po trzech z każdej prowincji, w celu przedyskutowania problemu południa. Wielu więźniów politycznych rekrutujących się z tego obszaru zwolniono wówczas, dalszą ich część objęła późniejsza amnestia. Przywrócono również niedzielę jako oficjalny dzień odpoczynku na południu Sudanu (w miejsce wprowadzonego w r. 1957 piątku), a święta chrześcijańskie stały się na powrót świętami oficjalnymi (por. R. Gott, *The Situation in the Sudan*, „The World Today”, Oxford Univ. Press, t. XXI, 1956, nr 1, s. 7).

³⁶ Okres braku wszelkich partii politycznych na terenie południowego Sudanu dawno już należy do przeszłości. Można by nawet powiedzieć, że obszar ten cierpi na nadmiar stowarzyszeń i ugrupowań politycznych tym bardziej, że

mają oparcia w ruchu społeczno-politycznym ludności, wobec braku przygotowania tej ostatniej do wzięcia udziału w sprawach polityki. Stąd też słabość organizacji politycznych tego obszaru, których przywódcy wywodzą się bądź z wąskiej elity urzędników, wyrosłej jeszcze w okresie działalności administracji brytyjskiej, bądź też ze skrajnych ekstremistów, zaślepionych nienawiścią antyarabską, domagających się całkowitej niezależności Sudanu południowego ³⁷.

Z tego ostatniego ugrupowania wywodzą się dwaj autorzy cytowanej już uprzednio książki, *The Problem of the Southern Sudan* — J. Oduho i W. Deng. Nic też dziwnego, że argumenty zawarte w niej są często tendencyjne lub jednostronne. Tak na przykład wojskowy przewrót stanu w 1958 r. i wprowadzenie dyktatury wojskowej, godzącej w takim samym stopniu w swobody demokratyczne południa, jak i północy ³⁸, autorzy książki skłonni są traktować jako wydarzenie godzące wyłącznie w przedstawicieli południa: „Arabska dyktatura miała rozwiązać sprawę południa. Jesteśmy skłonni przypuszczać, że celem

wszystkie te organizacje nawzajem się zwalczają i nie uznają się wzajemnie. „Jeżeli gdzieś na konferencję zaprosi się jedną z nich, pozostałe zbojkotują konferencję i nie będą uznawać jej postanowień. Jeżeli zaprosi się na konferencję wszystkie partie razem — wszystkie zbojkotują konferencję jak jeden mąż (R. Kapuściński, *Kryzys sudański*, „Polityka”, 1965, nr 37, s. 12). Do ważniejszych partii oprócz wspomnianej już najstarszej Partii Liberalnej należą: Southern Front, SANU (Sudan African National Union), najbardziej postępową SASU (Sudan African Socialist Union) i z kolei najbardziej prymitywna, terrorystyczna organizacja Anya-Nya, wyżywająca się w samej walce, bez bliżej sprecyzowanego programu. Ta ostatnia organizacja właśnie jest zarzewiem ciągłego niepokoju, nie pozwalającym na przerwanie walk.

³⁷ Por. także Kapuściński, *op. cit.* Ugrupowania skrajnych ekstremistów rekrutujące się z południowego Sudanu cieszyły się poparciem tak mocarstw zachodnich, jak i niektórych państw afrykańskich graniczących z Sudanem (m. in. Czombego w Kongo). Duża ilość uchodźców południowosudańskich była właśnie rezultatem tego poparcia. Aktualny premier Sudanu Mahdżub odbył jednak w ubiegłym roku podróż do sąsiadujących z Sudanem państw afrykańskich, z którymi na zasadzie wzajemności zawarł umowę; na mocy tej umowy szefowie państw afrykańskich zobowiązali się nie udzielać azylu uchodźcom sudańskim i nie popierać separatystycznych ugrupowań antyrządowych. Zgodę szefów państw afrykańskich uzyskał premier sudański tym łatwiej, że usamodzielnienie się pewnej grupy lub całości plemion południowego Sudanu stanowiłoby niebezpieczny precedens dla przygranicznych państw afrykańskich, zamieszkałych na krańcach północnych przez te same plemiona.

³⁸ Por. Kapuściński (*op. cit.*, s. 11): „Na każdy odruch niezadowolenia Abud odpowiadał karabinem. Abud używał karabinu nie tylko na południu, ale również w stosunku do swoich oponentów na północy. Ale w afrykańskim świecie paranoi rasowej, terror na północy nazywał się walką między reakcją a postępem, a terror na południu — rasizmem arabskim dławiącym wolnościowe ambicje ludności afrykańskiej”.

północnego Sudanu i polityki tego ostatniego w stosunku do południa jest zamiar zniszczenia afrykańskiej osobowości murzyńskiej i zastąpienie jej południem zarabizowanym i zislamizowanym, aby wbić klin arabskiego świata głęboko w kontynent”³⁹. Autorzy książki nie dostrzegają tu różnicy między rządem a obywatelami północnego Sudanu, nie dostrzegają tu żadnych potencjalnych sojuszników w pokojowym zażegnaniu konfliktu obu obszarów. Świadczy to tak o ich niedojrzałości politycznej, jak i uporczywym stanowisku antyarabskim. Tę samą niedojrzałość wykazują uwagi autorów tej samej książki dotyczące budżetu Sudanu południowego. Południe, stojąc na niezwykle niskim poziomie rozwoju ekonomicznego, nie posiada środków finansowych na inwestycje⁴⁰. W tej sytuacji budżet Republiki Sudańskiej po uzyskaniu niepodległości ułożony był w ten sposób, że pewna część budżetu państwa — uzyskiwana głównie z plantacji bawełny istniejących na północy — przeznaczona była na inwestycje i wydatki bieżące trzech prowincji południowych. Dwaj przywódcy południowego Sudanu dostrzegają w fakcie dofinansowywania południa przez północ tylko zamach na wolność tego obszaru: „Chartum wyznacza budżet południa za cenę wolności tego ostatniego. Filie banków na południu są w rękach przedstawicieli północy. A wolność nie ma ceny”⁴¹. Autorzy tych słów nie dostrzegają lub nie chcą dostrzec oczywistego faktu, że wobec braku ekonomicznej samowystarczalności południowego Sudanu konieczna jest lokata obcego kapitału niezależnie od tego, skąd by on pochodził. W każdym razie „naruszenie wolności” tego obszaru byłoby nieuniknione.

Przykładów takiego właśnie, niedojrzałego lub tendencyjnego stanowiska przywódców południa można by przytaczać bardzo wiele. Nie ulega zaś wątpliwości, że tego typu nastawienie przedstawicieli południa zaostrza jeszcze konflikt północ — południe i prowokuje w pewnym sensie przedstawicieli północy do stosowania metod nacisku administracyjnego. Jest to jednak tylko jedna strona zagadnienia: odpowiedzialność południa lub tylko przywódców ugrupowań politycznych za zaostrzenie kryzysu sudańskiego. Odpowiedzialność za istniejący stan rzeczy ponoszą również przedstawiciele muzułmańskiej północy. Tutaj też pragniemy wskazać na dalsze przyczyny opozycji południe — północ Sudanu.

W odróżnieniu od południa wszystkie ugrupowania polityczne Sudanu północnego łączy jeden wspólny cel: utrzymanie państwa jedno-

³⁹ Oduho, Deng, *op. cit.*, s. 38.

⁴⁰ Przyznają to również autorzy książki, stwierdzając, że po okresie władzy brytyjskiej na tym obszarze „południe nie było zdolne egzystować samodzielnie pod względem ekonomicznym” (*ibidem*, s. 14).

⁴¹ *Ibidem*, s. 18.

czącego oba te tereny. Stanowisko to reprezentują wszystkie partie polityczne północy z Partią Komunistyczną włącznie (zdelegalizowaną w listopadzie ub. roku), mimo iż była to jedyna partia, która domagała się samorządu dla południa w ramach jednolitego państwa sudańskiego. Jest to jednak jedna z nielicznych, jeśli nie jedyna, kwestia jednocząca partie północnego Sudanu. Poza tym bowiem są one nawzajem skłócone i rozbite, a brak skrystalizowanej platformy politycznej, bazującej na szerokim zapleczu członków, upodabnia je z partiami politycznymi południa.

Słabość ruchu politycznego północy — mimo doświadczenia zdobytego w walce o niepodległość narodową wpierw u schyłku XIX w., a potem po drugiej wojnie światowej — wynika z faktu, że wyrósł on na bazie ruchu religijnego, panislamistycznego. Najsilniejszą partią religijno-polityczną Sudanu północnego jest wciąż jeszcze partia Umma, skupiająca się wokół potomków Mahdiego, która wspólnie z drugim ugrupowaniem religijnym panującym na tym terenie: Khatmija, burzy wszelkie koalicje partii typu laickiego⁴². Oba te ugrupowania religijne miały i mają oparcie w szerokich rzeszach ludności wiejskiej. Zarówno niski poziom życia tej ostatniej, jak również rozkołysane nastroje fanatyzmu religijnego sprawiają, że darzy ona większym zaufaniem ogólnie uznane autorytety religijne niż przywódców politycznych, nieświadoma programów politycznych tak jednych, jak i drugich, i tak zresztą niezbyt dokładnie sprecyzowanych⁴³. W każdym razie w tej właśnie specyfice politycznych ugrupowań północy, bazujących głównie na sektach religijnych, tkwi jeszcze jedna przyczyna oporu południa przeciwko wpływom północy.

⁴² W 1956 r. koalicja Umma i Khatmija utraciła pierwszy laicki rząd utworzony przez al-Azhariego, przywódcę National Unionist Party (NUP). Szereg istniejących dziś na terenie Sudanu północnego partii politycznych wywodzi się ze zwolenników jednego z dwu głównych ugrupowań religijnych. W wyborach 1958 r. Umma uzyskała większość głosów. W obecnym rządzie Mahdżubiego zajmuje ona dość ważną pozycję, a rezultatem jej nacisku na rząd była m. in. delegalizacja Komunistycznej Partii Sudanu.

⁴³ Według opinii P. Kilnera, piszącego o okresie dyktatury wojskowej gen. Abbuda w Sudanie, „Ludność Sudanu przejawia mało entuzjazmu dla nowych reform i władzy. Nie przejawia ona jednak również opozycji. Brak w Sudanie rozkołyszanych nastrojów świadomości narodowej, jak to ma miejsce w Egipcie, brak także jakichkolwiek przejawów współdziałania z władzą. Gorący klimat i cierpliwość wyznawców islamu czynią wysoce nieprawdopodobne jawne wystąpienie przeciwko istniejącej władzy” (*The Seven Generals. A Study of the Sudan*, „Africa South”, Exile, t. V, 1961, nr 3, s. 93). Opinia Kilnera — mimo wielu uproszczeń — nie została podważona wypadkami późniejszymi, bowiem rozruchy, które poprzedziły bezpośredni upadek dyktatury gen. Abuda w 1964 r., miały miejsce właściwie tylko w Chartumie.

Zamiast sprecyzowanych programów politycznych i ekonomicznych muzułmańska północ przenosiła na teren południa głównie religię i język islamu, traktowanych oczywiście przez przybyszów — zgodnie z ich wewnętrznym przekonaniem — jako wyższe od religii i języków miejscowych. Podtrzymując tezę wysuniętą wcześniej, stwierdzam raz jeszcze, że islam miał szanse zadomowienia się na południu pod warunkiem, że nie byłby narzucany. Tymczasem jest on ideologią narzucaną i dlatego budzi naturalną niechęć, ożywia pamięć dawnych poczynań arabskich handlarzy niewolników. Z treścią nanoszonej na południe ideologii łączy się także forma jej przekazywania.

Poza wąską warstwą wyższych urzędników, rekrutujących się z północy, sprawujących ważniejsze funkcje administracyjne na południu, specjalnie wybraną i przygotowaną do tego typu pracy, przybywają tu z północy różni ludzie, legitymujący się niekoniecznie wysoką kulturą, w poszukiwaniu zarobków lub łatwych źródeł zysku. Oni to właśnie kształtują głównie opinię ludności południa o północy, a opinia ta nie wypada na korzyść tego ostatniego. Osadnicy przybywający z północy są z góry przekonani o swej wyższości nad mieszkańcami południa, a brak potwierdzenia tego sprawia, że stosują tu przemoc i uprawiają rabunek, zgodnie z tradycyjnymi zasadami wyznawanej przez siebie religii, pozwalającej w myśl hasła świętej wojny traktować teren zamieszkały przez innowierców za potencjalny teren podboju. Możliwe więc, że muzułmański północny Sudan jako całość nie jest jeszcze dojrzały do współżycia i współpracy z ludnością wyznającą inną religię zwłaszcza wtedy, kiedy ta ostatnia pozostaje na niższym etapie rozwoju ekonomicznego i społecznego. Trudno jednak przewidzieć, czy i jak rozwiązany zostanie narosły z winy obopólnej konflikt między południem a północą.

Kończąc, pragnę pokrótce podsumować niektóre źródła konfliktu między islamistyczną północą a południem: 1) historyczna izolacja południa i wynikający stąd niski rozwój społeczno-ekonomiczny ludności tego obszaru, stanowiący poważne utrudnienie kontaktu z północą; 2) eksploatacja tego terenu w wieku XIX — głównie handel niewolnikami, inspirowany przez Europejczyków, a realizowany praktycznie przez Arabów-muzułmanów; 3) brak trzeźwej i giętkiej polityki przywódców południa, orientacja panafrkańska przy nastawieniu skrajnie antyarabskim i antyislamistycznym; 4) brak umiejętności i dostatecznej ilości dobrej woli do nawiązania przyjaznych kontaktów północy z południem; intensywna propaganda islamistyczna i dyskryminacja pogańskiej ludności południa.

O ZADANIACH UNIwersYTETU

„Jeżeli uznajemy, że tylko zjednoczony wysiłek jest w stanie przeobrazić narody słabo rozwinięte, to musimy przyjąć, że uniwersytety tych narodów, ich personel nauczający i ich studenci muszą być zjednoczeni z całym społeczeństwem w realizacji tego zadania. Dzieje się zaś tak tylko wtedy, gdy ludzie uniwersytetu, mężczyźni i kobiety, utożsamiają się ze wszystkimi współobywatelami — również z tymi, którzy do szkoły nigdy nie chodzili. Stanie się tak tylko pod warunkiem, że absolwenci uniwersytetu wrócą do swoich środowisk, z których wyszli, pogrążają się w nich i będą je przeobrażać od wewnątrz.

„Różne są sposoby wzmacniania związków między studentami uniwersytetu a innymi członkami społeczeństwa [...] Problem pozostanie jednak nierozwiązany, jeżeli cała atmosfera uniwersytetu nie będzie atmosferą wykonywania służby i oczekiwania służby od wszystkich członków uniwersytetu i od jego studentów, jeżeli, inaczej mówiąc, nie zapanuje w nim postawa społecznej odpowiedzialności. Tu nie chodzi o postawę: «niesiemy pomoc biednym». Dla takiej aroganckiej postawy nie ma miejsca w Tanzanii. To musi być postawa gotowości do wszelkiej pracy, jaka jest potrzebna, razem i na równi z resztą społeczeństwa, tak że pomiędzy absolwentem uniwersytetu a analfabetą nie będzie większej różnicy niż pomiędzy tym, kto pracuje jako cieśla, a tym, kto pracuje jako murarz. Absolwenci uniwersytetu i analfabeci uznają wtedy odrębność swoich zadań i odrębność stojących przed nimi wymagań, czują się jednak — jedni i drudzy — częścią tej samej całości”¹.

¹ Fragment artykułu prezydenta Tanzanii. J. N. Nyerere, *The University in a Developing Society*, „Présence Africaine”, nr 61, I trimestre 1967.

WANDA LEOPOLD

JEZYK I LITERATURA AFRYKI WSCHODNIEJ

Treść: Wstęp. — Historia i zasięg języka suahili. — Standaryzacja i dyskusje o współczesnych możliwościach suahili. — Wschodnioafrykańskie instytucje kulturalne. — Problem języka narodowego. — Literatura w języku suahili. — Makerere College — jego ewolucja i rola. — Antologia «Origin East Africa» — reprezentowane w niej problemy i postawy pisarskie. — James Ngugi — charakterystyka twórczości. — Wnioski.

WSTĘP

Mówiąc o Afryce Wschodniej, rozumie się pod tym terminem przede wszystkim trzy kraje: Kenię, Tanganikę i Ugandę. Koncepcja łączenia ich w jedną całość jest dość dawna i ma różne, historycznie zmienne znaczenia. Tendencje federacyjne w stosunku do tego terenu przejawiała Wielka Brytania, kiedy po I wojnie światowej, poza będącymi już pod jej protektorem Kenią, Ugandą i Zanzibarem, otrzymała z mandatu Ligi Narodów w spadku po Niemcach Tanganikę. Koncepcja brytyjska opierała się na tym, iż kraje te pod względem geograficznym są zwartym terenem, odseparowanym w dużej mierze naturalnymi granicami od reszty kontynentu. Integracja ekonomiczno-polityczna niewątpliwie ułatwiłaby zarządzanie i wzmogła korzyści kolonizatorów. W tym układzie bowiem uprzywilejowane stanowisko miała zająć Kenia jako obszar osadnictwa europejskiego, z nastawieniem na rozwój produkcji rolnej na fermach i drugorzędnej produkcji przemysłowej dla reszty terenu. Pozostałe kraje miały pełnić role pomocnicze: dostawy siły roboczej, surowców, a także najbliższych rynków zbytu. Projektowano też stopniowe wprowadzanie samorządu wielorasowego, z pełną jednak dominacją białych osadników. Tendencje te nasiliły się jeszcze po II wojnie światowej, a próbą ich stopniowej realizacji stała się utworzona w r. 1948 East African High Commission, mająca na celu zarządzanie wspólnymi sprawami tych krajów w dziedzinie ekonomicznej, społecznej i naukowej¹.

¹ Dane dotyczące koncepcji brytyjskich por. A. J. Hughes, *East Africa. The Search for Unity*, Penguin African Library, 1963. R. Oliver, J. D. Fage, *A Short History of Africa*, wyd. 3, Penguin African Library, 1965. J. S. R. Cole, W. N. Denison, *Tanganyika — The Development of its Laws and Constitution*, London 1964.

Uzyskanie niepodległości przez te kraje nie oznaczało poniechania idei federacyjnych ze strony nowych rządów i przywódców. Nadało im jednak nowy sens, a także postawiło przed innymi trudnościami.

Pierwsza uzyskała niepodległość Tanganika — 9 grudnia 1961, kraj zajmujący 937 061 km² i liczący (wg spisu z r. 1961) 9 398 000 mieszkańców. Kolejna, prawie w rok później (9 października 1962), była Uganda, o obszarze 243 410 km² i ludności (wg spisu 1960 r.) 6 682 000. Dopiero w r. 1963, prawie jednocześnie ogłoszono niepodległość Zanzibaru — 10 grudnia, i Kenii — 12 grudnia. Kenia zajmuje obszar 582 646 km² i wg spisu z r. 1961 ma mieszkańców 7 290 000. Zanzibar z Pambą ma powierzchnię 2643 km² i ludności wg spisu 1960 r. — 307 000. W sumie obszar tych krajów zajmuje 1 765 760 km² o ludności ok. 24 milionów².

We wszystkich tych krajach dominującą część ludności stanowią plemiona Bantu. Dość liczne są też plemiona nilockie. Kenia obejmuje ok. 27 plemion. Z tego najliczniejsze jest plemię Kikuju (2 250 000), Baluhja (1 220 000) i Luo (840 000). Ci ostatni należą do grupy nilockiej³. Najbardziej rozdrobniona pod względem plemiennym jest Tanganika. Skupia ok. 120 plemion, z których pod względem liczebności na plan pierwszy wysuwa się Wanjamwezi (1 700 000). Następne większe grupy plemienne są w granicach 660 000—375 000 i obejmują: Wahehe, Makonde, Wanjaturu, Wanjoro, Barundi, Kinga, Wazaramo, Dżagga, Szambala, Suahili, Wagogo. Zanzibar to zdecydowana przewaga Suahili. Uganda obejmuje ok. 10 głównych plemion, z których najważniejsze to Baganda (1 800 000), Banjoro (1 100 000) i Luo południowi (850 000). W odróżnieniu od Kenii i Tanganiki tradycyjny ustrój Ugandy zbliżony był do feudalnego. Stan ten, wygodny dla brytyjskich metod zarządzania, wykorzystywany przez nich również na terenie Afryki Zachodniej, przetrwał i przez pierwszy okres niepodległości. Do czasu zamachu stanu Milтона Obote w lutym 1966 r., a przede wszystkim ogłoszonej przez niego w kwietniu tegoż roku zmiany konstytucji, Uganda składała się z 4 prowincji, posiadających odrębne prawa, wśród których uprzywilejowane miejsce zajmowało obejmujące blisko 1/4 terytorium całego kraju, królestwo Buganda. W skład Prowincji Zachodniej wchodziły też 3 dziedziczne królestwa: Toro, Ankole i Bunyoro.

Charakterystyczną cechą wszystkich tych krajów jest też obecność osiadłej ludności napływowej. Jej znaczenie przejawia się nie tyle

² *Świat w przekroju* (Warszawa 1965) podaje następujące dane co do ludności tych krajów w 1965 r.: Tanzania — 10 519 000, Uganda — 7 551 000, Kenia — 9 365 000; w sumie — 27 434 000.

³ Dane te i następne są z 1959 r., na podstawie L. Ratajski, *Afryka*, Warszawa 1963.

w liczbach bezwzględnych, które nie są duże, ile w odgrywanej przez poszczególne grupy roli. Tak np. większa część handlu jest w rękach Hindusów, których w Kenii jest ok. 170 000, w Tanzanii — 107 000, w Ugandzie — 77 000⁴. Problem Europejczyków w Kenii nie wyraża się też, jak wiadomo, ich ilością, obliczaną na ok. 66 000, lecz polega na ilości i jakości posiadanej ziemi (słynne White Highlands) oraz na eksploatacyjnym stosunku do ludności miejscowej. W Tanzanii ludność biała wynosi ok. 27 000, w Ugandzie — 11 000. Spory jest też procent Arabów, podobnie jak Hindusi przeważnie zajmujących się handlem. W Kenii jest ich ok. 37 000, w Tanzanii ok. 73 000, z tego $\frac{2}{3}$ to pozostałości sułtańskie na Zanzibarze.

Punktem przełomowym w historii tego regionu było uzyskanie niepodległości przez Tanganikę. Jej pierwszy premier, a w rok później prezydent, Julius Nyerere wysunął też koncepcję federacji tych trzech państw już w r. 1960 na II Konferencji Niezależnych Państw Afryki w Addis Abebie.

Julius Nyerere to jedna z najciekawszych postaci wśród przywódców afrykańskich, choćby dlatego, że jego kariera stanowić może symbol zwrotnego punktu w historii — nie jest bowiem oparta ani o tradycję godności plemiennej, ani o tradycję już istniejącego ruchu wyzwolenczego. Nyerere pochodzi z małego, nieznaczącego, liczącego ok. 35 000 osób plemienia Zaneki w północnej części Tanganiki. Urodził się prawdopodobnie w r. 1921⁵. Zaczął chodzić do szkoły mając 12 lat, w mieście Tabora. W 1945 r. uzyskał dyplom nauczycielski w Makerere College w Ugandzie i wrócił do Tabora, gdzie uczył w szkole misyjnej Marii Panny. Jest praktykującym katolikiem. W 1949 r. jedzie jako pierwszy student z Tanganiki na studia do Anglii, na uniwersytet w Edynburgu. Wraca stamtąd przekonany o konieczności walki z kolonializmem i nastawiony na działalność polityczną. W 1953 r. zostaje przewodniczącym Tanganyika African Association, organizacji raczej o charakterze towarzysko-kulturalnym, jedynego jednak wówczas ogólnego zrzeszenia mieszkańców Tanganiki. Toteż już w r. 1954 Nyerere zakłada Tanganyika National African Union (TANU), pierwszą i jedyną partię polityczną Tanganiki. Głosi program wyzwolenczy, a jednocześnie w przyszłości program równych praw dla mieszkańców nie-Afrykanów, którzy wybiorą Tanganikę jako swoją ojczyznę.

Obejmując w 1961 r. stanowisko premiera, Nyerere zaakcentował znów koncepcje federacyjne. Realnym osiągnięciem było wówczas prze-

⁴ Dane z 1959 r., Ratajski, *op. cit.*

⁵ Daty w źródłach podają lata 1918—1921. R. Segal, na którego *African Profiles*, wyd. 3, Penguin Books, 1962, oparte są głównie cytowane tu informacje biograficzne o Nyerere, podaje rok 1921.

kształcenie East African High Commission na zawiązek wspólnej organizacji pod nazwą East African Common Services Organisation (EACSO). Kierownictwo jej kolegium stanowili później premierzy Tanganiki, Ugandy i Kenii. EACSO ma 5 komisji: 1) komunikacji (w tym porty, poczta, lotnictwo, telekomunikacja), 2) finansów, 3) handlu i koordynacji przemysłu, 4) spraw społecznych i badań naukowych, 5) pracy. Każda z tych komisji kierowana jest przez ministrów odpowiednich resortów Kenii, Tanganiki i Ugandy.

Obecnie, mimo wielu podejmowanych jeszcze od tamtego czasu prób i konferencji, sprzeczności w polityce tych trzech państw — których przedstawienie wymagałoby oddzielnego studium — potęgowane jeszcze naciskami zewnętrznymi, okazały się tak silne, że sprawa federacji nie tylko nie posunęła się naprzód, ale osłabiły się nawet dawniejsze jej załączki. Jedynym realnym posunięciem pozostało utworzenie republiki Tanzanii, na zasadzie zawartej 27 kwietnia 1964 r. unii między Tanganiką a Zanzibarem.

W innych jednakże dziedzinach istnieją, wydaje się, mimo wszelkich odrębności i złożoności, przesłanki, pozwalające na traktowanie regionu Wschodniej Afryki jako pewnej całości nie tylko geograficznej i wyraźnie odrębnej od innych krajów Afryki. Aktualność tego zagadnienia wydaje się wyraźna w związku ze sprawami języka, instytucji kulturalnych i literatury.

HISTORIA I ZASIĘG JĘZYKA SUAHILI

Jednym z pierwszych posunięć Juliusa Nyerere po uzyskaniu niepodległości przez Tanganikę było zwołanie już w grudniu 1961 r. specjalistów od języka suahili i zażądanie, by uczynili go językiem przystosowanym do potrzeb nowoczesnego, szybko rozwijającego się państwa⁶. Jednocześnie ogłosił on suahili językiem urzędowym Tanganiki. Uprzednio dał sam dowód żywości i pojemności tego języka tłumacząc na suahili *Juliusza Cezara* Szekspira.

Język suahili należy według klasyfikacji Greenberga⁷ do wielkiej rodziny języków Bantu, które z kolei Greenberg umieszcza jako jedno z 22 języków głównej grupy nigro-kordofańskiej. W związku z tym A. N. Tucker, profesor języków Wschodniej Afryki na uniwersytecie londyńskim, wysuwa hipotezę⁸, że genetycznie rzecz biorąc, język ten

⁶ Por. A. B. Webston, *Law in Swahili — Problems in Developing the National Language*, „Swahili”, 1965, nr 2, August.

⁷ Por. J. H. Greenberg, *The Languages of Africa*, Indiana University-Mouton, Hague 1963.

⁸ Por. A. N. Tucker, *Swahili*, w: *Encyclopedia Britannica*, 1964.

ma swe źródła raczej w środkowej lub nawet zachodniej części kontynentu. Historycznie jednak poznany został jako język ludności zamieszkującej wschodni pas wybrzeża, mniej więcej obecnej Tanganiki i Kenii oraz Zanzibaru. Są twierdzenia, że pas jego ciągnął się dalej na północ i na południe: od Adenu do Durbanu.

Pierwsze wiadomości o tym języku pochodzą od Arabów, którzy bardzo wcześnie poczęli penetrować te tereny, a od XI w. zajęli wybrzeże. Oni też nadali mu nazwę od słowa arabskiego sawahil — brzeg morza. Przez wiele wieków ten pas wybrzeża i Zanzibar były handlowymi bazami wypadowymi Arabów, przede wszystkim dla handlu niewolnikami i kością słoniową. Ekspedycje prowadziły nieraz daleko w głąb lądu, aż do Wielkich Jezior. W XVI w. zarysowuje się rywalizacja Portugalczyków i Turków, w której Portugalczycy na czas jakiś biorą górę, opanowawszy Zanzibar i kontrolując wybrzeże. Ale już w XVIII w. Zanzibar, znaczna część Tanganiki i wybrzeże Kenii przechodzą w ręce Arabów, stają się własnością sułtanów Omanu. Stan taki trwał aż do przetargów niemiecko-angielskich, zakończonych porozumieniem i podziałem w r. 1890.

W wyniku penetracji, przede wszystkim arabskiej, i zakładania handlowych kolonii na nadbrzeżu powstała specyficzna fuzja kultur, o której Freeman-Grenville⁹ mówi: „Ta nadbrzeżna cywilizacja była czymś jedynym w swoim rodzaju, ani arabskim, ani wyłącznie afrykańskim, eklektycznym, lecz niekosmopolitycznym”.

Jako ciekawostkę warto przytoczyć, co na ten temat mówi Henryk Sienkiewicz, który wybrał się na polowanie do Wschodniej Afryki, z bazą na Zanzibarze, akurat w r. 1891, tuż po oficjalnym przejściu Tanganiki w ręce Niemców, a Zanzibaru pod protektorat brytyjski. Sienkiewicz, nie darzący sympatią Arabów, co pamięta zapewne każdy czytelnik *W pustyni i w puszczy*, wypowiada też o nich wiele negatywnych opinii w relacjach z tej podróży, zawartych w *Listach z Afryki*, i nie bez pewnej satysfakcji notuje m. in.: „Zwykle, gdy lud bardziej uspołeczniony pobije plemiona na niższym szczeblu oświaty stojące, narzuca im nie tylko swe zwyczaje, ale i język. W Zanzibarze stało się inaczej. Tu wspólnym językiem dla wszystkich jest język ki-suahili. Jego zanzibarska mość, dwór i Arabowie, tak z miasta, jak i ze wsi, nim tylko w codziennym życiu mówią. Używają go Hindusi, misjonarze układają w nim pieśni nabożne i miewają kazania. Europejczycy uczą się go dość łatwo. Jest to język dźwięczny, w którym każdą zgłoskę, niemal każdą literę słyhać wyraźnie. Misjonarze zapewniali mnie, że jest bar-

⁹ G. S. P. Freeman - Grenville, *History of East Africa*, red. Oliver, Matthew, Oxford 1963, s. 168.

dzo regularny i nie ma zupełnie wyjątków. To pewne, że posiada on niezwykłą żywotność, nie tylko bowiem nie dał się wyprzeć z Zanzibaru arabszczyźnie, ale rozszerzył się na brzegach i w całej równikowej Afryce, jak francuski w Europie. Od Bagamojo aż do Wielkich Jezior i hen, dalej, wzdłuż dorzecza Kongo można się nim mniej więcej wszędzie rozmówić. Zapewne pochodzi to i stąd, że różne miejscowe narzecza były z ki-suahili pokrewne. Obecnie misje francuskie w Zanzibarze i Bagamojo uczyniły ten język piśmiennym”¹⁰.

Zasługa uczynienia tego języka piśmiennym w rzeczywistości nie przypadła Francuzom. Istnieją bardzo dawne zapisy suahili w piśmie arabskim. Jeśli zaś chodzi o alfabet łaciński, pierwszeństwo, o czym będzie jeszcze mowa, przypada Anglikom. Natomiast co do struktury tego języka, informacje Sienkiewicza potwierdzają dzisiejsi naukowcy. Profesor uniwersytetu w Utrechcie, H. P. Blok, wydawca antologii suahili¹¹, twierdzi we wstępie do tego zbioru, że szerokie rozprzestrzenienie się suahili jest w znacznej mierze wynikiem jasności jego gramatycznych konstrukcji, a co za tym idzie, stosunkowej łatwości uczenia się. Przy tym, o ile słownikowo jest w nim w tej chwili wiele słów naniiesionych, pochodzenia arabskiego, hinduskiego, portugalskiego, tureckiego, niemieckiego i in. — to nie naruszona została właśnie konstrukcja gramatyczna Bantu.

Co do rozprzestrzenienia zaś, oto jeszcze jedna opinia wcześniejszego i solidniejszego od Sienkiewicza podróżnika. Joseph Thompson w opisie swojej ekspedycji z Zanzibaru do jezior, odbytej w r. 1878¹², powiada: „Jednym z najważniejszych przygotowań była nauka ki-suahili, języka, którym mówią nie tylko tubylcy na wybrzeżu, ale który jest tak dobrze znany w głębi lądu, że umożliwia podróżnikowi, który umie nim mówić, przebycie w poprzek prawie całej Afryki, od brzegu do brzegu”. Dzisiaj szacuje się, że mówi tym językiem ok. 30 milionów ludzi¹³. Jest on *lingua franca*, językiem ponadplemiennym, czy, używając innej jeszcze terminologii, wehikularnym całego wschodnio-środkowego regionu Afryki. Dialektowo jest zróżnicowany. Oblicza się, że ma ok. 15 dialektów¹⁴, stąd też przy sprawie jego kodyfikacji były i są kłopoty z wyborem jednego jako standardu.

¹⁰ H. Sienkiewicz, *Listy z Afryki*, wstępem opatrzył Z. Najder, Warszawa 1956, s. 116.

¹¹ H. P. Blok, *A Swahili Anthology with notes and glossaries*, t. 1, Leiden 1948, Publications of the African Institute.

¹² J. Thompson, *To the Central African Lakes and Back*, t. 1, London 1881, s. 29.

¹³ Por. Ratajski, *op. cit.*, s. 48.

¹⁴ Por. Tucker, *op. cit.*

STANDARYZACJA I DYSKUSJE O WSPÓŁCZESNYCH MOŻLIWOŚCIACH
SUAHILI

Pierwsze próby kodyfikacji i alfabetyzacji łacińskiej podjęli jak zwykle na terenie czarnej Afryki misjonarze różnych wyznań i narodowości, głównie angielscy i niemieccy. Wspomnianemu tu Thompsonowi, przed jego podróżą, udzielał lekcji suahili biskup anglo-katolicki (UMCA), Edward Steere, autor pierwszego, wydanego w r. 1870 podręcznika suahili *Handbook of the Swahili Language*, pierwszej antologii *Swahili Tales*, a także pierwszego przekładu (1882) *Biblii* na suahili.

Skądinąd twardy kolonialny system niemiecki przyczynił się do zestandaryzowania suahili na terenach dzisiejszej Tanganiki. Od niemieckich urzędników i dowódców wojskowych wymagano znajomości tego języka. Seminarium Języków Wschodnich w Berlinie współpracowało ściśle z Wydziałem Kolonialnym Ministerstwa Spraw Zagranicznych. Suahili stał się pierwszym językiem afrykańskim nauczonym w Europie na seminarium wschodnim uniwersytetu w Berlinie. Na terenie Tanganiki nauczanie w zakładanych przez Niemców szkołach niemisyjnych odbywało się też w suahili. Pierwsze szkoły niemisyjne zostały założone w 1892 r. W roku 1905 dwie szkoły w Dar es-Salaam i w Tanga przekształcono na specjalne średnie, o kursie nauczania o 2 lata dłuższym niż w normalnych średnich. W tych ostatnich tylko dwóch latach nauczanie było już po niemiecku. Szkoła w Tanga stała się centralną szkołą, w której dbano o udział młodzieży ze wszystkich części kraju. Absolwenci byli później zatrudniani w administracji na swoich terenach.

W pierwszych latach szkoły rządowe prowadziły nauczanie w oparciu o podręczniki opracowane przez misjonarzy. W roku 1901 wydano w suahili serię pt. „Wrota do wiedzy”, dotyczącą astronomii, geologii i europejskiej filozofii, w r. 1906 wyszły podręczniki dla siedmiu klas, znane jako „Biblioteka Rechenberga”. Od roku 1905 wychodził dziennik „Kiongozi” (przywódca, wódz), zawierający zarządzenia administracyjne, wiadomości z kraju, z historii, a także wiersze i zagadki.

Przed I wojną światową wzrastające w Niemczech nastroje szowinistyczne, wsparte niechęcią wielu misjonarzy wobec oporu części ludności wyznającej islam, wywołały spory na temat nauczania języka suahili i stosowania go w administracji. Zwyciężył jednak ostatecznie pogląd utrzymujący w mocy dawny system. Do końca natomiast nie zostały uregulowane stosunki między szkolnictwem misyjnym a rządowym ani ujednolicone programy nauczania. Toteż gdy w r. 1920 objęli te tereny Anglicy, trudno było choćby odtworzyć sieć szkół i system

szkolnictwa. Jednakże w cytowanym przez T. J. Jonesa¹⁵. *Tanganyika Territory Report for 1921*, znajdujemy taką opinię: „Podczas gdy urzędnik brytyjski często ryzykuje przekreślenie swoich instrukcji, jeśli przekazuje je ustnie, dawny system niemiecki umożliwił pisemne porozumiewanie się z każdym naczelnikiem osady i otrzymywanie od niego sprawozdań pisanych w suahili”.

Anglicy wahali się dość długo, jak się ustosunkować do nauki suahili w szkołach oraz do pozostałych szkół misyjnych. Początkowo chciano w części kraju w ogóle zlikwidować naukę w suahili na rzecz poszczególnych języków plemiennych. Ostatecznie w r. 1925 na konferencji w Dar es-Salaam ustalono, że nauka w suahili będzie do szczebla średnich klas szkoły elementarnej, czyli podobnie jak nauka w niektórych językach miejscowych na innych terytoriach angielskich w Zachodniej i Wschodniej Afryce. Na prowadzenie szkół misyjnych zezwolono. W rezultacie, w okresie między dwoma wojnami, mimo że osłabione, to jednak najszerze i obejmujące cały kraj nauczanie w suahili pozostało w Tanganice. W Kenii suahili traktowany był w nauczaniu na zasadzie jednego z języków plemiennych. Pozostał potocznym językiem ponadplemiennym, którym można się było porozumieć w kraju, ale rolę tę zaczął odgrywać stopniowo w coraz większej mierze także i angielski. Wiele plemion wraz z rozwijającym się pędem do oświaty i prestiżem, jaki dawało wykształcenie, dopominało się i obstawało przy nauce języka angielskiego, dającego większe możliwości i prestiż. Suahili był spychany do roli języka analfabetów. Nie zamierał jednak. Jeszcze przed uzyskaniem niepodległości, gdy Kenyatta przemawiał na wiecach i zebraniach, używał, chcąc być szeroko zrozumiany, na przemian kikuju i suahili.

Jeszcze wyraźniejsze spychanie suahili występowało w Ugandzie, gdzie język ten pozostawał coraz bardziej jedynie jako język macierzysty części ludności o tej nazwie, wzmagająca się zaś popularność i pęd do angielskiego, na co wpływ miało też Makerere College, gdzie wymagano dobrej znajomości angielszczyzny¹⁶.

Wiele więc przyczyn wpłynęło na to, że właśnie w Tanganice — Tanzanii suahili stał się językiem państwowym. Odpowiadało to już rzeczywistości tego kraju, można było uznać ten język za jego język narodowy.

¹⁵ T. J. Jones, *Education in East Africa (Phelps-Stokes Commission Report)*, London 1924, s. 178.

¹⁶ Większość danych dotyczących kolonizacji niemieckiej i okresu międzywojennego na podstawie artykułu: M. Wright, *Swahili Language Policy 1890—1940*, „Swahili” 1965, nr 1.

*

Zacząty jeszcze przed I wojną światową przez Niemca Klamrotha, a skończony w latach dwudziestych przez jego rodaka, pastora Roehla, nowy przekład *Biblii* na suahili wywołał gwałtowną dyskusję językową angielsko-niemiecką. Przekład dokonany był rzekomo w „oczyszczonym Bantu-suahili”. Misjonarzom chodziło o usunięcie nawet słownikowych wpływów arabskich. W rezultacie stworzyli jednak język sztuczny, nie używany przez nikogo w żywym słowie. Przeciwno temu protestowali Anglicy¹⁷, twierdząc że taki język w ogóle nie istnieje, a jako przez nikogo nie rozumiany jest też nieprzydatny.

Toteż Anglicy podjęli własne próby standaryzacji suahili. W 1925 r. został stworzony w Dar es-Salaam Komitet dla Standaryzacji Suahili (The Committee for the Standarisation of the Swahili Language), którego wytyczne zostały w r. 1928 przyjęte także dla Kenii i Ugandy. W roku 1930 przekształcił się w Interterritorial Language Committee. Za podstawę standaryzacji przyjęto dialekt używany na Zanzibarze, z zaznaczeniem, że trzon ma stanowić słownictwo Bantu, ale należy uwzględnić słowa obcego pochodzenia, jeżeli stały się częścią istniejącego języka.

Po paru latach komitet ten wyłonił East African Swahili Committee, którego pierwszym zadaniem było opracowanie standartowego słownika: suahili — angielski i angielski — suahili, by, jak głosił autor tego słownika, Frederick Johnson, „był to nowoczesny, zdolny do życia język”. Słownik ten, wydany po raz pierwszy w r. 1939, często dziś krytykowany, stanowi jednak ciągle niezastąpioną bazę. Komitet zaczął też już wtedy wydawać, wychodzący do dziś półrocznik „Swahili”, gromadzący materiały historyczne, dotyczące przede wszystkim słownictwa i gramatyki. Poczynając od lat pięćdziesiątych czasopismo zaczęło drukować dodatki literackie w postaci prozy i wierszy. Zbiory wybranych z tego utworów ukazują się w serii „Johari za Kiswahili” („Klejnoty Suahili”). Przewodniczącym komitetu był przez wiele lat Shaaban Robert, uważany za najwybitniejszego pisarza suahili. Następnym przewodniczącym był, nieżyjący już (1924—1964) K. Amri Abedi, minister sprawiedliwości Tanzanii, sam również pisarz i poeta, niezmordowany w staraniach o jak najszybsze i najpełniejsze wprowadzenie suahili do wszystkich dziedzin życia publicznego.

W roku 1958 powstał podkomitet historyczny, kierowany przez szejka Hyder el Kindy z Mombasy i dra J. Knapperta. Pieniądze na ten cel otrzymano z Calouste Gulbenkian Foundation i z angielskiego Mini-

¹⁷ G. W. Broomfield, *The Re-Bantuisation of the Swahili Language*, „Africa”, 1931, nr 1.

stry of Overseas Development. Z uzyskaniem niepodległości przez Tanganikę, Kenię i Ugandę działalność komitetu znacznie się zintensyfikowała, ale i tak nie jest on w stanie sprostać rosnącemu zapotrzebowaniu na opracowanie nowoczesnych podręczników, słowników ogólnych i słowników specjalistycznych, głównie z dziedziny techniki i prawa, gramatyk, tekstów do czytania.

W roku 1965 komitet został przekształcony na Institute of Swahili Research przy University College w Dar es-Salaam, z filiami w Nairobi i Kampala. Dyrektorem jego został wykładowca języków i językoznawstwa w Dar es-Salaam, prof. W. H. Whiteley, specjalista w zakresie języków Afryki Wschodniej. Jest on również redaktorem pisma „Swahili”. Instytut jest finansowany przez rządy Tanzanii i Kenii, która coraz bardziej interesuje się możliwościami wprowadzenia i u siebie suahili jako języka państwowego. Do r. 1967 instytut miał też jeszcze zapewnione pieniądze z fundacji, przyznane komitetowi. Prof. Whiteley na łamach „Swahili”¹⁸ apeluje o pomoc i współpracę wszystkich specjalistów w świecie. Omawia m. in. sporą ilość wydawnictw radzieckich w suahili. Zapowiada też rychłe przekazanie kierownictwa instytutu w ręce jakiegoś Wschodnioafrykanina.

Każdy numer „Swahili” przynosi bogaty dział słownikowy. W roczniku 1965 znajdujemy listę nazw dla gwiazd i konstelacji, słownik religijny, przygotowany przez sekretariat kościoła katolickiego w Dar es-Salaam, słownik podstawowych terminów matematycznych, poza tym artykuły z zakresu gramatyki, refleksje na temat nauczania, spisane historyczne teksty w suahili i garść utworów współczesnych w tym języku, które redakcja kwalifikuje przede wszystkim jako czytanki, teksty pomocniczo-szkolne.

Wrześniowy numer 1965 zawiera bardzo interesujący materiał, a mianowicie artykuł prof. A. B. Webstona, który jest głównym ekspertem dla opracowania dziedziny prawa w suahili. Artykuł ten pt. *Law in Swahili — Problems in Developing National Language* zajmuje się nie tylko specjalistycznymi rozważaniami, lecz podejmuje wciąż jeszcze żywo dyskutowane, zasadnicze zagadnienie, czy suahili może być współczesnym, pełnym językiem narodowym, czy nie jest praktyczniejsze trzymanie się angielskiego, jak zrobiła większość pobrytyjskich krajów afrykańskich.

Szczegółowe wywody prof. Webstona z zakresu prawa, nie ukrywające wielu trudności, kończą się jednak stwierdzeniem, że w znanej mu dziedzinie suahili zdolny jest objąć niezbędny stopień specyfikacji, jest dostosowywalny do dzisiejszych potrzeb. Autor wyraża nadzieję, że

¹⁸ „Swahili”, 1965, nr 1, March.

w niedalekiej już przyszłości będzie można suahili wprowadzić do Sądu Najwyższego (obecnie w suahili jest sądownictwo niższe i średnie), a stopniowo także i do nauczania prawa na wyższych uczelniach.

Prof. Webston polemizuje też generalnie z dwoma najczęściej powtarzanymi pod adresem wprowadzenia suahili zarzutami, a mianowicie że jest to język ze względu na brak słownictwa z zakresu wyższej techniki i administracji niezdolny do funkcjonowania w nowoczesnym państwie i że jest to język niezdolny do komunikowania większych subtelności pojęciowych i bardziej precyzyjnych określeń, wymaganych od kulturalnych i wykształconych ludzi.

Autor powiada, iż zarzuty tego rodzaju stawiane są przez ludzi, którzy nie znają suahili lub znają go jedynie z kuchni i z ulicy. Nie znając jego pojemności i możliwości słowotwórczych, wyobrażają sobie, że jest to język ludzi tępych i niewrażliwych. Wszystkie te zarzuty płyną zresztą, zdaniem autora, z kół zainteresowanych w panowaniu neokolonializmu, którym utrata angielskiego odbiera duże szanse. Dotyczy to zarówno pozostałych jeszcze urzędników brytyjskich, jak i tych wykształconych po angielsku Afrykanów, którzy znajomości specjalistycznego słownictwa angielskiego zawdzięczają w dużej mierze swoje stanowiska i pozycję społeczną. Tak więc europejski rzecznik suahili, przyjaciel zmarłego ministra Amri Abedi, łączy tu, zgodnie zresztą z tradycją europejską, sprawę własnego, odrębnego języka narodowego ze sprawą głębszej, faktycznej niezawisłości kraju¹⁹.

WSCHODNIOAFRYKAŃSKIE INSTYTUCJE KULTURALNE

Znajomość i rozprzestrzenianie suahili, mające swoje centrum i ośrodek promieniowania w Tanzanii, płyną obecnie rozmaitymi kanałami, nawet i poprzez te instytucje, które opierają swoją działalność w zasadzie na języku angielskim. Wpływa na to oczywiście rzeczywisty stan językowy i wzmożone migracje. Instytucje kulturalne, powołane najczęściej przez Komisję do Spraw Społecznych i Badań Naukowych (EACSO) z reguły przy tym nie obejmują jednego tylko kraju. Założek takich instytucji powstał jeszcze pod panowaniem Anglików. Powołana w r. 1948 East African High Commission utworzyła w tymże roku Biuro Literatury Afryki Wschodniej z siedzibą w Nairobi i filią

¹⁹ Tezę o możliwościach przystosowania suahili do dzisiejszego technicznego świata podtrzymuje również J. Knappert w artykule *The Adaptation of Swahili to Modern Times*, „Afrika und Übersee”, 1965, nr 3, September. Świadczy za nią także bardzo interesujący artykuł o rozwoju współczesnego słownictwa politycznego w suahili: C. M. M. Scotton, *Some Swahili Political Words*, „The Journal of Modern African Studies”, 1965, nr 4, December.

w Lusaka. Biuro to było instytucją zarówno wydawniczą, jak biblioteczną. Służyć miało zaspokajaniu potrzeb czytelnich, jak i stworzeniu warunków rozwoju lokalnego piśmiennictwa. W latach 1948—1956 biuro wydało 550 nowych tytułów o łącznym nakładzie powyżej 3 mln egz. Były to publikacje w języku angielskim oraz w 25 językach tubylczych. Największą ilość stanowiły wydawnictwa popularnonaukowe z różnych dziedzin. Powieści w tym czasie wydano 36. Statystyka z lat 1956—1957 podaje wydanie (lub spowodowanie wydania) 75 książek, w tym 53 pierwszych wydań i 22 wznowienia. Od strony językowej — 24 były w języku angielskim, 11 dwujęzycznych, 9 — w suahili, 31 w innych językach miejscowych. 62 pozycje stanowiły prace oryginalne, 13 — przekłady. Wśród autorów i tłumaczy było 59 Europejczyków i 16 Afrykanów²⁰.

Obecnie znaczną część funkcji biura przejął East African Publishing House Ltd. z siedzibą w Nairobi, który jako jeden z głównych działów prowadzi przekłady na suahili. Wydawnictwo to podlega Wschodnioafrykańskiemu Instytutowi Spraw Społecznych i Kulturalnych (East African Institute of Social and Cultural Affairs), powołanemu w październiku 1963 r. z inicjatywy²¹ przywódców trzech krajów, którzy stanowią też jego honorową Radę Naczelną. Największe zasługi dla uruchomienia tej instytucji położył jednak Tom Mboya, który na konferencji w r. 1963 w Berlinie zachodnim wy dostał na ten cel pieniądze z różnych międzynarodowych fundacji, głównie zapewne amerykańskich. Instytut ma główną siedzibę w Nairobi, w r. 1966 miały powstać filie w Dar es-Salaam i w Kampala. Sekretarzem generalnym jest A. Ogot, pracownik Department of History, University College w Nairobi. Instytut wydaje „East Africa Journal”, wychodzący 10 razy rocznie w nakładzie 2200 egz. Współpracuje też ściśle ze Wschodnioafrykańskim Instytutem Prasowym (East African Institute Press), który wydaje m. in. serię Współczesnych Afrykańskich Monografii (Contemporary African Monograph), czasopismo „East African Law Journal” oraz „Kondamet” (w języku Kalenzin). Instytut gromadzi też bibliotekę afrykanów i zaczyna prowadzić seminaria afrykanistyczne z różnych dziedzin.

Innego rodzaju instytucją, mającą przede wszystkim pobudzić rozwój sztuki, a głównie literatury w Afryce Wschodniej, jest Chemchemi Creative Centre, założony w r. 1964, z główną siedzibą w Nairobi. Kierownikiem jego był do niedawna emigrant z Południowej Afryki, naj-

²⁰ Dane wg J. Chałasiński, K. Chałasińska, *Blżej Afryki*, Warszawa 1965, s. 221.

²¹ Por. *East African Institute of Social and Cultural Affairs*, „The Journal of Modern African Studies”, 1965, nr 2, August.

wybitniejszy bodaj angielskojęzyczny krytyk literacki czarnej Afryki, Ezekiel Mphahlele²². Mphahlele po wyjeździe ze swego kraju w r. 1957 był przez przeszło 2 lata w Nigerii jako wykładowca w Ibadan. Wiązał wielkie nadzieje i początkowo żywił wiele entuzjazmu dla możliwości życia i pracy w tym, wówczas już u progu niepodległości, afrykańskim kraju. Nie mógł się jednak w Nigerii zaaklimatyzować. Po doświadczeniach w swoim kraju, nie potrafił już, jak sam wyznaje²³, mieć bezpośredniego i prostego stosunku do białych ani też znaleźć wspólnej postawy z większością Afrykanów. Raził go brak demokratyzacji stosunków, przedział między elitą a masami, wielkopański i pełen samozadowolenia stosunek zamożnych i wykształconych do reszty, przepaść między wielkim miastem a wioskami buszu. Twierdził, że podstawowym problemem Nigerii jest wyrównanie stosunku: elita — masy. Mphahlele wyjechał z Nigerii do Paryża, był tam bodaj ok. roku, a potem znalazł się z powrotem w Afryce, tym razem Wschodniej, i, zdaje się, znacznie mu bliższej. O klubie „Chemchemi” opowiada sam, na łamach „Modern African Studies”²⁴. „Chemchemi” jest jakby odpowiednikiem ibadańskiego „Mbari Club”, który tak bardzo przyczynił się do ożywienia życia literackiego w Nigerii i z którego grona wyszło kilku dobrze już dziś znanych pisarzy. Finansowany jest też podobnie jak Mbari przez amerykańską Farfield Foundation, ale są to dotacje niewielkie i Mphahlele apeluje do społeczeństwa i instytucji o pomoc, szczególnie na zakup instrumentów muzycznych i uruchomienie teatru objazdowego. „Chemchemi” ma kilka sekcji: prowadzi kursy plastyczne, ma dwie grupy muzyczne i zespół teatralny. Prowadzi też kursy nauczania dla dorosłych. Grupą muzyczną niejazzową kieruje Joseph Kariuki, który miał także cykl odczytów o literaturze. Teatr w r. 1964 wystawił sztukę Rebeki Njau z Kenii, adaptację bajek ludowych oraz sztukę *The Prodigal Son* (*Syn marnotrawny*), opartą na motywach biblijnych, pióra pisarza południowoafrykańskiego Bon Leschoai. Sztuka ta była napisana po angielsku, jednakże dla celów teatru została przetłumaczona na suahili.

Najważniejszą jednak domeną „Chemchemi” jest pobudzanie i pomoc w twórczości literackiej. Służy temu miesięcznik „Chemchemi News” i szeroko rozwijane poradnictwo literackie, również i listowne. Prowadzą je Mphahlele i Kariuki. Mphahlele podkreśla, że „Chemchemi” jest otwarty dla wszystkich mieszkańców Wschodniej Afryki. Ogólną funkcję i cel „Chemchemi” widzi Mphahlele w łagodzeniu szoku, jaki

²² Por. jego *African Image*, London 1962.

²³ *Ibidem*, rozdział „Going my Way?”.

²⁴ „Modern African Studies”, 1965, nr 1, May.

u ludzi wrażliwych wywołuje zderzenie z inną kulturą, z jej odmiennym systemem wartości. Pragnie dopomóc w stworzeniu klimatu dla integracji osobowości, a co za tym idzie położenia podwalin pod przyszłe afrykańskie instytucje kultury.

PROBLEM JĘZYKA NARODOWEGO

Zarysowuje się więc obecnie w Afryce Wschodniej rozwojowa równoległość nurtu języka angielskiego i suahili. Oba te nurty, choć każdy w innym zakresie, odgrywają rolę integrującą.

Suahili stwarza szeroką, demokratyczną platformę porozumienia, ale nie może jeszcze dzisiaj być używany we wszystkich dziedzinach życia publicznego i na wszystkich szczeblach wykształcenia. Ale suahili daje też nadzieję i rzeczywiste przesłanki możliwości stworzenia pełnoprawnego afrykańskiego języka narodowego. A jest to zagadnienie, które — mimo wszelkich dogodności praktycznych, jakie stwarza dziś używanie języka angielskiego, i mimo że język ten np. w całej Zachodniej Afryce pobrytyjskiej uznano za język nie tylko państwowy, ale jak np. w Nigerii i narodowy — nurtuje wciąż przynajmniej humanistycznie zorientowaną część elity. Powołam się tu na przykład pisarzy nigeryjskich, piszących po angielsku, a stanowiących najliczniejszą i uznaną już szeroko i poza granicami kraju czołówkę młodej literatury afrykańskiej. Jeden z najwybitniejszych jej reprezentantów, Chinua Achebe, wymieniwszy wszelkie, najzupełniej sensowne argumenty za twórczością w języku angielskim, dodaje w końcu, że on sam jest po prostu skazany na ten język, nie ma innego wyboru (jest z pochodzenia Ibo)²⁵. I on, i drugi poeta, i prozaik nigeryjski, Gabriel Okara, na Konferencji Afrykańskich Pisarzy Angielskojęzycznych w r. 1962 w Makerere College opowiadali o swoich próbach „afrykanizacji” języka angielskiego, o trudnościach, jakie mają w przekazywaniu pewnych kulturowych treści²⁶. Mimo tak doskonałego zżycia się z językiem, jakie musi towarzyszyć swobodnej w nim wypowiedzi literackiej, w postawie twórczej większości tych pisarzy tkwi poczucie ciągłego dokonywania jakby możliwie kongenialnego przekładu. Jednocześnie na tej samej konferencji, Bloke Modisane (pisarz południowoafrykański, obecnie na emigracji) deklamował fragmenty utworu Thomasa Mofolo *Chaka* w języku soto, uważanego za klasyczny utwór epiki afrykańskiej (wyd. r. 1925), dowodząc, że

²⁵ Por. Ch. Achebe, *English and the African Writer*, „Transition”, 1965, nr 18.

²⁶ Por. sprawozdanie z tej konferencji „Abbia”, 1963, nr 1, oraz „West Africa” 1962, nr 2352.

żaden przekład nie jest w stanie oddać specyficznej rytmiki i składni oryginału. Entuzjastmowali się tym wszyscy zebrani, w większości nie znający języka soto.

Rzecz jasna, że problemy te najbardziej muszą nurtować pisarzy. Jednak na przykład u pisarzy zachodnioafrykańskich, francuskojęzycznych, zagadnienia te poza jedną podjętą przez Cheikha Anta Diopa próbą dyskusji, w jego dość już dawnej zresztą książce *Nation nègres et culture* (pisanej w latach 1948—1953), w żadnych wypowiedziach nie występują. Wydaje się, że ich stopień asymilacji do kultury francuskiej jest już tak głęboki, że wątpliwości i nostalgii tego rodzaju w ogóle nie powstają.

Trudności i tęsknoty pisarzy, niejednokrotnie zresztą i to ostro, np. na terenie Nigerii, podkreślane też przez publicystów²⁷, zdają się być odbiciem dwóch szerszych zagadnień. Po pierwsze nurtuje świadomość, potwierdzona jeszcze znajomością historii Europy, iż istotnym konstytutywnym czynnikiem nowoczesnego narodu, czynnikiem będącym elementem pełnowartościowości tego pojęcia, jest jego odrębny, tworzący się wraz z jego dziejami, język. Międzynarodowy język wykształconej elity, jakim była przez długi czas w Europie łacina, nie poszedł w doły, nie doprowadził do językowej unifikacji. Języki pospółstwa wyrosły i stopniowo ogarnęły dziedziny zastrzeżone dawniej dla wtajemniczonych w inny język. Wyrosły i najczęściej nabrały godności języków narodowych, a więc rangi tego typu społeczeństw, za które są, czy nie są, ale chcą się uważać społeczności krajów afrykańskich.

Drugie zagadnienie jest bardziej jeszcze psychologicznie skomplikowane i zasygnalizować tu tylko można zaledwie ten trudny proces dzisiejszych ludzi w Afryce, dla których od pewnego momentu ich biografii język dzieciństwa przestaje się poszerzać wraz z poszerzaniem się ich świata. Następuje nie równoległa nauka drugiego języka, lecz przeskok w inny język. Powstaje rozgraniczenie jakby demarkacyjną linią językową obszarów doświadczeń własnych, kultur i wiedzy. O wykształconych Afrykanach mówi się często, że są dwujęzyczni, a i część ich samych tak uważa. W istocie tak nie jest. Nie ma tu równoległości językowej, możliwości zastąpienia jednego języka drugim. Afrykanie są raczej językowo połowiczni i ta mniejsza lub większa rysa jest w każdym indywiduum. Bardziej wrażliwi, jak pisarze, zdają sobie z tego jedynie wyraźniej sprawę. Ale nawet u tych, którzy są tego pęknięcia i płynących stąd trudności integracyjnych nieświadomi lub którzy postawili tylko na dzisiejszą praktycystyczną kartę, minął już w każdym

²⁷ Por. np. E. E. Bassy, *Lingua franca for Nigeria*, „West African Pilot”, 16 II 1965 oraz Obi Wali, *Dead End of African Literature*, „Transition”, nr 10.

razie charakterystyczny dla pierwszych kształcących się konwertytów we wczesnym okresie kolonizacji pogardliwy stosunek do tego co własne, w tym również i do języka. Inny stosunek do własnej kultury zmienia i stosunek do języka. Chęć powiedzenia we własnym języku, że Afrykanie „swoją język mają” — język bez zastrzeżeń narodowy, nie przekraczający i nie rozdwajający ludzkich osobowości, zwraca oczy wielu Afrykanów z czarnej Afryki z nadzieją i zainteresowaniem na ten teren kontynentu, gdzie, wydaje się, istnieją po temu rysujące się możliwości i czynione są w tym kierunku próby. W praktyce, nawet na tym terenie zagadnienie to nie jest bynajmniej proste ani przesądzone. Ale szanse są stosunkowo największe i już dziś stanowią dumę wielu Wschodnioafrykanów.

LITERATURA W JĘZYKU SUAHILI

W dzisiejszym stanie rozwoju historyczno-cywilizacyjnego język bez piśmiennictwa nie jest językiem pełnowartościowego przekazu. Na terenie Afryki Wschodniej wychodzi ok. 60 pism w języku suahili. Nawet sądząc po angielskojęzycznych przekazach literackich, można się zorientować, że w Kenii najpopularniejszym dziennikiem jest „Baraza” („Wiadomości”) w języku suahili. Whiteley we wstępie do antologii²⁸ charakteryzując współczesną literaturę tego regionu podkreśla znikomość piśmiennictwa tworzonego przez Afrykanów po angielsku. Jednocześnie stwierdza jednak, że piśmiennictwo w językach rodzimych stanowią jedynie małe, nie przekraczające ze względów ekonomicznych 75 stron książeczki, będące głównie zapisami ustnej tradycji ludowej. Ogromną część publikacji w tych językach stanowią też przekłady. Whiteley wymienia pierwszą oryginalną powieść detektywistyczną, wzorowaną na Conan Doyle’u, napisaną w suahili przez Muhammeda Said Abdulla z Nairobi. Powieść ta pt. *Mzimu wa watu wa kale* (*Dom duchów przodków*), choć oparta na zapożyczonym schemacie kompozycyjnym, osadzona jest w autentycznych realiach Zanzibaru. Ten sam autor napisał też drugą powieść pt. *Kisima cha Giningi* (*Źródło Giningi*) i podobno pracuje nad trzecią.

Dumą współczesnej literatury w suahili jest przede wszystkim Shaaban Robert. Whiteley pisze o nim, że jest to „najwybitniejszy pisarz Wschodniej Afryki”. Urodzony w r. 1909 w Tanga, wykształcony w Dar es-Salaam, tam też prawie przez całe życie pracował jako urzęd-

²⁸ W. H. Whiteley, *A Selection of African Prose. I — Traditional Oral Texts, II — Written Prose*, Foreword by Chinua Achebe, Oxford 1964, Oxford Library of African Literature.

nik administracji. Zmarł w r. 1962. Znany jest szczególnie jako poeta, ale ma też sporo książek prozatorskich. Niepełna bibliografia jego utworów w antologii Whiteleya podaje 7 książek z lat 1949—1961. W r. 1960 otrzymał nagrodę literacką i medal Margaret Wrong. Nawet na podstawie nielicznych, dostępnych w przekładzie angielskim utworów i fragmentów²⁹ rysuje się indywidualność bardzo ciekawa, przede wszystkim ze względu na specyficzne próby tworzenia wzorców obyczajowo-moralnych; splatają się w nich elementy kulturowe afrykańskie, chrześcijańskie i arabskie, tworząc propozycje i wskazania, które mogą odpowiadać rzeczywistym wątpliwościom w przemieszanym świecie pojęć znacznej części mieszkańców tego regionu. Wszystkie znane mi utwory Roberta mają charakter moralistyczno-dydaktyczny, z tym że dwie jeszcze cechy w tych nawet drobnych próbkach dają się zauważyć: podkreślanie przez autora swojej afrykańskości oraz swoboda i bezpośredniość narracji czy to prozatorskiej, czy wierszowanej, co w literaturze europejskiej od dłuższego już czasu rzadko idzie w parze z wyraźnymi tendencjami dydaktycznymi.

W zakończeniu *Poematu o dobrym sprawowaniu się*, adresowanym do młodzieży męskiej, Robert tak pisze: „Módl się za moje życie, aby zdrowie utrzymało mnie w czystości, a gdy dni moje się skończą, abym był posłany do raju. Jeżeli znajdziesz tu coś złego, odrzuć to, nie ma gniewu w moim sercu, to ja mówię, pisarz Shaaban, którego ojcem jest Robert. Nie myśl o mnie niedobrze, nie zdradziłem mego plemienia, jestem uczciwym Afrykaninem, nie myśl o mnie inaczej. Nie jestem z mieszanej linii, ani ze strony mojej matki, ani ojca, jakkolwiek piękne mogą być inne rodowody, nie wyrastam z nich. Nie jestem Arabem ani Europejczykiem, nie jestem potomkiem Hindusów, mówię to światu, aby mógł się dowiedzieć, kto ciekawy”³⁰.

W przytoczonym przez Whiteley'a fragmencie prozatorskim nie ma scen ani dialogów, jest to tok relacjonującej gawędy, w której autentyczność zdarzeń poświadczona jest jeszcze przytoczoną na początku datą: 1910 rok ery Chrystusowej i 1308 ery Mahometańskiej. Gawędziarz odwołuje się chwilami bezpośrednio do czytelnika, nie trzyma się ściśle chronologii, przeskakuje całe okresy i znów cofa się, by po każdym takim zwrocie powtórzyć raz jeszcze morał o trudnościach, pracy i charakterze. W sumie, mimo pewnej dydaktycznej naiwności, sprawia to wrażenie toku swobodnego i natu-

²⁹ Opieram się tu głównie poza cytowaną antologią Whiteley'a na książce L. Harriesa, *Swahili Poetry*, Oxford 1962, s. 326. Niestety, druga jej część, *Swahili Prose*, nie była mi dostępna.

³⁰ Wg Harries, *op. cit.*, s. 171.

ralnego, choć na nasze pojęcia skromnego w środkach. Refrenowość morału wydaje się też odbijać pewien kanon estetyczny ustnej literatury ludowej, właśnie ową powtarzalność rzeczy ważkich, tych, które trzeba szczególnie upamiętnić lub zapamiętać. W każdym razie, mimo że jest to przekład, pozostaje większe wrażenie swobody niż przy wielu sztywnych jak wypracowania opowiadaniach angielskojęzycznych. Jeszcze jedną cechą stylistyki daje się w tym fragmencie zauważyć. Jest to tendencja, by nawet proste pojęcia abstrakcyjne charakteryzować przez porównania do konkretnego. Tak np. Siti „nie miała fundamentów, by na nich zbudować ściany swego sukcesu”. „Każde słowo, które śpiewała, było jak ogniwo łańcucha, łączącego ludzi razem. Tym łańcuchem wiązała słuchaczy tak, że nie byli w stanie wyjść przed końcem występu”. „Jej głos na koncercie rozbił się jak szkło”.

Trudno przewidzieć, co będzie można jeszcze odnaleźć i odczytać z literatury suahili w starych arabskoalfabetycznych zapisach. Część z nich przetranskrybował na alfabet łaciński i podał też dosłowne angielskie tłumaczenie Lyndon Harries w cytowanej już książce *Swahili Poetry*. Opracowany przez niego materiał dotyczy utworów z ok. 300 lat, do końca XIX w. We wstępie Harries powiada: „Chociaż poezja suahili wywodzi się z poezji arabskiej, pod wieloma względami są między nimi zasadnicze różnice. Nie może być właściwie porównywana z arabską, jest swoistego rodzaju. Arabiści mogą wykazywać widoczne związki między poezją arabską a poezją suahili, szczególnie w tematyce, ale poezja ta nie może być traktowana ani jako poszerzenie arabskiej, ani nawet jako jej odmiana. Istnieje na swoich własnych prawach i dlatego musi być oceniana według własnych wartości, według tego, co sama zawiera”³¹. Podkreśla też, że poezja ta jest niezrozumiała bez znajomości podłoża afrykańskiego. W ciągu XIX wieku poezja ta odrywa się coraz bardziej od arabskich wzorów i ulega też zeświecczeniu. Jako znanego i charakterystycznego dla tej ewolucji autora Harries i prof. Whiteley wymieniają Muyaka Bin Haji z Mombasy (1776—1840). Pełne opracowanie i charakterystyka literatury suahili w piśmie arabskim jest jednak sprawą przyszłości. Znaczenie zaś jej już dzisiaj tylko historyczne.

Tak więc — sumując — wydaje się, że w chwili obecnej piśmiennictwo w języku suahili nie posiada wybijających się indywidualności artystycznych, przeważa produkcja o charakterze programowo-użytkowym (dla szkół i uczących się czytać), płynąca za to coraz obfitszym nurtem. Jest to zresztą w każdym piśmiennictwie nieodzowna baza, na której dopiero powstawać mogą procesy artystycznych krystalizacji.

³¹ Harries, op. cit., s. 3.

Niemniej można już mówić o nikłej wprawdzie, ale istniejącej literaturze w tym języku, i to literaturze, co jest rzeczą bardzo ważną, mającej tradycję, jak na kraje czarnej Afryki, dość dawną. W każdym razie jest to tradycja (nie biorąc pod uwagę nawet zapisów w piśmie arabskim) dawniejsza niż rodzime piśmiennictwo w języku angielskim, które zresztą dziś, jak to zobaczymy, przedstawia podobny etap rozwoju, jak piśmiennictwo w języku suahili.

Toteż odbyte w grudniu 1965 r. w Nairobi seminarium poświęcone kulturze afrykańskiej i nowemu wschodnioafrykańskiemu pisarstwu, które zgromadziło 45 artystów z różnych dziedzin, gorąco dyskutowało problemy językowe i perspektywy rozwoju literatury w językach plemiennych, suahili i angielskim. W rezolucjach zwrócono się do rządów Kenii, Tanzanii i Ugandy z zaleceniem ujednolicenia polityki językowej i stworzenia programu jej wypełnienia oraz odanglizowania University of East Africa. Postanowiono też, że Kenya Swahili Academy i Institute of Swahili Research będą wydawały czasopismo poświęcone twórczości literackiej w suahili i angielskim ³².

MAKERERE COLLEGE — JEGO EWOLUCJA I ROLA

Ośrodkiem, w którym rozpoczął się rozwój literatury wschodnioafrykańskiej w języku angielskim i który spełnia coraz bardziej pobudzającą rolę w tym zakresie, jest obecny University of East Africa, wciąż tradycyjnie nazywany Makerere College. University of East Africa powstał 28 czerwca 1963, a w skład jego weszły: Makerere College w Kampala, Royal College w Nairobi i University College w Dar es-Salaam. Widać tu tendencję do integracji, umożliwiającą jednocześnie wszechstronniejsze i na wyższym poziomie kształcenie młodzieży z całego regionu niż przy rozbiciu na drobne, krajowe uniwersytety. Z trzech koledżów, które złożyły się na uniwersytet, dwa miały za sobą zaledwie rozpoczętą działalność: University College w Dar es-Salaam powstał w r. 1961, Royal College w Nairobi jako University College datuje się również od r. 1961. Ma on jednak o tyle starsze tradycje, że powstał z założonego w r. 1956 Royal Technical College of East Africa ³³.

Ośrodkiem, który od dawna miał prawa wyższej uczelni, jedyne na terenie Wschodniej Afryki, a tym samym stopniowo skupiającym młodzież nie tylko z Ugandy, było Makerere College w Kampala. Makerere

³² Wg sprawozdania H. L. Shore, „Journal of Modern African Studies”, 1966, nr 1.

³³ Wg *The World of Learning 1963-4*, London 1964, Europa Publishers Ltd.

College powstał w r. 1922, zaś od r. 1928 stał się uczelnią kształcenia powyżej szkoły średniej. W r. 1937 stał się autonomiczną instytucją wyższego nauczania, zawiązkiem uniwersytetu, afiliowanym do uniwersytetu londyńskiego³⁴. W r. 1949 oficjalna nazwa została zmieniona na University College of East Africa. W tym okresie czynne były wydziały: humanistyka, nauki przyrodnicze, medycyna, rolnictwo i weterynaria.

Ciekawa jest ewolucja tego ośrodka w kierunku wschodnioafrykańskości. Leży on na terenie królestwa Buganda, uprzywilejowanego przez Brytyjczyków w protektoracie Ugandy. W roku 1905 założona została przez protestanckich misjonarzy szkoła średnia w Budo, King's College, wzorowana na arystokratycznych szkołach angielskich Eton i Harrow. Była ona elitarną szkołą wodzów Bugandy, przygotowującą ich do administracji w kraju. Stąd od r. 1928 droga prowadziła do Makerere College, a następnie wykształceni Ganda obejmowali stanowiska w administracji w całej Ugandzie, a często i poza krajem. W pierwszym więc okresie Makerere College był przede wszystkim uczelnią elity z Bugandy. Według swego statutu od początku jednak Makerere był uczelnią otwartą dla wszystkich studentów i to wszystkich ras. Pod tym względem jednakże statystyka z roku 1960/61³⁵ wykazuje, że na 912 zapisanych studentów było 812 Afrykanów, 6 Arabów, 83 Azjatów i 11 Europejczyków. Wśród Afrykanów ok. 38% było z Kenii, 26% z Tanganiki, 33% z Ugandy i 2% z Zanzibaru. Warto zaznaczyć, że ok. 2/3 studentów studiowało humanistykę i nauki przyrodnicze. Występuje tu to samo zjawisko, co na większości uniwersytetów zachodnioafrykańskich: duży napływ młodzieży na humanistykę przy jednoczesnym wielkim niedoborze wykształconych rodzimych kadr w innych dziedzinach, tak bardzo potrzebnych w życiu wszystkich krajów, jak np. medycyna i rolnictwo. Na rozwój literatury jednak pęd ten działa niewątpliwie pobudzająco.

Jednakże, jak podaje Goldthorpe w swoim studium o studentach Makerere³⁶, równolegle z rozwojem University of East Africa poczęły też wzrastać możliwości wyjazdów na studia poza Afryką, na skutek rozmaitych form stypendiowania czy to przez rządy poszczególnych krajów, czy różnego rodzaju fundacje. A ponieważ studia poza Afryką, a nawet sam fakt pobytu w Europie czy w Ameryce, bez uzyskania dyplomu, dawały większy społeczny prestiż, dyplomy zaś budziły więk-

³⁴ Dane na podstawie Chałasiński, Chałasińska, *op. cit.*, s. 261.

³⁵ Dane wg H. Kitchen, red., *The Educated Africans*, London 1962, por. s. 174–176.

³⁶ J. E. Goldthorpe, *An African Elite. Makerere College Students 1922–1960*, Nairobi — Oxford 1965, s. 109.

sze zaufanie pracodawców, do pewnego czasu wyrażające się i w różnicy zarobków, na równiejszej płaszczyźnie układały też stosunki z białymi — wszystko to sprawiało, że pęd do wyjazdów był tak duży, iż ilość studentów poza Afryką przekraczała znacznie ilość studiujących na miejscowym uniwersytecie, mimo że było na nim jeszcze wiele wolnych miejsc.

Makerere odegrało przede wszystkim ważną rolę jako środowisko, w którym wykuwały się narodowo-polityczne ruchy tego regionu, jako ośrodek kształtujący świadomość jego nowej elity, a także placówka, która dała początek rozwojowi literatury wschodnioafrykańskiej w języku angielskim. W Makerere studiowali Nyerere, Obote i Ali Mushin (założyciel Zanzibar National Party — Narodowej Partii Zanzibaru). W roku 1953 powstało tam studenckie Towarzystwo Polityczne (Political Society), wydające swoje pismo „Politica” i pozostające pod wpływem Nyerere, który właśnie wrócił z Anglii. Stamtąd też wywodzi się Panafrykański Ruch Wolności Wschodniej i Środkowej Afryki (Pan-African Freedom Movement of East and Central Africa — PAFMECA), organizacji powołanej w r. 1958 w związku z mającym się odbyć Kongresem ludów Afryki w Akrze. Działała ona do r. 1962, kiedy to została rozwiązana uchwałą Organizacji Jedności Afryki (OJA). PAFMECA reprezentowała też ideę szerokiej federacji Afryki Wschodniej i niektórych krajów Afryki Środkowej.

W Makerere powstało też pierwsze literackie czasopismo, a mianowicie redagowane przez studentów filologii angielskiej (English Department) „Penpoint” („Ostrze pióra”). Wychodzi ono od r. 1958. Do 1964 r. ukazało się 16 numerów.

ANTOLOGIA «ORIGIN EAST AFRICA» — REPREZENTOWANE W NIEJ PROBLEMY I POSTAWY PISARSKIE

Dawid Cook, były nauczyciel angielskiego w szkołach średnich w Anglii i wykładowca dziejów dramaturgii na wieczorowych studiach w Birkbeck College w Londynie, znany jako autor książek o dramaturgii epoki elżbietańskiej, a od 1962 r. wykładowca w Makerere College, zrobił wybór utworów zawartych w rocznikach „Penpoint” i wydał je w antologii zatytułowanej *Origin East Africa. A Makerere Anthology*³⁷. Antologia obejmuje wszystkie gatunki literackie: poezję, opowiadania, fragmenty powieści, utwory sceniczne. Prezentuje 28 autorów, wśród których znajduje się także 1 Amerykanin, 1 Brytyjczyk, 1 Hindus. Jest również 1 Nigeryjczyk-Joruba, 2 autorów z Malawi,

³⁷ D. Cook, red., *Origin East Africa. A Makerere Anthology*, London 1965.

1 z Rwandy. Cook podkreśla we wstępie, że „Materiał odbija dwie żywotne cechy Makerere: jego międzynarodowy charakter, lecz także jego zasadniczą wschodnioafrykańskość”. Ciekawe, że autorem jedyne go w tomie opowiadania nierealistycznego, inspirowanego wyraźnie dramata mi Becketta jest Amerykanin. Brytyjczyk usiłuje dać próbę opowiadania opartą na wschodnioafrykańskich motywach folklorystycznych, nie uwieńczoną jednak powodzeniem. Utwór jest zawiły i jednocześnie nieskładny. Hindus daje opowiadanie osadzone w realiach Indii i tradycji legend Indii (urodzony jest w Kalkucie). Nigeryjczyk realia i konflikty czerpie z terenu zachodniej Nigerii. Z dwóch autorów z Malawi, jeden, to dość już znany jako poeta i krytyk, pochodzący z Niasy, David Rubadiri, jeden z nowych afrykańskich wielbicieli Conrada, obecnie ambasador Malawi w Waszyngtonie. Prezentuje on wiersze. Drugi, to Cuthbert Khunga, również z Niasy i również obecnie dyplomata — w Niemczech Zachodnich. W przeciwieństwie jednak do Rubadiri, wydaje się, że pisanie było dla niego, jak zresztą dla większości autorów z antologii, młodzieńczą, efemeryczną sprawą. Opowiadanie jego *Too strange not to be true* (*Zbyt dziwne, by mogło być nieprawdziwe*) jest epizodem z dzieciństwa, ukazującym psychologiczny wpływ magii i różnych jej sposobów: trans, lęk, wyzwalanie instynktów. Pochodzący z Rwandy John Nagenda, pracujący obecnie w East African Publishing House Ltd. w Nairobi, przedstawia reporterski utwór na temat zmian pokoleniowych w formie wywiadu młodziutkiego dziennikarza z jednym z najstarszych ludzi jego plemienia.

Pozostałych 21 autorów pochodzi z Kenii, Tanganiki, Ugandy i Zanzibaru. Wymienienie ich według poszczególnych krajów wydaje się nieistotne. Próbką jest zbyt mała, by mogło to coś znaczyć statystycznie, a w utworach nie rysują się różnice, które by można wiązać z określoną przynależnością plemienną lub państwową, nie mówiąc już o tym, co określamy, bardzo zresztą wieloznacznie, charakterem narodowym. Nie rysują się też żadne wybijające się indywidualności. Nawet reprezentowany oczywiście w tej antologii James Ngugi z Kenii, Kikuju, laureat za powieść angielskojęzyczną na Festiwalu Sztuki Muzykańskiej w Dakarze w kwietniu 1966, o którym będzie jeszcze mowa, w tym zbiorze się nie wyróżnia. Cała antologia prezentuje dość równy, ale niejako wstępny poziom możliwości pisarskich.

Dla mogącej więc służyć ewentualnie innym celom systematyki odnotowuję tylko, że wśród 21 autorów 7 pochodzi z Kenii, 5 z Tanzanii (w tym 1 z Zanzibaru), 2 z Ugandy. Co do 4 brak nawet informacji o ich miejscu urodzenia i wskazówek w tekstach, które mogłyby co do tego naprowadzić na domysły. 7 autorów studiowało angielski, w tym

2 również nauki społeczno-polityczne, 3 historię, 2 wydział sztuk pięknych, 2 pedagogikę, po 1 ekonomię, medycynę i geografę. O reszcie brak danych. O 5 wiadomo, że pojechali na dalsze studia do Anglii, 4 pracuje w administracji swoich krajów, 1 w wydawnictwie.

Problematyka tych utworów to przede wszystkim współczesne sprawy obyczajowe, przełamywanie dawnych praw rodowych i plemiennych w zakresie małżeństwa i stosunków uczuciowych dwojga młodych ludzi. Środowiskowo sprawy te toczą się głównie na terenie miejskim. Tylko jednak we fragmentach jednej powieści bohaterami są ludzie z najwyższej elity zamożności i wykształcenia. Konkretnie: główna postać to historyk sztuki z samochodem i dobrym mieszkaniem. W tym też utworze akcja oparta jest na klasycznym europejskim schemacie trójkąta małżeńskiego i ma melodramatyczne zakończenie. W pozostałych opowiadaniach przewaga głównych postaci to ludzie pracujący w mieście, ale w jakichś warsztatach, fabryczkach, rzemiośle, a nie dziennikarze, politycy, wykładowcy i urzędnicy stopnia *Senior Civil Service*, którzy dominują np. w powieściach nigeryjskich. Nie pojawia się też zagadnienie nieumiejętności pracy i lenistwa. Praca jest ceniona i pożądana. A oto dwa przykłady typu akcji: dziewczyna zakochana w chłopcu, który poszedł pracować do miasta, sprzeciwia się projektowanemu przez rodziców małżeństwu i wyprawia się na własną rękę do miasta, by połączyć się z ukochanym. Tam dowiaduje się jednak, że chłopiec zdążył ożenić się z inną. Drugi przykład: w młodym małżeństwie coś się zaczyna psuć. Mąż nie docenia pracy żony w domu, jej gospodarności, schludności, kulinarnych umiejętności. Żona, gorliwa czytelniczka „*Drum*”, postanawia przeprowadzić eksperyment wychowawczy na podstawie artykułów i porad pisma. Lekcja się udaje i jest początkiem nowej ery we wzajemnych stosunkach.

Warto tu wspomnieć o opowiadaniu młodej autorki z Kenii, Grace Ogot, zawartym w innej antologii³⁸. Ukazuje ono, jak dla zażegnania klęski suszy wyrokiem kapłanów ma być poświęcona na ofiarę młoda dziewczyna, umiłowana i jedyna córka naczelnika osady. Według obrządku musi ona przejść przez święty las, by o zachodzie dojść do jeziora, do którego zagarnie ją potwór-władca. W młodej, zakochanej, pełnej radości życia dziewczynie walczą po tym wyroku spreczne uczucia. Nikt jednakże, nawet stary ojciec, w którym uczucie dla córki wal-

³⁸ Grace A. Ogot, *The Rain Came*. *Modern African Stories*, red. Ellis Ayitey, Komey, Ezekiel Mphahlele, London 1964. Istnieje też inna wersja tego opowiadania, którą autorka zatytułowała *The Year of Sacrifice*. Jest to zapewne wersja wcześniejsza, gdyż jest narracyjnie i kompozycyjnie znacznie słabsza i nie ma tak zdecydowanej pointy.

czy z poczuciem odpowiedzialności za losy całej osady, nie śmie zakwestionować woli wyroczni. Klęska suszy to głód dla całej ludności. Ale gdy dziewczyna przebyła już w lęku i niemocy prawie całą makabryczną drogę — mieszkańcy osady mają prawo ją odprowadzić tylko do granic świętego lasu — gdy wychodzi już na brzeg jeziora, nagle obejmują ją czyjeś ręce, ktoś zarzuca świeże ubranie i szepce „uciekajmy”. To poszedł za nią jej ukochany chłopiec. On podejmuje decyzję. Odwracając się na chwilę jeszcze ku jezioru, widzą na horyzoncie coraz częstsze błyskawice, przetacza się grzmot, a potem spadają pierwsze krople deszczu. Tak więc potężne pozaludzkie moce uznały prawo do życia i prymat miłości tych dwojga. Symbol to wymowny, a całe opowiadanie jest bardzo daleko jak na stosunki afrykańskie posuniętą obroną indywiduum i indywidualnych uczuć. Jednocześnie łączy się ze sferą stanowiącą drugi najsilniejszy motyw również i w antologii Makerere. Jest to zagadnienie ziemi i jej płodów, klęsk żywiołowych i z tym przede wszystkim łączonych spraw religijnych.

W przebijającym w tych utworach stosunku do ziemi jest coś bardzo nam znanego z historii świadomości chłopów polskich. Ziemia jest najwyższą wartością i to nie ta ziemia dobra, hojna matka, w naturalny sposób rodząca żyjące człowieka owoce, lecz spłachetek w najwyższym trudzie uprawiany, ziemia, której człowiek wydierać musi dobra dla siebie. Nieraz największy jego wysiłek idzie na marne. Niezbadane, nieopanowanie siły przyrody niszczą pola. U nas to była susza, grad i powódzie, u nich — przede wszystkim stokroć jeszcze potężniejsza susza. Następujące po niej klęski głodu dziesiątkowały ludność, głównie dzieci.

W Afryce Zachodniej podstawą utrzymania jest też jeszcze ciągle jakaś uprawa, czy to będzie farma kakaowa, czy małe gospodarstwo z uprawą jamu i prosa. Ale bywa tam specjalizacja upraw, rozwarstwienie ludności jest większe, większa też ruchliwość migracyjno-handlowa. Nigdzie w literaturze zachodnioafrykańskiej problem ziemi i jej uprawy nie jest zagadnieniem aż tak podstawowym, a zależność od żywiołów przyrody sprawą życia lub śmierci, jak to ma miejsce w wielu opowiadaniach studentów z Makerere. Najbardziej dramatyczne jest opowiadanie James Ngugi (*Gone with the Drought*) o samotnej matce, która dobrowolnie, pół obłąkana umiera z wycieńczenia, straciwszy w czasie głodu po suszy ostatnie dziecko. Akcenty mistycznych związków człowieka z ziemią ma opowiadanie innego autora, Josepha Waiguru. W utworze tym związek seksualno-miłosny dwojga ludzi osiąga rzeczywistość pełnią dopiero po wspólnej ciężkiej pracy na polu, która ich łączy i doprowadza do uniesienia.

Religijne tworzywo i religijne konflikty łączą się przede wszystkim z tym typem bytowania. Występują one w utworach antologii silnie, ale ich zakres jest węższy, problematyka mniej sublimowana niż w utworach pisarzy angielskojęzycznych z Zachodniej Afryki. Chodzi przede wszystkim o to, które bóstwo ma większą potęgę, albo słudzy którego bóstwa są bardziej umiejętni w kontakcie z nim dla usuwania klęsk grożących człowiekowi. I tak nieraz w osadzie, w której już zaszczone jest chrześcijaństwo, gdy po zaklęciach zastosowanych przez kapłanów spada deszcz, ludność zwraca się ku starej wierze, ale gdy zaklęcia nie skutkują, a deszcz spadnie po modłach misjonarzy, osada ma nowych konwertytów. Nie bez znaczenia jest też, że w czasie głodu misjonarze rozdają drobne racje żywnościowe i perkaliki. Świadczy to również o większej potędze ich bóstwa i po prostu jest nie do pogardzenia.

Konflikty religijne ukazane są w antologii przeważnie w formie walki wewnętrznej, sprzeczności i wahań jednego osobnika, u którego za i przeciw sprowadzają się na ogół do motywów podstawowej natury materialnej. Nie jest to jednak całkiem trywialne pojęcie zysku, ale łączenie najwyższej potęgi przede wszystkim z ujarzmianiem czy regulowaniem sił natury. Wiadomo, że bóg chrześcijański bywa też w tych sprawach bezsilny, a biorąc zaś również pod uwagę duże wpływy islamu w Afryce Wschodniej, chrześcijaństwo na tych terenach nie wydaje się mieć tak zasadniczego i kontrowersyjnego znaczenia, jak w krajach Afryki Zachodniej.

Dwa jeszcze, wyróżniające się z kolei w antologii odrębnością, utwory, warte są odnotowania. Jeden, to utwór, w którym odmiennie niż w większości, od pierwszych linijek, od tytułu nawet³⁹ wiemy, o jaki kraj, jego okolicę nawet i stosunki chodzi. Jest to publicystyczny reportaż o warunkach czarnych pracowników na fermach na Białych Wzgórzach, oazie białego osadnictwa w Kenii. Przynosi on systematyczny opis warunków mieszkaniowych, racji wody i żywności, godzin pracy, a przede wszystkim żałosnego położenia dzieci, pozostających przez całe dni bez opieki i pożywienia.

Drugi utwór ma formę sceniczną (dwuaktówka) ze zgrabnie prowadzonym dialogiem i jest satyrą na postawy studentów w Makerere. Jeden partner to zawzięty kujon, humanista mówiący prawie wyłącznie cytatami z literatury angielskiej i światowej, pewien przyszłej sławy profesora lub twórcy i rzekomo nieczuły na dobra materialne, wobec czego pożycza pieniądze od kogo może i nie oddaje. Co chyba jeszcze gorsze — z nabitego mechanicznie wiedzą umysłu coraz trudniej mu

³⁹ Solomon Kagwe, *To a Farm in the White Highlands*.

wykrzesać pracę dyplomową, która ma być pierwszym krokiem ku jego sławie. Jest jednak wciąż pełen poczucia wyższości wobec wszystkich, tak że nawet nie utrzymuje prawie kontaktów z rodziną, która mu przysyła paczki, nie może mieć bowiem nic wspólnego z ludźmi, którzy nie czytali Szekspira. Druga z postaci, to młody człowiek, który wybrał studia techniczne, by jak najszybciej zarobić dużo pieniędzy. Nastawiony jest jedynie na powierzchowną konsumpcję. Marzy o samochodzie, eleganckim mieszkaniu, kobietach, wystawnym życiu. Rozrzutny, jeśli chodzi o swoje przyjemności, jest niekoleżeński i skąpi na wszystko inne. Zdolny, szybko kończy studia i istotnie po roku zjawia się w Makerere z wizytą, by zaimponować swoim wspaniałym samochodem byłemu koledze humaniście, który wciąż ślęczy nad swoją pracą.

Obu tym postaciom przeciwstawiony jest ich dawny kolega szkolny, nauczyciel wiejski, który odwiedza też Makerere, by się zetknąć choć na chwilę z tym nieosiągalnym dla niego przybytkiem wiedzy. Jego samouckie czytanie, zainteresowania, poglądy, kultura zachowania okazują się o wiele głębsze niż byłych kolegów. Mimo ich pogardliwego stosunku do niego i jego zawodu ma on też odwagę stwierdzić, że lubi swoją pracę i nie uważa jej za mniej twórczą. Ten pozytywny bohater, który poza tym, jedyny z trójki, żyjąc sensownie i oszczędnie ma zawsze przynajmniej tyle pieniędzy, by postawić piwo, choć skonstrastowany jest bardzo wyraźnie z dwoma pozostałymi i niewątpliwie traktowany jako typ wzorcowy, zarysowany jest jednak naturalnie. Jego kwestie w dialogu nie brzmią sztucznie ani z wysokiego piedestału *porte-parole* autora. Umiejętność takiego zarysowania jest pewnym sukcesem artystycznym. Najciekawszy jednak jest nurt krytyki, ostre spojrzenie na jałowe i egoistyczne postawy (powiedzmy sobie — nie tak znów wyłącznie afrykańskie) i suma wysuniętych kwalifikacji osobowych na godne miano współczesnego Afrykanina. Będzie to ideał postawy społeczno-patriotycznej, połączony z sumiennym i odpowiedzialnym wykonywaniem ważnej społecznie pracy, z poczuciem własnej godności i bez umniejszania ogólnych współczesnych horyzontów myślowo-kulturowych.

Rzetelne, pełne niepokoju i emocjonalnego zaangażowania spojrzenie na sprawy całej już Afryki widać i w poezji. Nie ma tu śladu wpływów koncepcji *négritude* z jej fanfarami o wielkości i wartości czarnej rasy, z jej misją zbawiania technicyzowanego przez białych świata. Jest troska i niepokój. Wiersz Jonathana Kariara *The Dream of Africa (Marzenie o Afryce)* kończy się pytającym zdaniem, czy w przyszłości „ze skorupki jej muszli wynurzy się perła czy zbutwiałe śmiecie?”.

JAMES NGUGI — CHARAKTERYSTYKA TWÓRCZOŚCI

Z tych pierwocin nurtu twórczości angielskojęzycznej wychyla się pierwsza wyraźniejsza postać autorska, wspomniany już kilkakrotnie James Ngugi. Jego wielkim sukcesem była nagroda za powieść angielskojęzyczną na Festiwalu Sztuki Murzyńskiej w Dakarze, w kwietniu 1966. Był jedynym prozaikiem z kontynentu afrykańskiego, który w dziale angielskojęzycznym otrzymał nagrodę⁴⁰. Ponieważ był to festiwal sztuki murzyńskiej, nie afrykańskiej, w zakresie literatury angielskojęzycznej dużą konkurencją byli murzyńscy pisarze ze Stanów Zjednoczonych. Do tego przewodniczącym angielskojęzycznego jury był weteran murzyńskiej poezji w USA — Langston Hughes, doskonale orientujący się w „czarnej” produkcji literackiej swego kraju, znacznie zaś mniej w wydawanych w większości w Londynie utworach pisarzy afrykańskich. W każdym razie nie został wyróżniony żaden utwór któregoś z pisarzy nigeryjskich czy południowoafrykańskich, stanowiących czołówkę literacką czarnej Afryki⁴¹. W dziale powieści i noweli nagrody otrzymali: Erlande Patterson (Jamajka) za *The Children of Sisiphus*, Denis Williams (Gujana Brytyjska) za *Other Leopards* i właśnie James Ngugi za powieść *Weep not, Child*⁴².

Wyróżnienie Ngugi nabiera na tym tle szczególnie reprezentatywnego charakteru. Wydaje się też, że są w jego powieści akcenty, które mogły być specjalnie bliskie pisarzom ze Stanów Zjednoczonych.

James Ngugi nie ma jeszcze trzydziestki. Urodził się w roku 1938 w Limuru, w Kenii. Kończył najpierw Makerere College. Studiował filologię angielską, a po dyplomie w r. 1964 pojechał na dalsze studia na uniwersytet w Leeds. Pisać zaczął w Makerere, oczywiście najpierw do „Penpoint”, którego był też jakiś czas redaktorem. Pisywał jednak również często do kenijskiego „Sunday Nation” opowiadania i artykuły. Pierwszym jego sukcesem było wystawienie napisanej w r. 1962 sztuki

⁴⁰ Nagrody były przyznawane oddzielnie za twórczość francuskojęzyczną i angielskojęzyczną. Za prozę francuskojęzyczną główną nagrodę otrzymał Sembene Ousmane (Senegal) za tom *Vehi Ciosane (Blanche Genese)*. Był on również laureatem w zakresie filmu, za najlepszy film fabularny pt. *La noire de...*

⁴¹ Inaczej nieco ukształtowały się nagrody w innych gatunkach literackich. W dramacie raz jeszcze bezkonkurencyjni okazali się Nigeryjczycy. Nagrody otrzymali: Wole Soyinka za dramat *The Road* i John Pepper Clark za *The Raft* oraz Le Roi Jones (USA) za *The Slave*. W dziale poezji nagrodzeni zostali: Robert Hayden (USA) za *Ballad of Remembrance*, Dzrek Waloot (Święta Lucia) za *Ina Green Night* i Christopher Okigbo (Nigeria) za *Limits*. W dziedzinie reportażu nagrody otrzymali: Nelson Mandela (RPA) za *No Easy Walk to Freedom* i Louis E. Lomax (USA) za *The Negro Revolt*.

⁴² James Ngugi, *Weep not, Child*, London 1964.

The Black Hermit (Czarny pustelnik) przez Uganda National Theatre na uroczystości proklamowania niepodległości Ugandy w październiku 1962. Obie jego powieści ukazały się w niewielkim odstępie czasu (w latach 1964—1965). Mniej znana, wydana w 1965 r., *The River Between*⁴³, otrzymała jeszcze w maszynopisie w 1962 r. nagrodę East Africa Literature Bureau.

Weep not, Child ma już dwa wydania. Akcja jej toczy się w Kenii, przeważnie na wsi, obejmuje długi okres czasu: od pierwszych lat po II wojnie światowej aż po lata mniej więcej sześćdziesiąte (ale jeszcze przed uwolnieniem Kenyatty). Autor ukazuje najpierw wpływ II wojny światowej na ostateczne zburzenie mitu białego człowieka, zrodzenie się świadomości własnych praw i woli walki, połączonej często z nienawiścią do białych. Zdemobilizowani żołnierze, wśród nich bracia głównego bohatera książki, którzy zmuszeni byli uczestniczyć w obcej im wojnie, na której potracili krewnych i przyjaciół, przypatrzyli się okrutnym mechanizmom interesów — stają się rozsądnikami fermentu. W rodzinie głównego bohatera, młodziutkiego Njoroge oni to także, przy poparciu matki, są inicjatorami gruntownego wykształcenia najmłodszego brata. Na jego szkołę i ubranie składa się z wielkim trudem cała rodzina. Jest to rodzina niewielka, ale oparta na zasadach poligamii: dwie żony i czterech ich synów. Jest to też rodzina wyzuta z ziemi, przy tym część tej ziemi zagrabionej przez białych dostaje się później w ręce byłego czarnego policjanta, zausznika białych, który dzięki temu staje się zamożnym farmerem. Człowiek ten traktowany jest przez rodzinę Njoroge jak największy wróg.

Ojciec Njoroge pracuje przez okrągły dzień na farmie u białego człowieka. Dwóch starych i, zdawałoby się, zupełnie sobie obcych ludzi, przy tym białego i czarnego, łączy podobne atawistyczne przywiązanie do ziemi i kult pracy na niej. Bracia Njoroge pracują w mieście i stopniowo coraz bardziej angażują się w polityczną walkę o odzyskanie własnej ziemi, równe prawa i niezależność. Rośnie legenda i popularność Jomo Kenyatty.

Ruch Mau-Mau charakteryzuje autor jako składający się z bardzo różnych elementów. Po pewnym czasie świadomi politycznie ludzie zaczęli w nim stanowić mniejszość. Dużą rolę grały elementy plemiennie-religijne, a przede wszystkim wyzwolony zryw żywiołowej, często okrutnej nienawiści. Raz rozpoczęta walka, podsycana represjami ze strony białych i ich nielicznych, ale jednak istniejących czarnych sojuszników, rozpętuje się w bój na zasadzie „oko za oko, ząb za ząb” na każdym terenie i odcinku. Szczególnie po aresztowaniu Kenyatty za-

⁴³ James Ngugi, *The River Between*, London 1965.

czyna panować zupełny chaos. Nie wiadomo, kto co reprezentuje, komu z jakiej strony grozi niebezpieczeństwo. Jedno w tej walce nie ulega wątpliwości: mimo ponoszonych strat biali są silniejsi. Represje w postaci masowych aresztowań i zsyłek do obozów mnożą się z dnia na dzień.

Bracia Njoroge są od dawna podejrzewani przez władze, policja bezustannie nawiedza dom w ich poszukiwaniu. Obaj ostatecznie giną: jeden w toku walki, drugi w obozie. Njoroge zostaje wydalony ze szkoły i też przejściowo aresztowany. Próbuje pracować w hinduskim sklepie, ale nie potrafi handlować i zostaje zwolniony.

Pewnego wieczoru zostaje zabity czarny farmer, sojusznik białych, posiadacz części ziemi rodziny Njoroge. Tylko stary ojciec wie, że zabójstwa dokonał jeden z jego synów i milcząco bierze winę na siebie. Jest torturowany i zesłany do obozu. Po jego śmierci z całej, licznej niegdyś rodziny zostają tylko dwie żony — dwie matki i zrozpaczony i dezorientowany kilkunastoletni Njoroge. Rozpacz Njoroge ma jeszcze dodatkowe powody. Nie widzi możliwości dalszej nauki, a w tym i on, i jego bracia upatrywali nie tylko jego własną przyszłość, ale i posłannictwo dla przyszłości kraju. Chłopiec kocha się też i to z wzajemnością w córce największego wroga rodziny, owego zabitego farmera. Tragedia ich rodzin nie jest w stanie stłumić tego uczucia. Njoroge nie potrafi też nienawidzić swoich białych rówieśników, chłopców, którzy mimo perswazji przerażonych sytuacją rodziców nie chcą wracać do Anglii, gdyż ten kraj afrykański uważają za swój rodzinny.

Njoroge ostatecznie postanawia namówić swoją dziewczynę, by uciekła z nim razem do Ugandy. Tam skończą studia i wrócą pracować do kraju, gdy burza się przewali. Ale dziewczyna odmawia — nie decyduje się odejść od owdowiałej matki. Pograżony w zupełnej bezradności Njoroge postanawia się powiesić. Ale w chwili, gdy przystępuje do tego nad brzegiem rzeki, zjawiają się obie samotne i zbolełe jego matki, które szukały go cały dzień. Widok ich rozpacz i niepokoju przywraca mu przytomność i poczucie, gdzie jest jego właściwe miejsce. W milczeniu, objęci, wracają we troje do opustoszałego domu.

Mimo dramatyczności akcji jest to książka pełna spokoju i liryzmu. Pisana jest już jakby z pewnym dystansem wobec spraw, rozpalających niegdyś starsze pokolenie. Ale jednocześnie jest nasycona emocjonalnie i to połączenie powściągliwości i uczuciowego nurtu daje w niektórych partiach bardzo wyrazistą artystycznie, indywidualną tonację. Dotyczy to przede wszystkim ziem — stosunku do niej, jej kultu, rysującego się inaczej w postawach postaci starszego pokolenia, inaczej u młodszych, ale zawsze obecnego, przenikającego też odautorskie opisy kraj-

obrazu. W wyjątkowo też ciepły i żywo narysowany sposób pokazana jest sprawa więzów poligamicznej rodziny jako bardzo szlachetnie ludzkiego układu. Dobrze wydobyty nastrój mają scenki miejskie: u fryzjera, w piwiarni i w hinduskim sklepie — trzy miejsca skąd czerpie się bieżące informacje i które są rozsadanikami opinii. Duże napięcie cechuje sceny w szkole i cały wątek związany z wykształceniem Njoroge.

Ponad wszystkim jednak w tej książce, kontrastując z dramatycznymi scenami walki i represji, góruje niechęć do nienawiści, jakby nawet jakaś wewnętrzna jej nieumiejętność i wielka tęsknota za przyjaznym współżyciem ludzkim. A także pragnienie takich stosunków, które by każdemu dawały równe prawa i możliwości i prowadziły do tworzenia wspólnej prawdziwie przyszłości kraju. Być może właśnie ukazana w książce konieczność ostrej walki i jednoczesna chęć harmonijnego współżycia wywołały szczególnie bliskie echo u czarnych amerykańskich pisarzy.

Akcja książki zamyka się w momencie bez blasku nadziei. Nadzieję tę niesie jedynie motto, z którego też zaczerpnięty jest tytuł. Jest to urywek z wiersza Walta Whitmana *On the Beach at Night*, uspokojenie płaczącego dziecka zapewnieniem, że

„Czarne chmury nie na długo będą zwycięskie,
Nie na długo opanowały niebo”.

Zaczerpnienie motta i tytułu z Whitmana nie wydaje się sprawą przypadkowej lektury jednego uderzającego wiersza, a w każdym razie nabiera charakteru symbolu. Whitman — poeta rodzącej się nowej ojczyzny, tworzących się z przeróżnej mieszaniny ludzkiej Stanów Zjednoczonych, Whitman — wierzący, iż ojczyzna ta wprowadzi nowy ład ludzki i stawiający jej najszczytniejsze ideały, Whitman — poeta przyjaźni ludzi wszystkich ras, Whitman — ciężko doświadczony okrucieństwami wojny secesyjnej, Whitman — nigdy nie tracący więzi ze sprawami prostych ludzi, Whitman — czujący zmysłowo i bezpośrednio wielką ziemię i przyrodę, Whitman — posiadający wiele gorzkiej wiedzy o życiu i o człowieku, a przecież nie wątpiący we wstępowanie ludzkości, w jej coraz wyższy ład moralny, Whitman — przejmująco szczery w swojej ekspresji, to typ osobowości, złączony jeszcze analogią sytuacji historycznej, którego pokrewieństwo z postawą i sytuacją młodego czarnego pisarza ze Wschodniej Afryki musiało być dla niego cennym odkryciem duchowego związku. Motto z Whitmana to przyznanie się i podkreślenie określonej moralno-artystycznej genealogii.

Nad wszystkimi zaś próbami tych młodych ludzi można by też położyć inne whitmanowskie wiersze:

„Zmarli poeci, myśliciele, kapłani,
Męczennicy, artyści, wynalazcy, rządy dawno minione,
Twórcy mów ludzkich z innych wybrzeży,
Narody potężne niegdyś, a dziś okrojone, usunięte w cień, lub opuszczone,
Nie śmiem ruszyć dalej, nie uczciwszy z całym uznaniem spuścizny, którąście tu
przelotem zostawili,
— — — — —
Lecz — popatrzywszy na nią uważnie przez dłuższą chwilę — usuwam ją z pola
mejej myśli,
By stanąć w mym własnym miejscu, u boku dnia dzisiejszego”⁴⁴.

WNIOSKI

Wnioski z tego przeglądu podzielić trzeba na kilka grup.

I. Wydaje się, że ponadplemienne procesy integracyjne w Afryce Wschodniej dokonują się w dwóch płaszczyznach: a) w obrębie poszczególnych państwowości, zróżnicowanych historią od czasu rządów kolonialnych, które też wytyczyły do dziś istniejące granice, b) w kulturowej płaszczyźnie ponadpaństwowej, która mimo różnic politycznych między poszczególnymi państwami ma oparcie we wspólnocie instytucji kulturalnych, ośrodku wyższego nauczania oraz w języku.

II. Powstawanie szerszego modelu kulturowego wykształciło pojęcie „Wschodnioafrykańskości” (*Eastafricanness*), które nie ma odpowiednika w innych stronach Afryki. Tak np. Zachodnia Afryka jest pojęciem geograficznym. Kategorie innego rzędu z tamtego terenu dotyczą bądź państw, bądź plemion, bądź sfer pofrancuskich lub pobrytyjskich obszarów kolonialnych. Jednocześnie w krajach Zachodniej Afryki szukanie szerszej wspólnoty przybiera postać koncepcji teoretycznych: bądź panafrykańistycznych, bądź panmurzyńskich (*négritude*). Wschodnioafrykańskość, skromniejsza w zakresie i nieteoretyzująca, wydaje się płynąć przede wszystkim z realnie istniejących więzów. Jedną z jej cech, dających się wyodrębnić jako pewna idea, jest, głoszony przez Nyerere, a przebijający także szeroko w literaturze, ideał przyjaznego, równego w udziale pracy i dóbr współżycia ludzi wielu ras, zamieszkujących tę samą ziemię.

III. Jedno z kluczowych zagadnień w układzie więzi wschodnioafrykańskich, zagadnienie języka, znajduje się w tej chwili na równych szalach wagi. Suahili ma za sobą szeroki zasięg społeczny, oparcie w rodzącej się nacjonalistyczno-afrykańskiej dumie, oficjalne już uznanie za język państwowy w jednym z krajów. Przeciwno sobie: brak wie-

⁴⁴ Z pieśni 5 cyklu *Wyruszając z Paumanok*, przełożył Z. Glinka. Walt Whitman, *Zdźbiał trawy. Poezje wybrane*, słowo wstępne, wybór i opracowanie J. Żuławski, Warszawa 1966.

lu podstawowych materiałów i kadr nauczających, aktualną wciąż konieczność posługiwania się w pewnych dziedzinach życia publicznego językiem angielskim, wygodę i prestiż, jaki daje posługiwanie się angielskim jako językiem w szerokim sensie międzynarodowym. Za angielskim przemawiają te wszystkie argumenty, które są przeciwko suahili. Który nurt, w jakiej formie i kiedy zadomинуje — byłoby czczym prorokowaniem. W tej chwili i jeden, i drugi znajdują się w fazach rozwojowych. I jeden, i drugi też, choć każdy w innym społecznie zakresie, odgrywają rolę integrującą.

IV. Dzisiejszą równoległość startu kulturowego obu tych nurtów podkreśla jeszcze fakt, że w obu wypadkach literatura znajduje się zaledwie w zaraniu. Trzymając się drobnych różnic chronologicznych, literatura w języku suahili (alfabetu łacińskiego) wyprzedza nieco angielskojęzyczną i ma przynajmniej jedną postać, uznaną także i przez krytyków angielskich za wybitnego pisarza — Shaabana Roberta. Pierwsza literacka gwiazda angielskojęzyczna — James Ngugi, zaczęła błyszczeć dopiero w latach 1964—1966. Generalnie rzecz biorąc jednak, są to w obu zakresach pierwsze próby piśmiennictwa, stadium, w którym trudno mówić jeszcze o literaturze *sensu stricto*. Jeśli chodzi o twórczość angielskojęzyczną pozostaje ona w chwili obecnej jeszcze daleko w tyle za rozwojem tej dziedziny w Afryce Południowej czy w krajach Afryki Zachodniej.

V. Dostępne utwory w języku angielskim ukazują przede wszystkim problematykę, która w dużej mierze jest odrębna w literaturze innych stron Afryki i wydaje się być odbiciem wspólnych, niezależnych od przynależności państwowych, charakterystycznych w regionie spraw i postaw. Będzie to w pierwszym rzędzie stosunek do ziemi, związek z nią człowieka poprzez pracę jak najbardziej solidną, związek dochodzący do więzi o charakterze mistyczno-sakralnym i odbijający się na stosunku do wszystkich religii. Z tego płynie, przeniesiony już i na inne dziedziny, ogólny stosunek do pracy, znacznie poważniejszy i wyżej ją ceniący niż to np. się przejawia w literaturze krajów Zachodniej Afryki. Wreszcie, biorąc pod uwagę typy występujących postaci i głównych bohaterów, wydaje się, że zarówno antagonizmy plemienne, jak i kontrasty społeczne w tworzącym się nowym społeczeństwie, nie są tak ostre, jak np. w krajach Afryki Zachodniej. Jest to układ jakby bardziej egalitarny, aczkolwiek gdzieś zarysowuje się już problem: elita — masy.

KRYSTYNA CHAŁASIŃSKA

MZEE JOMO KENYATTA I JEDNOPARTYJNY SYSTEM POLITYCZNY

Treść: Mzee — stary ojciec Kenii. — «Zielone owoce wolności». — Oginga Odinga.

MZEE — STARY OJCIEC KENII

„Rozrywa koszulę, ukazuje się pierś czarna i kosmata, pulsująca napiętymi mięskami jak do walki. Klatka piersiowa naprężona. Na taki widok mówcy tłum patrzy zdziwiony, zahipnotyzowany, oczekujący na przemówienie. «Stary? Mówią, że jestem stary, a więc popatrzcie na mnie». Tłum patrzy i aprobuje. Tak, Kenyatta jest młody, silny, dynamiczny, na przekór temu, co mówi jego lekarz i na przekór czulej nazwie, jaką obdarzył go lud — Mzee, co znaczy stary ojciec. Jest młody, a przecież kiedy został prezydentem Kenii miał, jak mówią, już siedemdziesiąt lat, w tym siedem lat ciężkich robót [...] Ten buntownik o wyglądzie lwa, żonaty czterokrotnie, ojciec liczego potomstwa, lubujący się w gestach komedianckich i ekstrawaganckich strojach (nie rozstaje się nigdy z wielkim kijem mahoniowym i oganiaczką od much z lwiej grzywy, którą dzierży w dłoni jak berło) okazał się mądrym i pojednawczym politykiem, który umiał zagasić płomień partyzantki i nienawiści i zapoczątkować w swoim kraju korzyści płynące z wolności. Jego zawołaniem jest *Harambee!* co znaczy naprzód razem! To jest także jego powitanie tłumu. Wrzask głęboki, który kraje powietrze i nakazuje ciszę”¹.

Od tej charakterystyki zaczyna się artykuł pt. *Wielki starzec Kenii* we włoskim czasopiśmie „Panorama”. Charakterystykę uzupełniają dwie ilustracje, jedna aktualna kolorowa w wesołej tonacji, Kenyatta w stroju ze skóry lamparta z oganiaczką od much w rękę; druga — w szarym kolorze, z czasów walki o niepodległość — Kenyatta w kajdanach.

W sierpniu 1966 r. minęło właśnie pięć lat od powrotu Jomo Kenyatty na arenę polityczną w Kenii. W sierpniu 1961 r. Kenyatta odzyskał wolność. Wracił do życia politycznego kraju po prawie dziesięciu

¹ H. Moffet, *II Gran Vecchio del Kenia*, „Panorama”, November 1966, s. 42.

latach przymusowego odosobnienia. W końcu października tego roku zgodził się na objęcie przewodnictwa Kenya African National Union (KANU), a w początku listopada stał już na czele delegacji prowadzącej pertraktacje z rządem Wielkiej Brytanii w sprawie niepodległości dla swego kraju. W wywiadzie udzielonym dla „Times” (7 XI 1961), przeciwstawiając się zarzutom konkurencyjnej partii Kenya African Democratic Union (KADU) oskarżającej KANU o dążenie do tego, aby władzę w Kenii oprzeć na dyktaturze plemion Kikuju i Luo, Kenyatta mówił: „Nie myślimy w kategoriach plemiennych [...] Naszym celem nie jest dobieranie ludzi według tego, czy są czarni, biali lub brązowi, ale według ich kwalifikacji. Nie ma miejsca na dyktaturę w Kenii. Wierzymy w ustrój demokratyczny”².

„KANU opierająca się na masach miejskich oraz na dwóch największych plemionach kraju — Kikuju i Luo — pisze R. Segal — miała przeciwko sobie KADU reprezentującą mniejsze plemiona pasterskie, obawiające się panowania Kikuju i Luo [...] KADU domagała się dla Kenii konstytucji federalnej opartej na plemiennym regionalizmie. KANU nalegała na utworzenie silnego rządu centralnego”³. Wybory, które odbyły się w maju 1963 r., przyniosły pełny sukces KANU, reprezentującej koncepcję jednolitej struktury państwowej i silnej władzy centralnej.

Przy montowaniu rządu Kenyatta dokładał jak najwięcej starań, aby to był rząd jedności narodowej. Sprawa jedności narodowej była na pierwszym miejscu, gdy Kenia uzyskała niepodległość 12 grudnia 1963 r. Niepodległość zaczynała się w klimacie nie byle jakich trudności — bezrobocia i strajków. Do tego doszła rebelia wojskowa w styczniu 1964 r., która objęła prawie równocześnie Tanganikę, Ugandę i Kenię. Premier Kenyatta prosił Wielką Brytanię o pomoc wojskową.

W rok po uzyskaniu niepodległości 12 grudnia 1964 r. Kenia weszła w nowy okres swojej historii, stając się republiką. Pierwszym prezydentem republiki Kenii został Yomo Kenyatta, wiceprezydentem Oginga Odinga. Ministrem spraw zagranicznych został Joseph Murumbi. W rządzie reprezentowane były różne plemiona, jak również obydwie partie KANU i KADU. Do rządu wszedł Daniel Arap Moi z kierownictwa KADU jako minister spraw wewnętrznych. Z jego wejściem do rządu szło w parze nie byle jakie wydarzenie polityczne — połączenie się KANU i KADU. Republika Kenii zaczynała się jako jednopartyjny system polityczny.

² Wg E. Segal, *African Profiles*, Penguin Books, 1962, s. 106. Także J. Chałasiński, K. Chałasińska, *Blżej Afryki*, Warszawa 1966 PAX, s. 227.

³ *Ibidem*, s. 106.

«ZIELONE OWOCE WOLNOŚCI»

Połączenie się dwóch organizacji politycznych Kenii — KANU i KADU — które nastąpiło w listopadzie 1964 r., zasługuje na uwagę z wielu względów przede wszystkim dlatego, że to dobrowolne przejście do jednopartyjnego systemu dokonało się tak łatwo. Wydawać się mogło, że program centralizmu KANU i program regionalizmu KADU w sposób zasadniczy i trwały określają odrębne linie polityczne tych organizacji. Okazało się inaczej. Realne interesy przywódców KANU i KADU zbliżały ich do siebie, a nie oddalały. Jedni i drudzy zainteresowani byli w zabezpieczeniu posiadanej własności i w wyciągnięciu maksymalnej korzyści ekonomicznej z posiadania własnego państwa; jedni i drudzy chcieli być blisko aparatu rządzenia nowego państwa; jedni i drudzy zainteresowani byli w afrykanizacji instytucji gospodarczych, z czym wiązały się realne korzyści ekonomiczne; łączyła ich wreszcie obawa przed komunizmem⁴. Fuzja tych organizacji to była konsolidacja „umiarkowanych” dokoła Jomo Kenyatty, którego wielki autorytet polityczny i popularność wśród szerokich warstw ludności łączył się z umiarkowaniem zarówno w sprawach polityki wewnętrznej, jak i polityki zagranicznej.

W Kenii istniał jednak nurt radykalnych poglądów społecznych odrzucających rządową politykę umiarkowania. Niepodległość nie przyniosła i nie mogła przynieść od razu gruntownej zmiany struktury gospodarczej kraju. Godfrey Muriuki, wykładowca z Nairobi University College, pisał na ten temat w artykule pt. *Zielone owoce wolności*. „Sektor handlowy i sektor przemysłowy gospodarki Kenii są nadal w rękach cudzoziemców — wszędzie obecnych Azjatów i Europejczyków — i chociaż polityka rządowa zapowiada afrykanizację gospodarki i usunięcie rozwarcia pomiędzy polityczną władzą większości ludności a jej ekonomicznym upośledzeniem [...] nie może się to dokonać w ciągu jednej doby. Nadmierny pośpiech w przejściu ekonomicznych przedsiębiorstw zmniejszyłby tak bardzo potrzebne inwestycje prywatne. To zaś z kolei opóźniłoby ekonomiczny rozwój kraju”⁵.

Przedmiotem bardzo ostrej krytyki była polityka rządu w zakresie gospodarki ziemią. Rząd dążył do zmniejszenia stanu posiadania ziemi Europejczyków na rzecz Afrykanów, ale program ten realizował przez popieranie wykupu ziemi od Europejczyków przez Afrykanów. Poseł

⁴ A Special Correspondent, *Realigning in Kenya Politics. 1965—1966*, „Africa Today” 1966, March, s. 12 i n.

⁵ G. Muriuki, *The Green Fruits of Uhuru*, „Africa Today”, 1965, August — September 1965, s. 5.

Bildad Kaggia, wyrażając ten nurt krytyki rządu, wypowiadał pogląd, że nacjonalizacja ziemi i wielkich przedsiębiorstw dałaby rządowi potężne narzędzie walki z bezrobociem, wobec którego rząd wykazuje bezradność. Kaggia zarzucał rządowi, że przez politykę sprzedawania ziemi sprzyja zamożniejszej części ludności ze szkodą biedniejszej, że w konsekwencji to droga popierania formowania się czarnej burżuazji. Ta krytyka była dla Kenyatty tym bardziej dotkliwa, że Bildad Kaggia to jego dawny towarzysz z okresu walki o niepodległość. W 1952 r. wraz z Kenyattą sądzony był przez władze kolonialne i odsunięty od życia publicznego. Teraz ten towarzysz walki wołał pod adresem Mzee: „Nie walczyliśmy o prawo do kupowania naszej własnej ziemi, aby tą drogą ją odzyskać”⁶.

W krytyce polityki rządowej Bildad Kaggia nie był odosobniony. W tej krytyce Kaggia występował razem z jedną z czołowych osobistości politycznych Kenii, do jakich należał Oginga Odinga, wiceprezydent republiki, druga osoba w kraju obok prezydenta Kenyatty i jednocześnie wiceprezydent partii KANU.

Rok 1965 zaczął się pod znakiem akcji umiarkowanych przeciwko lewicy KANU, którą umiarkowani oskarżali o importowanie komunizmu do Kenii. Zabójstwo jednego z przywódców lewicy, socjalistycznego działacza, posła Pio Gama Pinto (w lutym 1965 r.) było sygnałem zaostrożenia się kryzysu; „zabójca, Kisilu Mutua, został skazany na karę śmierci”⁷. Broszura wydana ku uczczeniu pamięci zamordowanego sławiła go jako „pierwszego męczennika niepodległej Kenii — socjalistę walczącego o wolność”⁸. Pinto działał w kierownictwie Instytutu Lumumby (Lumumba Institut). Instytut założony w grudniu 1964 r. na wzór instytutu Nkrumaha w Winneba (Ghana), był pomyślany przez lewicę KANU jako ośrodek ideologicznego szkolenia działaczy dla tej organizacji. Pod względem ideologicznym była to instytucja konkurencyjna w stosunku do Kenya Institute of Administration, opartym na finansowej pomocy USA i mającym na celu szkolenie pracowników służby państwowej. W czerwcu 1965 r. odbywała się w Instytucie Lumumby uroczystość pożegnania z pierwszą grupą 85 absolwentów. Oginga Odinga, przemawiając na tej uroczystości, przedstawiał finansowe zagrożenie przyszłości Instytutu i apelował o pomoc. Do kogo? Korespondent „Africa Today” (March 1965), dając wzmiankę o tej uroczystości, pisze, że wśród audytorium, do którego przemawiał Oginga Odinga, znajdowali się również chińscy i amerykańscy dyplomaci⁹.

⁶ *Ibidem*, s. 6.

⁷ *Ibidem*, s. 8.

⁸ *Realigning in Kenya Politics...*, s. 12.

⁹ *Ibidem*.

Obecność tych dyplomatów na uroczystości nie była tylko sprawą kurtuazji. W tarcjach pomiędzy lewicą a prawicą w politycznym życiu Kenii Chiny i USA nie były obojętnymi obserwatorami. Wspomniany już wykładowca z Nairobi University College, Godfrey Muriuki, wymienia liczbę 120 Amerykanów, którzy pracowali w szkołach i ośrodkach młodzieży w Kenii w ramach amerykańskiego programu American Peace Corps. Pomoc krajów socjalistycznych nie dorównywała amerykańskiej, co do liczby osób przysłanych Kenii w charakterze fachowców, ale wywoływała duże ożywienie ideologiczne.

Docierały tu również publikacje o radykalnej ideologii społeczno-politycznej. Żywą reakcję wywołała publikacja *Revolution in Africa* (*Rewolucja w Afryce*), kolportowana w Kenii, Ugandzie i w Tanzanii. Według informacji redakcji „Africa Today” (April 1965) *Revolution in Africa* (wydana w Albanii) nawoływała do zjednoczenia marksistów-leninistów za przykładem Mao i do rozprawienia się z Nyerere, Kenyattą i Obote będącymi „narzędziami imperialistów”. Na konferencji KANU 10 kwietnia 1965 r. Tom Mboya, minister planowania i gospodarczego rozwoju Kenii, a jednocześnie sekretarz generalny KANU, tę właśnie publikację wymieniał jako przejaw wrogiej propagandy. Wobec zamieszania, jakie może ona wywoływać w umysłach, Mboya przypominał stanowisko rządu, jak i partii KANU — niemieszania się w konflikty ideologiczne pozaafrykańskiego świata politycznego. „Staramy się stworzyć nowy rodzaj stosunków z Zachodem — mówił Mboya. — Stosunki te są teraz oparte na nowych podstawach. Mamy oczy otwarte i nie zamierzamy dopuścić do tego, aby nasze pałace potrzeby związane z rczwojem kraju miały być wykorzystywane do zmuszania nas do tego, abyśmy kierowali się polityką wygodną dla dawnych mocarstw kolonialnych. Musimy jednak stwierdzić, że próby wykorzystywania naszej ekonomicznej słabości i naszych palących potrzeb nie zamykają się w kręgu dawnych kolonialnych mocarstw [...] Kenia nie może się dać wyprowadzić w pole przez myśl, że zło, które może spotkać ten kraj, może przyjść wyłącznie z Zachodu”¹⁰.

Podkreślając, że program KANU odrzuca ideologię komunizmu, Mboya określił ten program jako socjalizm afrykański (*African Socialism*). Było to zgodne z oficjalną enuncjacją rządu Kenii na temat „afrykańskiego socjalizmu i jego zastosowania do planowania w Kenii” (*African Socialism and Its Application to Planning in Kenya*)¹¹.

Lata 1965—1966 to dla Kenii okres burzliwych kontrowersji ideologicznych. Były również próby wystąpień bardziej gwałtownych. 6 lip-

¹⁰ Tom Mboya, *KANU Non-Alingment*, „Africa Today”, 1965, April, s. 13.

¹¹ Muriuki, *op. cit.*, s. 6.

ca 1965 r. dwudziestokilkuosobowa grupa rewolucjonistów wtargnęła do siedziby KANU, domagając się przeprowadzenia nowych wyborów kierownictwa partii. Skończyło się na aresztowaniu sprawców zamieszania. Śledztwo wykazało, że inspiratorem zajść był jakiś dziennikarz cudzoziemski; wydano go z Kenii ¹².

OGINGA ODINGA

Istotnym rysem tego fermentu politycznego było, że obejmował on również kierownicze koła KANU, a w pewnym sensie również rządu. Prezydent Kenyatta i rząd miał przeciwko sobie wiceprezydenta Oginga Odinga. W niespokojnych miesiącach początkowego okresu niepodległości wiceprezydent Oginga Odinga niejednokrotnie brał udział w zebraniach politycznych, na których prezydentowi Kenyacie zarzucał uleganie wpływom brytyjskim. Innych przywódców KANU i członków rządu, w tym również Toma Mboję, nazywał po prostu lokajami imperializmu ¹³.

Przeciwalka, którą przygotował Kenyatta i Mboya, była przemysłana. Nastąpiła na konferencji KANU w dniach 11—13 marca 1966 r. Konferencja miała na celu reorganizację KANU. Tom Mboya przedstawił nowy statut KANU, który przewidywał między innymi likwidację stanowiska zastępcy przewodniczącego; był nim Oginga Odinga. Zamiast jednego zastępcy przewodniczącego nowy statut przewidywał ośmiu przewodniczących regionalnych. Wszystkie projektowane zmiany przeszły; Oginga Odinga przestał być wiceprzewodniczącym KANU ¹⁴.

W miesiąc potem, 14 kwietnia 1966 roku, Oginga Odinga ustąpił ze stanowiska wiceprezydenta republiki. Wyjaśniając na konferencji prasowej powody swojej rezygnacji, Oginga Odinga oświadczył, że kierownicze osobistości w państwie stały się biernym narzędziem „niewidzialnego rządu”, który reprezentuje handlowe interesy przeważnie zagraniczne oraz międzynarodowe siły ideologicznej kolonizacji kraju ¹⁵.

Oginga Odinga ustąpił z KANU, pozostał jednak w parlamencie, przechodząc do opozycji. Solidaryzując się z Oginga Odingą, wystąpiło z KANU 13 przywódców związków zawodowych. Szeregi partii KANU opuściło 21 posłów i 9 senatorów. Oginga Odinga stanął na czele trzydziestoosobowej opozycji parlamentarnej. Opozycja ta zażądała przeprowadzenia wyborów do parlamentu. Uformowała się opozycyjna partia polityczna Kenya People's Union; na jej czele stanął Oginga Odinga.

¹² *Ibidem*, s. 8.

¹³ *Ibidem*, s. 6.

¹⁴ *Realignment in Kenya Politics...*, s. 14.

¹⁵ *Ibidem*, s. 15, także „East Africa and Rhodesia”, London, 21 IV 1966.

Kancelaria prezydenta Kenyatty odpowiedziała długim oficjalnym oświadczeniem, które potępiło gołosłowne zarzuty stawiane rządowi i przeciwstawiało się destrukcyjnej działalności opozycji na szkodę młodego państwa. W sprawie przeprowadzenia nowych wyborów czytamy w tym oświadczeniu: „Grupa opozycyjna zażądała powszechnych wyborów. Wybory powszechne odbędą się w czerwcu 1968 r. Rząd ma poparcie większości w parlamencie i władny jest sprawować rządy aż do tego czasu. Gdyby większość członków odmówiła swego poparcia rządowi oraz partii KANU, prezydent musiałby rozwiązać parlament i przeprowadzić wybory powszechne. Rzecz się ma inaczej. To grupa opozycyjna musi się zwrócić obecnie do ludu i zabiegać o uznanie dla swojej partii. Oni muszą zrezygnować ze swoich mandatów i zabiegać o to, aby byli wybrani poza KANU w opozycji do Mzee Kenyatty i do rządu”¹⁶.

„Odrzucamy zarzut — czytamy również w tym oświadczeniu — jakobyśmy byli związani z którymkolwiek z bloków zaangażowanych w zimną wojnę. Odrzucamy komunizm, odrzucamy kapitalizm”¹⁷.

W ślad za tym oświadczeniem parlament wprowadził do konstytucji republiki paragraf, według którego poseł, już po wybraniu rezygnujący z partii, do której należał, musi starać się jeszcze przed końcem sesji o to, aby wyborcy potwierdzili jego wybór. W konsekwencji wprowadzenia tego przepisu do konstytucji trzeba było przeprowadzić nowe wybory 30 członków parlamentu, którzy wystąpili z partii KANU.

W początku maja 1966 r. prezydent Kenyatta dokonał zmian w rządzie. Stanowisko wiceprezydenta republiki objął Joseph Murumbi, dotychczasowy minister spraw zagranicznych; Murumbi został ponadto ministrem bez teki; sprawy zagraniczne przejął sam prezydent Kenyatta.

W czerwcu 1966 r. odbyły się uzupełniające wybory do parlamentu. Wybierano 21 posłów i 9 członków senatu. Wynik wyborów: KANU uzyskała 13 miejsc w izbie posłów i 8 w senacie, KPU — Kenya People's Union — 7 miejsc w sejmie, 2 w senacie. Ogólna liczba głosów, która padła na KANU wynosiła 144 301, na KPU — 165 121. Oginga Odinga został wybrany w swoim okręgu ogromną większością: uzyskał 16 695 głosów, a jego rywal w tym samym okręgu, Walter Odede (teść Toma Mboyi) tylko 1942 głosy. Przepadł w wyborach Bildad Kaggia, wiceprzewodniczący KPU. KPU zaprotestowała przeciwko wynikom, zarzucając niedokładności w obliczaniu głosów.

Tom Mboya powiedział o wyborach: „Obce kraje, które wypowiedziały wojnę KANU, dzisiaj widzą, że ci, których one popierały, nie

¹⁶ „East Africa and Rhodesia”, 28 IV 1966.

¹⁷ *Ibidem*.

reprezentują narodu Kenii" („Le Monde", 29 VI 1966, także „East Africa and Rhodesia", 30 VI 1966).

W skromniejszych wymiarach widział zwycięstwo KANU komentator londyńskiego tygodnika „Economist": „Odinga mógł wyjść dużo gorzej. Kenya People's Union miała przeciw sobie aparat rządowy, prestiż prezydenta Kenyatty i duże sumy znajdujące się w dyspozycji KANU [...] Nie jest w ogóle pewne, że lewicowe poglądy reprezentowane przez Odingę zostały tak przytłaczająco odrzucone, jakby to chciała widzieć KANU, ale Odinga może mieć trudności w utrzymaniu swojej partii. Opozycja to niewdzięczna rola w jednopartyjnym państwie"¹⁸.

W kilka tygodni później, w początku sierpnia 1966 r., władze Kenii aresztowały sześć osób z najbliższego grona współpracowników Odingi, z kierowniczego aparatu partii Kenya People's Union. Aresztowań dokonano na mocy nowej ustawy o ochronie bezpieczeństwa publicznego (Preservation of Public Security Act). Według relacji „East Africa and Rhodesia" (11 VIII 1966) „Odinga mówił na konferencji prasowej, że rząd Kenii, któremu nie udało się zniszczyć jego partii, ucieka się teraz do desperackiej, tchórzliwej taktyki aresztowań, podważając w ten sposób funkcjonowanie demokracji".

Na tym kończę to zestawienie najważniejszych wydarzeń, które miały miejsce na przestrzeni dwóch lat republiki Kenii (1965—1966), kraju, o którym S. Wood pisała, że „jest najbardziej angielski ze wszystkich wschodnioafrykańskich krajów"¹⁹.

Od strony społecznej i kulturowej psychologii głównych aktorów tej sceny — obraz jest niestety zagadkowy. Oto dwóch członków plemienia Luo — Tom Mboya i Oginga Odinga walczą ze sobą. Mboya, młody działacz związków zawodowych, stoi na czele prawicy; Odinga o 20 lat starszy, bogaty businessman, — na czele lewicy. Nad nimi mądry Mzee Kenyatta — mąż stanu, a dla niejednego z jego rodaków czarownik.

We włoskiej „Panoramie", od której zaczyna się ten artykuł, jest relacja o tym, jak Kenyatta, członek plemienia Kikuju, zrezygnował z tradycyjnego nakrycia głowy plemienia Luo, w którym lubił się fotografować, przez co podkreślał, że symbolizuje jedność Kenii. „Odrzucił to nakrycie głowy — podaje „Panorama" — w obawie, że Odinga rzucił złym okiem na nie i odtąd stało się ono siedliskiem złych duchów. Odbyła się krótka ceremonia i nakrycie głowy zostało wrzucone do oceanu"²⁰.

¹⁸ Cyt. wg „East Africa and Rhodesia". 7 VII 1966.

¹⁹ S. Wood, *Kenya. The Tensions of Progress*, wyd. 2, London, 1962, s. 125.

²⁰ Hugh Moffet, *op. cit.*, s. 48.

ROZWÓJ HUMANISTYKI W SENEGALU

Treść: Położenie geograficzne i przeszłość kraju. — Teraźniejszość i ambicje. — Uniwersyteckie studia humanistyczne. — Wnioski końcowe.

POŁOŻENIE GEOGRAFICZNE I PRZESZŁOŚĆ KRAJU

Istnieje dość rozpowszechniony pogląd, że ideologia Afryki francuskojęzycznej w odróżnieniu od ideologii Afryki pobrytyjskiej jest ideologią kultury — ideologią humanistyczną. Z poglądem tym łatwo można by dyskutować, zarzucając mu nieściskość i zbyt daleko idące uproszczenie. Ani na Wybrzeżu Kości Słoniowej, ani w Gwinei, na przykład, humanistyka nie wysunęła się na plan pierwszy, a koncepcje ideologiczne tamtejszych społeczeństw nie oddalają się tak bardzo od koncepcji spotykanych w Nigerii lub Ghanie. W jednym jednak kraju Afryki francuskojęzycznej prymat ideologii wpływającej z przesłanek kulturowych — uzasadnianej argumentami humanistycznymi — nie ulega wątpliwości, mianowicie w Senegalu.

Nie jest to oczywiście dziełem przypadku. Humanistyczne zaangażowanie senegalskich „elit” uwarunkowane zostało względami geopolitycznymi oraz historią tego kraju — wynika z predyspozycji położenia i doświadczeń szeregu pokoleń.

Senegal leży na wielkim skrzyżowaniu dróg, gdzie, według określenia prezydenta — poety L. S. Senghora, „więcej wiatry z czterech stron świata (*des quatre horizons*) [...] otwartym na morze i na ląd”¹. Tutaj od niepamiętnych czasów sudańskie sawanny spotykają się z żeglowną przestrzenią oceanu, a pocięty szlakami karawan świat saharyjskich pustyni i oaz ze światem wilgotnej, południowej puszczy, Berberowie z Murzynami i Europejczy przybysze z przybyszami arabskimi. Zielony Przylądek ze stołecznym Dakarem jest najdalej na zachód wysuniętą kontynentalną częścią Starego Świata — stąd najkrótszy „skok” przez ocean, do Brazylii. Tędy też wiedzie jeden z najruchliwszych szlaków południkowych, wybrzeżem Zatoki Gwinejskiej i dalej, utworowany ongiś przez Fenicjan i Vasco da Gama.

¹ L. S. Senghor, *Négritude et civilisation de l'Universel*, „Presence Africaine”, 1963, nr 2 (46), s. 8.

Dzięki temu usytuowaniu Senegal miał więcej niż inne kraje afrykańskie okazji do nawiązywania kontaktów z szerokim światem. Jakkolwiek zaś kontakty te nie zawsze darzyły szczęściem, w parze z nimi szły bowiem najazdy i grabieże, to jednak niewątpliwie przyczyniły się one do wcześniejszego wyrwania wielu tutejszych społeczności z lokalnego partykularyzmu i wytworzenia swoistej orientacji „na zewnątrz”. Kupcy senegalscy, rekrutujący się z Senegalu niżsi urzędnicy, tłumacze, rachmistrze, pielęgniarze, nauczyciele znani są od paru pokoleń na wielkim obszarze od Mauretanii po Kongo i Czad. Stąd pochodziła też największa ilość czarnych żołnierzy armii francuskiej, którzy już w wieku XIX ginęli i triumfowali pod trójkolorowymi sztandarami na pobojuwiskach paru kontynentów.

W roku 1902 Francuzi uczynili z Dakaru stolicę wszystkich swych posiadłości w Afryce Zachodniej. Stąd rządził generalny gubernator sfederowanych kolonii i tutaj skoncentrowały się centralne instytucje AOF (Afrique Occidentale Française), z instytucjami oświatowymi na czele. Słynna senegalska szkoła średnia im. Wiliama Ponty długi czas była najważniejszą wylegarnią afrykańskiej inteligencji dla całego, władanego wówczas przez Francuzów obszaru kontynentu. Z grona jej uczniów rekrutuje się wielu pionierskich działaczy społecznych, bojowników o niepodległość i polityków. Między innymi naukę pobierali tutaj Modibo Keita, Hamani Diori, Mamadou Dia, Amon d'Aby, Coffi Gadeau i wielu innych wybitnych Nigeryjczyków i Malijszyków, obywateli Wybrzeża Kości Słoniowej, Dahomeju itp., którzy zdobywszy wykształcenie w Senegalu zakładali potem zręby niepodległości i odrodzenia kulturalnego swoich krajów, tworząc programy polityczne i ideologie.

W roku 1957, jeszcze przed proklamowaniem niepodległości, Senegal obdarzony został pierwszą w całej francuskojęzycznej Afryce szkołą akademicką — uniwersytetem w Dakarze, którego działalność spłotła się odtąd z rozwijającą się już wcześniej, od r. 1936, działalnością badawczą IFAN (dawniej Institut Français d'Afrique Noire, w r. 1966 przemianowany na Institut Fondamental d'Afrique Noire)². O aktywności naukowej obu tych placówek dobitnie świadczą ich wydawnictwa. Uniwersytet w ciągu pierwszych kilku lat swego istnienia do r. 1963 opublikował pod swoją firmą 41 oddzielnych prac naukowych — w tym 10 z zakresu geografii (głównie na temat rolnictwa i upraw plantacyjnych), 9 z zakresu prawa i ekonomii politycznej oraz 19 z zakresu historii, filozofii i literatury. Ponadto ukazuje się obecnie pod uniwersytecką firmą 8 wydawnictw ciągłych — w tym aż 5 medycznych³. IFAN natomiast, do

² Por. V. Thompson, R. Adloff, *French West Africa*, Stanford Cal. 1957, s. 514, oraz „Notes Africaines”, 1964.

³ Por. *Livret de l'étudiant. Année scolaire 1964—1965*, Université de Dakar.

r. 1964, poza licznymi biuletynami, opublikował ponad sto dzieścię pozycji książkowych⁴. Znaczenia tego dorobku nie umniejsza fakt, że większość wzmiankowanych publikacji wydrukowana została jeszcze za mo-
rzem, w oparciu o redakcje i drukarnie francuskie, i że autorami często byli Francuzi.

W ostatnich dziesięcioleciach wielkomiejski i powiązany licznymi kontaktami ze światem Dakar ściągnął do siebie grono intelektualistów różnych narodowości, a także artystów i ludzi pióra. Tutaj wydaje się obecnie poczytne, kolportowane niemal do wszystkich krajów Afryki francuskojęzycznej dzienniki i czasopisma — takie m. in. jak „Afrique Nouvelle”, „Bingo”, „Awa”, „Da har-Matin” i „Notes Africaines”. Tutaj też zabłysło sławą potężne środowisko literackie i filozoficzne spod znaku „murzyńskości” (*négritude*). Patronują mu Leopold Sedar Senghor, Alioune Diop i Cheikh Anta Diop. Gościem bywa Antyleczyk Aime Césaire. Szeroko znani są Senegalczyk Dawid Diop, Lamine Sy, Abdoulaye Sadi, Birago Diop, Abdoulaye Ly, Ousmane Socé, Ousmane Sembène, Lamine Diakhata i inni.

Rola Dakaru jako swoistego ogniska kultury niewątpliwie wynika z położenia geograficznego. Aktualne udogodnienia komunikacyjno-łącznościowe grają tutaj znaczną rolę. Nie należy jednak zapominać i o bogactwie oraz żywotności miejscowych tradycji kulturalnych. Plemię Lebu, na którego terytorium wybudowano Dakar, szczyci się, że już w XVIII w. zorganizowało własną państwowość na zasadach republikańskich. Fuanie, Tukolor, Wolof i Sererowie byli nie tylko wielkimi wojownikami i założycielami rozlicznych królestw, a nawet imperiów, ale i twórcami oryginalnych kultur. „Mówiona literatura” w przekazie griotów istnieje tutaj od wieków i może być zarówno wspaniałym tematem dla etnografów i antropologów kulturalnych, jak i podszeptem dla pisarzy. Tutaj zresztą, jeszcze przed przybyciem Europejczyków, znano pismo i istniały szkoły koraniczne, w których wykładali różni sławni marabuci. Poza tym echa zakonserwowanej przeszłości przemawiają tu nie tylko z wysepki Goré i eks-portugalskiego Joalu. Archeologowie trafiają w tym rejonie na ślady potężnych średniowiecznych cesarstw Ghany, Mali i Songhaju oraz relikty zamierzchłych osadnictw plemiennych⁵.

⁴ Por. „Notes Africaines”, 1964, nr 103, juillet. Publikacje IFAN dotyczą całej Afryki. Do 1958 r. centrala tego instytutu znajdowała się w Dakarze, filie zaś rozrzucone były w różnych koloniach. Obecnie filie te stały się samodzielne.

⁵ Por. F. Brigaud, *Histoire du Senegal*, Dakar 1964, H. Bessac, *Fragments de poterie archéologique du Fouta Sénégalais*, „Notes Africaines”, 1964, nr 103, s. 65—72 oraz P. Diagne, *Royaumes Sérères. Les institutions traditionnelles du Sine Saloum*, „Presence Africaine”, 1965, nr 54, s. 142—172.

Stosunkowo bogate, jak już wspomniano, bogatsze nawet od daho-mejskich, są także tradycje tutejszej „nowej elity”. W Senegalii inicjatorami współczesnych ruchów emancypacyjnych już od paru pokoleń byli nauczyciele, warstwa urzędnicza i kupiecka burżuazja⁶, podczas gdy na przykład na Wybrzeżu Kości Słoniowej zorganizowane inicjatywy tego rodzaju podjęła dopiero ostatnia generacja wzbogaconych na kawie i kakao chłopów-plantatorów. Chłopi ci przy tym nadal korzystają z wyspecjalizowanych usług kulturalnych Senegalczyków, sprowadzając z Senegalu książki, czasopisma itp.

W rezultacie Senegalczycy, a ściślej senegalska wykształcona „elita” ma dzisiaj swoiste poczucie kulturalnego „starszeństwa” w wielkiej rodzinie ludów zamieszkujących zachodni rejon kontynentu. Mieszkańcy niewielkiego i raczej ubogiego z natury kraiku nauczyli się wykorzystywać praktycznie swoją premię losu i żyć z „kultury” — ze świadectw szkolnych, które stosunkowo łatwiej im zdobywać, z dostępu do praktyk zawodowych odbywanych za morzem lub w swej wielkomiejskiej stolicy i z odziedziczonego po przodkach statusu uprzywilejowanych pośredników, organizatorów, nauczycieli i kapłanów. Zauważono — na drodze kilkudziesięcioletniej obserwacji — że dysponując ogólną wiedzą i kontaktami można z korzyścią dla siebie włączać się w nurt spraw powszechnych, poza własnym terytorium.

Synowie żołnierzy-obieżyświatów, drobnych, objających się po kolonialnych grajdółkach urzędników i prowincjonalnych nauczycieli stali się tu stosunkowo najliczniejszymi posiadaczami dyplomów maturalnych i uniwersyteckich. Właśnie oni zasiadali w parlamencie francuskim i wydawali książki w Paryżu, a teraz zachłystnęli się najwyższymi dostojenstwami własnego państwa. — To wytworzyło określony wzór życiowej kariery. Stąd swoisty kult bojowca pokumanego ze światem, przedsiębiorczego urzędnika i pedagoga-humanisty. Jest to kult własnych przodków-ojców, którzy weszli na właściwą drogę i zapewnili sukces.

TERAŹNIEJSZOŚĆ I AMBICJE

O żywotności wspomnianych wyżej wzorów i kontynuowaniu tradycji bojowo-urzędniczo-pedagogicznej świadczą dobitnie aktualne poczynania senegalskiej „elity”. Poeci i powieściopisarze, publicyści i politycy nieustannie biją tutaj w ideologiczne werble „murzyńskości” (*négritude*). Na uwagę i podkreślenie zasługują przy tym szerokie ho-

⁶ Por. I. Wallerstein, *Elites in French-speaking West Africa*. „The Journal of Modern African Studies”, t. III, 1965, nr 1, s. 3 i 5 oraz A. R. Zolberg, *One Party Government in the Ivory Coast*, Princeton N. Y. 1964, s. 40.

ryzonty ich ideologii i ich ambicje. To nie ciasny nacjonalizm ani zamknięcie się w separatystyczno-federalistycznym kręgu koncepcji panafrykańskich, lecz powołanie się na dziedzictwo wartości kulturalnych, które mają stać się własnością całej ludzkości. „Murzyńskość” poczęta ongiś i przechowana w rejonach na południe od Sahary jest dziś — według nich — ideologią kultury paru kontynentów — kulturalnej aktywności milionów ludzi od dorzecza Mississippi, Antylów i Brazylii, po Aden. Nie jest ona jednak sprawą sama dla siebie, tylko dla wyalienowanych czarnych, lecz ma służyć dalekim uniwersalistycznym perspektywom świata⁷. Zjawiska kulturalne wiąże się według tej koncepcji z czterema wznoszącymi się jedna nad drugą i dopełniającymi się w ten sposób strukturami — plemienną „patrią”, ponadplemiennym, podejmującym historyczną misję „narodem”, jednoczącą nieokrępe jeszcze narody „rasą” oraz „powszechną cywilizacją” (*civilisation de l'Universel*)⁸. „Cała kultura — powiada L. S. Senghor — jest rewolucyjna w tym sensie, że stanowi integrację w czasie i przestrzeni, człowieka ze światem i świata z człowiekiem”⁹.

Zgodne z tą ideologią są urzędowe poczynania typu organizacyjnego. W Dakarze urządza się rozliczne międzynarodowe imprezy kulturalne, takie jak Kolokwium Kultury Afrykańskiej Języka Francuskiego, w marcu 1963 r., oraz rozmaite zjazdy mężów stanu. W kwietniu 1966 r. odbył się tutaj Pierwszy Światowy Festiwal Sztuki Murzyńskiej. W grudniu 1967 r. odbędą się: II Międzynarodowy Kongres Afrykanistów oraz VI Panafrykański Kongres Prehistoryków. Każdy zjazd, każda konferencja czy festiwal stanowią przy tym okazję do oficjalnych wystąpień i deklaracji. Na otwarciu Festiwalu Sztuki prezydent Senghor oznajmił publicznie: „nigdy nie przestaliśmy opierać naszej polityki na dialogu [...] Chcemy wrócić do tego, czym byli nasi przodkowie, stać się twórcami kultury [...] humanizm XX wieku może być tylko cywilizacją tego, co powszechne, która zubożałaby, gdyby brakowało w niej choć jednego ludu, choć jednej rasy, choć jednego kontynentu”¹⁰. W artykule zaś napisanym do specjalnego festiwalowego wydawnictwa zapowiedział „krucjatę w imię Człowieka; w imię Piękna w Pokoju” (*notre croisade*

⁷ Por. L. V. Thomas, *Les idéologies négro-africaines d'aujourd'hui*, Dakar 1965, s. 21—25. Według tego autora *négritude* przejawia się w trzech aspektach — w stylu artystycznym (zwłaszcza literackim), w reakcji na frustrację kolonialną oraz w zafascynowaniu osobowością kulturalną czarnego. Por. również B. J. Fouda, *L'aide technique, peril pour la civilisation négroafricaine*, „Tam-Tam”, 1964, nr 1—2, s. 14 i 16.

⁸ Por. L. S. Senghor, *Nation et voie africaine du socialisme*, Paris 1961, s. 22—23, 87 i 119 oraz L. S. Senghor, *Négritude...*, s. 8 i in.

⁹ *Ibidem*, s. 11.

¹⁰ *Notre entêtement à vivre*, „Jeune Afrique”, nr 277, 17 IV 1966, s. 6.

pour l'Homme; pour la Beauté dans la Paix)¹¹. W tym samym reprezentacyjnym wydawnictwie Alioune Diop dowodzi, że trwały i pożądany jest nie „pokój dyplomatów”, ale pokój „kiełkujący w sercach ludzi. Tam, gdzie godzą się uczucia (*sensibilités*) [...] ale zgoda uczuć jest dziełem i żarliwości, i wielkiej cierpliwości, dziełem delikatnym i złożonym”. Trzeba bowiem uwzględniać „uczucie religijne (które nie wiąże się ani z dogmatem ani z wiarą) [...] uczucie moralne (które łączy się łatwo z cywilizacją danej społeczności)” oraz „uczucie artystyczne”. „Sztuka jest miłością [...] Można skazywać ludy w imię wierzeń lub obyczajów, ale nigdy w imię sztuki”. Dlatego — powiada — zwróciliśmy się do artystów. Chcemy ich pogodzić z „nowoczesną afrykańską publicznością”, wywołać dialog pomiędzy nimi a ich ludem. Chcemy „ponownie zintegrować naszych artystów (nowoczesnych i tradycyjnych) w naszej wspólnocie i dla tej wspólnoty”, a bez wątplenia wniesiemy do ludzkiej cywilizacji to, „co mamy stworzyć i wyrazić i czego świat w milczeniu od nas oczekuje”¹².

Na łamach festiwalowego wydawnictwa wzniosłe ideologie Senghora i A. Diopa — graniczące nieledwie z mesjanizmem — sąsiadują z calostronicowymi ogłoszeniami. Olejarnie i mydlarnie „La Rufisquoise”, Wielkie Młyny w Dakarze; gospodarstwo plantacyjno-hodowlane (mango, banany, mandarynki... ślimaki, jajka, kurczęta, perliczki... wędliny, konfitury, nugaty...) Nadra Filfili i syna w Sebikotane; Zachodnioafrykańskie Browary „Bière la gazelle”; cementownia; księgarnia; banki; kopalnia fosfatów w Taiba; towarzystwo okrętowe itp. oferują swoje usługi klientom krajowym i zagranicznym. One również są twórcami i przetwórcami i pragną, by ich rynki zbytu nie ograniczały się ani do jednego ludu, ani do jednego kontynentu czy rasy.

Tradycyjną afrykańską koncepcją świata i społeczeństwa jest koncepcja monistyczna, organiczna. Wszystko według niej jest pomieszane i zespolone — „rzeczywistość, fikcja, frazeologia, utopia i konkretne planowanie”¹³. Wielka ideologia łączy się tutaj bez oporów z drobiazgową kalkulacją ekonomiczną — górnolotne zasady humanizmu z działaniem praktycznym dnia codziennego. O sztuce dla sztuki nie może być mowy. — „Sztuka — powiada pracownik naukowy IFAN dr Cheikh Anta Diop — zawsze powinna być sztuką swojej epoki, to znaczy służyć potrzebom społeczeństwa, które ją zrodziło”¹⁴.

¹¹ L. S. Senghor, *Le message de l'Afrique*, w: *Premier festival mondial des arts nègres*, Dakar, 1—24 avril 1966, s. 13.

¹² Alioune Diop, *L'art et la paix*, *ibidem*, s. 16—19.

¹³ L. V. Thomas, *Les idéologies...*, s. 20.

¹⁴ Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et cultures*, wg „Cahiers pédagogiques”, 1964, nr 49, s. 70.

Charakter pospołu ideologiczny, sztandarowy i praktyczny ma także działalność wydziału humanistycznego (Faculté des Lettres et Sciences humaines) uniwersytetu w Dakarze. Wydział ten cieszy się dużą popularnością wśród wykształconej młodzieży Afryki Zachodniej i protekcją rządu senegalskiego, pełniąc równocześnie funkcje krzewiciela kultury i producenta fachowców różnych specjalności, m. in. również służb administracyjnych¹⁵, na potrzeby krajowe i obce. W zakresie spraw kulturalnych zajmuje się przy tym równocześnie dorobkiem rodzimym i obcym oraz ich syntezą — wyłaniającą się gwałtownie, na drodze selekcji i symbiozy, nową kulturą.

UNIWERSYTECKIE STUDIA HUMANISTYCZNE

Sam uniwersytet w Dakarze jest też owocem zderzenia dwóch kultur — przejawem nowej kultury. Założony jeszcze w r. 1957 przez Francuzów, ściśle na wzór uczelni francuskich, nawiązał on do wielkiej uniwersyteckiej tradycji świata zachodniego. Równocześnie jednak od początku, przejęty potem i otoczony opieką przez młode niepodległe państwo oraz zespolony z IFAN wrósł on w specyfikę otoczenia i nabrał cech nie spotykanych ani w Europie, ani w Afryce. Po pierwsze jest uczelnią, której słuchacze w większości swej dopiero na ławie szkolnej nawiązali bliższy kontakt z cywilizacją zachodu i nie zatracili poczucia swej cywilizacyjnej odrębności. Po wtóre prowadzone tutaj **badania dotyczą przeważnie specyficznych**, mało jeszcze znanych spraw czarnego kontynentu, a co najmniej potrącają o te sprawy. Po trzecie ambicje uczelni nie mieszczą się w tradycyjnych ramach naukowo-kulturalnej i pedagogicznej działalności kontynuatorskiej. Głosi się tutaj bowiem, jak już wspomniano, nie tylko potrzebę krzewienia i **rozwijania istniejącej cywilizacji**, ale również i potrzebę swoistego zrewolucjonizowania tej cywilizacji, w nowym duchu. W r. 1962 ówczesny minister oświaty Senegalu F. Dieng, mówiąc o potrzebie zakorzenienia nauki w realiach i tradycjach afrykańskich oraz tworzenia „powszechnej kultury” (*culture universelle*), twierdził, że Afryka, dzięki swemu położeniu ma wyjątkową okazję, by „zjednoczyć wszystkie myśli, wszystkie cywilizacje w jednej powszechnej koncepcji człowieka i doprowadzić w końcu do braterstwa ludzkiego [...] Z afrykańskiego tygla, w którym harmonijnie roztopią się wielkie kultury świata nowoczesnego — mówił — wyłoni się być może kiedyś prawdziwa powszechna cywilizacja”¹⁶.

¹⁵ Por. *Livret de l'étudiant*, s. 587.

¹⁶ *Rapport final — réunion des ministres de l'éducation des pays d'Afrique participant à exécution du plan d'Addis Abéba... 26—30 mars 1962*, UNESCO, s. 56—57.

Misją uniwersytetu — jak to określa oficjalny informator dla wstępujących na tę uczelnię — jest „kształcenie elit afrykańskich”¹⁷. Cztery istniejące wydziały — wydział prawa i nauk ekonomicznych, wydział nauk przyrodniczych i ścisłych, wydział humanistyczny i, stanowiący do r. 1960 odrębną szkołę, wydział medycyny i farmacji — mają przy tym na celu „zaspokajanie słuszných ambicji afrykańskich studentów, ofiarowując im takie same możliwości rozwijania się, z jakich korzystali studenci francuscy”¹⁸.

W roku 1961/1962, na ogólną liczbę 1612 studentów, 764 (tj. 47%) studiowało tutaj na wydziale prawa i nauk ekonomicznych, 369 (23%) na wydziale humanistycznym, a 239 i 240 (tj. po 15%) na pozostałych dwóch wydziałach. Humanistyczne kierunki studiów *sensu largo*, wliczając w to prawo i ekonomię polityczną, zdecydowanie więc wiodły prym, skupiając łącznie 70% wszystkich słuchaczy. Sam wydział humanistyczny, pod względem liczebności studentów, ustępował wprawdzie wydziałowi prawa, górował jednak nad pozostałymi wydziałami. Co więcej, odsetek zapisanych na ten wydział był tutaj znacznie wyższy aniżeli w uczelniach wielu innych krajów afrykańskich — m. in. Wybrzeża Kości Słoniowej, Konga, Madagaskaru, Etiopii, a nawet Zjednoczonej Republiki Arabskiej¹⁹.

Ponadto z uniwersytetem w Dakarze sprzęgnięte jest kilkanaście instytutów, z których szczególnie trzy ściśle współpracują z wydziałem humanistycznym. Są to: IEI (Instytut d'Etudes Islamiques) założony w r. 1960 i kształcący już na początku 250, a w roku następnym 634 badaczy, specjalizujących się między innymi w socjologii mahometańskich ludów Afryki²⁰; IFAN (Institut Fondamental d'Afrique Noire), przyłączony do uniwersytetu w r. 1959, którego parę działów zajmuje się tematyką humanistyczną — archeologią, prehistorią oraz historią, lingwistyką oraz etnografią Afryki Zachodniej; oraz Instytut Studiów Pedagogicznych i Psychospołecznych, kształcący kadrę badaczy z zakresu pedagogiki, psychologii społecznej i dokumentacji pedagogicznej. O problematykę wykładaną na wydziale w pewnym stopniu zahaczają także badania Instytutu Postępu Ekonomicznego i Społecznego (Institut de Promotion Économique et Sociale de l'Afrique Noire), Instytutu Pediatrii Społecznej oraz Instytutu Studiów Administracyjnych.

¹⁷ *Livret de l'étudiant*, s. 7.

¹⁸ *Ibidem*, s. 5.

¹⁹ Por. *L'Avenir de l'enseignement supérieur en Afrique*, UNESCO 1963, s. 243—244.

²⁰ Instytut ten związany jest nadal z Instytutem Studiów Islamicznych Uniwersytetu Paryskiego. Prowadzi na ogół kursy dwuletnie. Por. *Livret de l'étudiant*, s. 603.

Biblioteka uniwersytecka założona jeszcze w r. 1950 przy ówczesnym dakarskim Instytucie Studiów Wyższych, lecz początkowo dłuższy czas gromadząca bardzo skromne zbiory²¹, w r. 1965 posiadała już księgozbiór liczący 150 tysięcy tomów i obecnie uchodzi za największą bibliotekę całej francuskojęzycznej Afryki Zachodniej. Dzieli się ona na trzy sekcje — prawno-humanistyczną, medyczną oraz nauk przyrodniczych i ścisłych. Dysponuje nowoczesnymi urządzeniami, m. in. aparaturą do czytania mikrofilmów sprowadzonych w znacznych ilościach z zagranicy, głównie z Francji.

Biblioteka obok innych katalogów posiada zbiorczy katalog czasopism otrzymywanych w Dakarze. Ponadto dysponuje ona uporządkowanymi zbiorami fiszek Międzynarodowego Ośrodka Afrykańskiej Dokumentacji Ekonomicznej i Społecznej (CIDES) w Brukseli, Centralnego Banku Krajów Afryki Zachodniej w Dakarze oraz Ośrodka Badań, Studiów i Dokumentacji dotyczącej Afrykańskich Instytucji i Prawodawstwa (CREDILA). Prowadzi się tutaj też ożywioną działalność wymienną, oferując uniwersyteckie wydawnictwa naukowe.

Wydział humanistyczny (Faculté des Lettres et Sciences humaines), jak już wspomnieliśmy, jest drugim co do liczebności słuchaczy wydziałem uniwersytetu. W roku 1965 kształcił on w dziewięciu specjalnościach — w zakresie: filologii angielskiej, filologii hiszpańskiej, literatur współczesnych oraz lingwistyki afrykańskiej. Kierunek „literatury współczesne” (*lettres modernes*) jest w istocie filologią francuską²². Swoistą ciekawostkę stanowi zaliczenie na wzór francuski geografii do nauk humanistycznych.

Studia na wydziale podjąć może w zasadzie każdy posiadacz krajowej lub zagranicznej matury — według informatora także i polskiej. Ponadto obywatele senegalscy, francuscy i krajów wchodzących dawniej w skład Unii Francuskiej, jeżeli nie przekroczyli 21 lat życia, nie posiadając świadectwa ukończenia szkoły średniej mogą być przyjęci na studia po zdaniu komisyjnego egzaminu wstępnego. Egzamin ten składa się z części ustnej i pisemnej.

Nauka składa się z kursu propedeutycznego (*classique, moderne*) i właściwych studiów (II cykl). Stopień magisterski (*le grade de licencié des lettres*) uzyskuje się tak jak we Francji, po zaliczeniu czterech tzw. certyfikatów (*certificats*). Na pierwszym roku studiów, po propedeutyce, studenci mogą uzyskiwać co najwyżej dwa certyfikaty. Rok akademicki trwa tak samo jak w Europie od jesieni do wiosny. Sesje egzaminacyjne odbywają się na początku i na końcu roku akademickiego. Przed przystąpieniem do zaliczenia trzeciego certyfikatu stu-

²¹ W 1952 r. 4 tys. tomów.

²² Por. *Livret de l'étudiant*, s. 582—583.

dentów obowiązuje zdanie egzaminu ustnego z jednego z nowożytnych języków obcych — angielskiego, hiszpańskiego, arabskiego, niemieckiego lub portugalskiego.

Magisterium (*licence ès lettres*) może być dwóch rodzajów: zwykle (*la licence libre*) oraz z uprawnieniami do nauczania w szkołach średnich (*la licence d'enseignement*). Magisterium z zakresu socjologii może być tylko pierwszego rodzaju. Uzyskanie odpowiedniego świadectwa, tj. zaliczenie wymaganych do niego certyfikatów, zależy od przerebowienia odpowiednich ćwiczeń i wykazania się wiedzą z dziedzin ściśle określonych programem. Osoby pragnące poświęcić się zawodowi nauczycielskiemu zobowiązane są uczestniczyć ponadto w pracach istniejącego przy wydziale Institut de Préparation aux Enseignement de Second Degré (IPES).

Posiadacze stopnia magisterskiego mogą następnie, po napisaniu odpowiedniej pracy, ubiegać się o stopień doktorski (*doctorat ès lettres*), zamykający tzw. trzeci cykl studiów. Na mocy dekretów z 19 IV 1958 i 18 VII 1959 wydział humanistyczny uniwersytetu w Dakarze ma prawo nadawać stopnie doktorskie w zakresie jedenastu specjalności. W rachubę wchodzi tutaj — literatura francuska, historia języka francuskiego, filozofia, geografia, historia, studia romanistyczne (*études latines*), anglistyka, studia północnoamerykańskie (*études nord-américaines*), filologia iberyjska i ibero-amerykańska oraz niesprecyzowana bliżej dziedzina określana mianem studiów afrykańskich (*études africaines*).

Niezależnie od zasadniczej swojej działalności wydział humanistyczny prowadzi także kursy francuskiego dla wszystkich studentów obcokrajowców nie znających dostatecznie tego języka. Kursy te, kształcące przy pomocy nowoczesnych urządzeń audiowizualnych, wydają świadectwa trzech stopni. W powiązaniu z wydziałem działają ponadto English Club, Circulo Hispanico oraz Le Groupe Français, organizujące w swoich zakresach kontakty kulturalne, odczyty, pokazy filmów itp.

Studia na wydziale humanistycznym mają przygotowywać do zawodu pedagogicznego, karier administracyjno-urzędniczych i biurowych oraz do różnych innych rodzajów działalności, wymagających ogólnego wykształcenia i kultury. Wymienia się tu między innymi pracę społeczną i handel, bibliotekarstwo i bankowość, prace redakcyjne i tłumaczenia²³. Magisterium z uprawnieniami nauczycielskimi otwiera również drogę do ubiegania się o tzw. agregację (*diplôme de l'agrégation*), której na razie nie udziela się w Dakarze, ale którą można uzyskać, mając tutejszy dyplom ukończenia studiów wyższych, poprzez korespondencyjny kurs Narodowego Ośrodka Kształcenia w Vanves we Francji.

²³ Por. *ibidem*, s. 587.

Niezależnie jednak od celów zawodowych, według oficjalnej deklaracji, wydział humanistyczny, tak jak i cały dakarski uniwersytet „stoją otworem dla tych wszystkich badaczy i studentów afrykańskich, francuskich, europejskich, amerykańskich, którzy pragną znaleźć przedmioty i środki pracy, pozwalające dojść do lepszego poznania Afryki”²⁴. Że zaś nie jest to czczy frazes i że Dakar pragnie służyć swoją uczelnią nie tylko własnemu krajowi, ale rzeczywiście w s z y s t k i m — najlepiej świadczy pochodzenie studentów. Dane statystyczne z r. 1960/1961 mówią, że kształciło się tutaj prawie tyle samo obywateli francuskich co Senegalczyków; ponad jedną siódmą wszystkich immatrykulowanych stanowili w tym czasie Dahomejczycy, a ok. 6% przybysze z Mali; większe grupy reprezentowały również Górną Wolę, Mauretanię i Niger²⁵. Obecnie studiuje tu także wielu Togijczyków, Nigeryjczyków, Kameruńczyków i Gwinejczyków.

Można się oczywiście zastanawiać, czy słuszną rzeczą jest kształcenie obcych obywateli, gdy się nie zaspokoilo jeszcze własnych niedoborów kadrowych, czy eksport umiejętności i dyplomów i rozwijanie zainteresowań opłaca się. Można zestawiać argumenty „za” i „przeciw” i spierać się o ich doraźną lub długodystansową wagę. Fakt pozostaje faktem: Senegal posiada uniwersytet, jakiego nie mają liczni jego sąsiedzi, zarazem jednak udostępnia go szeroko — pozwalając uczelni „rozwijać skrzydła na wyrost”.

Uniwersytet w Dakarze staje się programowo, o czym dobitnie świadczy jego wydział humanistyczny, nie tylko lokalnym dostawcą kadr zawodowych, ale w nie mniejszej mierze również i siewcą, i eksporterem kultury. Wypływa to niewątpliwie z określonej, przedstawionej poprzednio uniwersalistycznej ideologii przywódców, lecz nie musi być wyzbyte wszelkich doraźnie praktycznych intencji. Nie musi również oznaczać całkowitej identyfikacji własnych interesów z interesami powszechnymi. Wbrew pozorom może nawet splatać się z koncepcjami nacjonalistycznymi. Jak bowiem twierdzi senegalski dziennikarz Sylvain Camara, swego czasu poczucie odrębnej osobowości studentów afrykańskich rodziło się właśnie poprzez intymne kontakty międzynarodowe — w zetknięciu z Europą, z innymi narodami²⁶. Świadomość narodowa w Senegalu dopiero się budzi i nabiera treści. Jest to proces skomplikowany, którego rezultaty trudno przewidzieć, w którym jednak niewątpliwie ważną rolę odegrają środowiska uniwersyteckie.

²⁴ *Ibidem*, s. 8.

²⁵ Por. J. Prokopczuk, *Problemy rozwoju społeczno-politycznego w Senegalu 1960—1964*, „Studia z Najnowszych Dziejów Powszechnych”, t. VI, Warszawa 1966, s. 149.

²⁶ Por. *Tradition et modernisme en Afrique noire*, Toumliline 1962, s. 125.

WNIOSKI KOŃCOWE

Przegląd zasygnalizowanych powyżej spraw pozwala na sformułowanie kilku twierdzeń.

1. Senegalczycy, dzięki położeniu ich kraju na skrzyżowaniu wielkich szlaków komunikacyjnych, stosunkowo wcześniej zaczęli utrzymywać kontakty z różnymi krajami i różnymi kręgami kultury. Już też w czasach kolonialnych nauczyli się czerpać korzyści z pośredniczenia pomiędzy ludami, ośrodkami politycznymi i kulturami. Rolę pośredników pragnęliby oni teraz kontynuować.

2. Ofensywa humanistycznej ideologii „murzyńskości” (*négritude*), powszechność humanistycznych zainteresowań nowej „elity” oraz rozwój humanistycznych studiów uniwersyteckich nie wykluczają innych rodzajów działalności miejscowego społeczeństwa, lecz przeciwnie — nawet im służą. Humanistyka jest tutaj pewnym rodzajem przedsiębiorczości przynoszącej zysk.

3. Humanści senegalscy ze środowiska uniwersyteckiego w Dakarze stawili się w znacznej mierze na wymianę wartości kulturalnych i udział w ogólnościowych procesach akulturacji. Przywódcy ich chętnie nawiązują kontakt z kulturami innych narodów i innych części świata. Nawet zainteresowanie własnym dziedzictwem kulturalnym często ma na celu przede wszystkim dalszy przekaz. Nawiązywaniu kontaktów i wymianie ma służyć m. in. przyswojenie języka francuskiego, który niezależnie od swych funkcji państwowych stał się spontanicznie językiem tutejszej literatury i nauki. Związkom międzynarodowym służą również — organizowane tutaj najrozmaitsze międzynarodowe imprezy kulturalne oraz programy nauczania, które na szczeblu uniwersyteckim szeroko uwzględniają wiedzę o kulturach Afryki, Europy, Ameryki i Azji (studia arabistyczne). W programach tych rodzime tradycje kulturalne traktowane są obecnie równorzędnie z obcymi. Mimo swoistej „zamkniętości” spotykających się tutaj kultur odgórnie nie postuluje się zasklepienia w przeżywaniu własnej odrębności, lecz podkreśla równe z innymi prawo tworzenia powszechnej cywilizacji.

4. Lansowana przez rząd i uznawana przez znaczny odłam senegalskiej nowej „elity” ideologia „murzyńskości” (*négritude*) ukazuje transkontynentalne perspektywy kultury, których często brak wyznawcom wężej pojmowanego panafrykanizmu. To może predestynować Senegal do roli nie tylko największego „okna” czarnego kontynentu, ale nawet wprost — jak to dumnie określił L. S. Senghor — do roli „serca Trzeciego Świata”.

HALINA HANNA BOBROWSKA

POWIEŚCI PISARZY SENEGALU:
ABDOULAYE'A SADJI I OUSMANE'A SEMBENE

Motto: „W czarnej Afryce każda bajka i każda opowieść jest zobrazowanym wyrazem prawdy moralnej, znajomości świata i lekcją życia społecznego”.

Leopold Sedar Senghor

Treść: Tło historyczno-społeczne. Elity Senegalu. Rozwój piśmiennictwa w Senegalu i głosy na temat języków rodzimych Afryki. — Proza Abdoulaye'a Sadjiego: «Maimouna», «Nini — mulatka z Senegalu», «Tounka». — Ousmane'a Sembene: «Czarny doker», «Harmattan» i «Voltaïque». — Cechy charakterystyczne w twórczości Abdoulaye'a Sadjiego i Ousmane'a Sembene.

TŁO HISTORYCZNO-SPOŁECZNE. ELITY SENEGALU. ROZWÓJ
PIŚMIENNICTWA W SENEGALU I GŁOSY NA TEMAT JĘZYKÓW
RODZIMYCH AFRYKI

Senegal jest niewielkim krajem, zajmuje obszar równy mniej więcej $\frac{2}{3}$ powierzchni Polski (208,0 tys. km²) i liczy 3 100 000 ludności czarnej i 50 000 europejskiej. Zróżnicowana etnicznie ludność Senegalu dzieli się na grupy mówiące własnymi językami i należące do plemion: Woiofów, Sererów, Tukulerów, Peulów, Diola, a prócz tego na drobne szczepy zaliczające się do Malinke, Niominke, Saminke i innych¹. Obok islamu (ponad 80% ludności) i chrześcijaństwa spore grupy, głównie Sererów, wierne tradycyjnym wierzeniom, wyznają jeszcze animizm.

Senegal jest najstarszą z kolonii francuskich w Afryce Zachodniej. Port Saint Louis u ujścia rzeki Senegal założony został przez Francuzów w 1638 r., kiedy kardynał Richelieu powierzył trzem kompaniom handlowym francuskim, rywalizującym z Holendrami i Portugalczykami, eksploatację wybrzeży Afryki Zachodniej. Wyspa Gorée stała się historyczną fortecą, którą przeszło dwa wieki wyrywali sobie Francuzi, Ho-

¹ Wg *Enc. Grand Larousse*, 1964 i wg aktualnych plansz etnicznych w *Musée de l'Homme*, Paris 1965.

lendrzy i Anglicy. Począwszy od XIX stulecia można już mówić o nierozzerwalnym związku Senegalu z Francją. Ludwik Faidherbe (1818—1889), mianowany przez Napoleona III w 1854 r. gubernatorem Senegalu, zjednoczył rywalizujące ze sobą plemiona to sprzymierzając się z szefami jednych, to walcząc przeciw innym, w granicach dzisiejszego Senegalu.

Podręcznik historii Jaunet i Barry² dla afrykańskich szkół średnich w Afryce Zachodniej podaje na temat działalności Faidherbe'a: „Syn kupca z Lille, wychowanek l'Ecole Polytechnique, na początku swej kariery oficer w Algierze, następnie wysłany na Antyle, gdzie z radością wita (r. 1848) dekret o zniesieniu niewolnictwa. Po ponownym pobycie w Algierze, wysłany do Senegalu na stanowisko wicedyrektora Korpusu Inżynieryjnego. Po przyjeździe do Saint Louis Faidherbe zabiera się z entuzjazmem do studiów nad cywilizacją i wierzeniami czarnych. Kiedy w 1854 r. zostaje gubernatorem, posiada już gotowy plan reorganizacji kolonii. Zasadą jego działania jest zapewnienie sobie współpracy czarnych szefów plemion. W 1855 roku zakłada w Saint Louis szkołę dla synów wodzów, w nadziei wychowania oddanych w przyszłości współpracowników. Dla muzułmanów zakłada szkoły laickie. Organizuje trybunały muzułmańskie, gdzie wyroki zapadają stosownie do praw obyczajowych kraju. Organizuje bataliony strzelców senegalskich rekrutujących się z wolontariuszy, które pomagają mu w walce z szefami drobnych państewek”. W ten sposób Faidherbe łącząc w jedną całość rywalizujące ze sobą małe królestwa, stworzył granice dzisiejszej Republiki Senegalu.

Afrykanie mniej idyllicznie oceniają działalność generała Faidherbe'a. Akcję strzelców senegalskich określają jako walki bratobójcze, w których Faidherbe umiał wykorzystać zadrażnienia międzyplemienne, dla osiągnięcia określonych celów militarnych³. Podręcznik dla afrykańskich dzieci nic jednak na ten temat nie mówi.

Systematyczne nauczanie na wzór podstawowego szkolnictwa francuskiego zostało już za czasów III Republiki wprowadzone w czterech komunach Senegalu: Saint Louis, Gorée, Dakarze i Rufisque. Dzisiejsze szkolnictwo tak podstawowe, jak średnie i wyższe w Senegalu wzoruje się całkowicie na szkolnictwie francuskim. Niemniej dzięki pierwszej szkole dla czarnych założonej przez Faidherbe'a przeszło sto lat temu

² H. Jaunet, J. Barry, *Histoire de l'Afrique Occidentale*, Cours moyen et supérieur, Paris 1964, Fernand Nathan, s. 85—89.

³ Wg Cheikh Anta Diopa, *Nations nègres et culture*, wyd. 2, Paris 1965, Présence Africaine, s. 479 i wg Abdoulaye L. y, *Mercenaires Noires*, Paris 1957, Présence Africaine, s. 26—28.

Senegal posiada od dawna tradycję kultury francuskiej i obok elit tradycyjalnych — kastowych załóżek elit umysłowych.

Na temat elit afrykańskich pisał socjolog francuski P. Mercier w artykule ogłoszonym w „Bulletin International des Sciences Sociales” — UNESCO⁴. Zdaniem Merciera, Senegal stanowi obraz oryginalny. Od trzech stuleci skolonizowany i wzorujący się na białych, Senegal znał od dawna życie polityczne typu zachodniego (ograniczone do potrzeb lokalnych), a społeczeństwo senegalskie było od dawien dawna zhierarchizowane. W łonie społeczności senegalskiej istniały opozycje międzykastowe i pojęcia decydujące o prestiżu. Pozycje polityczne, ekonomiczne i rytualne stanowiły o podziale kastowym. I tylko w takich ramach można interpretować dziś układ stosunków pomiędzy elitą tradycyjną a elitą nowo powstałą. Tak więc prestiż *moderne* osiągnięty dzięki wykształceniu może dziś łączyć się z prestiżem tradycyjnym wynikającym z pochodzenia z wysokiej kasty. Prestiż rodów wodzowskich, swego rodzaju arystokracji, utrzymuje się nadal bez względu na wykształcenie i emancypację ich członków. Wśród wyznawców islamu dużą rolę prestiżową odgrywają kalifowie. Bardzo istotnym czynnikiem dla powstawania nowych elit jest proces urbanizacji przybierający wciąż na sile wśród ludności Senegalu.

Już od 1860 r. rząd francuski ułatwiał uczenie się czarnej ludności, obiecując jej stanowiska w służbie kolonialnej. Chodziło tu o tłumaczy, drobnych funkcjonariuszy, drobnych usługowców, słowem o personel pomocniczy niezbędny w służbie administracyjnej i przy usługach handlowych.

Czarna ludność pełniąca swe prace przechodziła z czasem do elity ekonomicznej, zyskiwała bowiem stabilizację oraz samodzielną pozycję. Aktualny sondaż ankietowy dla zorientowania się w aspiracjach zawodowych Senegalczyków wykazał, że preferencje idą w kierunku zawodów typu intelektualnego, jak nauczyciel, adwokat, lekarz, inżynier, a najczęściej „urzędnik”.

Od całego społeczeństwa oddziela się zupełnie nowy typ elity: elita umysłowa. Poszukiwanie własnej spuścizny dla afirmacji elementów wspólnych całej kulturze afrykańskiej staje się zaczątkiem budowania kultury panafrkańskiej. Pod tym względem szczególną rolę spełniają pisarze.

W piśmiennictwie murzyńsko-afrykańskim Senegal zajmuje czołową pozycję wśród krajów Afryki kręgu języka francuskiego. Wystawa książek afrykańskich zorganizowana przez l'Union Culturelle Française

⁴ Wg P. Mercier, *Bulletin International des Sciences Sociales*, Paris 1957 UNESCO.

w grudniu 1965 r. w Paryżu zgromadziła współczesny dorobek piśmienniczy czarnej Afryki kręgu języka francuskiego. W katalogu zastrzeżono się, że z powodu trudności dotarcia do niektórych pisarzy rozsiąanych po świecie mogły powstać luki w tym pierwszym, jak to określono, fundamencie biblioteki afrykańskiej, niemniej wystawa była tak niewielkich rozmiarów, że całość zmieściła się na dziesięciu stołach, nad którymi umieszczono tabliczki z nazwami krajów. Senegal reprezentował największą ilość pozycji i nazwisk.

Literatura murzyńsko-afrykańska jest dopiero w okresie narodzin. W Afryce, jak i gdzie indziej, literaturę pisaną poprzedziła ustna, rozwijająca się dzięki griotom, tj. poetom-narratorom, kronikarzom niepisanej historii, którzy z pokolenia na pokolenie przekazywali legendy, bajki i opowieści z dziejów plemienia. Do dziś w czarnych społeczeństwach grioci są wysoko cenieni.

Pierwsze wydawnictwo kierowane przez Afrykanów — „Editions de Présence Africaine” — powstało w 1949 r. przy redakcji przeglądu kulturalno-literackiego „Présence Africaine”, założonego w Paryżu w 1947 r. przez grupę intelektualistów francuskich oraz kilku pisarzy i poetów czarnych, wśród których znajdował się Leopold Senghor.

Leopold Senghor, poeta-filozof, obecny prezydent Senegalu, zyskał pozycję stawiającą go na czele umysłowej elity Afryki pofrancuskiej. Z jego inicjatywy zorganizowany został w Dakarze w kwietniu 1966 r. Pierwszy Światowy Festiwal Sztuk Murzyńskich. Festiwal stał się wielką próbą sił czarnego świata, wnoszącego własny wkład do kultury ludzkości.

Piśmiennictwo Senegalu rozwija się w języku francuskim, mimo to zagadnienie języków własnych jest tu sprawą żywą podobnie jak i w innych krajach Afryki. Pisarz senegalski Cheikh Anta Diop dowodzi np., że jego rodzimy język wolof — z grupy zachodniej języków bantoidalnych — potrafi dzięki swej plastyczności i płynności oddać nawet precyzyjną myśl naukową. Teorię tę rozwija w drugiej części swojej pracy pt. *Nations nègres et culture*, poświęconej rozwojowi języków narodowych. Tablice słów pisanych alfabetem łacińskim w językach plemion Wolof i Sererów, zestawione z francuskim znaczeniem, stanowią obszerną część książki, rozbudowaną ponadto o słownik naukowy, opracowany przez autora. Cheikh Anta Diop wykazuje identyczność omal języków plemion Wolof i Sererów — różnice polegają na przyrostkach, końcówkach i odmiennych akcentach — i objaśnia, że język wolof powstał z przekształcenia korzenia sererskiego i domieszki narzecza kongolewskiego zwanego *sara*⁵. Cheikh Anta Diop nie ogranicza się

⁵ Cheikh Anta Diop, *op. cit.*, s. 353—368.

do teoretycznych wywodów, a daje przekłady fragmentów pracy naukowej objaśniającej teorię względności Einsteina, jako próbę zaś przekładu literackiego wybiera fragmenty z II aktu *Horacego* Corneille'a i pierwsze strofy *Marsylianki*, które w języku wolof brzmią⁶:

Ayta len nu dok domi rèv mi
Besub dalore aksi na.
Ses nanu nu rayav mbugel mi.

.

W książce *Blżej Afryki* Józef Chałasiński nawiązuje do zagadnienia języków ojczystych, pisząc o konferencji poświęconej szkolnictwu Afryki, która odbyła się w Addis Abebie w 1961 r.: „Kierunek obradom nadał profesor J. Ki-Zerbo, historyk Afryki z Górnej Volty [...] Ki-Zerbo nawoływał do walki z zanikaniem języków afrykańskich. Dopuszczenie do ich wymarcia byłoby samobójstwem kultury afrykańskiej. Nawołując do pielęgnowania języków ojczystych, Ki-Zerbo przewiduje, że niektóre z nich zdobędą dominującą pozycję”⁷.

Jednakże zdaniem Michaela Francisa Dei Annanga, historyka i publicysty pochodzącego z Ghany (ur. w 1909 r.): „Własne języki to problem, dla którego niepodobna znaleźć rozwiązania natychmiast, uczyniony tu być musi wysiłek określony i zgodny, ażeby go najstaranniej, krytycznie i beznamietnie rozpatrzyć, ponieważ z nagłego i bezdyskusyjnego zerwania z naszą bliską przeszłością mogłoby wynikać jeszcze gorsze zło, gdyby bowiem nastąpiło takie zerwanie, powstałaby poważna przerwa w produkcji literackiej i tym samym nasz postęp intelektualny byłby zagrożony”⁸.

Przy spotkaniu z książką czarnego pisarza — zawęzłam to zagadnienie do francuskojęzycznej literatury — nie można oprzeć się wrażeniu, że język francuski przestaje być wyłącznie francuskim, a staje się według określenia Sartre'a „sprawą przypadku i służy tylko jako narzędzie literackiego warsztatu”, narzędzie, przy pomocy którego czarny pisarz potrafi przenieść czytelnika do klimatu Afryki i narzucić wyobraźni własny język.

W dużej mierze odnosi się to do obu prezentowanych tu pisarzy Senegalu: Abdoulaye'a Sadji i Ousmane'a Sembene.

⁶ *Ibidem*, s. 393.

⁷ J. Chałasiński, K. Chałasińska, *Blżej Afryki*, Warszawa 1961 Pax, s. 286—287.

⁸ M. Fr. Dei Annang, *La culture africaine comme base d'une manière d'écriture originale*, No. spécial „Présence Africaine” — revue no. 27/28, 1959, Paris, s. 5—6.

PROZA ABDOULAYE'A SADJI: «MAIMOUNA», «NINI — MULATKA Z SENEGALU», «TOUNKA»

Abdoulaye Sadij urodził się w 1910 r. w Senegalu, w małym porcie Rufisque. Pochodzi z Sererów, jest synem marabuta (asceta muzułmański). Do 11 roku życia uczy się wersetów w szkole koranicznej w Rufisque, potem przenosi się do szkoły podstawowej, a następnie do szkoły „William Ponty”, którą kończy w 1929 r. z dyplomem nauczyciela o zasięgu lokalnym. W 1932 r. podnosi kwalifikacje: zdaje maturę licealną i poświęca się nauczaniu. Obecnie Abdoulaye Sadij pracuje w Radio AOF (dla Francuskiej Afryki Zachodniej)⁹. Jego nazwisko figuruje również w Komitecie redakcyjnym „Présence Africaine”.

Abdoulaye Sadij jest autorem dwóch powieści: *Maimouna* i *Nini — mulatka z Senegalu*, trzech nowel, z nich *Tounka* wyróżnia się treścią nawiązującą do fantastycznej historii szczepu, z którego autor pochodzi, oraz zbioru czytanek szkolnych opracowanych wspólnie z Senghorem. Pierwsze wydanie *Maimouny* ukazało się w r. 1958, drugie w r. 1965¹⁰. Akcję umieścił autor w latach trzydziestych, przed drugą wojną światową.

Maimouna to imię senegalskiej dziewczyny, która z rodzinnej wioski Louga przyjeżdża do starszej siostry do Dakaru. Mąż siostry należy do *évolués*, tj. wykształconych Afrykanów, którzy dzięki stanowisku zaliczają się do elity ekonomicznej kraju: jest urzędnikiem dobrze zarabiającym w przedsiębiorstwie robót publicznych. Dom jego pełen jest dalekich krewnych i przygodnych gości, a po zamieszkaniu Maimouny, która zostaje obwołana przez griotów publicznie podczas festynu gwiazdą Dakaru, ożywia się jeszcze korowodem pretendentów do jej ręki. Maimouna, okazując posłuszeństwo siostrze i jej mężowi, zgadza się na wybór najbogatszego z nich, mimo iż nie budzi on żywszych uczuć w jej sercu: jest młody, ale leniwy w rozmowie i ma już dwie żony starsze od 16-letniej Maimouny. Jej dziewczęcą wyobraźnię pociąga młodzieniec, którego zna tylko z widzenia, noszący się po europejsku, Serer. Maimouna wie jednak, że trzeba pogodzić się z losem i wizytami narzeczonego, który w towarzystwie dwóch griotów sławiących jego szlachetność i wielkość rodu spędza wieczory u narzeczonej i obsypuje ją darami. Tymczasem jedna ze służących, pełniąca funkcje odpowiedzialnej, wiedzona zawiścią ułatwia naiwnej Maimounie znajomość z czarnym *toubabem* (*toubab* — w języku wolof Europejczyk) i potajemne

⁹ Na podstawie notatki biograficznej zamieszczonej przez wydawnictwo *Présence Africaine* poprzedzającej powieść Abdoulaye'a Sadij, *Nini — mulatresse du Sénégal*, Paris 1965, *Présence Africaine*.

¹⁰ Abdoulaye Sadij, *Maimouna*, wyd. 2, Paris 1965, *Présence Africaine*.

z nim spotkania. Kiedy nie da się ukryć faktu, że Maimouna oczekuje dziecka i że uwodzicielem jest nie znany nikomu czarny *toubab*, którego nazwiska Maimouna nie chce wyjawiać, siostra uniesiona gniewem i zawiedziona w nadziejach bogactwa i splendorów oczekiwanych po małżeństwie Maimouny wypędza ją z domu. Maimouna wraca do Lougi odprowadzona przez ukochanego, przekonana, że ożeni się z nią, skoro tylko będzie mógł. Okolice Lougi nawiedza tymczasem epidemia czarnej ospy. Ludzie, obawiając się lazaretu bardziej niż śmierci — roznoszą zarazę. Maimouna i jej matka przechodzą ostro chorobę. Dziecko Maimouny rodzi się martwe. Zmieniona nie do poznania, po długim pobycie w lazarecie wraca Maimouna do domu. Piszze do ukochanego o tym, co przeszła. Po wielu dniach oczekiwania przychodzi odpowiedź: „Moi rodzice sprzeciwiają się naszemu związkowi. Z największym bólem muszę więc zrezygnować z naszego małżeństwa”. Rozpacz Maimouny pogłębia jeszcze scena z matką, która przeklina tych, którzy zrywają z tradycją, tych, co porzucają stare obyczaje i wiarę przodków, tych, co udając *toubabów* marnują życie innym. I oto Maimouna powraca do tego, z czego wyszła, tak jak jej matka całe dnie spędzać będzie na targowiskach, zachwalając rozłożone na matach towary. Wyzbyta złudzeń, ze złamanymi skrzydłami, biedna gwiazda Dakaru!

O walorach powieści Sadjiego stanowi w głównej mierze czynnik obyczajowy i rytualno-wierzeniowy. Zagadnienia plemienne natomiast nie występują omal zupełnie, ponieważ ze względu na mały obszar i jedność administracyjną Senegalu od przeszło stu lat nie stanowią czynnika antagonistycznego i konkurencyjnego, jak np. w Nigerii. W wyniku procesów urbanizacji zmieniają się modele i formy życia. Tak np. na kobiecie, jeżeli przechodzi ona do klasy *évolués* w mieście, przestaje spoczywać ciężar pracy. Dramaty osobiste, które następują w nowym układzie stosunków, łączą się z przemianą systemu wartości.

W nowym środowisku Maimouna przeniesiona wprost z buszu przeżywa bezustanny i cudowny zawrót głowy. Oto opis dnia w domu siostry: „po śniadaniu Maimouna i Rihanna sadowiły się w oknie, aby patrzeć na ulicę i pozwalać się podziwiać przechodniom. Służące zajmowały się sprzątaniami i kuchnią. Było ich trzy: starsza w randze odpowiedzialnej, która sypiała w pokoju Maimouny na podłodze, nazywała się Yacine — dzielna kobieta z plemienia Wolof, i dwie młodsze, z Sererów, w wieku Maimouny, które podczas suchej pory roku szukały pracy w Dakarze. W południe Bounama, mąż Rihanny, wracał z biura witany przymilnymi głosami kobiet i przyklękaniem [...] Popołudnia siostry spędzały na piciu herbaty i grze *wouri* [...] Towarzyszył im czę-

sto gitarzysty, którego kołysząca, monotonna muzyka brzmiała jak niekończące się preludium. Dwa razy w miesiącu Bounama prowadził rodzinę do kina. Przy takich okazjach brana była również pod uwagę odpowiedzialna. Bounama występował wówczas w pięknym ubraniu dwurzędowym, w miękkim kapeluszu i z laską, kobiety ubrane odświętnie i zachwycająco piękne" (s. 90—91).

„[...] Formy religijne i społeczne kraju nie pozwalały Bounamie zerwać ze swoim środowiskiem i jego tradycjami i żyć całkowicie po europejsku. Wybrał drogę pośrednią między dwoma krańcowościami: poślubił kobietę z tego samego środowiska, lecz tylko jedną i wprowadził ją w takie ramy, które pozwoliłyby ich dzieciom wzrastać według jego ideału [...] A przecież jeśliby sądzić po pozorach, to Bounama wiódł życie barbarzyńcy. Jego dom niczym dom boży był wiecznie otwartym azylem, gdzie darmozjady znajdowały oparcie, gdzie uwijała się dobrowolna czeladź gotowa do pełnienia najbrudniejszych robót i gdzie prześiadywał cały korowód pomocników griotów zaprawiających się w układaniu i wykrzykiwaniu pochwał. Zalegali oni całe podwórze, śpiąc, prowadząc dyskusje religijne, zabawiali się z służącymi albo opowiadali żarty, powodując co chwila wybuchy śmiechu kobiet. Poza tym dom był miejscem spotkań tych wszystkich, którzy w kraju zaliczali się do wybranych, a którzy zalewali Dakar w regularnych odstępach czasu: książęta islamu senegalskiego w towarzystwie swoich adiutantów — *talibes*, politycy bez teki, szefowie kantonów wypchani amuletami i złudzeniami [...] Jakżeby Bounama ośmielił się odprawić tych potomków wielkich Halimów? (senegalscy dygnitarze islamu). I czyż rząd nie był pierwszy, aby ich utrzymywać, aby darowywać im samochody i konwojować bezpłatnie I klasą całą ich świtę?" (s. 92—94).

W przeciwieństwie do tego życia dakarskiego, gdzie dawne wartości mieszały się z nowymi formami, matka Maimouny i Rihanny tkwi cała w starym świecie wierzeń i praktyk. Oto list z przestrogami, który przychodzi w chwili największych sukcesów młodej Maimouny w Dakarze: „Radziłam się mego marabuta, który wręczył mi dwa talizmany załączone do tego listu. Jest to niezwykle człowiek, który potrafi «wiedzieć», jest to umysł pełny. Mówił przede wszystkim o Maimounie. Zapamiętajcie dobrze moje drogie córki słowa tego świętego człowieka: młodsza z twoich dwóch córek doszła do punktu najwyższego, którym Stwórca wyznaczył szczyt jej powodzenia na tym świecie. Posiada urodę niezrównaną, jest gładka w obejściu, wszyscy, którzy ją widzą, mężczyźni czy kobiety, nie mogą jej nie kochać. Ale żadna istota boża nie może oczekiwać poklasku wszystkich. Oko Adamowego potomstwa nie zawsze jest łaskawe, a język jeszcze gorszy. Serce ich często tak bardzo

ciemne, nosi w sobie złe zamiary wobec istot niewinnych, które Bóg obdarzył pewnymi przywilejami. Niech więc twoja starsza córka podwoi pieczę i niech nie zaniedba najmniejszego szczegółu odnoszącego się do życia młodszej z córek. Powiedz jej, aby nie ufała pewnej kobiecie, która żyje tuż obok Maimouny. Nie żeby ta kobieta była czarownicą, albo też aby język jej był zły, albo złe oko. Ale kobieta ta poznała życie i to, co ono ją nauczyło, nie najbardziej godne jest polecenia. Tym więcej jest niebezpieczna dla Maimouny, że trzyma się z boku, a pozornie działa stosownie do jej woli” (s. 115—116).

Społeczny charakter życia w Afryce sprawia, że pojęcie dyskrecji nie odgrywa takiej roli, jak w europejskich konwencjach. Wydarzenia i sensacje dnia w zagubionych osiedlach Afryki mają swoją „prasę” równie szybko działającą, jak gazety europejskie. Skomponowana piosenka, którą natychmiast roznosi się od domu do domu i która w błyskawicznym skrócie, skandowana rytmicznie, powtarza plotki i niedyskrecje, czyż nie zastępuje w Afryce drukowanego słowa?

Kiedy po powrocie do Louga Maimouna wyróżniająca się urodą pokazuje się na festynie z okazji ceremonii małżeńskich jednej z dawnych przyjaciółek, już nazajutrz grono rówieśniczek obnosi po Louga piosenkę, rozpoczynającą się od słów (s. 213):

Touki byr lo di sa ba lé?

O, podróżniczko ciężarna i cóż Ty opowiadasz?

Piosenka, którą Maimouna usiłuje odpowiedzieć na złośliwości brzmii (s. 215):

Expres z Kayes już nadjeżdża,
Dwa samoloty na Ciebie czekają.
Pojadę na zaślubiny do kraju Diouf,
Tam, gdzie są meczety o wysokich minaretach.

Rozpacz Maimouny, kiedy list od ukochanego kładzie kres jej nadziejom, daje autorowi okazję wypowiedzenia własnej teorii bólu; w literaturze czarnej Afryki rzadko znajduje miejsce opis indywidualnego cierpienia.

„Konkretny świat przestał nagle istnieć dla biednej Maimouny [...] Stała się nieobecna. Nieobecna, choć nigdzie nie odeszła, nieobecna ciałem i myślą, jeżeli przyjmiemy, że ciało i myśl są ostatnimi przejawami życia. Maimouna przestała nagle doświadczać wszelkich kontrastów, wszelkich wstrząsów, które określają naszą osobowość i które ją ograniczają w czasie i przestrzeni. Tak jakby jej tu nie było. Straszliwa siła miazdżyła jej byt przeszły i obecny. Maimouna poczuła się pokonaną

przez życie [...] Być pokonanym przez życie, to dopiero śmierć prawdziwa: być i nie istnieć. Być i nie posiadać swojej przynależności, być nic nie znaczącą rzeczą na ruchomym oceanie czasu i przestrzeni. To dopiero śmierć prawdziwa — ta druga jest niczym innym jak całkowitą i zupełną nieobecnością, spoczynkiem i oczyszczeniem” (s. 248).

Zupełnie inna jest reakcja matki Maimouny. „Płacz, płacz teraz i wypłacz sobie oczy. Przewidywałam to. Ale cóż, my starzy, nie rozumiejący życia nowoczesnego. Oh, jakież ono piękne to wasze życie nowoczesne! A ja ci mówię, ja ci to mówię, że podobna rzecz niedopuszczalna byłaby nigdy za moich czasów. Nigdy! [...] I ty wolałaś tego włóczęgę, tego oszusta, od narzeczonego, od człowieka tak rycerskiego, który pomimo twego ciężkiego błędu zostawił ci jeszcze otwartą furtkę. Ale cóż, wolałaś dać się zaślepić miłością i wiernością tego niedowiarka pijącego alkohol, który zaprzecza tradycji, który woli uganiać się za krótką spódniczką [...] Może teraz uznasz raz na zawsze prawdę przysłowia Wolofów: Słowo starych może do późna pozostawać w lesie, ale w nim nie nocuje” (s. 249—250).

Druga powieść Abdoulaye’a Sadji *Nini*¹¹ jest portretem młodej mulatki i całego jej środowiska, wypaczonego, zatrutego nienawiścią i pogardą dla czarnych. Wysiłki, aby wyjść na zawsze ze swego świata, aby zatrzeć za sobą ślady czarnej krwi, lęk przed czarnym dziedzictwem i przed związkami z ludźmi, z których pochodzi matka czy babka, obraz nędzy duchowej i życia marnowanego w pogoni za złudą, wszystko to składa się na obraz przedstawiony z całym realizmem przez Abdoulaye’a Sadji.

Fabula powieści jest mało skomplikowana: Nini pochodzi z Saint Louis, z domu obwarowanego imitowanymi tradycjami na wzorach ekskluzywności europejskiej. Babka i ciotka, które ją wychowały, mulatki *signaras*, spędzają czas zamknięte w czterech ścianach domu według mody starszych dam portugalskich. Nini pracuje jako stenotypistka we francuskim przedsiębiorstwie. Jej życie obraca się w gronie przyjaciół o identycznych ideałach: mieć białego opiekuna i jeśli uda się, związać go na dłużej i doprowadzić do małżeństwa, byleby przedostać się do świata białych. W przedmowie Abdoulaye Sadji pisze: „Nini jest wiecznym portretem moralnym Mulatki — czy to z Senegalu, czy z Antyl, czy z obu Ameryk. Jest to portret istoty fizycznie i moralnie pomieszanej, która w nieświadomości swych najbardziej spontanicznych reakcji usiłuje wciąż wznieść się ponad warunki, które jej przypadły w losie, tzn. ponad społeczność ludzką, którą uważa za niższą, ale z którą los wiąże ją nieubłaganie. Można litować się nad tą

¹¹ Abdoulaye Sadji, *Nini*...

kategorią istot lub też można je ganić. Sądzę, że bardziej dobroczynną rzeczą jest ani nie litować się, ani ich nie ganić, ale podsunąć im — jak w zwierciadle — obraz rzeczywistości taki, jakim jest. Nie znaczy to, aby występować w roli moralisty albo kata, ale po prostu jako filantrop”.

W dalszym toku dowodzenia Abdoulaye Sadji wyraża przekonanie, że „mit o rasach wyższych i niższych ma tendencje zanikania, przynajmniej w teorii, i że mieszane związki między przedstawicielami odmiennych ras stają się rzeczą coraz częstszą [...] Ludzie poważni interesujący się tym zagadnieniem mówili mi, że Nini to już przeżytek, ja jednak tak nie sądę. Moim zdaniem, ludzie ci po prostu pomieszały dwa zupełnie różne pojęcia — trwałość zagadnienia i jego aktualność”.

Historia Nini rozwija się według modelu powtarzanego tysiące razy. W modelu Nini następują jednak pewne odchylenia. Między Nini a jej przyjacielem, francuskim inżynierem z tego samego biura, związek zacieśnia się coraz bardziej. Razem z przyjaciółką, mulatką, i jej francuskim adoratorem spędzają wolne chwile. Nini udaje się ściągnąć obydwóch Francuzów na przyjęcie świąteczne do domu. Do kieliszka przyjaciela dolewa płynu spreparowanego przez marabuta, płynu, który posiadać ma siłę przywiązania na zawsze ukochanego. Stara *signara* Helena w trosce o przyszłość wnuczki zasięgnęła rady marabuta. Jego przepowiednie zaważyły na losach Nini, mimo że ona sama odnosi się sceptycznie i pogardliwie do wierzeń czarnych. Jednocześnie w życiu Nini zachodzi wydarzenie, które stawia ją w sytuacji poniżającej jej fałszywą miłość własną: wysoki urzędnik administracji kolonialnej, czarny *évolué*, oczarowany jej urodą proponuje jej małżeństwo. Wiadomość o propozycji rozchodzi się szybko w świecie *signaras*. Dla Nini jest to gorzej niż policzek. Nie tylko odrzuca propozycję, ale odpowiada na nią listem do żywa obrażającym ambicję jej czarnego pretendenta.

Pomimo stosowania magii i wskazań marabuta francuski inżynier nie poślubia Nini. Umiera babka — autorytet rodzinny i głowa domu. Biuro zostaje zlikwidowane. Francuski przyjaciel wraca do Francji. Nini traci posadę, ale wkrótce zostaje zaangażowana dzięki tajemniczym rekomendacjom (jak się potem okazuje ze strony czarnych członków rodziny zmarłej babki) do instytucji związanej z administracją kraju. Mimo dobrych warunków finansowych rzuca pracę, ponieważ protekcja czarnego krewnego wydaje jej się ubliżającą jej godności. Likwiduje spadek po babce i wbrew woli ciotki opuszcza Saint Louis na zawsze, aby wyjechać do Francji. Na jaki los? — któż może to wiedzieć.

Leonard Sainville w swojej *Anthologie de la littérature négro-africaine* tak określa tendencje twórcze Abdoulaye'a Sadji: „W jego dziele

przebija jedna fundamentalna troska — Sadji zastanawia się nad siłą przesądów rasowych w Senegal i nad alienacją jednostki, która jest tego wynikiem, próbuje więc Sadji głębiej przeanalizować postawy Afrykanów dotkniętych tą chorobą. I ten problem stanowi istotną treść powieści *Nini*”.

Akcja *Nini* rozgrywa się w latach trzydziestych w Saint Louis, w mieście handlowym i bogatym, gdzie od dawna istniała kolorowa burżuazja. Francja już przed wojną coraz szerzej dopuszczała przedstawicieli ludności miejscowej do administracji kraju. Senegal od 1879 r. miał swojego posła do parlamentu w Paryżu, ale daleka była jeszcze Afryka od upominania się o swoje prawa. Czy *Nini* stanowi już dokument przeszłości? Zdaniem autora problem setek podobnych *Nini* wcale się nie przeżył, to jednak w obliczu przemian, jakie Afryka od tej pory przeszła, przesłoniły go inne, bardziej istotne dla aktualnej Afryki zagadnienia.

Łączność z czarnym światem wierzeń pozostała mimo to w głębi świadomości nie naruszona, choćby się temu jawnie zaprzeczało. W momentach niepewności i trudności szuka się rad i pomocy u źródeł wiedzy tajemnej, z którą łączą więzy czarnej krwi. Opis wizyty starej damy-mulatki u marabuta, przy zachowaniu wszelkich uwagi z jej strony należnych marabutowi, stanowi interesujący tego dokument.

Po długiej rozmowie z marabutem, który cały tydzień poświęcił na praktyki i medytacje dotyczące losu *Nini*, stara *signara* porusza drażliwą kwestię należności za pracę świętego człowieka. „Była to długa i uciążliwa praca — odpowiada marabut — przy czym gesty jego oznaczają zakłopotanie. Bo, proszę mi wierzyć, *signara*, można oszaleć po spędzeniu siedmiu nocy sam na sam z *Ravanes* — istotami tak szalonymi i złośliwymi, które potrafią ukazywać się pod wszelkimi postaciami, aby przerazić lub aby kazać zwątpić w ich prawdziwe moce. Wystarczy drobnostka, wystarczy jedna chwila słabości, aby *Ravanes* wycofały się lub aby sprawiły, że cały tok naszego rozumowania zejdzie na manowce. Dlatego wolę powiedzieć szczerze, że jest to praca, za którą nie ma właściwie ceny [...] Nie o to jednak chodzi. Marabut dzisiejszy, który ma w sobie cokolwiek prawości, powinien Boga i miłość bliźniego stawiać przed dobrami tego świata” (s. 96—97). Po tym oświadczeniu obie strony przystępują do ustalenia honorarium, które by pokryło cenę siedmiu nocy czuwania, modlitw oraz trzech flakonów wody o mocach cudownych. Za pośrednictwem czarnej krewnej ustalona cena wynosi 5000 franków i 20 metrów perkaliku. Z objaśnienia autora, które po tym następuje, czytelnik dowiaduje się, że „u marabutów i znachorów afrykańskich woda święcona jest obiegową receptą, aby zapobiec lub

uzdrowić nie tylko cierpienia fizyczne, ale defekty ukryte, a zgubne, spowodowane wtargnięciem do naszego życia psychicznego pewnych istot niewidzialnych, które otaczają nas w niedostrzegalny sposób: są nimi djinnowie i czarownicy. Trudno określić, jakimi sposobami wody święcone, spreparowane według rozmaitych recept przez mistrzów wiedzy tajemnej, potrafią odsunąć wszystkie te plejady istot nieuchwytnych, których jedynym powołaniem jest zmniejszanie naszych sił witalnych i równowagi psychicznej” (s. 99). Istotnie, odwoływanie się do wiedzy tajemnej odgrywa dużą rolę w literaturze afrykańskiej. U Abdoulaye’a Sadija łączy się to z jego biografią, jako syn marabuta ma na ten temat więcej do powiedzenia niż inni pisarze; dzieciństwo jego upłynęło w atmosferze tajemnych praktyk, modłów i powtarzania wersetów *Koranu*. Dlatego wątek irracjonalno-metafizyczny przewija się bezustannie na kartach jego książek i łączy się z przekonaniem, że wewnętrzną moc człowieka stanowią siły, które czerpie on z respektowania świata niewidzialnego, z łączności z własnym klanem i z kultu przodków. Przodkowie bowiem jako założyciele klanów rodzinnych posiadają siłę najtrwalszą, bo siłę zaczątkową, i obdarzają nią swoich potomków.

Opowieść fantastyczna *Tounka* osnuta jest na tle legendy o wędrówce „ludu bez imienia”, który z głębi Afryki przywędrował do wybrzeży oceanu i tam się osiedlił. Pewnego dnia Guedje — król morza — wyrzucił na brzeg połyskujące srebrem stworzenia. Były to ryby. Lud postanowił korzystać z darów Guedje — i tak zaczęło się rybołówstwo. Kot, towarzysz pierwszych niepewnych kroków, został wyniesiony do godności fetysza i uznany za tabu. Totemy z odległej ojczyzny piasków zmieszały się z nowymi obrządkami na cześć Guedje — króla morza. Małżeństwa łączyły się według nowych obyczajów dyktowanych przez morze. Tak narodziły się pierwsze generacje rybaków, do których dołączyli się nowi przybysze ze wschodu i zachodu uprawiający rolę. Z tego zlepku uformował się lud nazwany Lebou, czyli Sererowie. N’Galka wyrósł z tego ludu. Pochodził ze szczepu najstarszego, który pierwszy przywędrował tu z krainy piasków. N’Galka górował nad plemieniem: był silny, był mądry, ale samotny. Widział rzeczy, które uciekały oczom innych. Samotnie wyjeżdżał na połowy i wsłuchiwał się w głosy morza. W tajemnicy przed ludem poślubił na dnie oceanu w królewskim pałacu chłodną księżniczkę morza, potem wywiódł ją z dna wód, przyrzekając królowi morza, że nie zdradzi przed ludźmi jej pochodzenia. Syn, który przyszedł na świat, otrzymał imię Tounka. Jego urodziny morze uczciło wyciem fal i huraganem, który przyniósł ludziom wiele szkód, ale zagłuszył jęki rodzącej księżniczki. Tounka różnił się od innych dzieci: rósł ponad miarę i siły miał ponad ludzką miarę. Księżniczka

mórz cieszyła się z tego. Ale starcy, widząc wyniosłość i chłód żony N'Galki, nakazali wziąć mu drugą żonę pochodzącą z własnego plemienia. Nowa żona zmieniła serce N'Galki. Pozwoliła mu na radość i śmiech. Księżniczka mórz nie okazała zazdrości, nieodgadniona i samotna. Ale objawy nienawiści ze strony plemienia doprowadziły ją do nagłej decyzji: rzuciła się w fale morza na oczach wszystkich, nie zwracając uwagi na rozpaczliwe wołanie męża. N'Galka, ogarnięty wyrzutami sumienia, spędzał odtąd dni nad brzegiem morza zubożniały na wszystko. Dom, w którym mieszkała druga żona, nawiedził pożar. Po straszliwej burzy, kiedy fale wdarły się głęboko zabierały ludziom dobytek i domy, wypłynęła łódź z N'Galką, który ogarnięty furią i wzbudzając przerażenie wśród całego osiedla żądał kary dla plemienia, które obraziło jego żonę. Zapominając o przysiędze, N'Galka wyjawiał tajemnicę pochodzenia żony i zapowiedział zemstę za obrazę księżniczki mórz. Dopiero nieoczekiwany widok Tounki — syna łagodzi gniew N'Galki. Wówczas starcy odprawiają nad N'Galką egzorcyzmy, mające wypędzić z niego furie, i dają mu do wypicia świeżą krew. N'Galka jednak umiera. Najsilniejsi mężczyźni nie mogą udźwignąć ciężaru jego ciała po śmierci. Dopiero obecność Tounki zmniejsza ten ciężar i pochód ze zwłokami rusza spokojnie naprzód.

„I tak skończył potomek jednego z najświetniejszych rodów ludu bez nazwy, który przywędrował z bardzo daleka, aby osiedlić się naprzeciw morza u granic świata zamieszkałego przez ludzi” — tym zdaniem zamyka Abdoulaye Sadji opowieść.

Legenda *Tounka* napisana jest językiem poetyckim, rytmicznym i śpiewnym — bardziej zdradza poetę niż narratora i potwierdza raz jeszcze metafizyczne objaśnianie przyrody leżące u podstaw emocjonalnego rozumowania Afrykanina. Czarni pisarze umieją wydobyć melodyjność, poetykę i stworzyć filmowe obrazy, kiedy wchodzi w świat fantazji. Pod piórem Abdoulaye'a Sadji przyroda nabiera apokaliptycznej siły, żyje, jest dobroczynna lub złośliwa, obdarza lub mści się, ale zawsze zamyka losy ludzkie w harmonijne koło zła i dobra — nieuniknionej odpowiedzialności za swoje czyny.

Przed afrykańskim pisarzem współczesnym staje jednak zadanie ukazania nie tylko wartości moralnych, ale i przemian ekonomicznych. Ciężar utrzymania rzeszy krewnych traci już dziś podstawy racjonalne: dawniej wpływało to z kolektywnej pracy, a więc i kolektywnego uczestnictwa w jej owocach. Dziś tradycyjny obowiązek utrzymywania całej rodziny staje się ciężarem, którego proces urbanizacji nie nadąża jeszcze rozładować.

W powieściach Abdoulaye'a Sadji ekonomiczne podstawy bytu bo-

haterów ukazane są dość płynnie. Na ogół nie znają oni kłopotów materialnych, o ich dochodach mówi się mimochodem. Trudności finansowe rozwiązywane są systemem *deus ex machina*, i tak do torebki zakłopotanej dziewczyny trafia koperta wypchana pieniędzmi (Maimouna). Po krachu przedsiębiorstwa bohaterka dostaje dzięki niewidzialnej protekcji dużo lepszą posadę (Nini).

Tło obyczajowe natomiast i postawy moralne bohaterów maluje Sadji dużo głębiej. Szeroko rozbudowany wątek irracjonalny służyć ma do wykazania bezpodstawności wiary w działanie magii i obalenia mitu o jej skuteczności. Ale jednocześnie wykazuje autor niebezpieczeństwo zrywania z obyczajowością tradycyjną.

Ludowość przejawiająca się w opisach uroczystości weselnych w Louga, narad ze znachorami i marabutami jest jednym z elementów najsilniej wrosniętych w twórczość Sadji'ego.

Przy zwartej i jasnej konstrukcji fabuły, przy plastyczności w opisach sylwetek i scen rodzinnych uderza jednak powierzchowność w ujmowaniu zagadnień i brak pogłębienia postaci w ich wewnętrznym rysunku.

Forma obu powieści, język gładki i potoczysty, a nawet wątek fabularny mieszczą się w konwencji literackiej powieści europejskich i wskazują na wpływ, jaki na Abdoulaye'a Sadji wywarła literatura francuska rozmaitych epok. Abdoulaye Sadji wyposaża niektóre postacie w cechy zapożyczone od idealnych bohaterów powieści francuskiej: szlachetność Maimouny, wyrozumiałość narzeczonego, wielkoduszość osób wmieszanych w losy Maimouny czy Nini; świadczą one, że smak i kultura literacka Sadji'ego formowały się na klasykach literatury francuskiej, nie wyłączając pani de Lafayette.

Na kartkach powieści *Nini* — Sadji charakteryzując (i ośmieszając) mentalność mulatki każe jej w rozmowie o książkach popisywać się erudycją i wyliczać poetów i pisarzy, myląc ich i mieszając epoki: Ronsarda, Clementa, Marota, Verlaine'a, Dantego obok Racine'a, Monteskiusza i XIX-wiecznych pisarzy francuskich. Wskazywałoby to, że kultura literacka Sadji'ego ugruntowana jest na znajomości tych właśnie pisarzy. Gdyby odrzucić tło obyczajowo-społeczne Afryki, podobnych historii jak Nini i Maimouny można by znaleźć wiele w europejskiej literaturze, kiedy nieprzeparta chęć zmiany i pragnienie wyrwania się ze skromnych warunków do bogatszego życia prowadzą bohaterów do katastrofy lub kiedy wbrew rozsądkowi miłość tak dalece zaślepia serca bohaterek, że pociągnąć to musi nie tylko ruinę życia osobistego, lecz zachwiać losami rodziny. Nasuwa się porównanie z Panią Bovary Flauberta lub niektórymi bohaterami opowiadań Maupassanta.

OUSMANE'A SEMBENE: «CZARNY DOKER», «HARMATTAN»
I «VOLTAIQUE»

Ousmane Sembene, młodszy od Abdoulaye'a Sadji o 13 lat, urodził się w Dakarze w 1923 r., pochodzi z plemienia Wolof. Jest z natury niespokojnym duchem i uprawiał już w życiu wiele zawodów: był spawaczem, murarzem, pomocnikiem mechanika. Sainville w swej *Anthologii literatury negro-afrykańskiej* pisze o nim: „Jest samoukiem, toteż w dziele jego nie brak tu i tam słabych punktów, które odnoszą się przede wszystkim do stylu i formy literackiej. Ale te słabe punkty mają według nas nie tak wielkie znaczenie wobec rzeczy najistotniejszej: ciekawości jego opowiadań, prawdy psychologicznej, tła ludzkiego i społecznego [...] Trzeba też Ousmanowi Sembene być wdzięcznym za wprowadzenie elementu, którego w rażący sposób brak wielu naszym powieściom — chodzi mianowicie o dochodzenie praw klasy robotniczej i rewindykację społeczną”¹².

W zestawieniu z Abdoulayem Sadji istotnie frapuje zupełnie inny świat, którym Ousmane Sembene zaludnia swoje powieści i nowele. Osobiste czynne zaangażowanie w walkę o socjalne i ludzkie prawa dla czarnych przeniósł z całą pasją do swoich książek. Toteż są one pełne autentyzmu.

Jego twórczość literacka nie ogranicza się do powieści. Ousmane Sembene jest autorem scenariuszy filmowych i sam zajmuje się ich ekranizacją. Podczas Festiwalu Sztuk Murzyńskich w Dakarze w kwietniu 1966 r. Ousmane Sembene otrzymał nagrodę za najlepszą realizację filmu długometrażowego *Noire de...* i nagrodę specjalną jury filmowego (za ten sam film zdobył już poprzednio nagrodę Jean'a Vigo), ponadto trzy inne nagrody za filmy krótkometrażowe¹³. „Jest w połowie drogi do sukcesu. Zarobki pomagają mu do rozwinięcia zdolności”, pisze o nim w „Bingo” Paul Joachim, publicysta senegalski.

Ousmane Sembene po latach włóczęgowskiego życia powrócił do Senegalu. Zamieszkał jednak nie w Dakarze, a w zagubionej daleko nad oceanem wiosce Yoff, gdzie żyje jak pustelnik, z dala od natrętów. Mieszka w prostym domu z szerokim tarasem, który wychodzi wprost na morze. Wśród czarnych pisarzy ma swoich wybranych, do nich zalicza na pierwszym miejscu Birago Diopa, Ferdinanda Oyono, Camara Laye. Obecnie pracuje nad powieścią, w której zamierza zaatakować czarną burżuazję. Ousmane Sembene uważa ją za niebezpieczniejszą od

¹² Leonard Sainville, *Anthologie de la littérature négro-africaine*, Paris 1963 *Présence Africaine*, s. 304—305.

¹³ Wg *Les Lauréats*, „Jeune Afrique”, 3/2 IV 1966, s. 27.

kolonizatorów. Będzie to malowidło obyczajów, które na całym kontynencie narobi dużo hałasu — powiedział Ousmane Sembene w rozmowie z Paulem Joachimem z tygodnika „Bingo”¹⁴.

Jeżeli nagrody i wyróżnienia są dowodem uznania wysokiej wartości talentów ludzkich, to Ousmane’a Sembene można by zakwalifikować już dziś jako najwyższej rangi pisarza senegalskiego. „Najwyższa nagroda literacka festiwalu i pięć nagród filmowych — to w Afryce rzecz bez precedensu” — pisze o sukcesach Ousmane’a Paul Joachim w artykule, o którym była mowa.

Ousmane Sembene należy do tych pisarzy Afryki, którzy zrozumieli istotę przemian i którym udaje się wydobyć autentyzm nowego życia. Z dotychczasowego dorobku literackiego Ousmane’a trzy pozycje wydają się najbardziej reprezentatywne dla jego indywidualności twórczej *Czarny doker*, *Harmattan* i zbiór opowiadań *Voltaire*.

Powieść, która uczyniła go znanym, *Czarny doker*, ukazała się w 1956 r. „Présence Africaine” w numerze kwiecień—maj 1956 r. zamieściła z tej książki recenzję. Był to pierwszy sygnał o Ousmanie Sembene jako pisarzu. Przez 10 lat Ousmane Sembene był dokerem i działaczem Związku Zawodowego Dokerów w Marsylii. Stąd doskonała znajomość opisywanych środowisk. Problem przesądów rasowych łączy się w powieści z zagadnieniem równych miar przy wymiarze sprawiedliwości. Ten problem zaostcza się, kiedy oskarżonym jest czarny, winny śmierci białej kobiety (jest to jeden z wątków powieści).

Powieść *Czarny doker* jest kilkuplanowa. Akcja toczy się jednocześnie w Dakarze, Marsylii i Paryżu. Fabularny wątek opiera się na podwójnym konflikcie bohatera, aktywnego działacza związkowego, zaplątanego w rozgrywki polityczne wśród organizatorów strajku, a jednocześnie mającego komplikacje w osobistym życiu, wynikające z powikłań uczuciowych z dziewczyną z Marsylii. Zaangażowany bezkompromisowo po stronie czarnych robotników walczących o równe prawa czarny doker musi przegrać; uważany za mściciela nie może znaleźć pracy.

Akcja rozwija się retrospektywnie, od początku powieści wiadomo, że bohater książki skończy w więzieniu za zabójstwo popełnione na białej kobiecie, powieściopisarce, która nadużyła jego zaufania i powierzony jej do oceny rękopis wydała jako własny utwór.

Pomimo niejasnej kompozycji i pewnej nieporadności technicznej autor potrafił określić człowieka czarnego oderwanego od Afryki, zaplątanego w konflikty czarno-białego współistnienia, któremu w obcym

¹⁴ Wg P. Joachim, *Les lettres africaines sont bien parties*, „Bingo”, 1966, nr 161.

świecie grunt ucieka pod nogami razem z poczuciem wartości życia i razem z wizją wielkości Afryki.

Przebieg procesu sądowego przeciw czarnemu dokerowi służy autorowi jako okazja do wyłożenia własnej teorii na temat poglądu białych o niższości rasy czarnej i wynikających stąd kompleksów czarnego człowieka. Oto fragment przemówienia obrońcy na sali sądowej: „Jeżeli można mówić, że jakaś jednostka niżej stoi od innej, to nie można tego mówić o rasie. Uczni są zresztą już obecnie utwierdzeni w przekonaniu, że istniała czarna cywilizacja, która posuwając się wzdłuż Nilu dotarła do Egiptu, aby dać następnie początek naszej białej cywilizacji. W średniowieczu uniwersytet w Tombouctou wymieniał profesorów z całym światem”¹⁵.

Ten fragment przemówienia na sali sądowej naprowadza nas na drogi lektur, które kształtowały świadomość autora i skąd czerpał on argumenty potrzebne dla określenia swej osobowości: *Biblią* wykształconych Senegalczyków stała się praca Cheikh Anta Diopa pt. *Nations nègres et culture* już poprzednio wspomniana, w której Diop dowodzi, że stara cywilizacja egipska oraz pewne aspekty judaizmu i cywilizacji zachodnich wyrosły z negrocywilizacji. „Cheikh Anta Diop oskarża egiptologów zachodnich, że w imię stronnictwości na rzecz białego rasizmu popełniają błąd, nie uznając wkładu starych kultur murzyńskich” — czytamy w *Educated African*, której autorki wskazują na wpływ, jaki praca Cheikh Anta Diopa wywarła na formowanie się osobowości afrykańskiej i utwierdzenia historycznej jej roli¹⁶.

Praca *Nations nègres et culture* znajduje uznanie nie tylko wśród intelektualistów afrykańskich, Georges Balandier, Francuz, wybitny afrykanista, w swej książce *Afrique Ambigue* pisze: „Cheikh Anta Diop, profesor i eseista senegalski, przyczynił się do odnowy kulturalnej umieszczając czarnych ludzi Afryki u zaczątków wielkich cywilizacji Egiptu i tych, które się z cywilizacji Egiptu wywodzą. W ten sposób stworzył doktrynę walczącą i potwierdził jedność czarnego świata”¹⁷. Tezy jego istotnie głęboko wpłynęły na sposób myślenia całej Zachodniej Afryki pofrancuskiej i odegrały niemałą rolę w formowaniu pojęć o historycznej przeszłości Afryki. Podczas festiwalu w Dakarze, o którym

¹⁵ Ousmane Sembene, *Le docker Noir*, fragment na podstawie L. Sainville, *Anthologie de la littérature négro-africaine*, Paris 1963, Présence Africaine, s. 305.

¹⁶ R. Sloan, H. Kitchen, *The Educated African*, London 1962, Heinemann, s. 452.

¹⁷ G. Balandier, *Afrique Ambigue*, Union Générale d'Éditions 10/18, Paris 1962, s. 300.

była już mowa, Cheikh Anta Diop otrzymał „Nagrodę specjalną dla autora afrykańskiego, który najsilniej wpłynął na myśl XX wieku”.

Kwietniowy numer tygodnika „Jeune Afrique” (24 IV 1966) zamieszcza zdanie pewnego młodego pisarza afrykańskiego na temat laureatów festiwalu: „cheikh-antaizm jest najbardziej pomocną dla nas młodych metodą badań nad kulturami Afryki. I jeżeli nawet Cheikh Anta Diop skłania się ku teoriom ekstremistycznym, to czyni to, aby swoim czarnym braciom zwrócić dumę z faktu, że są Murzynami Afryki — tej kolebki kultury ludzkości zagubionej w mrokach czasu”¹⁸.

Powieść *Harmattan*¹⁹ ukazała się w 1964 r. *Harmattan* jest to nazwa gorącego i suchego wiatru, który w Afryce Zachodniej wieje od grudnia do marca. Tytuł jest symboliczny, Harmattan, podobnie jak sirocco w Europie śródziemnomorskiej działa na ludzi niepokojąco, a na wrażliwe systemy nerwowe — obezwładniająco.

Harmattan nie jest powieścią łatwą do streszczenia. Kilka wątków rozwija się niezależnie obok siebie i tylko w nielicznych sytuacjach i na krótko autor spleta je w jeden węzeł. Akcję powieści umieszcza autor w Afryce Zachodniej francuskiej w przeddzień referendum w roku 1958. W przedmowie zastrzega się, że opisywany kraj nie istnieje konkretnie na mapie państw Afryki francuskiej, ale przedstawiać może każdy z nich. Wyniki referendum zadecydują, czy otrzymać ma całkowitą niezależność, czy też pozostać w ramach Wspólnoty Francuskiej. Wokoło frontu partii skrajnie lewicowej i jej prasy grupują się najbardziej bezkompromisowe elementy. W opozycji do nich stoją grupy ugodowe, które tylko w ramach Communauté widzą perspektywy rozwoju swego kraju, a przede wszystkim gwarancję dla własnych stanowisk. Oto konflikt zasadniczy, który bohaterów powieści dzieli na skłócone grupy. Doktor Tangara, naczelnny lekarz szpitala dla ludności czarnej, jest typem wykształconego Afrykanina i mimo że uczuciowo stoi po stronie frontu, to jednak i praca, i ambicja zawodowa, a przede wszystkim wrodzony liberalizm trzymają go z daleka od zaangażowania się w politykę. Stąd konflikt z przyjaciółmi, stąd brak zrozumienia w środowiskach *évolués*. Ze strony zaś białych zwierzchników, których dr Tangara w imię etyki lekarskiej i uczciwości demaskuje przed wyższymi czynnikami administracji za nadużycia, napotyka nieprzejednaną wrogość.

Osobiste życie doktora Tangary nie układa się szczęśliwie. Sam wychowuje 8-letniego syna, ponieważ — jak wynika z niejasnych aluzji — biała żona porzuciła go i pozostała we Francji. Wokoło doktora

¹⁸ *Les Lauréats*, s. 27.

¹⁹ Ousmane Sembène, *Harmattan*, Paris 1964, Présence Africaine.

Tangary i jego spraw zawodowych i osobistych tworzy się wroga atmosfera. Przyczyną jest nie tylko surowość zawodowa i dystans wobec ludzi, ale i opieka nad białą kobietą, którą po operacji przenosi ze szpitala do swego domu ze względu na tajemniczą śmierć jej męża, kierownika rezerwatu wód i lasów.

Śmierć białego urzędnika łączy się z innym, równie konfliktowym wątkiem powieści: czy ludność miejscowa utrzymująca się od wieków z łowiectwa powinna być prześladowana i karana za zabijanie zwierzyny w buszu? Europejski urzędnik nie może uznać prawa buszu, a znów czarna ludność nie chce miana kłusowników i kar zamiast wolnego i opierającego się na godności miana myśliwych. I dlatego na europejskiego urzędnika zapada wyrok śmierci wydany przez czarownika z buszu.

Doktor Tangara między dwoma sprzecznymi stanowiskami odwołuje się do logiki kartezjańskiej, ale wie, że w Afryce logika musi ustąpić prawu żywiołowemu, które ma swoją własną logikę.

Dramat dra Tangary polega na jego osamotnieniu. Jego postawa wobec spraw politycznych, wobec etyki zawodowej, wobec białego świata oddala go od ludzi zamiast przybliżać, a przecież pobudki jego działania są wysoce etyczne i wolne od osobistych interesów.

Równoległe wątki, które Ousmane Sembene nagromadza w powieści obok głównej postaci dra Tangary, pozwalają ukazać mu najbardziej typowe dla współczesnej Afryki strony życia: różnice poglądów między pokoleniami występują w konflikcie nauczycielki oraz aktywistki Frontu, która nie chce uznać autorytetu ojca. Ojciec stoi w zupełnej opozycji do jej poglądów, należy do „świeckich księży” i czuje się powołany do nawracania bliźnich. Jego córka Tioumbe sprawia mu najwyższy zawód: deklaruje się otwarcie ateistką, a jej ewangelią jest *Kapitał* Marksa. Zaniepokojony o zbawienie jej duszy ojciec Józef (który dodał to imię do dawnego Koeboghi) żąda od córki porzucenia pracy we Froncie i zdementowania publicznie w kościele swoich przekonań oraz zadeklarowania, że przy referendum wypowie się za „tak”. Ale Tioumbe jest nieugięta, „Bóg jest sprawą osobistą, ojczyzna, Afryka jest sprawą nas wszystkich” — odpowiada uparcie. Zlekceważenie praw wieku, zlekceważenie autorytetu ojca doprowadza Józefa Koeboghi do furii. Każe związać córkę i bezlitośnie ją katuje. Tioumbe woli opuścić dom ojca, niż zgodzić się na zdradę przekonań.

Zupełnie inny wątek, wiążący się z tradycyjnymi poglądami na małżeństwo i zabiegami, jakie powinny być w związku z tym poczynione, przebiega bocznym torem powieści i ma swoją ciekawą wymowę. Manh Kombéti odgrywa dużą rolę w powieści. Jest to stara

kobieta z plemienia Wolof, która zajmuje zupełnie specjalną pozycję w szpitalu dla czarnych. Zna się na wszystkim, umie leczyć ziołami, jest akuszerką, swatką i opiekunką całej rzeszy krewnych kobiet. Jest jowialna na sposób afrykański: jej poczucie humoru i ironia dopomagają do wyjścia z każdej sytuacji. Wiedza lekarska starej Manh Kombéti to osobny rozdział książki. Jej znajomość botaniki służy praktycznym potrzebom życia i znajduje odpowiednik w szeroko stosowanym lecznictwie ludowym Afryki ²⁰.

Manh Kombéti zajmuje się nie tylko medycyną. Fanatycznie przywiązana do dra Tangary, niezrażona jego małomównością na tematy osobiste, robi na własną rękę usiłowania, aby znaleźć mu odpowiednią żonę. Chciałaby go połączyć z Tioumbe. Zachody jej jednak pozostają bezowocne: Tioumbe związana jest z towarzyszem pracy społecznej, a dra Tangarę pociąga wdowa po zabitym inspektorze rezerwatu.

Postać Manh Kombéti jest tak realistyczna, że można by ją nazwać „całą Afryką”. Oto jeden z jej licznych monologów wewnętrznych, kiedy prowadzi pertraktację z matką Tioumbe, wyliczającą walory swej wykształconej i samodzielnej córki: „Oh, Przodkowie moi! Oto co znaczy potrafić kłamać. Ale ja nie z tych, co dopiero przyjechali do miasta. I za kogo to ona uważa swoją córkę? A mój doktor to co? Jest szefem szpitala! W tym interesie to zdaje się ja będę stratna. No, mów, mów dalej, to zobaczysz [...] ja ci odpowiem, że ugryziesz się jeszcze w twój język żmii, którym bez przerwy obracasz. I Manh Kombéti z miną obojętną złączyła palce, cofnęła lekko swój korpulentny biust, przy czym fałdy tłuszczu na szyi poruszyły się i zacisnęły [...] Chodziłam po wszystkich rodzinach, przebierałam i mam na widoku pięć dziewcząt. Ale żeby doprowadzić do rezultatu, muszę się jeszcze zastanowić. Zrozumiałe, że wybrana zostanie tylko jedna” (s. 166—167).

Tymczasem jednak po powrocie do domu Manh Kombéti zastaje u doktora białą kobietę, tę, którą dr Tangara przeniósł po operacji do swego domu na rekonwalescencję. Wyprowadza to Manh Kombéti całkowicie z równowagi. Dialog między małym synkiem doktora a Manh Kombéti kończy się niedwuznacznymi pod adresem niepożądanego go-

²⁰ D. Traoré, *Médecine et magie africaines*, Paris 1965 Présence Africaine. Ludowa wiedza lekarska osłonięta tajemnicą i przekazywana z jednego pokolenia na drugie, tylko w gronie wtajemniczonych, wyłamuje się już dziś spod rygorów ekskluzywności; oto ukazała się praca Dominika Traoré z Senegalu pt. *Medycyna i magia afrykańska*. Autor jej znalazł się wśród laureatów festiwalu dakarskiego w 1966 r. Dominik Traoré nie jest lekarzem, jest jedynie „specjalistą niepraktykującym w medycynie i magii afrykańskiej”, takim tytułem posługuje się przy wyliczaniu stopni swej wiedzy, które umieszcza na pierwszej stronie książki.

ścia uwagami: „Ciotko Manh Kombéti — mówi chłopiec — *Madame* dotąd mieszkała w rezerwacie i pochodzi z buszu. Ja też pochodzę z buszu — odpowiada Manh Kombéti. Busz to żadne mieszkanie. I cóż tam robiła w buszu? A poza tym nic nie mówicie, czy ona ma męża, czy nie ma? i do siebie: No, proszę, był spokój i oto taka umęczona spada mi tutaj na głowę! Mówi, że jest z buszu. Biali mają swój szpital, swoje domy, niech tam sobie wraca. Powinna wrócić tam, skąd przyszła, ta umęczona [...] Oh, Przodkowie, Przodkowie! Czy oni zwariowali? Ja, ja pod tym samym dachem z tą umęczoną?” (s. 177).

Wykrzyknik starej Afrykanki daje do myślenia. Biały człowiek zostaje obcy bez względu na okoliczności, w jakich występuje. Biały człowiek nie jest pożądanym na ziemi przodków, gdzie wnosi tylko niepokój. I czy do białego można skierować słowa, którymi witają się Afrykanie między sobą: „Ludzie tego domu, czy pokój jest z wami? — Pokój i tylko pokój” — brzmi odpowiedź. To pozdrowienie wyraża stan, na którym bazuje psychika Afrykanina: jest pozdrowieniem i zaklęciem jednocześnie.

Powieść *Harmattan* kończy się podwójnym fiaskiem: w referendum zwycięża „tak”, w życiu dra Tangary następuje nieoczekiwany wstrząs: zostaje zwolniony z funkcji szefa szpitala. Powraca biały lekarz, niesumienny, handlujący lekami szpitalnymi i całkowicie obojętny dla spraw czarnego świata. Kiedy dr Tangara usiłuje poznać prawdziwe motywy zwolnienia, minister zdrowia, dawny kolega Tangary, odpowiada: „Widzisz stary, co do mnie, to ja uznaję twoje zasługi, decyzja jednak nie ode mnie wyszła, ale z góry. Nie masz prawa przekształcać szpitala w komórkę komunistyczną [...] A poza tym nie udzielasz się nigdzie [...] Rozumiesz, twoje izolowanie się w stosunku do własnych środowisk jest chyba istotną przyczyną wszystkiego. Ile to razy sam cię zapraszałem, a ty zawsze wykręcałeś się [...] To bardzo pięknie poświęcać się pracy, ale trzeba żyć” (s. 264). Dr Tangara po 18 latach pracy lekarskiej widzi, jak wszystkie jego wysiłki rozpadają się, przestają się liczyć.

„Dotychczas potrafił utrzymać bez rozgłosu i bez załamania własną postawę z dala od nadmiernej gorliwości nacjonalistów i braku kompetencji rządzących, chciwych popularności u bezimiennej masy ludu, tak czulego na patos słów oszukańczego programu. Wychowany i uformowany na pojęciach liberalnych Tangara szukał równowagi pomiędzy różnorodnymi siłami, które wyrzywały sobie Afrykę. Z żadną nie był w zgodzie, tak samo jak nie był w zgodzie z samym sobą. Chełpił się, i słusznie, że był w kursie wszystkich najświeższych odkryć medycznych [...] A teraz zapytywał sam siebie: co mu z tego przyszło?” (s. 268).

Tak więc i Tangara nie znajduje dla siebie miejsca w tym świecie zwodniczych haseł Afryki. Powraca „za most”; tam gdzie stoi dom-matka, na skrawek ziemi, gdzie się urodził. Manh Kombéti zostaje przy nim. Ostentacyjnie porzuca szpital i przed nosem białego lekarza drze swoją kartę wyborczą.

Harmattan stawia wiele problemów otwartych i nie daje na nie odpowiedzi. Samotność doktora Tangary jest ludzką samotnością, ale na tle afrykańskiej obyczajowości staje się, jak to określa Senghor, lekcją życia i zobrazowaniem prawdy moralnej: człowiek stojący poza plemieniem jest bezsilny, jego największe wysiłki pójdą na marne, jeśli będzie chciał pozostać samotny. To pojęcie łączy się z marksistowską teorią o roli jednostki, Ousmane Sembene wprowadza do swoich książek tezy, które na osobach jego bohaterów ilustrują własne postawy autora i jego poszukiwania prawdy.

Zbiór opowiadań *Voltaire* został wydany w r. 1962²¹. Charakteryzuje go różnorodność tematów. Obok opowiadań ze współczesnego życia *évolués w Dakarze*, umieszcza autor wycinek kroniki z czasów handlu niewolnikami, obok legendy, która jest hołdem „dla oceanu tkliwości matki i odwagi kobiety kochającej”, daje obrazki obyczajowe, w których ukazuje nieśmiałe próby emancypacji kobiety afrykańskiej. W dwóch najciekawszych opowiadaniach *Listy z Francji* i *Czarna z...* bohaterowie przeniesieni są z Afryki do Francji.

Historia opowiedziana w *Listach z Francji* jest wycinkiem życia senegalskiej dziewczyny, którą drogą pertraktacji listowych ojciec wydał za mąż za włóczęgę portowego w Marsylii, starego marynarza Murzyna. Dziewczyna opisuje w listach do przyjaciółki w Dakarze nędzę swego życia w Marsylii, wstręt, jaki budzi w niej mąż, i wreszcie nadzieję wyzwolenia się wskutek zaangażowania męża na paromiesięczny rejs. Następuje jednak beznadziejna choroba męża-włóczęgi, oczekiwanie dziecka i... niespodziewana opieka czarnego działacza związkowego, który po śmierci męża wyprawia ją z powrotem do Afryki, widząc jej vegetację w Marsylii gorszą od śmierci.

Listy z Francji to ciekawy obraz złudy dziewczyny afrykańskiej, rozpryskujący się w zetknięciu z rzeczywistością, i roli czarnego opiekuna-pobratymca, którego pobudki działania wynikają dużo bardziej z poczucia więzi plemiennej niż z obowiązków aktywisty związkowego. Pozornie cyniczny i pozornie zeuropeizowany Afrykanin, który nie chce wiązać się na stałe z zakochaną w nim dziewczyną, nie potrafi jednak pozostawić ją jej losowi. Solidarność i poczucie wspólnoty plemiennej

²¹ Ousmane Sembene, *Voltaire* — Nouvelles, Paris 1962, Présence Africaine.

należą do najwyższej cenionych tradycyjnych wartości Afryki. *Listy z Francji* nasuwają przypuszczenie, że opisana historia łączy się z osobistym życiem autora, którego biografia obecna jest na kartkach wszystkich jego książek.

Ousmane Sembene tak jak i jego bohaterowie nie daje się zeuropeizować duchowo. Patrzy trzeźwo na procesy wynikające z zetknięcia z cywilizacją europejską. Rozumie, że uzyskanie niepodległości nie zapewnia jeszcze prawdziwego wyzwolenia czarnego człowieka, pomimo iż wyzwoliło ono jego świadomość narodową.

Opowiadanie *La Noire de...* posłużyło jako temat scenariusza nagrodzonego ostatnio w Dakarze filmu Ousmane'a o tym samym tytule. Francuska rodzina po kilku latach pobytu w Afryce powraca do Francji. Dziewczynie, która w Dakarze zajmowała się dziećmi, proponują Francuzi pracę stałej służącej w Antibes, gdzie mają zamieszkać po powrocie. Czarna dziewczyna, dla której miraż życia we Francji przesłoniły wszelką refleksję, jak ćma spala sobie skrzydła w zetknięciu z ziemią obiecaną, gdzie bardzo szybko przekonuje się, że życie wygląda zupełnie inaczej niż na oglądanych w dakarskim kinie filmach. Nostalgia, samotność, a przede wszystkim niezrozumiałe dla czarnego człowieka życie w zamkniętych, małych grupach rodzinnych nie znających się między sobą, samotność w tłumie białych również samotnych między sobą, odwrotność życia plemiennego — otwartego dla każdego z członków wspólnoty, doprowadzają dziewczynę do obsesyjnej myśli o ucieczce za wszelką cenę od tego życia, którego ani nie podziela, ani nie rozumie. Podcina sobie w łazience gardło korzystając z nieobecności domowników. Znajdują ją w kilka godzin potem w kałuży krwi. Na 4 stronie dzienników pojawia się następnego dnia krótka wzmianka: „w Antibes Murzynka, cierpiąca na nostalgię, podcięła sobie gardło”.

Opowiadanie *Czarna z...* jest wielką przestrogą: czarny człowiek, wyrwany ze swej społeczności i w zetknięciu z cywilizacją białych, traci grunt pod nogami. Jest to ta sama przestroga w innym wariacie, co w powieści *Czarny doker*: samotność czarnego okazuje się najcięższa do zniesienia w tłumie białych. Przedmiotem zadumy pisarza staje się tu proces detrybalizacji i czy dokonuje się on w Europie, czy na czarnym kontynencie, jednakowo nie przyczynia się do szczęścia jednostki.

Ousmane Sembene, tak jak większość czarnych pisarzy, spełnia w wewnętrznym swoim przekonaniu misję. Misją tą jest formowanie poczucia odpowiedzialności za wspólne losy. W powieści *Harmattan* misja ta łączy się z zaangażowaniem w sprawę grup walczących o swój ideał Afryki. Jednostki przemawiają tylko w ich imieniu. Obrazy, którymi Ousmane naładowuje powieść, są obrazami realnymi. Ich szorstko-

ści Ousmane nie stara się łagodzić i w końcowej analizie ukazuje, że w Afryce jednostka nie działa w oderwaniu, a jej stany wewnętrzne integrują się z duchowym klimatem społeczności, do której należy. We wszystkich jego utworach widzimy go stojącego po stronie sprawy, którą uważa za swoją.

Talent pisarski Ousmane'a Sembene objawia się najlepiej w krótkich formach. Opowiadania w zbiorze *Voltaire* są zwarte i posiadają przejrzystość kompozycji. Eksponowany problem zarysowuje się w nich jasno i ostro.

CECHY CHARAKTERYSTYCZNE W TWÓRCZOŚCI ABDOULAYE'A SADJI I OUSMANE'A SEMBENE

Powieści Abdoulaye'a Sadji i Ousmane'a Sembene ukazują dwa obrazy Afryki. Afryka Abdoulaye'a Sadji jest tradycyjna i zamknięta we własnym świecie zmagają. Afryka Ousmane'a Sembene — dynamiczna, zrewoltowana i rozdarta między dwa modele życia, które decydują o systemie wartości.

Abdoulaye Sadji nie konfrontuje czarnego świata z białym z pozycji sędziego i nie atakuje go otwarcie. Interesuje się tradycyjnymi formami życia i ukazuje dzień po dniu jego tok powszedni. Dużo miejsca zajmuje morał i sentencja. Jego Afryka stoi poza czasem, pomimo że pierwsze wydania obu jego powieści ukazały się w 1958 r., tj. w okresie, kiedy Afryka przeżywała swoje wielkie wstrząsy (prawda, że akcję umieszcza w latach przed samą wojną).

Ousmane Sembene przenosi do powieści Afrykę zaangażowaną, walczącą. Pragnie budzić sumienia, ukazuje rozdarcie między dwoma światami, angażuje się w polemikę z białym światem. Ousmane'a Sembene interesuje grupa i kolektyw społeczny. Jednostka, która odsuwa się dobrowolnie od kolektywu (przykład doktora Tangary), traci równowagę sądów i siłę.

Powieści Ousmane'a Sembene są realistyczne, są wycinkami z jego własnej biografii, podczas gdy Abdoulaye Sadji zdaje się stać z boku. Przygląda się i opisuje, czerpiąc ze spuścizny obyczajowej z umiarem i dużą trzeźwością. W twórczości Ousmane'a Sembene nie wchodzi w grę fikcja literacka, ponieważ prawda aż krzyczy z kartek jego książek i domaga się wiernego świadectwa. Tematykę swą opiera Sembene na konfrontacji czarnego i białego świata i na tym tle ukazuje z całym autentyzmem przemianę systemów wartości w nowej Afryce.

I wreszcie sprawa formy: Ousmane Sembene kompozycję powieści, język i formę literacką stawia na dalszym miejscu. Jest bardziej try-

bunem niż artystą. Natomiast Sadji przejął w stylu i jasnej, zwartej kompozycji reguły pisarstwa francuskiego.

To co łączy obu pisarzy, to bogaty wątek tradycyjny, zagadnienie szacunku dla mądrości przodków i konfliktu między pokoleniami (choć u Ousmane'a przybiera to formę inną niż u Sadji'ego), poczucie więzi plemiennej, ukazane wprawdzie inaczej u obu pisarzy, ale u obydwu obecne, i wreszcie morał i sentencja, które najczęściej zastępują opis motywów działania.

BOGDAN MOLIŃSKI

LIBERIA: POCZĄTKI OSADNICTWA MURZYŃSKO-AMERYKAŃSKIEGO W AFRYCE

Treść: Stulecie niepodległości Liberii. Ameryko-Liberyjczycy i ludność plemienna. — Amerykańskie Towarzystwo Kolonizacyjne i Kompania Sierra Leone: początki osadnictwa murzyńskiego w Afryce. — Socjologiczne i psychologiczne aspekty osadnictwa; repatriacja i ekspatriacja. — „Umilowanie wolności przyniosło nas tutaj” — Liberia i Afryka współczesna.

STULECIE NIEPODLEGŁOŚCI LIBERII. AMERYKO-LIBERYJCZYCY I LUDNOŚĆ PLEMIENNA

26 lipca 1947 roku Liberia jako pierwsze państwo afrykańskie uroczystie obchodziła stulecie swej niepodległości. Posiadając formalnie status państwa suwerennego Liberia faktycznie pozostawała całkowicie w sferze wpływów Stanów Zjednoczonych. Politycznie była ona nieledwie jednym ze stanów amerykańskich — formalne przyłączenie jej jako stanu czy protektoratu nie było możliwe ze względu na zasadę polityki Stanów Zjednoczonych, mówiącą o niebraniu przez nie „jakiegokolwiek wyłącznej odpowiedzialności na kontynencie afrykańskim”¹ — ekonomicznie była zamorską plantacją amerykańskiego przemysłu kuczukowego².

Te obydwie role Liberii w stosunku do Stanów Zjednoczonych — polityczna i ekonomiczna — ukształtowały się w ciągu przeszło stuletnich bliskich kontaktów tych krajów przy jednoczesnym, równie długim i permanentnym outsiderstwie Liberii w stosunku do politycznej, ekonomicznej, społecznej i kulturalnej problematyki samej Afryki.

Jednym ze specjalnie świetnych momentów wspomnianych uroczystości rocznicowych w Monroviu stało się odczytanie depesz wymienionych między ówczesnym prezydentem Stanów Zjednoczonych Harry S. Trumanem a prezydentem Liberii Williamem V. S. Tubmanem. Depesze obydwu mężów stanu akcentują dawne i dobre tradycje wszech-

¹ N. Azikiwe, *Liberia in World Politics*, London 1934 Artur H. Stockwell, LTD., s. 60.

² F. Łyp, *Republika murzyńska Liberia*, Warszawa 1935 Wydawnictwo Ligii Morskiej i Kolonialnej, s. 22.

stronnej współpracy między ich krajami i wyrażają życzenie dalszego zacieśnienia tych więzów dla wzajemnej korzyści narodów amerykańskiego i liberyjskiego³. Ani w jednej, ani też w drugiej z depesz nie pada nazwa Afryki. W kontaktach Liberii i Stanów Zjednoczonych ta nazwa nie miała wtedy żadnego znaczenia. W pierwszych latach po II wojnie światowej praktyczne zainteresowanie Afryką w Stanach Zjednoczonych ograniczone było wpływami Europy na tym kontynencie. Gwałtowny rozwój tego zainteresowania miał się dopiero dokonać na skutek radykalnej zmiany układu sił politycznych w świecie i w miarę krystalizowania się politycznej samodzielności bloku państw tzw. trzeciego świata. Liberia, z racji genezy swojej państwowości i z racji proamerykańskiej orientacji wykształconej elity miejskiej, jest jedynym krajem w Afryce, którego historyczno-socjologiczne studium musi wyjść poza faktografię wyłącznie afrykańską w kierunku faktografii amerykańskiej. Zarówno historia, jak i socjologia tego państwa — od momentu jego powstania do chwili obecnej — posiada silne związki z historią i socjologią Stanów Zjednoczonych. Ta murzyńska republika utworzona w Afryce z inicjatywy białych i za przyzwoleniem rządu amerykańskiego nigdy nie była państwem prawdziwie afrykańskim. Terytorium geograficzne i kolor skóry jej mieszkańców to jedyne elementy afrykanizmu Liberii. Afrykanizmu, który w rozumieniu dzisiejszych ideologów i myślicieli afrykańskich jest swoistą wartością moralną i kulturową, nieprzekładalną na pozaafrykańskie struktury myślowe i językowe. Ta swoista wartość życia Afrykanina popularyzowana szeroko, przez mający ją określać, lecz w miarę wzrostu tej popularności coraz bardziej odzierany z istotnych treści poznawczych termin *négritude*, nie wyznacza kierunku politycznych deklaracji Liberii. Można przypuszczać, że dla tego państwa z przypadku tylko, a nie na mocy odległej tradycji historycznej afrykańskiego jest to wartość zbyt afrykańska. Uosabia ona bowiem te elementy wiekowej tradycji społeczno-kulturowej Afryki, z którymi nie identyfikuje się czołówka ludności Liberii — tak zwani, nawet przez samych siebie dla podkreślenia własnej odrębności pochodzeniowej i społecznej — Ameryko-Liberyjczycy.

Nawiązujące do plemiennych historii Afryki, apologie kultur afrykańskich opartych w praktyce — jak pisze jeden z murzyńskich działaczy oświatowych — na zasadach maksymalnej kooperacji ekonomicznej wszystkich grup ludności już wtedy, zanim w Europie stworzono dla teoretycznego określania takich zasad pojęcie socjalizm⁴, nie znajdu-

³ N. R. Richardson, *Liberia's Past and Present*, London 1959 The Diplomatic Press and Publishing Company, s. 197.

⁴ Ch. Williams, *The Rebirth of African Civilization*, Washington D. C. 1961, Public Affairs Press, s. 129.

ją żadnego oddźwięku w ideologii kierowniczych kół Liberii, dążących do nadania temu krajowi charakteru całkowicie amerykańskiego pod każdym względem.

W każdym państwie afrykańskim istnieje dziś rozdźwięk między wykształconą, miejską elitą a mieszkańcami rejonów wiejskich, między zachodniocywilizacyjnym stylem życia, do którego aspirują kręgi administracyjne, urzędnicze i mieszczańskie, a środowiskiem plemiennym, którego przełamanie w skali masowej przez wszystkich mieszkańców Afryki nie jest jeszcze możliwe. W Liberii liczącej aktualnie około 1 250 000 mieszkańców ten rozdźwięk między miejską elitą z wybrzeży a plemionami z głębi kraju jest szczególnie poważny. Linia podziału, przebiegająca między elitą a masami, między administracją a administrowanymi, jest jednocześnie linią dzielącą ludność napływową od ludności miejscowej. W rękach około 20 000 Ameryko-Liberyjczyków spoczywa administracja Liberii i wszystkie dziedziny gospodarki narodowej. Te 20 000 osób, stanowiąc niecałe 2% ogólnej liczby ludności kraju, obchodziło w 1947 roku stulecie niepodległości Liberii. Te osoby występują w roli narodu liberyjskiego wobec zagranicy i, można sądzić, te osoby miał na myśli zarówno prezydent Truman składając Liberii życzenia pomyślnego rozwoju, jak i prezydent Tubman wyrażając w odpowiedzi nadzieję na dalszy wzrost zainteresowania Liberią w Stanach Zjednoczonych. Co do pozostałej części ludności Liberii, to jak pisze jeden z Ameryko-Liberyjczyków: „Prezydent Tubman traktuje obywateli plemiennych (*the tribal citizens*) na równi z innymi Liberyjczykami i w polityce swojej zmierza przede wszystkim do szybkiego rozwiązania problemów terytoriów plemiennych”⁵. To charakterystyczne, choć może zbyt eufemistyczne w stosunku do rzeczywistości liberyjskiej, sformułowanie w pełni odzwierciedla paradoksalną sytuację społeczną w Liberii. Znikoma liczebnie, co więcej, napływowa grupa mniejszościowa zmierza do gruntownego przekształcenia tradycyjnych struktur społeczno-kulturowych na terenie opanowanym przed niespełna stu pięćdziesięcioma laty, widząc w tych zamierzeniach rozwiązanie uciążliwych problemów wynikających ze swojego współistnienia w jednych granicach państwowych z przeszło milionową ludnością plemienną od dawna zamieszkującą tę część Afryki Zachodniej. W Liberii rolę tzw. mniejszości narodowej spełnia większość plemienna — jeszcze nienarodowa w sensie socjologicznym, ale już od przeszło stu lat narodowa w sensie formalnym.

Istnieje duże podobieństwo między traktowaniem Murzynów przez białych w Ameryce przed stu i dwustu laty a aktualnym traktowaniem

⁵ E. J. Yancy, *The Republic of Liberia*, London 1956, s. 86.

plemion miejscowych przez Ameryko-Liberyjczyków. Wprawdzie w Stanach Zjednoczonych na ogół nie traktowano Murzynów na równi z innymi Amerykanami, lecz wewnętrzna polityka amerykańska zawsze miała na celu szybkie i definitywne rozwiązanie problemu murzyńskiego. Jedną z form rozwiązania tego problemu miał stać się pomysł przesiedlenia wyzwolonych Murzynów amerykańskich do Afryki i utworzenie tam wzorcowego państwa murzyńskiego. Z tego pomysłu wywodzi się zarówno Republika Liberii, jak i Ameryko-Liberyjczycy.

Jak w skrócie przedstawia się geneza tego pomysłu oraz najważniejsze etapy jego praktycznej realizacji? Dla zarysowania odpowiedzi na te pytania należy sięgnąć do XVIII-wiecznej i XIX-wiecznej faktografii amerykańskiej.

AMERYKAŃSKIE TOWARZYSTWO KOLONIZACYJNE I KOMPANIA SIERRA LEONE: POCZĄTKI OSADNICTWA MURZYŃSKIEGO W AFRYCE

Nieprzerwanie rosnące, zwłaszcza w drugiej połowie XVIII wieku zapotrzebowanie na tanią siłę roboczą w południowych stanach amerykańskich sprzyjało rozwojowi handlu niewolnikami. Liczbę Murzynów przywiezionych z Afryki do Stanów Zjednoczonych w ciągu ostatnich stu lat przed wprowadzeniem w Stanach zakazu handlu niewolnikami, tzn. przed rokiem 1808, w braku dokładnych statystyk szacuje się na około 10 milionów⁶. Dla większości z tych ludzi sprowadzonych do Ameryki z różnych części zachodniego wybrzeża Afryki niewolnictwo miało pozostać jedyną perspektywą życiową. Tę perspektywę określały zdecydowanie najstarsze rozporządzenia amerykańskie. Jedno z nich, ustawa Stanu Maryland z 1665 roku, mówi na ten temat: „wszyscy Murzyni i inni niewolnicy w tej prowincji oraz wszyscy Murzyni i inni niewolnicy sprowadzeni do tej prowincji w przyszłości pozostaną niewolnikami przez całe życie; wszystkie dzieci zrodzone z Murzyna lub z innych niewolników będą niewolnikami jak ich ojcowie do końca życia”⁷.

Nieliczni Amerykanie zarówno w Marylandzie, jak i w innych stanach wyłamywali się spod rygoru podobnych ustaw. W 1800 roku wyzwolonych Murzynów, Mulatów oraz osób połączonych z Murzynami dalszych stopniem pokrewieństwa było we wszystkich stanach około 200 000. W samym stanie Maryland, posiadającym w tym czasie naj-

⁶ *Immigration and American History*, red. H. S. Commager, Minneapolis 1961 University of Minnesota Press, s. 101.

⁷ E. Eastman, *A History of the State of Maryland in Liberia, Monrovia*, b. d. wyd. The Bureau of Information, Department of State, s. 20.

wyższy odsetek ludności murzyńskiej (34,7), na ogólną liczbę 111 079 Murzynów wolne były 8043 osoby ⁸.

Sytuacja społeczna zarówno niewolników, jak i wyzwolenców była jednak prawie identyczna. W pluralistycznym i wielorasowym, głoszącym demokratyczne hasła, społeczeństwie amerykańskim Murzyni byli grupą funkcjonującą według ogólnych prawidłowości rządzących statusem wszelkich grup mniejszościowych w ramach szerszych zbiorowości. Jako grupa mniejszościowa — przy czym identyfikacji jej członków służył stereotyp rasy jako nadrzędny wskaźnik wartości osób i grup ludzkich — Murzyni odczuwali na sobie wszystkie konsekwencje różnorodnych konfliktów i kryzysów rysujących społeczeństwo amerykańskie w jego wielonarodowej i wielowarstwowej złożoności. Jedną z tych konsekwencji była skrajna nędza ludności murzyńskiej. Ruch abolicjonistyczny rodzący się w Stanach Zjednoczonych w ostatnich dekadach XVIII wieku miał u swoich źródeł pojedyncze akty filantropii i protestu indywidualnego białych przeciwko nieludzkim warunkom życia Murzynów, głównie na południu. Ten ruch miał na celu oprócz zniesienia niewolnictwa także równouprawnienie Murzynów we wszystkich sferach życia obywatelskiego. Praktyczna realizacja tych postulatów początkowo nie wydawała się jednak realna nawet dla samych abolicjonistów. Zrównanie Murzyna w prawach i swobodach obywatelskich z białym, i to na ziemi amerykańskiej zaanektowanej i zagospodarowanej przez białych jako kraj ich nadziei, dla większości z tych białych było postulatem nie do przyjęcia. O wiele łatwiejsza była rezygnacja z siły roboczej Murzyna i przyznanie mu praw wolnego człowieka pod warunkiem, że ten wolny człowiek nie zechce korzystać z tych nowych atrybutów swojej sytuacji społecznej w samej Ameryce. W oczach przeciętnie postępowego ówczesnego Amerykanina Murzyni w sposób najkorzystniejszy dla nich samych mogliby realizować swoje, дарowane im przez Amerykę, przywileje wolności i godności osobistej gdzieś w Afryce lub w Ameryce Południowej.

Po zakończeniu obszernej korespondencji dotyczącej miejsca ewentualnego skolonizowania wyzwolonych Murzynów amerykańskich, trwającej w latach 1780—1804 między przedstawicielami stanu Virginia, wśród których znajdował się gubernator James Monroe, a ówczesnym prezydentem Stanów Zjednoczonych Tomaszem Jeffersonem, wykluczono kandydaturę Ameryki Południowej ⁹. Pozostawała Afryka. Precedens osadnictwa Murzynów w Afryce istniał już od kilku lat. Stwarzały go angielskie eksperymenty z kolonizacją Sierra Leone.

⁸ *Ibidem*, s. 21.

⁹ *Ibidem*.

W Anglii pierwszy oficjalny akt dotyczący procedury uwalniania Murzynów datowany jest na rok 1772. W tym czasie około 10 000 Murzynów uwolniono ze stanu poddaństwa i powierzono własnymi losowi, nie zabezpieczając im jednak ani warunków pracy, ani zamieszkania. Wśród wyzwoleńców była pewna liczba Murzynów amerykańskich, którzy w okresie kampanii 1775—1782 zbiegli z plantacji do szeregów armii angielskiej i razem z tą armią przybyli do Anglii po zakończeniu działań wojennych. Spośród nich rekrutowało się wielu późniejszych ochotników na wyjazd do Afryki w ramach angielskiej akcji kolonizacyjnej. Akcja rozpoczęta z inicjatywy dwóch londyńczyków: Jonasa Hanwaya i Henry Smeathmana, znającego z autopsji warunki życia na wybrzeżu zachodnioafrykańskim, skonkretyzowała się planem osadnictwa w Sierra Leone. W kierunku najmniej poznanej przez Europejczyków części wybrzeża Afryki Zachodniej, między Gambią a Złotym Wybrzeżem, w 1877 roku wypłynął statek z pierwszą grupą 350 czarnych osadników, którym towarzyszyło w podróży do przyszłej ojczyzny 70 londyńskich dziewcząt kwestionowanych obyczajów. Z tej grupy 80 osób zmarło w czasie podróży, pozostałych zdziesiątkowała pierwsza pora deszczowa w Afryce. Wielu spośród tych, którzy przeżyli podróż i malarię, zginęło w ciągu następnych dwóch lat w walkach z plemionami zamieszkującymi te tereny¹⁰.

Dla angielskich abolicjonistów, wśród których było wielu ludzi uprawiających różne rodzaje filantropii, niepowodzenie pierwszego eksperymentu nie oznaczało końca akcji osiedleńczej. Przeciwnie, racjonalizując powody, dla których akcję należało kontynuować, potrafili oni zapewnić sobie współpracę znanych kupców i mieszczan londyńskich poprzez otwarcie przed nimi korzystnych perspektyw handlu z nowymi, afrykańskimi kontrahentami. W 1791 roku z inicjatywy Granville Sharpa powstała Sierra Leone Company zadowolająca filantropów zamiarami „ugruntowania szczęścia w Afryce”, a ludzi interesu wizjami „przyszłego dobrobytu Kompanii”¹¹. Harmonijnie łącząc te dwa cele Kompania wkrótce po założeniu liczyła około 2000 członków, rekrutujących się głównie z klas średnich, a jej budżet zamykał się znaczną sumą ponad 235 tysięcy funtów.

Pewna poprawa sytuacji na lepsze zaznaczyła się także w samej kolonii. W 1791 roku do Afryki udał się neofita ruchu abolicjonistycznego, były lekarz ze statku niewolniczego Aleksander Falconbridge. Zajął się on zebraniem rozproszonych po znacznym obszarze kolonistów i osiedleniem ich na nowym miejscu. Falconbridge stał się przy-

¹⁰ R. Hallett, *The Penetration of Africa*, London 1965 Routledge and Kegan Paul, s. 269.

¹¹ *Ibidem*, s. 270.

wódcą osadników — zniechęconych i zdemoralizowanych ludzi na nowo zmobilizował do walki o biologiczne i społeczne przetrwanie we wrogim środowisku. Wycieńczony alkoholem organizm tego energicznego obywatela, którego rejsy na statkach niewolniczych w pewnym momencie życia natchnęły apostolską misją niesienia pomocy Murzyńcom, nie wytrzymał jednak tropikalnego klimatu Afryki. Jego młodej żonie, która po śmierci męża powróciła do Anglii i zajęła się twórczością pamiętnikarską i dziennikarską, jest do zawdzięczenia większość prawdziwych informacji o pierwszych latach rozwoju osadnictwa w Sierra Leone ¹².

Poza inspirującą osadnictwo murzyńskie w Afryce i, niezależnie od swoich filantropijnych celów, nastawioną na szybkie efekty ekonomiczne i finansowe Kompanią Sierra Leone powstała w Anglii owych czasów jeszcze jedna organizacja interesująca się kontynentem afrykańskim. Było to elitarne Stowarzyszenie Afrykańskie (African Association). Twórcami Stowarzyszenia byli członkowie ekskluzywnego Klubu Sobotniego, kierowanego przez Sir Josepha Banksa. Spośród dwunastu pierwszych członków Klubu i jednocześnie założycieli Stowarzyszenia Afrykańskiego ośmiu było członkami którejs z izb parlamentu angielskiego. Tych oświeconych ludzi występujących w swoim czasie zarówno przeciw wojnie Anglii z jej północnoamerykańskimi koloniami, jak i przeciw procedurze handlu niewolnikami i samemu niewolnictwu, interesowała głównie naukowa i społeczna strona eksploracji mało zbadanych obszarów geograficznych. W swej działalności nie liczyli oni na natychmiastowe zyski ekonomiczne. Ich dalekosiężnym planem było zbadanie możliwości poważnych i długoterminowych inwestycji w Afryce, które w efekcie mogłyby — jak stwierdzał ich program — przynieść wzrost dobrobytu całego narodu angielskiego. Ten plan mógł być realizowany w swych pierwszych etapach przez wszechstronne poznanie warunków istniejących w całej Afryce. W rezolucji z 1788 roku członkowie Stowarzyszenia Afrykańskiego cel swojej działalności sformułowali następująco: „Ponieważ nie ma informacji bardziej pożądanых i powszechniej użytecznych od tych, które pozwalają na rozwój nauki geografii i ponieważ ogromny kontynent Afryki pomimo wysiłków starożytnych i pragnień współczesnych jest jeszcze w wielkiej mierze nie zbadany, członkowie tego klubu grupują się w stowarzyszenie dla popierania odkryć w głębi tego lądu stanowiącego czwartą część świata” ¹³.

Finansowane przez Stowarzyszenie Afrykańskie ekspedycje naukowe wyruszyły do Egiptu, Sudanu i Afryki Wschodniej. Informacje

¹² *Ibidem*, s. 271.

¹³ *Ibidem*, s. 195.

i materiały uzyskane w ich toku odegrały istotną rolę nie tylko w rozwoju nauki geografii, lecz także w planowanym podboju Afryki przez państwa europejskie, a głównie przez Anglię.

Osiągnięcia Anglii w zakresie abolicjonizmu, wstępnej organizacji akcji przesiedleńczych i kolonizacji Murzynów w Afryce nie były nieznane w Ameryce. Kolejne kontyngenty Murzynów wysyłane do Sierra Leone w ostatnim dziesięcioleciu XVIII wieku powoli zagospodarowywały ziemie odkupione od miejscowych plemion i stworzyły załączek swoistej struktury państwowej¹⁴. Wzorując się na przykładzie Sierra Leone abolicjoniści amerykańscy, głównie ze stanu Virginia, gotowi byli w pierwszych latach XIX wieku rozpocząć akcję wysyłania Murzynów do Afryki. Według planu dra Roberta Finleya z Princeton najodpowiedniejszym terenem dla przyszłej kolonii byłoby wybrzeże Afryki Zachodniej w części bliskiej Sierra Leone¹⁵. W grudniu 1816 roku pięćdziesięciu delegatów wschodnich i południowych stanów do Kongresu uchwaliło wprowadzenie planu Finleya w życie i dla realizacji tego celu zorganizowało się w Amerykańskie Towarzystwo Kolonizacyjne (American Colonization Society).

Prace przygotowawcze do wysłania pierwszej partii Murzynów do Afryki trwały ponad dwa lata. W 1818 roku dwaj członkowie Towarzystwa odbyli podróż do wybrzeży Afryki Zachodniej dla wybrania i zakupienia terenów najbardziej odpowiadających zamierzeniom kolonizacji. Wysłannicy uznali małą wyspę Sherbro leżącą w pobliżu Wybrzeża Pieprzowego za najlepiej nadającą się do zasiedlenia. W 1819 roku prezydent James Monroe zaaprobował wybrane miejsce kolonizacji oraz wyasygnował pewne fundusze ze skarbu federalnego dla wynajęcia i wyekwipowania statku „Elizabeth” mającego przewieźć pierwszą grupę Murzynów amerykańskich do Afryki. W lutym 1820 roku 86 zaokrętowanych na pokładzie „Elizabeth” Murzynów oraz ich dwóch białych opiekunów wyznaczonych przez prezydenta odpłynęło z Filadelfii w kierunku Afryki. Po osiągnięciu celu podróży okazało się jednak, że miejsce lądowania nie jest przygotowane. Wodzowie miejscowych plemion nie mieli ochoty odsprzedać wyspę Sherbro, a trudy podróży i niebezpieczny klimat już rozpoczęły swoje niszczące działanie wśród osadników i załogi statku. Zmarło 31 osób, w tym obydwu białych. Pozostali przy życiu osiedlili się w Sierra Leone w pobliżu Freetown. Statek powrócił do Ameryki¹⁶.

¹⁴ Ch. Fyfe, *A History of Sierra Leone*, London 1962 Oxford University Press.

¹⁵ Eastman, *op. cit.*, s. 15.

¹⁶ Ch. M. Wilson, *Liberia*, New York 1947 William Sloane Associates Inc., s. 11–13.

W roku następnym na brygu „Nautilus” popłynęła do Afryki druga grupa 28 wyzwolonych Murzynów, których desperacja przewyższała obawy przed niepewną przyszłością osadniczą. Tym razem transakcja handlowa z wodzami plemiennymi doszła do skutku i przybysze rozpoczęli nowe życie na zakupionym za strzelby, proch, parasolki, tytoń i perkale paśmie wybrzeża afrykańskiego, liczącym około 28 mil długości i 9 mil szerokości w okolicy przylądka Mesurado.

Tymczasem w Stanach Zjednoczonych wewnętrzna sytuacja polityczna komplikowała się coraz bardziej. Wiosną 1822 roku w Południowej Karolinie wykryto przygotowania do zakrojonego na szeroką skalę powstania niewolników. Przygotowaniami kierował wyzwolony Murzyn nazwiskiem Denmark Vesey. Ten rzemieślnik z Charleston, znający doskonale oprócz języka angielskiego także hiszpański, francuski i niemiecki, podczas legalnych religijnych zebrań ludności murzyńskiej umiejętnie dobranymi cytatami z *Biblii* zaszczeniał swoim słuchaczom idee sprawiedliwości i naturalnej równości wszystkich ludzi. W całkowitej konspiracji odbywały się ćwiczenia powstańczych oddziałów zbrojnych liczących blisko 9000 niewolników — mężczyzn i kobiet. Zbierano i produkowano broń, wszyscy powstańcy mieli przydzielone konkretne zadania w planowanym z pięciu kierunków ataku na centrum Charleston. Krótko przed wyznaczonym przez Veseya terminem wybuchu powstania na skutek denuncjacji aresztowano jego dwóch najzdolniejszych pomocników. Przyszły dalsze aresztowania. W lipcu i sierpniu powieszono 37 spośród schwytanych najwybitniejszych przywódców planowanej akcji.

Rezultatem tych wypadków stało się natychmiastowe zaostrenie przepisów regulujących społeczną i prawną sytuację Murzynów w stanach południowych. Między innymi wprowadzono zakaz kształcenia Murzynów i organizowania się niewolników w jakiejkolwiek stowarzyszenia oraz prawo mówiące o konieczności wyznaczenia białego opiekuna dla każdego wyzwolonego Murzyna powyżej lat piętnastu.

Właściciele Murzynów z południa wprowadzali w życie coraz to nowe ograniczenia dyskryminujące ludność murzyńską; w stanach północnych coraz bardziej zyskiwały na popularności poglądy o nie tylko moralnej, lecz także i ekonomicznej szkodliwości instytucji niewolnictwa. Abolicjonizm stał się jednym z narzędzi walki politycznej między przedstawicielami stanów południowych i północnych oraz obosiecznym argumentem w rozgrywkach wewnętrznych między różnymi ugrupowaniami ideologicznymi w kongresie amerykańskim.

W grę wchodziły istotne zagadnienia ekonomiczne oraz kwestia dominacji stanów południowych lub północnych w wyznaczaniu kierunku

przyszłego rozwoju młodej jeszcze państwowości amerykańskiej. Była to kwestia nadania Stanom Zjednoczonym wielkorolniczego lub wielkoprzemysłowego charakteru w sferze ekonomii, a rodowego i elitarnego lub plebejskiego i egalitarnego w sferze społeczno-politycznej. Ideologia rozszerzającego się ruchu abolicjonistów często opierała się na negacji założeń ustrojowych, umożliwiających na drodze konstytucyjnej uzyskanie przewagi w Kongresie Stanów Zjednoczonych stanom południowym nad stanami północnymi poprzez fakt istnienia niewolnictwa. Na mocy artykułu I paragraf 2 konstytucji Stanów Zjednoczonych stany południowe mogły obsadzać swoimi przedstawicielami w Izbie Reprezentantów większą ilość miejsc, gdyż do liczby białych wyborców doliczano $\frac{3}{5}$ murzyńskich niewolników zamieszkujących dany stan¹⁷.

Dla abolicjonistów akcja prowadzona przez Amerykańskie Towarzystwo Kolonizacyjne nie była zagadnieniem pierwszoplanowym. Co więcej, zwracali oni często uwagę na niesłusznosc proponowanego przez to Towarzystwo rozwiązania problemu Murzynów amerykańskich drogą ich skolonizowania w Afryce. Ich zdaniem było to rozwiązanie pozorne. Nie usuwało ono podstawowych sprzeczności społecznych ani też zasadniczych konfliktów międzystanowych¹⁸. Jeżeli nawet pominąć moralne rozstrzygnięcia związane z problemem rzeczywistego równouprawnienia Murzynów w ramach egalitarnego społeczeństwa amerykańskiego przeciwstawianym problemowi usunięcia ich poza obręb tego społeczeństwa, to uznać należy, że realizacja idei Amerykańskiego Towarzystwa Kolonizacyjnego w skali masowej była zupełnie nierealna. Nie było ani konieczności, ani też możliwości wywiezienia z Ameryki do Afryki tej dwumilionowej masy Murzynów, która zamieszkiwała Stany Zjednoczone na początku XIX wieku. Niemniej działalność towarzystwa nie ustawała.

W 1822 roku przygotowany został do podróży następny statek mający zabrać do Afryki nowy transport 37 Murzynów. Z ramienia Towarzystwa statkiem popłynął 28-letni Jehudi Ashmun, były wydawca efemerycznego pisma Kościoła Episkopalnego w Baltimore, były organizator i zwierzchnik sierocińca w Hampden. Pierwszym dziełem Jehudi Ashmuna w Afryce było zorganizowanie zbrojnego oddziału z osadników nękanych ciągle atakami ze strony okolicznych plemion. Kiedy 11 listopada 1822 roku około 900 wojowników plemion Vai, Des i Mamba dokonało kolejnego ataku na osadę, mieli oni już przeciwko sobie kilkudziesięciu uzbrojonych w broń palną i świeżo przeszkolonych przez

¹⁷ *The Antislavery Vanguard, New Essays of the Abolitionists*, red. M. Duerberman, New Jersey 1965 Princeton University Press, s. 209.

¹⁸ *Ibidem*.

Ashmuna obrońców oraz dwie przywiezione przez niego armaty okrętowe. Przy jednej z nich walczył sam Jehudi. Osadnicy odnieśli wielkie zwycięstwo, którego pamięć święci dzisiejsza Liberia jako jedno ze swych świąt narodowych. Drugie podobne święto narodowe ustanowione zostało na dzień 1 grudnia dla upamiętnienia daty innej wielkiej zwycięskiej bitwy Murzynów amerykańskich z Murzynami afrykańskimi, która rozegrała się również w 1822 roku i w której odznaczyła się niezwykłym męstwem dzisiejsza bohaterka narodu Liberii Matylda Newport. Ta bohaterska Murzynka przesądziła losy bitwy w jej najbardziej krytycznym momencie, od własnej fajki zapalając lont armaty wycelowanej w sam środek napastników oblegających osadę¹⁹. Po tej bitwie stosunki między osadnikami a otaczającymi ich plemionami unormowały się na przeciąg dłuższego okresu czasu na płaszczyźnie mniej więcej pokojowej. Osada rozbudowywała się i drogą kupna lub czasem jeszcze podboju powiększała należące do niej tereny. Kraj nazwano Liberią, osadę Monrovią. Jehudi Ashmun jeszcze przez pewien czas rozwijał wśród osadników swoją apostolską działalność, lecz surowe rygory, które zgodnie ze swoimi purytańskimi zasadami usiłował wprowadzić w ich życie, powoli zniechęciły do niego tych ludzi. Wzrastająca liczba nieporozumień między Jehudim a osadnikami oraz zły klimat zmusiły tego „duchowego pasterza” Murzynów do opuszczenia Afryki. W 1828 roku Ashmun wrócił do Stanów, gdzie zmarł wkrótce po przybyciu²⁰.

Tymczasem w łonie Amerykańskiego Towarzystwa Kolonizacyjnego zarysował się konflikt, który doprowadził do wyodrębnienia się z niego frakcji marylandzkiej. Przedstawiciele stanu Maryland w Amerykańskim Towarzystwie Kolonizacyjnym uznali, że towarzystwo nie wysyła do Afryki dostatecznej liczby Murzynów z ich stanu, mimo że ten właśnie stan posiada największy procent ludności murzyńskiej. Obawa przed całkowitym zwichnięciem proporcji rasowych wśród mieszkańców stanu Maryland doprowadziła administrację tego stanu do utworzenia w 1827 roku Marylandzkiego Towarzystwa Kolonizacyjnego. Celem Towarzystwa była rekrutacja Murzynów wyłącznie marylandzkich do wyjazdu do Afryki.

W sierpniu tego samego roku wyekwipowany przez Marylandzkie Towarzystwo Kolonizacyjne statek „Orion” z 31 Murzynami marylandzkimi w wieku od lat 2 do 110 odpłynął w kierunku Liberii. Ci osadnicy oraz następni, przybyli w rok później statkiem „Lafayette”,

¹⁹ Wilson, *op. cit.*

²⁰ *Ibidem.*

utworzyli w okolicach Przylądka Palmowego odrębną osadę Maryland-in-Liberia.

Przez szereg lat kraje biorące swój początek od tych dwóch osad rozwijały się niezależnie od siebie. Negocjacje prowadzone między ich gubernatorami na temat ewentualnego zjednoczenia rozбивały się o trudności w znalezieniu kompromisowej formuły dla tego aktu. Liberia chciała wcielić w siebie Maryland jako prowincję, Maryland pragnął połączyć się z nią jako stan federacyjny. Do porozumienia i do zjednoczenia doszło dopiero w roku 1857, w dziesięć lat po ogłoszeniu konstytucji i niepodległości Liberii. W tym czasie Liberia kroczyła już drogą regularnej organizacji państwowej wzorowanej na społeczno-politycznej strukturze Stanów Zjednoczonych.

Pierwszym etapem w kształtowaniu się tej nowoczesnej państwowości Liberii stało się wprowadzenie w 1839 roku wstępnych przepisów konstytucyjnych zatwierdzonych i uprawnionych przez Amerykańskie Towarzystwo Kolonizacyjne. Na mocy tej quasi-konstytucji, łączącej osady: Monrovię, New Georgię, Caldwell, Millsburg, Marshall, Bexley, Bassa Cove i Edina, we Wspólnotę Liberii, władzę prawodawczą powierzono białemu gubernatorowi wyznaczonemu przez rząd amerykański i opierającemu się na radzie złożonej z przedstawicieli osadników. Władzę sądową sprawował naczelny trybunał murzyński. Białym zezwolono na pobyt w Liberii, lecz zakazano im nabywania ziemi. Ludność osadnicza posiadała prawo zwracania się wprost do gubernatora ze swoimi żądaniami przy pomocy pisemnych petycji. Handel niewolnikami i niewolnictwo zostało surowo zakazane.

Amerykanin Thomas Buchanann został pierwszym gubernatorem Wspólnoty Liberii. Piastując to stanowisko przez dwa lata poświęcił on wiele wysiłku dla zorganizowania we Wspólnocie możliwie nowoczesnego systemu szkolnictwa oraz komunikacji pocztowej. Według ówczesnego polskiego autora Wspólnota Liberii liczyła w tych latach „9 miast i miasteczek, 21 kościołów z 30 duchownymi, 10 szkół tygodniowych i kilka niedzielnych, 4 drukarnie, w których wychodziły 2 gazety, i posiadała 50 000 morgów urodzajnego gruntu dla rozdania pomiędzy nowych osadników. Wszakże ogólna liczba wolnych ludzi kolorowych przybyłych z Ameryki Północnej, a stanowiących jądro ludności, nie przenosiła 4000 dusz”²¹.

Kolejne etapy rozwoju Wspólnoty Liberyjskiej, jej przekształcenie się w Republikę Liberii oraz postępujący proces rozwarstwiania społecznego samej zbiorowości Ameryko-Liberyjczyków wymagają dokład-

²¹ *Encyklopedia powszechna*, t. XVII, nakład, druk i własność S. Orgelbranda (w art. F. H. Lewestama), Warszawa 1864, s. 2—5.

niejszej analizy ekonomicznej. W tym miejscu warto tylko podkreślić, że od roku 1847, w którym po raz pierwszy trudności gospodarcze zmusiły Wspólnotę do podjęcia radykalnych decyzji skierowanych przeciwko kupcom angielskim, nie chcącym opłacać ceł i podatków wwozowych prywatnemu stowarzyszeniu, za jakie tę Wspólnotę uważali, które to decyzje doprowadziły w konsekwencji do ogłoszenia aktu niepodległości, historia Liberii jest właściwie historią kolejnych zadłużeń finansowych tego państwa za granicą, głównie w Stanach Zjednoczonych.

Pierwsza pożyczka państwowa zaciągnięta przez piątego prezydenta Liberii Edwarda J. Roye w Anglii była tragiczna w skutkach zarówno dla skarbu liberyjskiego, jak i dla samego prezydenta. W wyniku nieudolnie przeprowadzonej transakcji do kasy państwowej z pożyczonej sumy 100 000 funtów wpłynęło zaledwie 27 000 lub według innych źródeł 17 000 funtów²². Wzburzenie powiadomionych o tej operacji finansowej obywateli zmusiło prezydenta do niezwłocznej rezygnacji z urzędu i do ucieczki na angielski parowiec stojący na redzie w pobliżu Monrovi, na którym miał rzekomo zostać później chłopcem okrętowym.

Następne pożyczki państwowe Liberii, zaciągane w latach 1906, 1909, 1915 i 1926, przeznaczone były przede wszystkim na opłacenie zaległych odsetek od tych pożyczek oraz na wydatki bieżące i pokrycie długów wewnętrznych. Ostatnia z tych pożyczek udzielona Liberii przez prywatny bank amerykański pozostający pod wpływami znanego kapitalisty Firestone'a, który już wcześniej otrzymał od rządu liberyjskiego w dzierżawę na 99 lat milion akrów (4500 km²) ziemi w celu założenia wspomnianych już plantacji kauczuku, definitywnie zdeorganizowała gospodarkę narodową i zaciemniła perspektywy jej przyszłego rozwoju.

SOCJOLOGICZNE I PSYCHOLOGICZNE ASPEKTY OSADNICTWA; REPATRIACJA I EKSPATRIACJA

Dwie gazety wydawane w Liberii już przed uzyskaniem przez nią niepodległości — o których wspomina Lewestam, to „The Liberian Herald” i „The African Luminary”. Wydawcą ich był John B. Russwurm, Murzyn z Jamajki, który jako pierwszy Afrykanin z pochodzenia otrzymał stopień *Master of Arts* w amerykańskim college'u i który swoją karierę wydawniczą i dziennikarską rozpoczął jeszcze w Nowym Jorku przy redakcji „Freeman's Journal”, pierwszego murzyńskiego pisma w Stanach Zjednoczonych (1827). Liberyjskie dzienniki Russwurma odegrały znaczną rolę w procesach integracji osadników rozrzuconych już dość szeroko po różnych częściach Wspólnoty Liberyjskiej. Artykuły

²² Richardson, *op. cit.*; Azikiwe, *op. cit.*; Lyp, *op. cit.*

zdolnego redaktora budziły i ugruntowywały w obywatelach Wspólnoty nowe uczucie godności ludzkiej i godności zbiorowej. Przedstawiały im one zadania rozbudowy i umocnienia dotychczasowych osiągnięć i przeciwstawiały ich samych jako zwierzchnią grupę społeczną plemionom współżyjącym z nimi w geograficznych granicach Wspólnoty. To przeciwstawienie nie dokonywało się przy użyciu kryteriów rasowych, tak jak to miało miejsce w Ameryce, kiedy obecni obywatele Wspólnoty Liberii byli przede wszystkim Murzynami lub dziećmi Murzynów, to znaczy niewolnikami lub dziećmi niewolników i gdzie wyłącznie kolor skóry decydował o ich pozycji społecznej. To przeciwstawienie dokonywało się przy pomocy kryteriów kulturowych.

Zarówno osadnicy, jak i członkowie plemion od wieków zamieszkujących te tereny byli czarni. Zarówno jedni, jak i drudzy byli Murzynami. Co więcej, Murzyni amerykańscy przeżyli już lata nędzy i upokorzeń spowodowane wyłącznie faktem przynależności rasowej, lata, które dla wielu z nich były latami marzeń o ucieczce z Ameryki i o powrocie do Afryki. Murzyni afrykańscy nie zaznali tej formy niewolnictwa opartej na rasowej barierze czarni — biali.

Murzyni amerykańscy wracając do Afryki w założeniu wracali jednocześnie do przywilejów własnej wolności i do idei równości wszystkich ludzi niezależnie od koloru ich skóry. W rzeczywistości wracali oni jednak już jako obcy, zagrażający plemiennej wolności i plemiennym obyczajom Murzynów afrykańskich. Przybysze czuli własną odrębność nie tylko dlatego, że wykazywano im ją niezbiecie ciągłymi incydentami i walkami na przedpolach ich osad; czuli oni tę odrębność przede wszystkim dlatego, że udziałem ich były doświadczenia amerykańskie, które niezależnie od swego tragizmu miały także jedną pozytywną stronę. Wskazywały one mianowicie, że życie plemienne, wbrew wspomnieniom niewolników na plantacjach amerykańskich i wbrew uczuciom wyrażanym przez nich w *negro-spirituals*, nie jest najlepszą formą bytowania zbiorowości ludzkich, przynajmniej z materialnego punktu widzenia. Te doświadczenia amerykańskie uniemożliwiły osadnikom, pamiętającym nie tylko własne łańcuchy niewolnicze, lecz także dobrobyt miast i farm zamieszkiwanych przez ich właścicieli, psychologiczny powrót do chat i wiosek plemiennej Afryki.

Ci osadnicy opuścili Amerykę jako Murzyni, lecz do Afryki przybyli już jako Amerykanie. Obiektywny proces ich amerykanizacji był jednokierunkowy i nieodwracalny. Zdobycie przez nich nowego samookreślenia narodowego i państwowego było możliwe tylko, po pierwsze, poprzez odrzucenie tych kulturowych związków z Afryką, których resztki na mocy psychologicz-

nego mechanizmu samoobrony przed unicestwieniem osobowości pieczołowicie kulturowali w Stanach Zjednoczonych, i po drugie, poprzez odwołanie się do kulturowych związków z Ameryką. Liberyjczykami mogli stać się wychodząc od kultury amerykańskiej, a nie od kultur afrykańskich, gdyż ich Liberia miała być nowoczesnym państwem dobrobytu, oświaty i techniki, a nie plemiennym społeczeństwem obfitości sezonowej, inicjacji i magii.

Z jakim środowiskiem społeczno-kulturowym zetknęli się osadnicy murzyńscy w Afryce? Jakim tradycyjnym, afrykańskim wartościom musieli przeciwstawić przywiezione z sobą wartości amerykańskie? Jaką historię plemienną musieli przezwyciężyć na swej drodze do kształtowania Liberii na wzór i podobieństwo Stanów Zjednoczonych?

Do najdawniejszych mieszkańców tej części wybrzeża Afryki Zachodniej należą liczne plemiona grupy Kru i niektóre plemiona grupy Mande. W prowincjach bardziej odległych od oceanu zamieszkuje blisko 200-tysięczne plemię Vai, charakteryzujące się posiadaniem kultury, która jako jedna z nielicznych kultur w Afryce wytworzyła własny system pisma²³. Plemiona Kru, Mande, Twi oraz liczne plemiona rozprzestrzenione w pasie geograficznym: Południowa Nigeria, Wyżyna Kamerunu, Centralny Sudan, a więc mniej więcej w pasie równikowym, należą do kręgu silnych wpływów kultur indonezyjskich²⁴. Wpływy te — głównie wprowadzenie uprawy pewnych roślin jadalnych, takich jak yam, taro, banany — datują się prawdopodobnie na ostatnie wieki przed naszą erą. Transafrykański korytarz uprawy tych roślin przebiegający od Madagaskaru i wybrzeży Afryki Wschodniej do wybrzeży Gwinei, tzw. *yam belt*, sprzyjał kulturowemu ujednoliceniu się plemion zamieszkujących na jego obszarze. Ta jednolitość kulturowa widoczna jest zwłaszcza na przykładzie plemion grupy Kru i Mande, które od dawna utrzymywały z sobą liczne i przyjacielskie kontakty. Podstawą egzystencji tych plemion, oprócz uprawy yamu, ryżu, manioku i niektórych innych roślin spożywczych, jest także łowiectwo, rybołówstwo i zbieractwo. Każde z pojedynczych plemion tych grup prowadzi gospodarkę na ogół samowystarczalną. Słabo rozwinięty handel w mniejszym stopniu dotyczy żywności, a w większym tych wyrobów metalowych, których ograniczoną produkcję umożliwia stosunkowo nieźle rozwinięte hutnictwo żelaza. Wszystkie plemiona posiadają mniej lub bardziej liczne stada bydła, które jest zwyczajową opłatą za żonę oraz wartością poświęconą siłom nadnaturalnym. Spośród innych zwierząt domowych

²³ G. P. Murdock, *Africa, Its Peoples and Their Culture History*, New York 1959 McGraw-Hill Book Company, s. 263.

²⁴ *Ibidem*, s. 212.

hoduje się owce, kozy, drób i psy służące nieraz także jako pożywienie. Głównym zajęciem mężczyzn jest polowanie, połowy na pełnym morzu, zbieranie orzechów palmowych, karczowanie lasu; kobiety zajmują się wszystkimi pracami polnymi i rolniczymi. Tradycyjną formą małżeństwa jest poligynia z uprzywilejowaniem pierwszej żony i z opłatą za pannę młodą, która jednak w okresie narzeczeństwa musi spełniać pewne usługi dla rodziny swego narzeczonego. Na ogół zakazane jest zawieranie związków małżeńskich między kuzynami. Patrylokalny typ rezydencji, descendencja, sukcesja i dziedziczenie następujące wyłącznie w linii męskiej — z wyjątkiem plemion Sherbro wykazujących pokrewieństwo językowe i kulturowe z plemionami senegambijskimi poprzez matrylineat odnoszący się do wszystkich trzech wymienionych elementów struktury społecznej — oto najważniejsze cechy strukturalne plemion zamieszkujących rejon Wybrzeża Pieprzowego.

Plemiona te podzielone na patrylinearne jednostki egzogamiczne zamieszkujące wydzielone części wsi posiadają lokalnych przywódców, których w podejmowaniu ważnych decyzji wspiera swym autorytetem rada starców. W większości przypadków wódz wsi czy plemienia posiada charyzmat sakralnych związków z ziemią użytkowaną przez jego podwładnych oraz jest odpowiedzialny za sposób użytkowania tej ziemi i podziału jej na części przydzielane poszczególnym rodzinom, choć nie może on tej ziemi ani sprzedać, ani podarować, ani też stracić w jakimkolwiek inny sposób.

We wszystkich plemionach zamieszkujących tę część Afryki praktykowane było niewolnictwo, uważane za normalny wynik wojny lub transakcji handlowej. Forma tego niewolnictwa nie była jednak zbyt ciężka — niewolnicy stawali się raczej dodatkowymi członkami rodzin swoich właścicieli, a dzieci niewolników uzyskiwały jeszcze wyższy status społeczny i nie mogły być przedmiotem handlu. Również we wszystkich tych plemionach praktykowano cyrkumcyzję, lecz klitoridektomia spotykana była stosunkowo rzadko. Spośród około stu plemion skrótowo tutaj scharakteryzowanych, pięć — Dan, Kran, Ngere, Wobe i Bete — uprawiało niegdyś kanibalizm.

Z takim naturalnym środowiskiem ludzkim zetknęli się przybywający ze Stanów Zjednoczonych czarni osadnicy. Afryka nie mogła stać się ich na nowo odzyskaną ojczyzną. Chociaż niektórzy z nich byli odlegli od swojej plemiennej, afrykańskiej przeszłości zaledwie o dwa lub trzy pokolenia, to nawet ten krótkotrwały kontakt z amerykańską cywilizacją uniemożliwił im faktyczny powrót do poczucia własnego afrykanizmu. Krajem ich przodków była Afryka. Dla nich samych, mimo powrotu do Afryki, krajem ojczystym pozostała Ameryka. Dla

tych Murzynów z urodzenia, a Amerykanów z wyboru lub lepiej, z psychologicznej konieczności, opuszczenie Stanów Zjednoczonych i przybycie do Afryki nie było repatriacją, czyli powrotem do ojczyzny. To była ekspatriacja, czyli wydalenie z ojczyzny. Takie psychologiczne i socjologiczne ujęcie własnej sytuacji życiowej przez osadników stoi u podstaw struktury społecznej dzisiejszej Liberii.

„UMIŁOWANIE WOLNOŚCI PRZYWIODŁO NAS TUTAJ” —
LIBERIA I AFRYKA WSPÓŁCZESNA

W godle państwowym Liberii widnieje dewiza „Umiłowanie wolności przywiodło nas tutaj”. To hasło w dzisiejszej Liberii — jak się zdaje — nie nabrało jeszcze charakteru w pełni egalitarnego.

Na przełomie lat trzydziestych naszego stulecia, gdy Liberia ubiegała się o kolejną międzynarodową pożyczkę finansową, przeciwko rządowi jej ówczesnych prezydentów C. D. B. Kinga (1920—1930) i E. Barclaya (1930—1944) wysunięto oskarżenia, że tolerują one jawne fakty przymusowego wysyłania ludności plemiennej do pracy we francuskiej części Gabonu i na hiszpańską wyspę Fernando Po oraz wykorzystywania na plantacjach kauczuku Firestone Corporation niewolniczej pracy Murzynów wysiedlanych z własnych wsi i zsyłanych w rejony upraw. Udzielenie pożyczki uzależniła Liga od zgody Liberii na międzynarodową kontrolę jej gospodarki, polityki fiskalnej oraz warunków życia wszystkich grup ludności. Fragmentaryczne kontrole międzynarodowe potwierdziły prawdziwość pierwszych zarzutów i wymijająco odpowiedziały na drugie²⁵. Liberia zobowiązała się podjąć odpowiednie kroki dla uzdrowienia sytuacji wewnętrznej. Lektura najnowszych prac naukowych i publicystycznych poświęconych temu krajowi nie skłania jednak do powzięcia wniosku, że zobowiązanie to zostało całkowicie wypełnione²⁶.

Eksperyment socjologiczny na tak wielką skalę, jakim niewątpliwie był program stworzenia niepodległego i swojskiego państwa murzyńskiego w Afryce, zakończył się połowicznym sukcesem. Powstało nowe państwo, republika murzyńska, co w połowie ubiegłego stulecia w powszechnej opinii publicznej białych było wydarzeniem rewolucyjnym. W ramach tego państwa nie dokonał się jednak proces integracji społecznej i narodowej. Z dzisiejszego punktu widzenia stwierdzić moż-

²⁵ W. E. B. Du Bois, *Liberia, the League and the United States*, w: *Africa Seen by American Negroes*, Dijon 1958, s. 329—344.

²⁶ Zob. cytowaną uprzednio literaturę, głównie N. R. Richardson, N. Azikiwe, Ch. M. Wilson, E. J. Yancy.

na, że w ciągu swojej 150-letniej historii Liberia nie zdołała ulec przeobrażeniom, którym obecnie, w przyspieszonym tempie ulegają inne państwa afrykańskie — wewnętrznym przeobrażeniom strukturalnym leżącym u genezy procesów integracji i narodzin nowych i nowoczesnych narodów w Afryce.

Z tego punktu widzenia wydaje się także, że tak uroczyście obchodzone w Monrovii w 1947 roku stulecie niepodległości Liberii, łącznie z często podnoszonym przez Ameryko-Liberyjczyków faktem uczestniczenia Liberii w obydwu wojnach światowych po stronie Stanów Zjednoczonych, są zaledwie formalnymi kryteriami, pierwszy — istnienia narodu liberyjskiego, drugi — militarnej potęgi Liberii.

HELENA KOZŁOWSKA

UPADEK FEDERACYJNEJ REPUBLIKI NIGERII W ŚWIELE JEJ STOSUNKÓW EKONOMICZNYCH I RUCHÓW SPOŁECZNO-POLITYCZNYCH

Treść: Wstęp. — Kolonializm brytyjski w Nigerii. — Rodzenie się nowych warunków ekonomiczno-społecznych typu kapitalistycznego. — Polityka oświatowa kolonializmu. — Sprawa rządów przedstawicielskich w Nigerii. — Ruch narodowowyzwoleńczy i pierwsze zawiązki partii politycznych. — Powstanie pierwszej masowej partii w ruchu wyzwoleniczym. — Regionalizacja ruchu wyzwoleniczego. — Walka o charakter federacji Nigerii. Relikty kolonializmu u podstaw niepodległości Nigerii. — Wybory federalne 1959 roku — walka o władzę w wyzwolonej Nigerii. — Zaostrzenie się sprzeczności i konfliktów w niepodległej Nigerii. — Trudności gospodarcze niepodległej Nigerii. — Pierwsze w niepodległej Nigerii wybory federalne. NPC panującą partią. — Wybory w Nigerii zachodniej. Kryzys Federacyjnej Republiki Nigerii.

WSTĘP

Przed falą przewrotów wojskowych, która objęła w 1966 r. kontynent afrykański, nie ostał się również jeden z jej gigantów, najliczniejsza ludnościowo, 55-milionowa Federacyjna Republika Nigerii. Była ona widownią nawet dwóch przewrotów. Oceny tych przewrotów wojskowych trudno dokonać na podstawie wrywkowych, często kontrowersyjnych i sprzecznych wiadomości prasowych. Skomplikowane powiązania wewnętrzne i zewnętrzne — podobnie jak we wszystkich spisach — giną w mrokach zawiłej konspiracji; tajemnice spisku zabrali też ze sobą ludzie, którzy już nigdy nie przemówią.

Pierwszy rząd wojskowy generała Ironsi, powstały po przewrocie wojskowym 15 stycznia 1966 r., zastąpił znienawidzony i skompromitowany rząd Abubakara Balewy. Zogniskował on w sobie nadzieje ludności Nigerii, zwłaszcza jej postępowych elementów, które liczyły na to, że nadchodzi kres anarchii i warcholstwa, niekompetencji i dyktatorstwa, pogardy dla społeczeństwa i obojętności dla jego potrzeb, charakteryzujących obalony rząd. Zdawały się to potwierdzać deklaracje rządu generała Ironsi oraz próby reform ograniczających anarchię, a także rozprawy sądowe ludzi winnych korupcji i spekulacji.

Nacjonalistyczno-radykalne cechy tego przewrotu, które zdawały się być wymierzone przeciwko neokolonializmowi, w obronie integracji i jedności Nigerii, natrafiały na opór, a następnie na przeciwdziałanie reakcji feudalnej północnej Nigerii i sprzymierzonej z nią skorumpowanej warstwy burżuazji, stanowiących oporę neokolonializmu w Nigerii. Niekonsekwencja generała Ironsi w realizacji głoszonych zamierzeń, nieumiejętność tworzenia szerszego zaplecza, zdobywania sojuszników i odgradzania przeciwników ujawniły słabość jego rządu, powodowały zniechęcenie zwolenników i ośmielały przeciwników.

Dekret o likwidacji federalnej struktury Nigerii i zakazie działalności partyjnej na okres 3 lat — w trzy miesiące po zamachu — bez przygotowania odpowiedniego gruntu, stał się sygnałem do ataku. Najbardziej zagrożona poczuła się oligarchia muzułmańska Nigerii północnej, której organizacyjny, separatystyczny system „administracji tubylczej” pozostał dotąd nie naruszony przez przewrót wojskowy.

Uderzenie było wielokierunkowe. Wojownicze manifestacje antyrządowe w miastach Nigerii północnej w końcu maja 1966 r. wyrażały ostry sprzeciw konserwatywnej północy przeciwko zarysowującej się możliwości przejęcia władzy w Nigerii przez radykalno-nacjonalistyczne siły południa, zwłaszcza spośród najbardziej dynamicznej ludności Ibo, której przedstawiciele zajmowali kluczowe pozycje w zarządzaniu gospodarką i administracją centralną. Manifestacje te przekształciły się w pogrom ludności Ibo, w którym zginęło kilka tysięcy ludzi. W manifestacjach proklamowano również secesję Nigerii północnej. Równocześnie przygotowano — jak to udowodniła najbliższa przyszłość — nowy przewrót wojskowy, który miał miejsce 29 lipca 1966 r., a w rezultacie którego powstał rząd pułkownika Gowona.

Wypadki majowe, które stały się sygnałem do rozprawy z ludnością Ibo, nie zakończyły się wraz z przewrotem. Przeciwnie, stanowiły tylko preludeum do generalnej rozprawy. Szczytowym jej punktem stała się masakra ludności Ibo zamieszkającej w miastach Nigerii północnej w początkach października 1966 r. przy udziale części wojska, które dotąd uchodziło za wolne od zarzązków nienawiści etnicznej. O bezradności — a może cichym poparciu — rządu Gowona wobec tej wstrząsającej tragedii ludności Ibo świadczy dobitnie przeszło milion uciekinierów, atakowanych i rabowanych po drogach Nigerii północnej.

Masowy exodus Ibo stworzył ciężkie powikłania gospodarcze, administracyjne i społeczne zarówno w północnej, jak i wschodniej Nigerii, pociągnął za sobą dość szeroką falę przemieszczeń ludności (nie tylko Ibo) z innych regionów do macierzystego regionu. W rezultacie wytworzyła się sytuacja, w której Nigeria jako jednolity organizm polityczny znalazła się na skraju rozpadu.

Wysiłki unormowania sytuacji — bez widocznych skutków — trwają od szeregu miesięcy. Trwają też dyskusje w sprawie ewentualnych przyszłych form państwowych, jeśli Nigeria ma pozostać jednolitym organizmem. Rozbieżności w tej sprawie są olbrzymie. Rysuje się szereg różnych koncepcji, z tym że górująca zdaje się być koncepcja konfederacji ze zwiększoną liczbą samodzielnych państw. Czy jest ona ostateczna? Czy też Nigeria rozpadnie się na szereg państw? Czy sytuacja ta nie przekształci się w wojnę domową? Wszystko jest zbyt zagmatwane, wiele sił i mechanizmów jest nie ujawnionych, trudno więc przewidzieć*.

Jedno jest faktem bezspornym. To, co działo się i dzieje na terenie Nigerii, wskazuje dowodnie, że wybuchły tu wszystkie sprzeczności, antagonizmy i konflikty, które rozsadzały Nigerię od zarania jej niepodległego bytu. Sięgają one korzeniami do kolonialnej historii Nigerii, a zarazem świadczą o nacisku sił neokolonialnych, które nie zrezygnowały z największego rynku zbytu w Afryce i bogatego źródła surowców, a także ze strategicznej wagi Nigerii na kontynencie afrykańskim.

Wydaje się, że jednym z głównych elementów, które mogą się przyczynić do głębszej analizy skomplikowanej sytuacji Nigerii, może się stać geneza rozwoju Nigerii jako jednolitej struktury politycznej. W zespole warunków bowiem, które złożyły się na jej powstanie i określiły drogi jej rozwoju, tkwią zarodki sprzeczności, które doprowadziły do upadku Federacyjnej Republiki Nigerii i stały się podstawą jej aktualnych trudności.

Tym zagadnieniom poświęcony jest niniejszy artykuł.

KOLONIALIZM BRYTYJSKI W NIGERII

Nigeria jako jednolita struktura polityczna jest tworem stosunkowo niedawnej daty, powstałym po zawojowaniu przez kolonializm brytyjski poszczególnych jej terenów i połączeniu ich w jedną całość w 1914 r. Heterogeniczność Nigerii, która legła u podstaw jej powstania, spowodowała kompleks stałych napięć etnicznych w całym okresie jej dotychczasowej historii. Poszczególne bowiem jej części poza różnicami etniczno-lingwistycznymi mają bogatą, ale różnorodną, wielowiekową tradycję funkcjonowania państw o precyzyjnie sformowanej strukturze politycznej i administracyjnej (imperium Kanem-Bornu, państwa Hausa, królestwo Ojo i Benin, państwa-miasta delty Nigru). Od XIX wieku zaistniał na tym obszarze typ monarchii feudalnej (obejmującej dzisiejszą północ Nigerii), zorganizowanej przez zdobywców tego terenu — Fulani,

* Wstęp niniejszego artykułu obrazuje sytuację z połowy marca 1967 r.

którzy ustalili scentralizowaną władzę, opartą o prawodawstwo muzułmańskie, i od początku przejawiali tendencje do opanowania dzisiejszego południa Nigerii. Teren południa stał się jednak przedmiotem penetracji kolonializmu brytyjskiego, który — po systematycznym zdobywaniu i opanowywaniu południa (przez przeszło pół wieku) — zdobył i Nigerię północną.

Opanowanie tak rozległego terenu o różnorodnych tradycjach historycznych, kulturowych, religijnych, obyczajowych, o różnych językach i różnym stopniu rozwoju organizacji społecznej skłoniło władze kolonialne do utworzenia systemu tzw. „rządów pośrednich”. System ten sprowadzał się w gruncie rzeczy do przejęcia w nienaruszonej prawie formie gotowego aparatu władzy emirów w feudalnej, muzułmańskiej północy i uczynienia z niego punktu wyjścia dla zorganizowania tzw. administracji tubylczej pod kontrolą i zwierzchnictwem władzy kolonialnej. Dawał on od początku preferencje feudałom północy, z trudem został zastosowany do terenów południa w kraju Jorubów (na południowym zachodzie), a nigdy w pełni w kraju Ibo (na południowym wschodzie), którzy posiadali rozdrobnioną, na różnorodnych zasadach opartą strukturę społeczną. System ten konserwował separatyzm poszczególnych ludów, podtrzymywał i podsyczał ich odrębności, co zaostrzyło jeszcze historyczne antagonizmy między muzułmańską, feudalną północą a szybko ulegającym wpływowi chrześcijaństwa i westernizacji południem, spotęgowane przez szereg problemów mniejszości etnicznych i religijnych we wszystkich regionach Nigerii.

RODZENIE SIĘ NOWYCH WARUNKÓW EKONOMICZNO-SPOŁECZNYCH TYPU KAPITALISTYCZNEGO

Dążność do zakonserwowania zastanych ram struktury społecznej, odpowiadających ekonomicznym podstawom tradycyjnej społeczności, jaką była gospodarka naturalna (w której wymiana była dorywcza, zależna od potrzeb własnej konsumpcji), nie mogła się ostać wobec nowej roli Nigerii jako kolonii brytyjskiej, terenu wywozu surowców i rynku zbytu dla importowanych produktów z przemysłowej Anglii.

Wraz z ustaleniem władzy kolonialnej nad Nigerią podjęty działalność firmy eksportowe nastawione w pierwszym rzędzie na handel olejem palmowym. Handel tym produktem (który koncentrował się na południowym wschodzie Nigerii posiadającej najbogatsze skupiska palmy oliwnej) stanowił najpoważniejszą pozycję eksportową Nigerii. W początkach XX w. roczny eksport wynosił 80 tysięcy ton. Niemalże znaczenie miał również eksport bawełny z okolic Abeokuty (południowy zachód) oraz kauczuku. Rozpoczął się również eksport kakao

z południowo-zachodniej Nigerii, gdzie kakao udaje się nie gorzej niż w Ghanie¹.

W początkach XX w. liczba producentów powiązanych z eksportem i zależnych od rynku światowego szybko wzrastała, wzrastała również liczba farmerów produkujących na eksport. Pęd do związania się z eksportem był tym silniejszy, że producenci nie odczuwali zbyt mocno wahań cen na rynku światowym, gdyż od początków XX w. do 1920 r. ceny na te produkty utrzymywały się na wysokim poziomie².

Związek producentów z zamorskim handlem — który wzmógł się wraz z wybudowaniem linii kolejowych i szos, łączących tereny produkcji z portami — zaczął rozsądzać ramy gospodarki naturalnej. Poważnym w tym względzie czynnikiem stała się też konieczność zdobywania środków pieniężnych na pokrycie wprowadzonych podatków bezpośrednich.

Od początku zarysowała się jednak dysproporcja tempa procesu przenikania gospodarki towarowej na południe i na północ Nigerii. Ta ostatnia była uboga w produkty eksportowe, znajdowała się daleko od wybrzeża Oceanu Atlantyckiego, zaś dochody jej (głównie cła importowe) nie były w stanie sfinansować tak wielkiej inwestycji, jak kolej żelazna. Dopiero po pierwszej wojnie światowej — w wyniku zbudowania kolei — rozpoczął się z północy eksport orzeszków arachidowych, bawełny i ołowiu.

Zasadnicza jednak przyczyna opóźnienia procesu przekształcania się tradycyjnych stosunków ekonomicznych w nowoczesną gospodarkę towarową tkwiła w fakcie, że w północnej Nigerii utrzymał się system feudalnej własności ziemskiej i pańszczyźniana zależność poważnej części producentów rolnych, głównie potomków dawnych niewolników. Lecz i wolni, tzw. *talakawa*, obowiązani byli do płacenia określonej części dochodów z ziemi emirowi, który tradycyjnie posiadał zwierzchnią władzę nad całą ziemią swego emiratu. Feudalne stosunki i uświęcona religią muzułmańską tradycja hamowały tendencje rozwoju indywidualnej inicjatywy producentów rolnych, a tym samym opóźniały rozwój gospodarki towarowej. Różnica w tempie rozwoju gospodarki pieniężnej, a zwłaszcza utrzymywanie w różnych formach feudalnej zależności rolników oraz kupców, opóźniła w regionie północnym proces powstawania tzw. warstwy średniej, nowej, społecznej warstwy kupców, przedsiębiorców i handlarzy nigeryjskich związanych z eksportem, a także formowanie się warstwy urzędników administracji kolonialnej, pracow-

¹ J. Halpern, *Ghana i Nigeria*, Warszawa 1964, PWN, s. 55.

² „The Journal of African History”, t. I, 1966; P. G. Hopkins, *Economic and Political Movements in Nigeria and the Gold Coast 1918—1939*, s. 133—152.

ników firm europejskich, którzy musieli zdobywać europejskie wykształcenie.

Rozwój wymiany handlowej i eksportu, możliwości szybkiego bogacenia się poprzez handel, zdobywanie ziemi pod indywidualną uprawę krzewów kakaowych, możliwości zatrudniania w miastach-centrach administracji brytyjskiej i zagranicznych firm powodowały względnie szybki napływ ludności — głównie z południa — do miast i ich rozwój. Żywiłowa migracja ludności wiejskiej do miast, do nowo powstających ośrodków przemysłowych (kopalnictwo węgla w okolicach Enugu we wschodnim regionie, kopalnictwo ołowiu na Plateau Jos na północy itd.) zasila nową warstwę pracowników najemnych, których liczba (stale i na wpół zatrudnionych) wzrosła w 1938 r. do 150 000.

Wprawdzie administracja kolonialna nie pozwalała na mieszanie się napływowej ludności z mieszkańcami starych miast północy i dawnych miast Yoruba i tworzyła odrębne „sektory dla obcych”, aby utrzymać tradycyjno-rodowy ich charakter. Nie zatrzymywało to jednak napływu ludności, który z czasem przełamywał bariery sektorowe. Dużą mobilność w pierwszym okresie kolonializmu przejawiała ludność Yoruba, spośród której wyrosło wielu bogatych plantatorów kakao, zatrudniających siłę najemną, kupców i pośredników. Lecz najruchliwsza okazała się ludność Ibo, która odegrała szczególnie aktywną rolę w rozwoju gospodarki towarowej, jak i urbanizacji Nigerii. Świadczą o tym dane ze spisu 1952/1953, które wskazują, że ludność Ibo — niezależnie od powstawania miast we wschodniej Nigerii — stanowiła 40—50% ludności w starych feudalnych miastach północy oraz w przedkolonialnych miastach Yoruba³.

„Prawdopodobnie — pisze nigeryjski historyk K. O. Dike — najważniejszym czynnikiem określającym historię Ibo w XIX wieku oraz w czasach obecnych jest głód ziemi [...] Brak ziemi zmusza Ibo do wynajdywania innych źródeł utrzymania poza granicami swego etnicznego terytorium”⁴.

Narodzenie się nowych warunków ekonomiczno-społecznych kapitalistycznego typu sprzyjało wprawdzie wyłonieniu się pewnej warstwy bogatego mieszczaństwa, nie pociągnęło jednak za sobą ukształtowania się nigeryjskiej warstwy wielkokapitalistycznej. Władza ekonomiczna była bowiem skoncentrowana w ręku firm brytyjskich, głównie United African Company (UAC), która wraz z pięcioma innymi firmami utwo-

³ *Population Census of Nigeria, 1952*, cyt. wg R. N. Ismagiłowej, *Narody Nigerii*, Moskwa 1963.

⁴ K. O. Dike, *Trade and Politics in the Niger Delta 1830—1885*, Oxford 1956, s. 29, tłumaczenie własne.

rzyła Zjednoczenie Kupców Zachodniej Afryki (Association of West Africa Merchants — AWAM), posiadające np. w 1949 r. w swoim ręku 66% importu i blisko 70% eksportu (filia wielkiego koncernu Unilever)⁵. Istniała również europejska koncentracja banków i linii okrętowych. W 1939 r. rząd brytyjski ustanowił ponadto monopol na handel i eksport produktami rolnymi, powołując do tego celu specjalne urzędy, tzw. Marketing Boards. Monopolem objęta była też eksploatacja kopalń.

Monopolowa polityka kolonializmu brytyjskiego uderzała w powstającą warstwę nigeryjskich przedsiębiorców, podcinała możliwości ich rozwoju, powodowała częste bankructwa. Firmy europejskie zaczęły eliminować pośredników nigeryjskich przy skupie produktów rolnych, przejmowały w swe ręce handel detaliczny. Trudności napotykali również drobni domokrażcy, sprzedawcy, handlarze na targach. Ceny zaś monopolowe uderzały w konsumentów. AWAM stał się symbolem ucisku i wyzysku. Płace 3000 urzędników tej firmy wynosiły więcej niż łączna płaca 100 000 Nigeryjczyków tam zatrudnionych. Zyski jednej tylko z firm brytyjskich wynosiły 1/6 budżetu całej Nigerii⁶. Monopol utracił więc możliwości powstania nigeryjskiej klasy burżuazyjnej.

POLITYKA OŚWIATOWA KOLONIALIZMU

Wykonywanie czynności w agendach administracyjnych władzy kolonialnej i firm zagranicznych wymagało przynajmniej elementarnego przeszkolenia Nigeryjczyków. Podobnie jak w innych krajach Zachodniej Afryki oświata była organizowana przez misje chrześcijańskie, które rozpoczęły swą działalność na południu Nigerii w 1842 r. Były to — jak wszędzie — małe szkoły na niskim poziomie. Dopiero w 1923 r. powołano pierwsze szkoły podporządkowane administracji tutejszej. Szkoły te (6-klasowe) miały na celu przygotowanie niższych urzędników, subiektów dla administracji i firm eksportowych. Ten system oświaty zdobył sobie nawet określenie „systemu produkcji urzędników” (*clerc producing system*). Władza kolonialna była — w okresie międzywojennym — przeciwna powstawaniu wyższych uczelni na terenie Nigerii, a do 1930 r. szkolnictwo średnie miało również bardzo wąski zasięg. Dopiero w 1934 r. powstała niepełna wyższa uczelnia (Higher Yaba College) z ograniczoną liczbą studentów, którzy byli desygnowani, zgodnie z potrzebami władzy kolonialnej.

⁵ J. S. Coleman, *Nigeria — Background to Nationalism*, Los Angeles 1958, s. 68, 72 i n.

⁶ *Ibidem*, s. 80—89.

Rezultaty takiej polityki nie dały długo na siebie czekać. Ogromny pęd do nauki — w początkach głównie u Yorubów, a następnie z rosnącym natężeniem u Ibo — zrodził wkrótce niemały problem bezrobocia wśród ludzi z elementarnym wykształceniem, kiedy w latach 1930 firmy handlowe zażądały ludzi tylko ze średnim wykształceniem. Bezrobotni, zwani *standart six boys*, którzy ze względu na wąski wciąż zasięg szkół średnich nie znaleźli do nich dostępu, wracali rozczarowani na wieś, najmowali się do pracy fizycznej lub obsiadali swych krewnych. Stanowili oni czynnik fermentu zarówno w mieście, jak i na wsi. Oni też w latach rozwoju ruchu wyzwolenczego stanowili bazę masową tego ruchu ⁷.

Szkolnictwo europejskie rozwijało się jedynie na południu. W północnej Nigerii — zgodnie z polityką lugiardyzmu — istniały prawie wyłącznie szkoły koraniczne, ponieważ emirzy nie życzyli sobie oświaty niemuzułmańskiej. W wyniku tej polityki np. w prowincji Kano (najbardziej ekonomicznie rozwiniętej, o ludności liczącej 3 miliony) było w 1938 r. 180 uczniów w szkołach podstawowych. W 1937 r. tylko jeden student z północy znalazł się w Higher Yaba College ⁸.

Ten stan rzeczy powodował, że na północ sprowadzano z południa tysiące ludzi (przeważnie spośród ludności Ibo) do prac administracyjnych i handlu eksportowego. Koncentrowali się oni w miastach, wnosili na teren północy elementy nowej kultury, stanowili załóżek fermentu i mieli niewątpliwy wpływ — w dalszej perspektywie — na rozbudzenie idei nacjonalizmu afrykańskiego na tym obszarze. Z drugiej jednak strony ta dominacja południowców w agendach władzy kolonialnej wywoływała ostry sprzeciw muzulmańskiej północy i zaostrzenie konfliktu północ — południe.

SPRAWA RZĄDÓW PRZEDSTAWICIELSKICH W NIGERII

Izolacja południa od północy znalazła swój wyraz również w formach tzw. systemu rządów przedstawicielskich. A system ten rozwijał się długo i z oporami ze strony władzy kolonialnej. Rozwój oświaty — aczkolwiek z zahamowaniami — wpłynął jednak na wyłonienie się pewnej grupy wykształconych Afrykanów. Pracowali oni w służbie cywilnej, w dziennikarstwie, w służbie zdrowia itp. Wielu spośród nich zdobywało majątek, gdyż pracę w urzędach często łączyli z handlem czy pośrednictwem. Wyrastały w tym środowisku ambicje przywództwa, które nie znajdowały ujścia, ponieważ do administracji tubylczej nie

⁷ *Ibidem*, s. 128.

⁸ *Ibidem*, s. 139.

dopuszczano nawet ludzi wykształconych, ale bez dziedzicznego tytułu wodzowskiego. Rodziła się więc wśród wykształconych Afrykanów naturalna tendencja do znalezienia swego miejsca w systemie rządów przedstawicielskich, gdyż była to ich jedyna szansa życiowa.

Istniała w Lagos od 1861 r. Rada Ustawodawcza, lecz miała ona charakter doradczy. W 1913 r. powołano tzw. Nigeryjską Radę — wspólną dla kolonii i protektoratu — również o podobnym charakterze. Dopiero w 1923 r. utworzono dla Lagos i Nigerii południowej Radę Ustawodawczą, w której po raz pierwszy pojawili się Afrykanie (19 na 27 oficjalnych członków, z czego 3 z wyboru w Lagos, a 1 z Calabaru)⁹.

Nigeria północna nie była przez 25 lat (do 1947 r.) reprezentowana w Radzie Ustawodawczej (nie licząc krótkiego okresu istnienia Nigeryjskiej Rady). Mimo więc formalnego zjednoczenia Nigerii w 1914 r. władza kolonialna utrzymała faktyczny rozdział między północą a południem. Musiało to spowodować i spowodowało separatyzm kulturalny, religijny, obyczajowy, oświatowy, zamknięcie się północy w swej odrębności. Miało to niewątpliwy wpływ na potęgowanie się tendencji separatystycznych, partykularnych w całej Nigerii, a w perspektywie doprowadzić musiało do pogłębienia się antagonizmów etnicznych z górującym antagonizmem północ — południe.

W 1939 r. Nigeria została podzielona na 3 regiony: północ ze stolicą Kaduna, południowy zachód ze stolicą Lagos (następnie Ibadan) i południowy wschód ze stolicą Enugu. Pod koniec II wojny światowej — w wyniku narastania ruchu wyzwolenczego w koloniach i w Afryce — w Nigerii rozwinął się szeroki ruch protestacyjny przeciwko kolonialnym formom zarządzania. Pod naciskiem tej sytuacji władza kolonialna zmieniła konstytucję, którą od jej autora, ówczesnego gubernatora Nigerii Richardsa (lorda Milvertona), nazwano konstytucją Richardsa. Konstytucja ta utrwaliła podział Nigerii na trzy regiony. W każdym regionie ustalono rady regionalne oraz jedną Radę Ustawodawczą dla całej Nigerii. W składzie tej Rady znalazło się 28 Afrykanów (na 41) nieoficjalnych członków, z czego 20 mianowanych spośród rad regionalnych, a 4 wybieranych w Lagos i Calabarze. Prawo wyborcze w tych miastach przysługiwało ludziom posiadającym minimum 50 funtów szterlingów dochodu rocznie¹⁰.

Richards argumentował podział Nigerii różnicami etnicznymi, religijnymi, obyczajowymi i różnorodnymi systemami tradycyjnej władzy.

⁹ Nigeria — *The Political and Economic Background*, London 1960, s. 38, oraz J. Buchman, *L'Afrique Noire Independent*, Paris 1962, s. 46.

¹⁰ W. J. Mackenzie, K. E. Robinson, *Five Elections in Africa*, London 1960, s. 11—12.

Faktycznie jednak granice regionów niewiele miały wspólnego z granicami etnicznymi. W pierwszym rządzie dotyczyło to północy, której wykrojono teren trzykrotnie większy od całego południa. Do Nigerii północnej włączono duży obszar tzw. pasa środkowego (*middle belt*), zamieszkałego przez różnorodne grupy etniczne, którym w początkach XIX w. narzucili swe panowanie Fulani. Faktem jest, że według danych spisu ludności z lat 1952/1953 dominująca w tym zakresie ludność Hausa-Fulani stanowiła tylko 49% mieszkańców Nigerii północnej¹¹. W skład tego obszaru włączono również 2 prowincje o poważnym odsetku ludności Yoruba. Ale również oba regiony południa nie były jednolite ludnościowo. Wschodnią Nigerię zamieszkuje duża grupa ludnościowa — różna od dominujących Ibo — zwana Ibibio oraz grupa Efik. Podobnie i w zachodniej Nigerii — obok dominującej ludności Yoruba — teren ten zamieszkiwały dwa duże zgrupowania ludnościowe: Edo i Bini.

Dokonany podział Nigerii stworzył więc od samego początku stałą bazę napięć i konfliktów etniczno - narodowościowych między dominującymi w każdym regionie wielkimi zgrupowaniami ludnościowymi a mniejszościami.

Przeciwko konstytucji Richardsa rośła fala krytyki od początków wprowadzenia jej w życie. Formułowano zarzuty, że zgromadzenia regionalne (House of Assembly) w regionach wschodnim i zachodnim (na północy powołano Zgromadzenie Wodzów) posiadają wprawdzie większość Afrykanów, lecz składają się z ludzi dobieranych przez administrację tubylczą, wygodnych dla władzy kolonialnej. Wskazywano przy tym, że nie posiadają one władzy ustawodawczej, mają ograniczone możliwości finansowe, a głównie podkreślano, że władza wykonawcza zarówno w centrum, jak i w regionach pozostała w pełni w rękach administracji kolonialnej.

Pod naciskiem tej krytyki i żądań konsultacji z przywódcami życia społeczno-politycznego w latach 1949—1950 władza kolonialna przeprowadziła konferencje w regionach, a następnie ogólnonigeryjską. Nowa konstytucja nadana w 1951 r. (konstytucja Mackphersona) ustalała rady ustawodawcze w trzech regionach z pewnymi prawami w dziedzinie rolnictwa, spraw socjalnych i władzy terenowej. W każdym też regionie, a także i w centrum powołano quasi-ministrów, których odpowiedzialność była nieokreślona, a tej afrykańskiej radzie ministrów przewodniczył gubernator regionu. Rada Ustawodawcza w centrum składała się z desygnowanych członków rad w równej liczbie z każdego regionu, przewodniczył jej generalny gubernator. Wybory do wszystkich rad —

¹¹ Ismagiłow a, *op. cit.*, s. 131.

poza Lagos i Calabar — były pośrednie, wielostopniowe (system kolegiów wyborczych od niższych do wyższych szczebli)¹².

Rok 1951 stanowi swoisty przełom w rozwoju Nigerii z dwóch względów: utwierdzona została regionalizacja kraju, a organizowanie wyborów zrodziło potrzebę istnienia nowoczesnych organizmów politycznych, mianowicie partii politycznych.

RUCH NARODOWOWYZWOLEŃCZY I PIERWSZE ZAWIĄZKI PARTII POLITYCZNYCH

Ruch narodowowyzwoleńczy i powstanie partii politycznych datuje się w Nigerii znacznie wcześniej niż na rok 1951. Z żywiołowym ruchem oporu ludności nigeryjskiej zetknęli się kolonizatorzy w zaraniu swego podboju i zniewolenia jej. Przejawy żywiołowego oporu i buntu zaczęły występować zwłaszcza po I wojnie światowej, kiedy idee wyzwolenia Afryki zaczynają przenikać do ujarzmionych ludów i rozpoczyna się proces krystalizacji myśli o walce przeciwko kolonializmowi.

Znaczny wpływ na te procesy wywarły ruch panafrykańistyczny i garveyizmu. Nigeria była również uczestnikiem Narodowego Kongresu Brytyjskiej Afryki Zachodniej (powstałego w 1920 r.), który podjął walkę z kolonializmem, w obronie ludności miejscowej głównie na płaszczyźnie prawno-ustawodawczej i przy pomocy prasy. Propagatorami tych idei na terenie Nigerii byli: Liberyjczyk, dr Edward Blyden i John Paine Jackson, który w okresie 1891—1931 wydawał w Lagos pismo „Lagos Weekly News”, występujące przeciwko panowaniu białych.

W latach 1920 do tego ruchu protestu prawno-ustawodawczego włączone zostały problemy ekonomiczne. W tym bowiem czasie załamały się ceny na produkty eksportowe, nastąpił okres depresji, który (poza krótkotrwałym okresem 1927—1928, kiedy ceny nieco poszły w górę) trwał przez cały okres międzywojenny. Położenie farmerów stało się ciężkie. Zmieniła się też — jak wspomniano wyżej — sytuacja kupców i przedsiębiorców nigeryjskich.

Trudna sytuacja ludności nigeryjskiej tłumaczy, dlaczego względnie szybko udało się zdobyć popularność pierwszej nacjonalistycznej partii nigeryjskiej: Nigeryjskiej Narodowej Partii Demokratycznej (Nigerian National Democratic Party) pod kierownictwem Herberta Macauleya, powstałej w 1923 r. Powstanie tej partii nie jest sprawą przypadku; powołanie Rady Ustawodawczej w Lagos i wybory do niej stworzyły pierwszą w tym kraju możliwość zorganizowania politycznego nacisku na władzę kolonialną. NNDP obok haseł politycznych — koncentrują-

¹² Mackenzie, Robinson, *op. cit.*, s. 14.

cych się wokół sprawy zwiększenia udziału Nigeryjczyków w ciałach przedstawicielskich — wysunęła również koncepcję tworzenia afrykańskich zjednoczeń spółdzielczych, banków afrykańskich, ośrodków kupna i sprzedaży zwłaszcza produktów rolnych. W pierwszym rządzie chodziło o stworzenie możliwości kontroli eksploatacji źródeł surowcowych z korzyścią dla wewnętrznych potrzeb¹³.

Przed 15 lat swej działalności NNDP — korzystając z inwencji i ruchliwej działalności Ghańczyka Winifreda Tete Ansa, którego plany znalazły większe poparcie w Nigerii niż w macierzystej Ghanie — organizowała związki spółdzielców, banki, a nawet usiłowała zorganizować spółdzielczy ruch farmerów¹⁴. Tej działalności zawdzięcza NNDP, że w wyborach do Rady Ustawodawczej w Lagos posiadała poparcie wyborców i do 1938 r. jej przedstawiciel był stale do rady wybierany.

Wysiłki NNDP nie przyniosły i przynieść nie mogły spodziewanych skutków. Dr Nnamdi Azikiwe, późniejszy przywódca nowej partii, analizując przyczyny upadku NNDP słusznie stwierdził, że władza kolonialna nie pozwoli podważyć swej struktury ekonomicznej, gdyż byłoby to sprzeczne z jej interesami. Dlatego też struktury tej nie można zmienić za pomocą umiarkowanych reform, a tylko na gruzach kolonialnej potęgi, co wymaga zjednoczonego działania ludności miasta i farmerów.

Organizacją, która usiłowała podjąć wysiłki takiego zjednoczenia i pierwsza w Nigerii proklamowała walkę o wyzwolenie Nigerii spod ucisku kolonialnego, była powstała w 1938 r. polityczna organizacja Nigeryjski Ruch Młodzieżowy (Nigerian Youth Movement — NYM), której inicjatorami w pierwszym rządzie byli wykształceni Afrykanie spośród Yorubów. Najważniejszym rysem charakterystycznym tej organizacji było dążenie do stworzenia „zjednoczonego narodu z konglomeracji ludów zamieszkujących Nigerię”. Idea integracji społeczeństwa Nigerii przeciwstawna kolonizatorskiej polityce regionalizacji i utrzymania w separacji i konfliktach poszczególnych ludów legła więc u podstaw ruchu wyzwolenczego, antykolonialnego i stała się w przyszłości papierem lakmusowym tendencji postępowych i wstecznych w tym kraju.

NYM wysuwała również hasła pełnej autonomii Nigerii w ramach imperium brytyjskiego oraz żądanie „takich samych możliwości ekonomicznych, z jakich korzystają obcokrajowcy”¹⁵.

¹³ „The Journal of African History”, t. I, 1966.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Awo — *The Autobiography of Chief Obafemi Awolowo*, Cambridge 1960, s. 121—122.

NYM nie przekształciła się jednak w masową partię polityczną, zdolną do realizacji swych ideałów. Jedną z poważnych, a może i decydujących przyczyn był rozgorzały konflikt między przywódcami Yorubów i Ibo. Datowało się to zwłaszcza od okresu, gdy dr Nnamdi Azikiwe przystąpił do NYM i wszedł w skład jej kierownictwa. Dr Azikiwe wniósł poważny wkład do rozwoju organizacji, swe duże doświadczenie w posługiwaniu się nowoczesnymi środkami propagandy politycznej, prasą, wydawnictwami, które zdobył w okresie swych studiów i działalności w Stanach Zjednoczonych. Sprzeczności między nim a przywódcą Yorubów Obafemi Awolowo zaczęły się już od 1940 r. Zarzuty z obu stron mają podobny charakter. Awolowo oskarżał dr Azikiwe o chęć zniweczenia godności własnej Yorubów i przekształcenie Ibo (z których Azikiwe pochodzi) w panującą ludność Nigerii. Azikiwe natomiast zarzucał liderom Yorubów i głównie Awolowo ekskluzywność i nacjonalizm Yorubów.

W merytorycznej dyskusji nad przyszłym konstytucyjnym ustrojem Nigerii zaistniała w NYM poważniejsza różnica zdań. Azikiwe reprezentował stanowisko utworzenia jednego, scentralizowanego rządu, Awolowo był za stworzeniem federacji, w której każdy region, prowincja, określona strefa etniczno-lingwistyczna posiadać będzie swą radę ustawodawczą i rząd w ramach federacji¹⁶. W wyniku różnic poglądów Azikiwe wystąpił z NYM w 1942 r.

POWSTANIE PIERWSZEJ MASOWEJ PARTII W RUCHU WYZWOLEŃCZYM

Niedługo po wystąpieniu z NYM Azikiwe stworzył rodzaj małego studium badawczego (Nigerian Reconstruction Group) nad zagadnieniami ekonomicznymi, społecznymi i politycznymi Nigerii, które przygotowało podstawy programowe dla pierwszej w Nigerii masowej. partii politycznej.

Warunki dla powstania takiej partii zaistniały dopiero po drugiej wojnie światowej dzięki zasadniczej zmianie w układzie sił politycznych w świecie. Kraje kolonialne zaczęły tracić na sile i znaczeniu. Szeroki nurt wyzwoleńczy, który w zwycięstwie ZSRR i wzroście jego siły oraz powstaniu krajów demokracji ludowej widział swe własne, potencjalne możliwości, znamionował proces rozpadu kolonializmu. Widowym przejawem narastania ruchu wyzwolenczego, którego dźwignią stała się wyrastająca warstwa wykształconych Nigeryjczyków, wyrazem jego dojrzewania było właśnie ukształtowanie się Partii Narodowej Rady Nigerii i Kamerunu (National Council of Nigeria and the Cammeroons),

¹⁶ *Ibidem*, s. 162—193.

zwanej następnie Narodowa Rada Obywateli Nigerii (National Convention of Nigeria Citizens — NCNC), założonej przez Herberta Macauleya i dra Azikiwe w 1944 r.

Po drugiej wojnie światowej ruch wyzwolenczy znalazł po raz pierwszy sojusznika w masowych wystąpieniach strajkowych w latach 1945—1949, co stanowiło najpoważniejszą oznakę jakościowej zmiany w walce przeciwko kolonializmowi. Wielki strajk w 1945 r., który trwał 37 dni i objął 30 000 pracowników najemnych, sparaliżował życie gospodarcze Nigerii¹⁷. Stanowił on wstrząs zarówno dla Europejczyków, jak i dla samych Nigeryjczyków. Wykazał bowiem naocznie, że Nigeryjczycy, jeśli się zorganizują, mogą stanowić wielką siłę, zdolną stawiać czoło kolonizatorom, przejąć kontrolę nad strategicznymi centrami kraju i zmusić władze kolonialne do ustępstw. Wagę tego strajku jako potężnego bodźca w procesie kształtowania świadomości politycznej w pełni oceniła NCNC, w której organach prasowych „West African Pilot” i „Daily Comet” ukazywały się artykuły solidaryzujące się z żądaniami strajkujących.

Rozwój NCNC można w zasadzie podzielić na dwa etapy: lata 1945—1949 oraz od 1951 r. do wyzwolenia Nigerii, które różnią się od siebie w sposób bodaj zasadniczy. W chwili swego powstania NCNC była raczej ruchem, federacją wielu organizacji i stowarzyszeń niż partią polityczną nowoczesnego typu. W swej pierwszej deklaracji głosiła ona, że dąży do rozszerzenia demokracji i rozwoju świadomości politycznej mas jako warunku uzyskania autonomii w ramach Wspólnoty Brytyjskiej. W swym statucie wysunęła kilka kierunkowych założeń dotyczących: „wolności politycznej, pewności (*security*) ekonomicznej, równości społecznej i tolerancji religijnej”¹⁸. Wytyczne te stanowiły platformę współdziałania organizacji reprezentujących różne kierunki i tendencje polityczne; jednoczyła je dążność do uzyskania wolności oraz osoba przywódcy, który w tych warunkach posiadał autorytet nie tyle przywódcy partyjnego, co bohatera narodowego¹⁹.

NCNC zdecydowanie przeciwstawiała się regionalizacji Nigerii w formie, jaką zapoczątkowała konstytucja Richardsa, ostrzegała, że spowoduje to nieuniknienie istnienie chronicznych problemów mniejszościowych, napięć etnicznych, że grozi dezintegracją Nigerii i jej klęską.

¹⁷ Coleman, *op. cit.*, s. 259.

¹⁸ ZIK — *A Selection from the Speeches of Nnamdi Azikiwe*, Cambridge 1961, s. 313—314.

¹⁹ Dane biograficzne dotyczące dra Nnamdi Azikiwe, patrz: J. Chałasiński, K. Chałasińska, *Bliżej Afryki*, Warszawa 1965, s. 109—110.

Po zatwierdzeniu tej konstytucji wysuwała własną koncepcję ujętą w tzw. Karcie Wolności z 1948 r., a mianowicie tworzenie państw na bazie etnicznej i lingwistycznej, które otrzymają prawną równość w ramach federacji ²⁰.

Wyrazem poparcia mas dla stanowiska NCNC była publiczna zbiórka pieniędzy na wyjazd delegacji do Londynu celem przedłożenia protestu przeciwko konstytucji Richardsa. O powiązaniu z masami świadczy również ścisłe współdziałanie tej partii z ruchem zawodowym, aktywny udział działaczy partyjnych w burzliwym strajku górników w Enugu w 1949 r. (Nigeria wschodnia) oraz organizowanie strajków protestacyjnych przeciwko zamordowaniu przez policję 21 górników.

Powiązanie z masami przypada zwłaszcza na lata 1948—1950, kiedy w NCNC działało radykalne skrzydło młodzieżowe, tzw. ruch zikistów (Zik — skrót od Azikiwe), które proklamowało cywilne nieposłuszeństwo i bojowy nacjonalizm, dążąc do najszybszego wyzwolenia Nigerii. Przywódcą tego ruchu był Nduka Eze, znany działacz robotniczy i związkowy ²¹. NCNC posiadała wówczas — głównie w miastach — szeroką bazę społeczną, o różnym składzie etnicznym. Wydawało się, że partia ta posiada wszelkie dane po temu, aby stać się ośrodkiem kryształizacji jedności i integracji Nigerii, gdyż poza południem wpływy jej zaczęły przenikać — aczkolwiek powoli i z oporami — również i na teren północy.

REGIONALIZACJA RUCHU WYZWOLEŃCZEGO

Sytuacja zmieniała się w sposób radykalny w latach pięćdziesiątych. Pierwsze wybory do regionalnych „parlamentów” przesunęły zdecydowanie punkt ciężkości działalności NCNC. Dążność do zdobycia większości w parlamencie i rządzie, zdobycie wpływów w innych regionach, a następnie działalność typu parlamentarnego spowodowały, że liderzy NCNC zaczęli skupiać swą uwagę głównie na tych problemach. Zarysował się przy tym proces dyferencjacji w partii, odsuwano od wpływów bardziej radykalne elementy, w pierwszym rządzie Eze ²². Bez poważniejszego sprzeciwu ze strony NCNC władza kolonialna zdelegalizowała ruch zikistów.

Przystawienie się do nowej roli znalazło również swój wyraz w organizacyjnej przebudowie tej partii na zasadach indywidualnego

²⁰ ZIK..., s. 108—109.

²¹ *Political Parties and National Integration in Tropical Africa*, red. J. S. Coleman, C. G. Rosenberg, Los Angeles 1964, s. 344—345.

²² Coleman, *op. cit.*, s. 307.

członkostwa, w zwiększeniu centralizacji i centralnej dyspozycji partyjnej. Radykalizm N C N C ustępował stopniowo miejsca polityce reform konstytucyjnych, opartej na przetargach, poprawkach, kompromisach.

Równocześnie nastąpiła radykalna zmiana sytuacji politycznej w pozostałych regionach. Wybory 1951 r. dały asumpt do powstawania w regionach zachodnim i północnym partii politycznych jako koniecznego instrumentu politycznego w nowych warunkach.

W regionie zachodnim powstała — wyłoniona z kulturalnej organizacji Yoruba — partia Grupa Akcji (Action Group — AG), skupiająca wykształconych Yorubów, tradycyjną arystokrację oraz tzw. warstwę średnią (głównie plantatorów kakao i kupców) pod przewodnictwem Chief Obafemi Awolowo²³. AG była pierwszą partią w Nigerii, zbudowaną od razu na zasadach nowoczesnej partii politycznej z opracowanym programem, z indywidualnym członkostwem, obowiązkiem działalności organizacyjnej (nie tylko propagandowej), ze sprężystą strukturą organizacyjną. Podstawowe swe ideowo-polityczne zasady AG sformułowała jako „wolność dla wszystkich, bardziej dostatnie życie”, co komentowała jako 1. wolni od panowania brytyjskiego, 2. wolni od niewiedzy, 3. wolni od chorób, 4. wolni od niedostatku²⁴. AG była również pierwszą partią polityczną, która sięgnęła po wpływy na wieś i wysuwała nie tylko ogólne hasła, lecz precyzowała konkretne żądania dla poszczególnych rejonów wiejskich, budowała swe organizacje w mieście i na wsi.

Wybory 1951 r. stały się bodźcem dla powstania partii politycznej również w północnej Nigerii, pod nazwą Kongres Ludów Północy (Northern People's Congress — NPC). Jednak pierwszą oficjalną partią na północy była Unia Postępowych Elementów Północy (Northern Elements Progressive Union — NEPU), której organizatorem był Aminu Kano, współdziałający z drem Azikiwe. Bazą społeczną tej partii był „prosty lud Hausa”, przy czym głosiła ona, że wszystkie partie są wyrazem interesów klasowych. Obawa przed radykalizmem NEPU — w obliczu wyborów — przyspieszyła przekształcenie się organizacji kulturalnej Northern Peoples Congress w partię o tej samej nazwie.

NPC tworzyła szczególnie pseudosojusz tradycyjnych, arystokratycznych feudalnych elementów z elementami modernistycznymi niższego pochodzenia, zapewniając jednak sobie na każdym szczeblu drabiny organizacyjnej, a szczególnie na wyższych absolutną dominację

²³ Dane biograficzne dot. Awolowo, patrz: Chałasiński, Chałasińska, *op. cit.*, s. 122—124.

²⁴ *Awo...*, s. 223.

oligarchii arystokratyczno - feudalnej. Zewnętrznie formalną równowagę między tymi elementami symbolizować miał fakt, że przewodniczącym partii został Ahmadu Bello, przedstawiciel najbardziej arystokratycznego rodu Fulani, posiadający dziedziczny tytuł *Sardauna* (najwyższa godność duchowna w muzułmańskiej północy), a wiceprzewodniczącym Abubakar Balewa, niearystokratycznego pochodzenia. Faktyczną, nieomal nieograniczoną władzę posiadał Bello, który z czasem stał się niekoronowanym królem Nigerii ²⁵.

Tak więc w 1951 r. zaistniały w Nigerii trzy różne ośrodki polityczne, z tendencją do wyłączności w swoim terenie. Administracyjna regionalizacja skierowała ogólnokrajowy trend rozwojowy ruchu wyzwolenczego na wąskie tory regionów, co musiało spowodować zagnieżdżenie się w poszczególnych partiach coraz więcej elementów zaściankowości i partykularyzmu i sprzyjało narastaniu sprzeczności etnicznych trybalizmu.

WALKA O CHARAKTER FEDERACJI NIGERII. RELIKTY KOLONIALIZMU U PODSTAW NIEPODLEGŁOŚCI NIGERII

Nowa konstytucja nadana w 1954 r. ustaliła ostatecznie taką federacyjną strukturę Nigerii, która zabezpieczała przewagę konserwatywnej północy. Zostały w niej bowiem uwzględnione żądania północy, dążącej do stworzenia tak luźnych form federacji, w której region otrzyma największą swobodę ruchów, a władzę w centrum zredukuje się do absolutnego minimum. W gestii centrum pozostawiono sprawy obrony narodowej, sprawy zagraniczne, handel i finanse, system monetarny i banki centralne, transport i telekomunikację oraz sprawy energetyki. Pozostałe sprawy znalazły się w samodzielnej gestii regionów, bez prawa zmiany ich decyzji przez centrum ²⁶. Najważniejszą zdobyczą północy była separacja służby cywilnej od centrum. Obecnie rząd Nigerii północnej mógł dobierać ludzi dogodnych dla siebie, gdyż rząd federalny nie miał prawa przemieszczania urzędników bez zgody regionów. Również decyzja o wydzielenie Lagos z zachodniej Nigerii i uczynienie z niego stolicy federacji była na rękę północy, ze względu na możliwość swobodnego korzystania z portu.

Nowe przetargi na konferencji w Londynie — w obliczu niepodległości Ghany i naporu ruchu wyzwolenczego w Gwinei — doprowadziły

²⁵ Dane biograficzne dot. Ahmadu Bello, patrz: Chałasiński, Chałasińska, *op. cit.*, s. 115—116, dot. A. Balewy, s. 117—118.

²⁶ Sir Ahmadu Bello, *Sardauna of Sokoto — My Life*, Cambridge 1962, s. 152.

do uzyskania przez Nigerię wschodnią i zachodnią samorządu terytorialnego (północ „wybrała” dla siebie datę późniejszą, bo 1959 r.) i wprowadzenia nowej konstytucji w 1957 r. Na mocy tej konstytucji parlament Nigerii składał się z 2 izb: Izby Reprezentantów i Senatu. Izba Reprezentantów tworzyła się na zasadzie proporcji ludnościowej. Federację podzielono na 312 okręgów wyborczych odpowiadających liczbie mandatów, i tak północ otrzymała 174, Nigeria wschodnia — 73, Nigeria zachodnia — 62, Lagos — 3 okręgi. Senat stanowił instytucję reprezentującą regiony według zasady równościowej (po 12 z każdego regionu, 4 z Lagos), a 4 mianowanych przez generalnego gubernatora w porozumieniu z premierem.

Jak wynika z tych zasad, wybory do Izby Reprezentantów, która wraz z Senatem wyłaniała rząd federalny, były tak ustawione, że liczba mandatów przewidziana dla północy przewyższała liczbę mandatów wszystkich innych regionów razem wziętych. Jeśli do tego wziąć pod uwagę, że okręgi były jednomandatowe, a dla uzyskania mandatu wystarczyła prosta większość głosów, co dawało minimalne szanse ewentualnym kontrkandydatom — jasne jest, że północ i jej partia miały od początku stworzone dogodne warunki dla uzyskania dominacji w federacji.

Walka o władzę w niepodległej Nigerii mogła w tym układzie mieć realne szanse tylko dla tej partii, która zawarze koalicję z NPC. Naciskały na to konserwatywne elementy obu partii południa. Stąd w różnych kampaniach wyborczych powstawały różne koalicje, rozbieżności i kryzysy wewnątrz tych partii, a wzajemna ich podejrzliwość była umiejętnie wykorzystywana przez NPC. Ta bowiem obawiała się zjednoczenia partii południa, które mogły się stać groźnym przeciwnikiem, ponieważ posiadały pewne wpływy i powiązania na północy, zwłaszcza w trudnym dla NPC terenie pasa środkowego. Jednocześnie każda z działających partii umacniała się we własnym regionie. A miała po temu sprzyjające warunki.

Rządzące w regionach partie stawały się bowiem bogate, rozporządzały dużymi możliwościami, pieniędzmi, posadami, honorami, którymi mogły obdarzać swych zwolenników. Ten system patronowania regionowi opierał się na istnieniu regionalnych urzędów handlowych (Marketing Boards), powołanych dla popierania eksportu i stabilizacji cen w handlu zagranicznym. Akumulowane przez te urzędy zyski handlowe rząd regionalny miał użyć dla poparcia ekonomicznego rozwoju regionu. Rząd zaopatrywał w kapitał regionalne korporacje, które podejmowały rolnicze i przemysłowe plany rozwoju, niezależnie i wspólnie z państwowymi i prywatnymi przedsiębiorstwami. W każdym regionie

administracja korporacji, agencji pożyczkowych znajdowała się w ręku ludzi oddanych rządzącej partii. Dotyczy to również regionalnych banków, które bądź należały do władzy regionu, bądź były przez nią administrowane. Niewątpliwie dla tych, którzy otrzymywali lub mieli nadzieję otrzymać pożyczki lub licencje, dużą szansą zapewnienia sobie dobrej pozycji było popieranie lub przystąpienie do partii rządzącej w regionie. Partia zaś z kolei oczekiwała finansowego poparcia z ich strony ²⁷.

W Nigerii północnej działały dodatkowo tradycje i normy epoki feudalnej. Na czele ministerstw i departamentów stali przedstawiciele arystokratycznych rodów, pracownikami zaś byli ich krewni i poplecznicy. Powinowactwo z emirem czy innym przedstawicielem oligarchii oznaczało nie tylko więcej niż jakakolwiek kwalifikacja, ale równocześnie uwalniało od wszelkiej kontroli administracyjnej. Jako źródła bogacenia się oligarchii wykorzystywano nawet oficjalne paragrafy budżetu regionu, szczególnie dotyczące wysokości zarobków.

Na tym gruncie rozwinęło się zjawisko, które otrzymało nazwę *carpet-crossing* (przechodzenie z partii do partii) przy jakiegokolwiek zmianie w układzie sił po kolejnych wyborach i nie tylko. Przejęcie bowiem poszczególnych agend przez inną partię lub tylko ministra z innej partii groziło cofnięciem koncesji czy pożyczki.

Ten typ regionalnej struktury federacji, jak widać, odpowiadał interesom warstw posiadających, skupiających się w kierownictwach partii i rządów. Kim bowiem byli przywódcy regionalnych rządów? Politycy na wysokich stanowiskach, wysocy urzędnicy, najwięksi tradycyjni wodzowie, więksi przedsiębiorcy oraz wybrani ludzie spośród elity intelektualnej, słowem ludzie wyłaniającej się warstwy panującej ²⁸.

Jednak ta praktyka regionów natrafiała na sprzeciw warstw nieposiadających, które w istniejących partiach reprezentowały raczej tendencje antyregionalne, co identyfikowało się z ich dążnością do walki z korupcją i nepotyzmem. Te sprzeczne tendencje wewnętrzne dawały o sobie znać w powstawaniu grup opozycyjnych, w rozłamach i kryzysach w partiach, zwłaszcza w partiach południa, gdyż NPC ze swoją strukturą organizacyjną, która pokrywała się ze strukturą „administracji tubylczej” i jej władzami podporządkowanymi emirowi w oparciu o tradycyjne autorytatywne metody sprawowania jednoosobowej władzy i hierarchicznej zależności podwładnych, nie stwarzała minimalnego marginesu dla przejawiania się nastrojów opozycyjnych.

²⁷ „The Journal of Modern African Studies”, t. III, 1965, nr 2, s. 204.

²⁸ *Ibidem*, s. 205.

WYBORY FEDERALNE 1959 ROKU — WALKA O WŁADZĘ W WYZWOLONEJ NIGERII

Do bezpośredniej walki o władzę w wyzwolonej Nigerii doszło w wyborach do parlamentu federalnego w 1959 r. Sytuacja była szczególnie dogodna dla północy ze względu na system i zasady wyborcze, ze względu na fakt, że nadzór nad wyborami sprawowała władza kolonialna, a także ze względu na specyficzną pozycję NPC na terenie północy. Powiązanie działalności politycznej w oparciu o tradycyjny system władzy terenowej, uświęconej więzami religijnymi, stworzyło NPC i jej przewodniczącemu — najwyższej władzy politycznej, administracyjnej i religijnej w jednej osobie — Ahmadu Bello szczególną pozycję w swym regionie.

Najpoważniejszy rywal NPC — dr Azikiwe i jego partia NCNC — przechodził raczej proces odwrotny: kurczenia się wpływów. NCNC traciła stopniowo ogólnokrajowy charakter i stawała się coraz bardziej partią regionu wschodniego, ściślej mówiąc partią ludności Ibo, zachowując jednak ambicje przywództwa ogólnonarodowego. Pozycja dra Azikiwe — kiedyś najbardziej autorytatywna w Nigerii — atakowana była we własnej partii z dwóch stron. Ze strony elementów konserwatywnych znajdujących się na najwyższych szczeblach władzy NCNC i rządu wschodniej Nigerii oraz ze strony elementów radykalnych, które w 1958 r. utworzyły Komitet Reform, żądając ustąpienia Azikiwe. Porażkę Komitetu Reform oceniali jego zwolennicy jako cofnięcie się partii, uleganie konserwatystom i elicie przemysłowo-handlowej²⁹. Słabością NCNC był poza tym brak powiązania ze wsią, którą kampanie wyborcze wyprowadziły na arenę polityczną jako siłę społeczną o dużej wadze.

Grupa Akcji, która w okresie federalnych wyborów była już partią masową, rozbudowaną w mieście i na wsi, powiązaną z tradycyjnymi autorytetami i instytucjami, i posiadała sprężyste kierownictwo w osobie Obafemi Awolowo, zaczęła borykać się z wewnętrznymi trudnościami, które doprowadziły do kryzysu tej partii w 3 lata później.

W wyborach do parlamentu federalnego najmocniejszą pozycję posiadała więc NPC. Cechą charakterystyczną tej kampanii wyborczej był fakt, że NPC nie usiłowała jeszcze formalnie wychodzić poza swój region. Wysiłki swe koncentrowała wokół zwycięstwa w Nigerii północnej i utracenia ewentualnych mandatów przez alians NCNC i NEPU oraz AG na terenie tego regionu. Pozostałe partie czyniły wszystko, aby zwyciężyć we własnych regionach oraz — w miarę możliwości — zdoby-

²⁹ *Political Parties...*

wać pozycje w sąsiednich. W zaostrzeniu walki konkurencyjnej między partiami południa niewątpliwie maczała palce NPC, tworząc sobie pozycje wyjściowe dla przyszłej, decydującej walki o panowanie w wyzwolonej Nigerii.

W akcji wyborczej 1959 r. nie było konfrontacji idei i programów, charakteryzowała ją raczej bezpryncypialność. Wszystkie chwytły były dozwolone, byle poderwać autorytet rywala. O treści agitacji wyborczej pisze K. W. J. Post: „Wielkie partie starały się zyskać poparcie w różnych terenach, wygrywając partykularne zainteresowania, zażalenia, rywalizacje zarówno między tradycyjnymi autorytetami, jak i obecnymi, faktycznie chciały uchodzić za reprezentację wszelkich zainteresowań”³⁰.

Partykularyzm, trybalizm, regionalizm i zaściankowość zamiast wysiłków do zjednoczenia, integracji w przeddzień uzyskania niepodległości miały wydać i wydały swe przykre plony już w okresie niepodległości kraju.

Scharakteryzowany układ sił, system wyborczy, nadzór władzy kolonialnej — wszystko to doprowadziło do uzyskania największej liczby mandatów do federalnego parlamentu przez NPC. Ponieważ nie oznaczało to jeszcze większości w parlamencie, powstać musiał rząd koalicyjny. Były oczywiście teoretyczne możliwości koalicji Grupy Akcji i NCNC, które w sumie mogły nawet mieć niewielką większość. Abubakar Balewa wypowiedział się nawet, że jeśli do tego dojdzie, jego partia przejdzie do opozycji. Był to jednak tylko chwyt demagogiczny. Partie reprezentujące 1/4 terenu Nigerii nie miały szans na uzyskanie sankcji władzy kolonialnej do reprezentowania całej Nigerii, a zbliżał się termin otrzymania niepodległości.

Spośród możliwości koalicji z jedną spośród dwóch partii południa NPC (a głos NPC był tu decydujący) wybrała sojusz z NCNC. Uczyniła to nie tyle ze względu na większą liczbę zdobytych przez NCNC mandatów ile, jak to ujawniła niedaleka przyszłość, ze względu na perspektywę rozkładu AG, w oparciu o cichych popleczników. Koalicja NCNC — NPC stanowiła szok dla członków NCNC, którzy poważnie potraktowali ataki na konserwatyzm i reakcję leaderów północy, a także uderzenie w sojuszników NCNC z północy — NEPU, którzy dotąd lojalnie z nią współdziałali.

Na czele rządów tej koalicji stanął Abubakar Balewa, gubernatorem generalnym został dr Azikiwe, a Obafemi Awolowo wraz ze swą

³⁰ K. W. J. Post, *The Nigerian Federal Election of 1959*, Oxford 1963, s. 440, tłumaczenie własne.

partią przeszedł do opozycji. Tak zbudowany rząd stał się pierwszym rządem niepodległej Nigerii (1 X 1960 r.) w oparciu o nową konstytucję, w której właściwie pozostały w zasadzie wszystkie stare elementy dotyczące zasady struktury federalnej.

ZAOSTRZENIE SIĘ SPRZECZNOŚCI I KONFLIKTÓW W NIEPODLEGŁEJ NIGERII

Niepodległa Nigeria była często przez państwa zachodnie ukazywana jako wzór umiejętnej adaptacji zachodniego systemu parlamentarnego i zachodniej demokracji wraz z istniejącą partią opozycyjną, posiadającą nawet „gabinet cieni”. Warto więc prześledzić ten system demokracji w oparciu o zjawiska społeczno-polityczne i ekonomiczne w niepodległej Nigerii.

Jeden z pierwszych probierzy tej demokracji to stosunek do mniejszości w poszczególnych regionach. Jeszcze przed uzyskaniem niepodległości zarysowały się trzy wyraźne nurty odśrodkowe, dążące do utworzenia trzech dalszych samodzielnych regionów wewnątrz federacji. Dotyczyło to ludności delty Nigru (Edo i Bini), ludności Ibibio i Efik we wschodniej Nigerii (teren Calabaru i Ogoye River COR) oraz pasa środkowego w Nigerii północnej, którego siłą napędową była w pierwszym rządzie ludność Tiv. Dyskusje na ten temat toczyły się długo. Poparcia tym prądom udzielała głównie Grupa Akcji. Nigeria północna broniła uporczywie niepodzielności swego terytorium, a także przywódcy Nigerii wschodniej nie byli zbyt skłonni, aby wydzielić ze swego terytorium nowy region. Powstała nawet — pod egidą władzy kolonialnej — tzw. Komisja Mniejszości, która zresztą problem ten usiłowała wykorzystać dla opóźnienia terminu niepodległości. Sprawę tę miał rozwiązać niepodległy rząd. Cztery lata po uzyskaniu niepodległości rzeczywiście został utworzony nowy region obejmujący deltę Nigru i Benin, tzw. środkowy zachód (*mid-west*), ale dokonano tego w ramach akcji politycznej jako część składową ostrego uderzenia na rząd zachodniej Nigerii, na opozycyjną Grupę Akcji i jej przywódcę Awolowo.

Wewnętrzna logika roli Awolowo jako przywódcy opozycji spowodowała jego przekształcenie z umiarkowanego „fabiańskiego” socjalisty w zdecydowanego opozycjonistę neokapitalizmu i własnej uprzywilejowanej klasy. Zmobilizowało to siły konserwatywne w AG, które zaczęły szukać i znalazły poparcie w NPC, najsilniejszej obecnie partii w Nigerii. Z punktu widzenia klasy przy władzy zarówno we własnym regionie, jak i w federacji Awolowo stał się nieodpowiedzialnym i niepewnym partnerem ³¹.

³¹ „The Journal of Modern Africa Studies”, t. III, 1965, nr 2, s. 208.

Reprezentantem reakcyjnych tendencji w AG był S. L. Akintola, premier Nigerii zachodniej (po zrzeczeniu się tej funkcji przez Awolowo). Po kongresie tej partii w lutym 1962 r., na którym ujawniły się ostre wewnętrzne rozbieżności i kryzys, kierownictwo partii zażądało ustąpienia Akintoli i desygnowało na premiera D. G. Adegbenro. Gdy Akintola nie podporządkował się tej decyzji, doszło do zaburzeń, które rząd federalny wykorzystał dla zarządzenia stanu wyjątkowego w zachodniej Nigerii, aresztowania Awolowo i skazania go, w oparciu o wątpliwe dowody, na 10 lat więzienia za zdradę stanu.

Rozłamowcy z AG wraz z grupą secesjonistów z NCNC utworzyli nową partię: Zjednoczoną Partię Ludową (United Peoples Party), a w 1964 r. przemianowali ją na Nigeryjską Narodową Demokratyczną Partię (Nigerian National Democratic Party — NNDP), przejmując tę nazwę od pierwszej nacjonalistycznej partii stworzonej w 1923 r. w Lagos przez Macauleya. Partia ta z miejsca znalazła poparcie NPC i utworzyła rząd Nigerii zachodniej bez wyborów, z mianowania³².

Równocześnie z likwidacją opozycji zaczęła się przejawiać wyraźna tendencja ze strony NPC wyjścia poza swój region i dążność do zdobycia absolutnej większości w parlamencie nigeryjskim. Znalazło to pierwszy swój wyraz w wyborach do nowego regionu *mid-west*, w których kandydowała z jednej strony NNDP — jeszcze niejawna agentura NPC w sojuszu z partiami, będącymi jej jawnymi agenturami, z drugiej zaś strony NCNC w sojuszu z AG, częścią dawnej partii, wiernej Awolowo, która kontynuowała opozycję zarówno wobec rządu federalnego, jak i rządu regionalnego w Nigerii zachodniej.

Próby umocnienia wpływów NPC w terenie regionu środkowo-zachodniego, a nawet jego opanowania szły również innymi kanałami, niż to ujawnił przejęty swego czasu przez rząd *mid-west* raport opublikowany w maju 1966 r. („West Africa”, nr 2555, 21 V 1966). Był on pisany przez wiceprzewodniczącego NCNC sekcji *mid-westu*, przewodniczącego oddziału benińskiego tej partii, a zarazem kierownika tajnej organizacji rytualnego kultu Owegbe. Planowane było rozbicie NCNC, przy wykorzystaniu związanych ślubowaniem członków Owegbe, i zlikwidowanie premiera tego regionu. Z raportu niedwuznacznie wynika powiązanie z NPC oraz z b. federalnym ministrem finansów.

W NCNC — po aresztowaniu Awolowo i pod nowym kierownictwem dra Michaela Okpary, premiera wschodniej Nigerii, po odsunięciu się dra Azikiwe (jako prezydenta Republiki Nigeryjskiej od 1963 r.) od aktywnej partyjnej działalności — zarysowały się tenden-

³² *Political Parties...*, s. 603—604 oraz 650.

cje opozycyjne wobec rządu federalnego. Stąd możliwość wspólnej platformy z AG, którą dotąd jako partię zwalczała. NCNC odniosła w wyborach do *mid-west* duży sukces, niemniej przebieg tych wyborów znamionował już początek zarysowującego się przegrupowania układu sił politycznych ³³.

Wyrazem opozycyjności NCNC było jej stanowisko wobec wyników kolejnych dwóch spisów ludności: w latach 1962 i 1963. Spis ludności w 1962 r., pierwszy spis dokonany w niepodległym państwie, przyniósł następujące wyniki: Nigeria północna 22, wschodnia 12, zachodnia (wraz z *mid-westem*) 8 milionów ludności. Spis ten został przez rząd anulowany większością głosów NPC. W niespełna rok przeprowadzono ponowny spis. Tym razem przewodnictwem komisji spisowej objął sam premier Nigerii Abubakar Balewa. Wyniki były rewelacyjne i wykazywały wyraźną tendencję do zadokumentowania znacznej przewagi Nigerii północnej. Wyniki spisu 1963 r. były następujące: Nigeria północna 29,75, wschodnia 12,39, zachodnia 10,28, *mid-west* 2,53 miliona i Lagos 675 tysięcy ludności. Z faktu tego NPC natychmiast wysnuła polityczny wniosek, stwierdzając ustami swego sekretarza: „NPC będzie rządziła Nigerią zawsze” ³⁴.

Zaciekle dyskusja wokół spisu potwierdziła rozkład rządowej koalicji i tendencję do opanowania rządu przez NPC. Sprzeczności były dostatecznie duże, żeby ten spis odrzucić, niemniej szybka akceptacja wyników przez premiera jeszcze przed debatą parlamentarną stworzyła sytuację faktów dokonanych ³⁵. Partia Akintoli — NNDP wniosek premiera natychmiast poparła, a prezydent republiki oddziałął również w tym kierunku na NCNC, kierując się obawą przed rozpadem federacji.

TRUDNOŚCI GOSPODARCZE NIEPODLEGŁEJ NIGERII

Rozgrywające się w latach 1962—1964 polityczne konflikty wyrażały na gruncie dużych trudności gospodarczych. Ekonomia Nigerii znajduje się prawie w całości w ręku zagranicznego kapitału. Tzw. „pomoc finansową” otrzymuje bezpośrednio bądź za pośrednictwem Banku Światowego i ONZ. 80% inwestycji to kapitał angielski. 90% eksportu Nigerii szło do krajów Europy zachodniej i krajów Wspólnoty Brytyjskiej, około 10% do USA ³⁶.

³³ „West Africa”, nr 2437, 15 II 1964.

³⁴ „West Africa”, nr 2439, 29 II 1964.

³⁵ S. A. Aluko, *How many Nigerians?*, „The Journal of Modern African Studies”, t. III, 1965, nr 3.

³⁶ „The Journal of Modern African Studies”, t. II, 1964, nr 2.

Obok zależności od kapitału zagranicznego na gospodarce Nigerii ciążył regionalizm. Plan Narodowego Rozwoju (1962—1968) składał się faktycznie z 5 odrębnych planów (4 regiony i Lagos). Ani w samym procesie planowania, ani w jego realizacji nie właściwie nie wskazywało na to, by przyświecały mu jakieś ogólnokrajowe cele. Plan był opracowany przez zagranicznych ekonomistów, tylko w pewnych zagadnieniach konsultowany z politykami, przy minimalnym zasięganiu rady u nigeryjskich pracowników służby cywilnej i planowania. W rezultacie plan ten był oderwany od jakiegś ogólnokrajowej linii polityki ekonomicznej, choć znajduje się w jego tekście kilka ogólnikowych wskazań dotyczących jej celów.

Szczegółowe propozycje w planie dotyczyły w zasadzie tylko kapitałowych nakładów dla sektora publicznego, i to w ograniczonym zasięgu. W gruncie rzeczy plan był całkowicie oderwany od bieżącej polityki fiskalnej i monetarnej, od perspektyw rozwoju i rozmieszczenia siły roboczej, a także od jakiegokolwiek inicjatywy i kontroli państwowej czy publicznej wobec sektora prywatnego³⁷. Główne elementy charakteryzujące Narodowy Plan Rozwoju Nigerii sprowadza Reginald Green do czterech, a mianowicie:

1. szybka ekspansja towarów łatwych do zbycia (*cash crops*) — zwłaszcza towarów przeznaczonych na eksport;
2. zasadnicza zależność od prywatnych inwestycji (głównie ze źródeł zagranicznych) z dużym marginesem swobody, a właściwie bez kontroli, duże koncesje podatkowe, brak kontroli walutowej;
3. inwestycje państwowe koncentrowały się w dziedzinie infrastruktury — w niewielu większych obiektach przemysłowych i społecznych; przy czym był to najczęściej kapitał mieszany: państwowy nigeryjski i koncernów zagranicznych;
4. uprzywilejowano projekty, które mogą przynieść stosunkowo szybkie zyski — przy równocześnie pełnym braku państwowej interwencji na rynku³⁸.

Już sprawozdanie Ministerstwa Rozwoju Gospodarczego o wykonaniu pierwszych dwóch lat planu (1962—1964) wskazywało, że plan nie będzie wykonany, jeśli nie będzie poważnie dofinansowany. Wpłynęły na to dysproporcje nakładów, głównie na rzecz wydatków administracyjnych i częściowo komunikacji. Na cele bezpośrednio produkcyjne wydano tylko 40% zaplanowanych inwestycji, a na

³⁷ R. Green, *Four African Development Plans*, „The Journal of Modern African Studies”, t. III, 1965, nr 2.

³⁸ *Ibidem*.

skutek wzrostu cen spowodziło się to praktycznie tylko do 30%. „Pomoc” i pożyczki wpływały nieplanowo, a terminy spłat przewyższały napływające kwoty. Rezerwy Centralnego Banku Nigeryjskiego zostały skonsumowane wcześniej niż przewidywał plan w wyniku niedoboru pożyczek zagranicznych. Zawiodły również oczekiwane wpływy z nadwyżek za sprzedaż kakao z zachodniej Nigerii ze względu na spadek cen na rynku międzynarodowym. Przy tym wpływy różnych korporacji sięgały zaledwie połowy planowanych³⁹.

Trudna sytuacja ekonomiczna w pierwszym rządzie odbiła się na poziomie życia pracowników najemnych, robotników. Jeśli porównać tempo założonego w planie rozwoju ekonomicznego z tempem wzrostu ludności w oparciu o spis ludności z 1963 r., okaże się, że tempo wzrostu ludności przewyższało tempo założonego rozwoju ekonomicznego. Sprowadza się to do tego, że dochód na głowę ludności wynosił w Nigerii rocznie 26 funtów, co oznacza, że ten wielki kraj posiadał dochód niższy niż Liberia, Kenya, Senegal i in. Roczny publiczny nakład inwestycyjny na głowę ludności wynosił poniżej 2 funtów, był więc najniższy w Afryce. Dochodzi do tego poważny problem braku miejsc pracy dla nadwyżek siły roboczej poza rolnictwem, co powodowało rosnące bezrobocie⁴⁰.

Na gruncie ciężkiej sytuacji materialnej robotników i pracowników najemnych wybuchła w latach 1963 i 1964 fala strajków, która przekształciła się w maju 1964 r. w powszechny, trwający 14 dni strajk 800 000 pracujących, który kompletnie sparaliżował transport, łączność i wiele zakładów państwowych i prywatnych. Przyczyną strajku było niedotrzymanie przez rząd federalny zaleceń komisji arbitrażowej w sprawie ustalenia obowiązującego minimum płac. Strajk ten — mimo ultimatum rządowego zakazującego strajku — został zwycięsko zakończony. Rząd musiał się zobowiązać do przestrzegania minimum zarobków i kontroli cen⁴¹. Fala strajków nie ustawała jeszcze przez kilka miesięcy, obejmując dokerów, górników, a także nauczycieli. Nawet „West Africa” (nr 2463, 15 VIII 1964) stwierdzała, że „sprawa stosunków pracy staje w centrum uwagi polityki Nigerii”.

Przebiegające strajki miały również duże znaczenie dla rozwoju ruchu związkowego, który na terenie Nigerii był masowy, ale rozbity. Poza dwoma centralami związkowymi, radykalną Nigerian Trade Union Congress — NTUC, i umiarkowaną Trade Union Congress of Nigeria — TUCN, istniało około 200 różnych związków, które nie należały do żad-

³⁹ „West Africa”, nr 2500, 1 V 1965.

⁴⁰ „The Journal of Modern African Studies”, t. III, 1965, nr 3, s. 371—392.

⁴¹ Por. „West Africa”, nr 2453, 2454, 2455, 1964, Juni.

nej z wymienionych central, a liczba ich członków przewyższała obie te centrale łącznie⁴². Na rozbięcie ruchu wpływała niewątpliwie również rywalizacja partii, dążących do wyłączności w swych regionach. Nie małe też znaczenie posiadała praktyka nepotyzmu i korupcji. Jednak w okresie wielkich kampanii strajkowych doszło do utworzenia wspólnego Komitetu Akcji, co było podstawowym elementem zwycięstwa, ponieważ ruch zawodowy wykazał, że stanowi siłę, z którą rząd musiał się liczyć. Ruch zawodowy stanowił więc potencjalną siłę polityczną pod warunkiem jedności.

Na fali aktywizacji ludzi pracy wyrosła pierwsza w Nigerii partia o marksistowskim obliczu, powstała w 1963 r. Partia Socjalistycznych Robotników i Farmerów (Socialist Workers and Farmers Party — SWAFP) pod kierownictwem dra Otegbeya, znanego poprzednio jednego z przywódców Nigerian Youth Movement⁴³.

PIERWSZE W NIEPODLEGŁEJ NIGERII WYBORY FEDERALNE. NPC PANUJĄCĄ PARTIĄ

Już przygotowanie wyborów do parlamentu federalnego w 1964 r., pierwszych w niepodległym kraju, znamionowało ukształtowanie się nowego układu sił, nowej linii podziału, która obecnie nie przebiegała już wzdłuż linii północ — południe, lecz w poprzek Nigerii. Utworzyły się dwa bloki o bardziej niż dotąd wyraźnym obliczu politycznym. Jednym z nich była Nigerian National Alliance — NNA, w której kierowniczą siłą była NPC a sojusznikami: NNDP, nieliczne partie w Nigerii zachodniej oraz zupełnie marginesowe grupki w Nigerii wschodniej. Drugim blokiem był United Progressive Grand Alliance (UPGA) pod przewodnictwem NCNC w sojuszu z AG oraz NEPU, przy udziale kilku drobnych partii z północy, reprezentujących mniejszości pasa środkowego.

Ogólnie można stwierdzić, że w swych deklaracjach wyborczych NNA odwoływała się do tradycyjnych haseł partii konserwatywnej. Program zaś UPGA wysuwał na czoło problemy ustrojowe, rewizję konstytucji, zapowiadał rewolucyjne zmiany w systemie oświaty, zwiększenie udziału robotników w rządach oraz amnestię dla Obafemi Awolowo. Wysuwał również hasło socjalizmu w nie sprecyzowanej formie⁴⁴.

⁴² A. November, *L'évolution du mouvement syndical en Afrique occidentale*, Paris 1965, s. 56.

⁴³ Program SWAFP szerzej omawia miesięcznik „Azija i Afrika Siewodnia”, 1964, nr 7.

⁴⁴ „West African Pilot”, nr 8 (216), 3 XI 1964.

Kampania wyborcza przybrała od początku bardzo ostry charakter. Prezydent republiki otrzymywał ze wszystkich stron listy i telegramy ze skargami na prześladowanie kandydatów UPGA, na nieuzasadnione, masowe areszty, na zakaz zwoływania zgromadzeń. Najostrzejsze sygnały pochodziły z Nigerii zachodniej, gdzie bezkarnie grasowały bojówki Akintoli. Ujawniono nadużycia wyborcze tak jaskrawe, że połowa członków głównej komisji wyborczej podała się do dymisji. Na dwa dni przed wyborami UPGA określiła kampanię wyborczą jako „wielkie oszustwo” i ogłosiła bojkot wyborów.

Dzień wyborów, które odbyły się pod terrorem policji federalnej, przeszedł niezwykle burzliwie. Niszczono lokale i urny wyborcze; odbywały się masowe manifestacje protestu. W tej sytuacji na 15 milionów uprawnionych do głosu udział w wyborach wzięło nie więcej niż 4 miliony. Prawie pełny bojkot wyborów miał miejsce w Nigerii wschodniej, Lagos i częściowo *mid-west*. W rezultacie takiego przebiegu wyborów NPC zyskała absolutną większość mandatów (164) a jej sojusznik NNDP — 36 mandatów. W *mid-west* blok UPGA uzyskał 9 mandatów.

Wybory te spowodowały kryzys rządowy. Przez 3 dni bowiem prezydent dr Azikiwe nie decydował się powołać Abubakara Balewę do tworzenia rządu. Niemniej po ostrych, dramatycznych dyskusjach, w których nierzadko pojawiała się groźba rozpadu federacji, dość nieoczekiwanie doszło do kompromisu na zasadzie umowy zwanej paktem Balewa—Zik. Umowa ta przewidywała utworzenie rządu na „szerokiej bazie narodowej”, przeprowadzenie uzupełniających wyborów w terenach objętych bojkotem, rozpatrzenie wszystkich wypadków łamania praworządności przez sądy. Miesięcznik nigeryjski „Drum” z czerwca 1966 r. (a więc retrospektywnie, po przewrocie wojskowym) pisze na temat ówczesnej sytuacji: „Dr Azikiwe był nieszczęśliwie skrzepowany konstytucją. Jego odmowa mianowania Sir Abubabakara premierem była działaniem czasowym, wstrzymującym. Nie było ono definitywne i z punktu widzenia przepisów konstytucyjnych nie mogło nim być. Nie podziało nawet jako nauka moralna. Ministrowie UPGA [...] uważali, że zamiast kryzysu, który pozbawi ich udziału w »narodowym bochenku chleba«, wolą raczej przytknąć oczy na bandytyzm wyborczy NNA i nie podawać się do dymisji”.

Takie cyniczne stanowisko — wydaje się — daleko nie odbiega od prawdy. Oparte jest na znajomości ówczesnych nigeryjskich realiów. Sprawdzeniem okazało się życie. Po dodatkowych wyborach, w których UPGA uzyskała 52 mandaty (na 54), nowo sformowany rząd został liczbowo podwojony. NPC miała zarówno w parlamencie,

jak i w rządzie większość, stała się w Nigerii partią rządzącą. Ale dzięki zwiększonej liczbie członków gabinetu ścisłego i rozszerzonego mogła zaofiarować swym sojusznikom z NNDP, a także swym oponentom zwiększoną ilość tek ministerialnych czy też posady ministrów bez tek. A były to posady niebagatelnie płatne. Podstawowa płaca ministrów wynosiła rocznie 2700 funtów, a wraz z dodatkami (samochód, szofer, steward, ogrodnik, mieszkanie, telefony, elektryczność, służba) 8320 funtów. Podobnej wysokości były płace ministrów w rządach regionalnych ⁴⁵.

WYBORY W NIGERII ZACHODNIEJ. KRYZYS FEDERACYJNEJ REPUBLIKI NIGERII

Kompromisowe załagodzenie kryzysu nigeryjskiego nie oznaczało i oznaczać nie mogło stabilizacji federacji. Zarzewiem konfliktów, który nie tylko nie wygasał, ale stale się jątrzył, była sytuacja w Nigerii zachodniej, gdzie ciągle działał rząd bez wyborów, mianowany po areszcie Awolowo. Poparcie NPC udzielane Akintoli i jego partii ośmielało go do agresywnych wystąpień przeciwko Nigerii wschodniej i NCNC i nieprzebieraniu w środkach. Akintola usiłował uchodzić za przedstawiciela interesów ludności Yoruba, rozpalając antagonizmy etniczne, organizując wystąpienia przeciwko ludności Ibo, przeciwko monopolizowaniu przez nich najważniejszych urzędów państwowych. Antagonizmy etniczne przybrały tak zastrzone formy, że powodowały wystąpienia przeciwko groźbie trybalizmu ze strony prezydenta Azikiwe. Jednak faktycznie nielegalny ten rząd nie mógł się utrzymać. Względy prestiżowe nie pozwalały również NPC na utrzymywanie tego stanu rzeczy, który był stale przez oponentów atakowany. Dopóki nie rozpisano wyborów, które — jak NPC zakładała z góry — przyniosą zwycięstwo Akintoli, trzeba było utrzymać rozchwianą koalicję rządu federalnego.

Następnym elementem konfliktu wewnątrz koalicji rządowej było stanowisko w sprawie rewizji konstytucji. Żądanie tej rewizji było powszechne w UPGA, popierał to stanowisko prezydent republiki. Ten ostatni spreycyzował w marcowym numerze 1965 r. amerykańskiego miesięcznika „Foreign Affairs” problemy stojące do rozwiązania przed Nigerią i postulował: zwiększenie liczby regionów w oparciu o geograficzne i demograficzne odrębności, celem stworzenia harmonijnej koegzystencji różnych ludów w ramach federacji, zwiększenie prerogatyw wykonawczych

⁴⁵ „West Africa”, nr 2497, 10 IV 1965.

prezydenta, poddanie jego kontroli szeregu służb federalnych, a także armii i policji, unifikacja sądownictwa, prawo wyborcze dla kobiet północy i szereg pomniejszych spraw ⁴⁶.

Wprawdzie liderzy NPC zaatakowali prezydenta, że z wewnętrznymi sprawami państwa wychodzi na zewnątrz, niemniej pod naciskiem krytyki powołano specjalną komisję dla przeglądu konstytucji. Dwa zagadnienia były najbardziej kontrowersyjne, a zarazem najistotniejsze. Tworzenie większej ilości regionów oznaczało praktycznie również, a może i głównie zmniejszenie obszaru Nigerii północnej przez wydzielenie pasa środkowego. Póki NPC nie wyrażała takiego życzenia, realnie nic się w tym względzie dzieć nie mogło. W gruncie rzeczy nie było tu nawet platformy do dyskusji, wszystko sprowadzało się raczej do gry politycznej. W sprawie zwiększenia prerogatyw prezydenta Ahmadu Bello wyraźnie stwierdził, że choć NPC jest z dotychczasowej konstytucji zadowolona, mogłaby się jednak zgodzić na zwiększenie jego uprawnień, ale wówczas Bello przedstawi swego kandydata ⁴⁷. Praktycznie więc wszelkie konferencje poświęcone dyskusji nad konstytucją były bezprzedmiotowe, z góry bowiem zostały storpedowane.

Sytuacja bezpośrednio poprzedzająca wybory w Nigerii zachodniej dobitnie wskazywała, że rząd federalny okazał się niezdolny do opanowania trudności gospodarczych, które ciągle narastały. Nigeria stanęła przed widmem inflacji i rosnącym bezrobociem. Najgorsza sytuacja była w Nigerii zachodniej i to, na głównym jej odcinku: plantacji kakao (zamiast zaplanowanych 122 000 akrów wykonano tylko 7000, przy spadku cen na rynku światowym). W sierpniu 1965 r. wybuchł strajk 2000 robotników wielkich firm zagranicznych. Komitet Akcji jednoczący dwie centrale związkowe nawoływał do strajku solidarnościowego przeciwko wzrostowi kosztów utrzymania, zwwyżce cen na importowane towary, przeciwko dominacji zagranicznego kapitału i brutalności policji wobec strajkujących. Rząd federalny wystosował ostre ostrzeżenie, oceniając strajk jako szantaż wobec rządu. Do strajku solidarnościowego nie doszło tylko na skutek wewnętrznego rozbicia w ruchu zawodowym i korupcji ⁴⁸.

Naznaczone na październik 1965 r. wybory w zachodniej Nigerii oczekiwane były z dużym napięciem. Region ten podminowany od 1962 r. z narzuconym rządem Akintoli stanowił stały element kryzysu całej federacji. Akcja wyborcza wykazała, że kryzys osiągnął niebezpieczne dla republiki rozmiary.

⁴⁶ „Foreign Affairs”, 1965, March.

⁴⁷ „West Africa”, nr 2519, 11 IX 1965.

⁴⁸ „West Africa”, nr 2519, 11 IX; 2513 31 VII; 2501 8 V 1965.

Wyборы zostały potraktowane jako ostateczna walka o nowy układ sił w federacji w skali mikrokosmosu regionu. Już w fazie wstępnej rząd zarządził ostre pogotowie armii i policji, wydał zakaz publicznych zgromadzeń. Blok UPGA podjął tę walkę. Podobnie jak rządząca partia NNDP wystawił swych kandydatów we wszystkich okręgach wyborczych ⁴⁹.

NPC nie szczędziła pomocy finansowej swemu sojusznikowi, którego zwycięstwo oznaczać miało pełnię władzy NPC w federacji. Rozzuchwalony Akintola wszelkimi dostępnymi środkami: fałszerstwem, korupcją, terrorem, usiłował osiągnąć zwycięstwo. Pismo „Drum” (czerwiec 1966) stwierdza, że wyborom towarzyszyło fałszerstwo, „zamieszki, łapówki (*looting*), podpalanie i mord. Rząd federalny zmuszony był podeprzeć niepopularnego Akintolę przy pomocy wojska i policji”.

O machinacjach wyborczych pisał w liście do gubernatora regionu zachodniego b. przewodniczący komisji wyborczej E. O. Ezua, stwierdzając, że o wszystkim decydowali urzędnicy Akintoli, usuwając od kontroli przedstawicieli komisji. O frymarczeniu kartkami wyborczymi pisał A. O. Lewis, pracownik uniwersytetu w Ibadanie ⁵⁰. Premier Balewa odrzucił wniosek UPGA o zarządzenie stanu wyjątkowego w Nigerii zachodniej, powołując się na brak uprawnień, chociaż stan taki zastosował w nieporównalnie łagodniejszej sytuacji w 1962 r. Ale wówczas zadecydował cel, który mu przyświecał, szło o likwidację opozycji i aresztowanie Awolowo.

O stanie zamieszania po wyborach świadczył fakt powołania równocześnie dwóch konkurencyjnych gabinetów: AG z Adegbenro na czele i NNDP z Akintolą. Gabinet AG uznano za nielegalny, a Akintola z fanfaronadą oświadczył, że ani list przewodniczącego komisji wyborczej Ezua, ani „łzy” NCNC i AG nie pomniejszą jego sukcesów wyborczych (choć oficjalny wynik opiewał: 51 mandatów NNDP na 94).

Stan napięcia nie osłabł po wyborach. W listopadowym numerze „West Africa” ⁵¹ pisała: „Atmosfera jest ciężka [...] Ulice są zatłoczone wojskiem [...] bunt narasta”. Zamieszki miały i miejsce później, a także zbrojne starcia z policją i wojskiem.

Rząd federalny okazał się bezsilny i pozbawiony poparcia. Rozbita i bezsilna była i opozycja. Stałe wrzenie miało miejsce wśród robotników i ludzi pracy najemnej, rząd bowiem nie był w stanie ani rozwiązać rosnącego bezrobocia, ani stałego wzrostu cen. Rywalizacja regionów w zagadnieniach

⁴⁹ „West Africa”, nr 2521. 25 IX; 2522 2 X; 2524 16 X; 2525 23 X 1965.

⁵⁰ „West Africa”, 2530, 27 XI 1965.

⁵¹ „West Africa” nr 2529, 20 XI 1965.

gospodarczych powodowała nie przemyślane inwestycje, częste były fakty ich dublowania w walce o prestiż regionu. Rząd nie był też w stanie przeciwstawić się presji regionów przy tworzeniu nowych ministerstw i urzędów, gdzie lokowano ludzi na zasadach nepotyzmu i korupcji. Największą słabością rządu był brak koordynacji w rolnictwie, co odbijało się na sytuacji farmerów i wywołało ich niezadowolenie (zwrócił nawet na to uwagę raport FAO z końca 1965 r.). Rząd nie miał nawet wpływu na zatrudnienie urzędników *civil service*, podlegających władzy regionalnej. Również i intelektualiści odczuwali trudności, zwłaszcza charakterystyczny nepotyzm przy nominacjach⁵².

Powszechne niezadowolenie szukało dróg ujścia. Nie znalazła się jednak, nie zdążyła wyrosnąć w Nigerii żadna zorganizowana siła społeczna, dostatecznie zdolna i aktywna, by pokierować niezadowolonymi masami i pchnąć Nigerię na nowe tory rozwoju. W tym rozbitym waśniami etnicznymi społeczeństwie, w tkwiącym w marazmie zdemoralizowanym „światku” politycznym, niewielka zorganizowana siła wojskowa miała dogodne warunki dla dokonania przewrotu wojskowego, zwłaszcza że uderzyła przede wszystkim w najbardziej znenawidzonych ludzi i nabołałe problemy.

⁵² „West Africa” nr 2536, 8 I; 2538, 20 I; 2539, 27 I; 2540, 5 II; 2542, 19 II; 2544, 2 III 1966.

ANDRZEJ ZAJĄCZKOWSKI

DAGOMBA, KASSENA-NANKANI, KUSASI — PLEMIONA PÓŁNOCNEJ GHANY

Treść: Wstęp. — Dagomba tradycyjne. — Cheshey — wieś Dagomba. — Kusasi i Kassena-Nankani tradycyjne. — Nayagynia — wieś Kassena-Nankani. — Bugri — wieś Kusasi. — Hipotezy i konkluzje.

WSTĘP

Artykuł jest wynikiem badań przeprowadzonych przez autora w okresie 1 IV — 30 VI 1966 na zlecenie Organizacji do Spraw Rolnictwa i Wyżywienia Narodów Zjednoczonych (FAO-UN), opracowującej projekt intensyfikacji rolnictwa na terenach północnej Ghany. Zlecenie obejmowało problemy, którymi organizacja ta szczególnie się interesowała, a które tutaj omówione nie zostaną. Niezależnie od nich jednak zlecenie to umożliwiło autorowi ogólne poznanie paru ludów północnej Ghany, spośród których najliczniejsi są Dagomba. Poznanie to uzyskano trzema drogami: poszukiwań w materiałach publikowanych i nie publikowanych, wywiadów z przedstawicielami ghańskiej nauki, administracji i ośrodków misyjnych oraz najważniejszą — drogą badań terenowych w wybranych wsiach. Szczególny nacisk położony został na plemieniu Dagomba i na wybranej ich wsi Cheshey. Plemię to nie tylko jest na terenach północnej Ghany najliczniejsze — i tym samym z punktu widzenia politycznego najważniejsze, ale także stoi na bardzo niskim stopniu rozwoju, co w porównaniu z ludami wysoko rozwiniętymi: Kassena-Nankani i Kusasi, przedstawia szansę zrozumienia dynamiki przemiany kulturowej. Dodać przy tym należy, że literatura naukowa dotycząca tych trzech ludów jest dosyć uboga i tym samym znaczenie badań terenowych jest większe.

Na ogólną liczbę przeszło 6,7 miliona ludności Ghany plemienia Dagomba jest blisko 200 tysięcy. Żyje ono w widłach dwu Wólt: Białej i Czarnej, głównie w dystryktach: Wschodni Dagomba, Zachodni Dagomba i w okręgu miejskim Tamale, położonych na terenie Regionu Północnego. Dagomba charakteryzuje niewielkie zagęszczenie: gęstość zaludnienia dla pierwszego dystryktu wynosi 20, dla drugiego 43 osoby na milę². Wsie Dagomba rozrzucone są rzadko po sawanie, zawsze w po-

blizu źródła wody, a ilość buszu wolnego od uprawy jest bardzo znaczna. Terytorium Dagomba nie tworzy obszaru jednolitego etnicznie, Dagomba żyją w przemieszaniu z ludami innymi, od których różnią się przede wszystkim pod względem lingwistycznym i tradycyjnego ustroju politycznego.

Kusasi i Kasena-Nankani żyją w dystryktach o tych samych nazwach, położonych na terenie Regionu Górnego, w bezpośrednim sąsiedztwie z Górną Woltą, niepodległym państwem francuskojęzycznym. Pierwszych jest około 100 tys., drugich około 50 tys. Gęstość zaludnienia Kusasi wynosi 147 osób na 1 milę², Kasena-Nankani tyleż. Pod względem warunków naturalnych terytoria tych dwu ostatnio wymienionych plemion nie różnią się od terytorium Dagomba.

DAGOMBA TRADYCYJNE

Podobnie jak u wszystkich ludów całej północy Ghany obydwu regionów wymienionych, z wyjątkiem trzech małych populacji: Birifor, Tampolense i Vagala, podstawową zasadą panującą u Dagomba struktury pokrewieństwa jest zasada patrylineatu. Podstawową, ale nie jedyną, Dagomba bowiem nie reprezentują wypadku patrylineatu skrajnego; pochodzenie matrylinearne jest w panującym systemie pokrewieństwa również uznawane. W linii macierzystej przebiega sukcesja osobniczych cech duchowych, co wiąże się z pewnymi restrykcjami i obowiązkami natury religijnej. Natomiast status prawny we wszystkich aspektach życia społecznego, z wyjątkiem statusu członków rodziny królewskiej, zależny jest od pochodzenia patrylinearnego. Podstawą organizacji społecznej jest patrylineat.

By jasno przedstawić ustrój tradycyjny Dagomba, sięgnąć trzeba w przeszłość. Otóż Dagomba XIX- i XX-wieczni, stanowiący pod każdym względem zintegrowany lud, historycznie składają się z dwu społeczności: autochtonów i najeźdźców. Dwie te społeczności uległy procesowi wzajemnej asymilacji i stworzyły jedno zwarte plemię, ale ślady podziału po dziś pozostały w postaci pewnych instytucji społecznych.

W zasadzie naczelną — i podstawową — jednostką struktury pokrewieństwa jest klan. Klany Dagomba nie są klanami totemicznymi, w świadomości swych członków nie przedstawiają się jako grupy pokrewieństwa zstępne w sposób nadprzyrodzony od jakiegoś przedmiotu przyrody martwej lub żywej — nie człowieka. Klany Dagomba posiadają przodków mitycznych, ale ludzi. Należy przy tym podkreślić, że ścisła znajomość stosunków pokrewieństwa wewnątrz grupy klanowej jest dosyć głęboka i sięga powiązań do dziesiątego pokolenia wstecz, tak więc

klany w dużej mierze posiadają charakter grup realnych, nie ideacyjnych, w których znajomość taka jest zastępowana luźną świadomością o wspólnej przynależności krwi, faktycznie domniemanej tylko. W odróżnieniu od wielu matrylinearnych ludów Ghany, ilość klanów Dagomba jest bardzo duża, co w połączeniu z wymienioną odległą znajomością stosunków pokrewieństwa pozwala utożsamiać w ich wypadku klan z rodem. Jeśli jednak z tego ostatniego terminu wypada zrezygnować, to z nieprzypadkowych powodów. Ród implikuje istnienie centralnej władzy wewnętrznej, ogarniającej wszystkie sfery uczestnictwa osobnika — członka rodu, w którą wyposażony jest segment rodu najstarszy linią i osobnik do segmentu tego należący. Takiej struktury władzy klany Dagomba nie posiadają. Zasadniczą, pod bardzo wielu względami autonomiczną jednostką społeczną jest mała rodzina, która tylko w zakresie plemiennie-politycznym podlega wodzowi i w zakresie spraw związanych ze stosunkiem do ziemi podlega *tengdana*.

Istnienie instytucji *tengdana* ostatecznie uzasadnia stosowanie w wypadku głównych struktur pokrewieństwa Dagomba nazwy klan. Istotną cechą systemu klanowego jest występowanie głowy tej wielkiej zbiorowości pokrewieństwa, wyposażonej jedynie w prerogatywy religijne, pośrednika między żyjącymi klanowcami a przodkami zmarłych, pośrednika, zwłaszcza w stosunkach z założycielem klanu, a przez niego z całym panteonem ludu, którego klan jest częścią. Ponieważ zaś w wierzeniach Dagomba — jak zresztą w całej czarnej Afryce — ziemia jest własnością zmarłych przodków, z założycielem klanu na czele, tak więc *tengdana* jako głowa religijna ma udział w decyzjach dotyczących całej ziemi posiadanej przez klan.

Cechą charakterystyczną instytucji *tengdana* jest fakt, że jest ona właściwa społeczności autochtonicznej. W okresie przed najazdem z północy autochtoni nie posiadali, najprawdopodobniej, własnej organizacji plemiennie-państwowej. Istniejący ustrój polityczny był ustrojem segmentarnym; tworzyła go luźna aglomeracja klanów, reprezentowanych przez starszyznę, zapewne z udziałem *tengdana*. Instytucja stałego, ponadklanowego wodzostwa nie była znana. Sytuację zmienił dopiero najazd. Najeźdźcy narzucili ludności autochtonicznej organizację plemiennie-państwową, której dali kadrę. Na czele organizacji stanął król Dagomba (*paramount chief*), władający federacją wodzostw (*divisional chieftaincy*), składających się z kolei z podwodzostw (*subchieftaincy*). Wodzowie należą do panującej rodziny królewskiej, z tym że niektóre wodzostwa są w posiadaniu kobiet, które jednak władzy same w nich nie sprawują. Podwodzowie, rekrutujący się również z najeźdźców, tworzą warstwę feudalnego rycerstwa, podporządkowanego suzerenom — wo-

dzom. W skład podwodzostw wchodzić liczne wsie, rządzone w imieniu podwodza przez naczelników. Wodzostwo i podwodzostwo jest dziedziczne (to drugie wyłącznie w linii męskiej), naczelnictwo nad wsią pochodzi z mianowania. Toteż naczelnikami wsi mogą być zarówno potomkowie autochtonów, jak i wtopieni w nich potomkowie najeźdźców. W dołach społecznych nastąpiło całkowite wymieszanie się dwóch społeczności pierwiastkowych. Czystość pochodzenia utrzymana została tylko na szczeblu instytucji *tengdana* (która również jest dziedziczna) i wodzostw. Urząd *tengdana* przechodzi z ojca na syna, zgodnie z prawem primogenitury, a więc w najstarszej linii klanu autochtonicznego.

Dwie struktury tradycyjne: wodzostwa i klanowa, wzajemnie na siebie w plemieniu Dagomba zachodzą. Nie są to struktury pozostające w stałym wobec siebie stosunku przestrzennym. Władza *tengdana*, sprawowana w odniesieniu do spraw ziemi, ograniczona jest ramami terytorium, posiadanego przez klan autochtoniczny. Wodzostwo ograniczone jest ramami przestrzennymi, ustanowionymi przez przodków, którzy dokonali najazdu i podziału łupu. Tak więc granice terytoriów klanowych i wodzostw nie pokrywają się. Wsie podporządkowane jednemu *tengdana* mogą należeć do dwu wodzostw, poszczególne wodzostwa mogą rozpościerać się na różnej ilości terytoriów klanowych. Ale równowaga plemienna Dagomba nie cierpi na tym, przeciwnie, instytucje wodzostwa i *tengdana*, wzajemnie się zazębiając, utrwalają koherencję społeczeństwa powstałego z dwu pierwiastków obcych.

Podstawowym faktem warunkującym tę koherencję jest uznanie przez najeźdźców autochtonicznych praw do ziemi, reprezentowanych przez *tengdana*. Wyróżnić tu jednak trzeba dwa momenty: faktycznego dysponowania ziemią oraz rytualnego nią dysponowania. Gdy chodzi o moment pierwszy, to prawa zostały podzielone: część ziemi pozostała w dyspozycji autochtonicznego *tengdana*, część przejęta została przez najeźdźczych wodzów. Podział dotyczy tylko ziemi nie zajętej pod uprawę. Rodzina Dagomba jest faktycznym posiadaczem i użytkownikiem swojego gruntu rolnego i dopiero w wypadku konieczności powiększenia areалу zwraca się do *tengdana* lub do wodza o nadzielenia parcelą buszu dotąd nie uprawianego. Decyzja — od kogo przyjąć ziemię: od wodza czy od *tengdana* — nie ma dalszych, różnych konsekwencji, zależy ona od warunków lokalnych, głównie ekologicznych. Ale jeśli nawet powiększenie rodzinnego areалу nastąpiło z nadania wodza, *tengdana* nie zostaje pominięty, wchodzi bowiem w grę moment rytualny. Otóż w tym aspekcie *tengdana* pozostaje panem całej ziemi klanowej, nie tylko dysponowanej przez siebie, ale także przez wodza, oraz ziemi będącej w posiadaniu poszczególnych rodzin. Wycięcie drzewa, postawienie

domu, poruszenie ziemi motyką — wszelka zmiana jej stanu naturalnego wymaga zgody faktycznych właścicieli, których *tengdana* jest mandatarium i który uzyskuje ich sankcję, składając odpowiednie ofiary. *Tengdana* jako mandatarium przodków może nawet zabronić wodzowi wstępu na teren ziemi klanowej. Ale nie znaczy to, by rola jego była większa niż wodza. Pomijając już wojenną orientację ustroju i kultury Dagomba, przy której rola wodza jest ogromna, wodzowie najeźdźczy przynieśli ze sobą znajomość magii deszczowej, której autochtoniczni *tengdana* nie posiadali. Tak więc w aspekcie gospodarczym (a przypomnieć należy, że terytorium Dagomba cierpi na brak wody), a więc podstawowym dla życia całego ludu, istnieje równowaga, wzajemne uzupełnianie się ról *tengdana* i wodza. Koherencja zostaje zapewniona.

CHESHEY — WIEŚ DAGOMBA

Wieś Cheshey położona jest 6 mil od Tamale, stolicy Północnego Regionu, przy drodze gruntowej do Damongo. W tradycyjnym systemie politycznym Cheshey tworzy całość z położonym o 1/2 mili od wsi przysiółkiem Zuozugo. Naczelnik przysiółka podporządkowany jest naczelnikowi wsi, a obydwie te miejscowości posiadają wspólnego *tengdana*, rezydującego w Zuozugo.

Cheshey liczy 40 zagród, w których zamieszkują 43 rodziny, prowadzące własne gospodarstwo, 3 zagrody bowiem zajęte są przez rodziny dwu braci. Przeważającym typem rodziny jest rodzina monogamiczna. Zaledwie 1 mieszkaniec wsi posiada 3 żony i tylko 6 po 2 żony. Mieszkańców jest 293, w tym dorosłych, pozostających w małżeństwie i samotnych, więcej niż 100 osób. Dokładne ustalenie ich liczby jest niemożliwe ze względu na płynność kategorii dorosłości; nikt we wsi nie wie dokładnie, ile ma lat. Przeciętna rodzina ma czworo dzieci, niezależnie od liczby żon. Wszyscy mieszkańcy wsi są animistami, z wyjątkiem jednego katolickiego katechety, który od paru lat, bezskutecznie dotąd, prowadzi działalność misyjną pod nadzorem jednego z Białych Ojców w Tamale. Warto podkreślić, że katecheta ten jest bratankiem naczelnika Cheshey i wnukiem *tengdana* z Zuozugo, tak więc cała władza moralna i polityczna, tradycyjna i współczesna (naczelnik wsi w Ghanie jest współpracownikiem administracji państwowej) została zmonopolizowana w rękach jednej rodziny. Analfabetyzm jest — praktycznie biorąc — stuprocentowy, jedynie katecheta pisze i mówi po angielsku, raczej w *pidgin english*.

Cheshey jest położona w zupełnym buszu. Od drogi kołowej Tamale — Damongo, dzieli wieś 1 mila ścieżki, dostępnej — prócz pieszych —

rowerem i ciężkim samochodem terenowym. Wieś nie posiada kształtu określonego rytualnie, jak to niekiedy występuje u pewnych plemion Afryki Zachodniej, np. u Dogon. Zabudowa wsi jest luźna, nie zorganizowana żadnymi, przebiegającymi przez nią traktami komunikacyjnymi. Wydaje się, że o budowie zagrody w danym miejscu decydowało istnienie starego drzewa, rzucającego pewną ilość cienia. Cheshey tworzy luźną aglomerację zagród, blisko — niekiedy tuż koło siebie — położonych, co warunkuje ściśle współżycie mieszkańców. Powszechny typ zagrody to parę mieszkalnych okrągłych lepianek, bez okien, z otworem drzwiowym najczęściej zasłanianym matą, o wysokości ścian około 1, średnicy do 2 m, pokrytych stożkowym dachem z trzciny. Całość jest otoczona murkiem, maksymalnie tej samej wysokości co ściany lepianek, również ulepionym z gliny, obejmującym także kurnik, śpichrz i palenisko kuchenne. Ziemia w całej zagrodzie pokryta jest specjalnie przygotowaną polemą.

Stan wyposażenia zagród w ruchomości bardzo nędzny. Z przedmiotów produkcji domowej wyliczyć można tylko kosze, trzcinowe maty służące za posłania, wyroby z drzewa (moździerze do tłuczenia ziarna, trzonki do motyk) i z łupiny kalabasu (łyżki, pojemniki na ziarno i płyny). Cała reszta nabywana jest na targu miejskim. Przedmioty do wsi importowane, ale będące produktem afrykańskiego rzemiosła, to naczynia gliniane, część naczyń żeliwnych, motyki i maczety, łuki — przez niektórych mieszkańców wsi jeszcze używane. Przedmioty produkcji przemysłowej to przede wszystkim występująca w niemal każdym gospodarstwie latarnia naftowa, miednica służąca jako zasobnik do noszenia przedmiotów drobnych na głowie oraz bardzo rozpowszechniony rower (w całej wsi 23 sztuki). Dość rozpowszechniona jest flinta skałkowa. Tkaniny ubraniowe — wszystkie produkcji fabrycznej. Z przedmiotów charakterystycznych dla cywilizacji współczesnej jedynie wzmiankowany katecheta posiada zegarek ręczny, chodzący (drugi we wsi pozabawiony jest werku i służy jako ozdoba), radio tranzystorowe, łóżko drewniane z siennikiem, małe dziecięce krzeselko i ławkę, służącą za stół.

Mieszkańcy Cheshey uprawiają guinea-corn, jam, proso, kukurydzę, fasolę, kasawę i ryż. Wszystkie te uprawy dają rocznie 1 zbiór tylko, ze względu na brak wody w porze suchej. Metoda uprawy jest całkowicie tradycyjna. Jedyne stosowane narzędzia to 2 rodzaje motyki (jedna rodzaj kilofa, druga przerzucająca ziemię) i maczeta, służąca nie tylko do ścinania zbóż, ale i do obróbki drzewa. W całej wsi jest tylko jedna siekiera. Nawożenie nie jest stosowane w żadnej formie, ziemia jest zresztą żyzna. System uprawny jest rotacyjny, o cyklu 12-letnim: 3 lata uprawy

i 9 lat odłogu. Zapas ziemi nieuprawnej jest bardzo znaczny, a wielkość poszczególnych arealów zależy od możliwości produkcyjnych rodziny.

W całej wsi jest 160 krów, 120 owiec, 240 kóz i przypuszczalnie ponad 800 sztuk drobiu (kury, perliczki). Rozdział bydła między poszczególne rodziny nie jest równy: 9 gospodarstw posiada krowy, owce i kozy, 11 — tylko owce i kozy, 10 — wyłącznie kozy, a 13 nie posiada żadnego pogłowia. Zjawisko posiadania pojedynczych sztuk bydła nie występuje, czy chodzi o krowy, czy o owce lub kozy zawsze rodzina posiada mniejsze lub większe stado. Bydlęce ekskrementy służą do uszczelniania koszyków, które — luźno plecione — dzięki temu zabiegowi mogą służyć jako pojemniki na ziarno i płyny.

Gospodarka rodzinna jest w każdym wypadku zorientowana ku własnej konsumpcji. Sprzedaż na rynek płodów rolnych ma miejsce tylko w wypadku zupełnej konieczności, co wywołane jest niewystarczającą na własne potrzeby produkcją. Na ostatnim targu w Tamale mieszkańcy Cheshey dokonali 28 sprzedaży, z których przychód wyniósł sumę £ 7/6/6, ale tylko w trzech wypadkach przedmiotem sprzedaży były płody rolne. Głównym artykułem zbytu jest drzewo opałowe, wiązki suchych gałęzi dostarczane na rynek miejski w ilościach dających się przez kobiety donieść na głowach.

Rodzinny przychód ze sprzedaży tego artykułu wahał się od 6 pensów do 4 szylingów. Żywność natomiast była głównym przedmiotem zakupów. W ostatnim dniu targowym mieszkańcy Cheshey dokonali 1 zakupu guinea-corn, 13 zakupów ryb, 10 zakupów soli i pieprzu, 3 zakupy owoców dla dzieci. Poza tym przedmiotem 1 transakcji był materiał na ubranie, 1 motyka i 2 mydła.

Niezależnie od transakcji zawieranych na targu miejskim istnieje w Cheshey rynek wewnętrzny, przede wszystkim na mleko. Rozdział bydła między poszczególne rodziny — jak powiedziano — jest nierówny, a wiele rodzin bydła w ogóle nie posiada, tak więc obrót mlekiem jest ożywiony. Ale pod względem organizacji rynku mlecznego Cheshey — organizacji tej pozbawione — jest wśród Dagomba czymś wyjątkowym. Typowego przykładu dostarcza przysiółek Zuozugo, gdzie mieszka rodzina Fulani, plemienia hodowców i monopolistów handlu bydłem w Afryce Zachodniej. W Zuozugo właściciele krów nie prowadzą sami hodowli, krowy oddają oni w pacht Fulani. Pachciarz zatrzymuje mleko, którym handluje, a właściciel krowy — prawo własności do cieląt.

Poważnym ciężarem, obarczającym każdą rodzinę, są podatki, a przede wszystkim pogłowne. Głowa rodziny płaci rocznie: za siebie £ 1 i za każdą żonę s. 5, poza tym za krowę s. 7 i za rower tyle co za żonę. Największym jednak ciężarem jest małżeństwo syna. Cena za żonę

wypłacana jest dwojako. Jeśli małżeństwo jest uzgodnione przez dwie głowy rodziny w czasie, gdy przyszli małżonkowie są jeszcze dziećmi, to w ciągu lat dzielących zawarcie ugody do momentu zawarcia małżeństwa rodzina przyszłego męża pomaga w pracach rolnych rodzinie przyszłej żony. Jeśli natomiast umowa o małżeństwo dotyczy dziewczyny już dorosłej, wtedy cena żony wypłacana jest w gotówce w wysokości £ 30.

Dochód roczny rodziny Dagomba był oceniany w roku 1960 przez miejscowych obserwatorów-misjonarzy między £ 10 a 30. Wydaje się, że mieszkańcy Cheshey nie należą do grupy ludności o najmniejszym dochodzie, co wynika z dorywczych obserwacji innych wsi, a uzasadnione jest bliskością miasta stwarzającą więcej korzystnych możliwości przede wszystkim dzięki sprzedaży drzewa opałowego. Lokalizacja wsi sprzyja szczególnie wymienionej rodzinie Fulani, która codziennie dostarcza na rynek miejski około 8—10 litrów mleka, z czego ma przychód dzienny w wysokości około £ $\frac{1}{2}$. Ale wyposażenie domowe rodziny Fulani, jak i cała zagroda nie różnią się od otaczających Dagomba. Kobiety Fulani noszą natomiast złotą biżuterię i wyższa jest konsumpcja żywności, o czym świadczy także nieprzeciętnie duża liczba dzieci w rodzinie, mianowicie siedmioro.

Troje lub czworo dzieci w rodzinie Dagomba — liczba niewysoka — wynika przede wszystkim z dużej śmiertelności noworodków. Cała ludność wsi jest bardzo podatna na choroby. Malaria jest powszechna, dokuczliwa zwłaszcza w porze deszczowej. Dzieci cierpią przede wszystkim na biegunki, dorośli na choroby skórne. Rzeżączka jest endemiczna; we wsi jest parę wypadków gruźlicy i trądu. Rozprzestrzenianie się *Dracunculus medinensis*, pasożyta, którego zarodniki żyją w wodzie, a rozwijają się w organizmie ludzkim, zmniejszyło się w ciągu ostatnich dwu lat, od momentu, gdy misjonarze zbudowali we wsi studnię z wodą zdatną do picia. Kalek we wsi nie ma (z wyjątkiem jednego wypadku paraliżu), co może wynikać z potajemnie utrzymującego się dawnego zwyczaju wyrzucania do buszu noworodków nieprawidłowo ukształtowanych. Ruptura pępkowa jest zjawiskiem powszechnym.

Podatność na choroby i duża śmiertelność niemowląt wiąże się z trwałym stanem ciągłego niedożywienia, choć klęski głodu od dawna nie było. Produkcja rolna jest niewystarczająca w stosunku do potrzeb konsumpcyjnych. Głównym pożywieniem mieszkańców Cheshey jest guinea-corn i jam. Kukurydza, ryż, fasola i kasawa mają mniejsze znaczenie. Tłuszczu dostarcza wyłącznie palma olejowa, a protein — w ilościach niewystarczających — mleko, ryby i zwierzyzna łowna, nawet myszy. Hodowany powszechnie drób jest prawie w całości składany w ofiarach religijnych, a jajka sprzedawane.

Warunki higieniczne i sanitarne nie są najgorsze, jeśli pominiemy niedostateczną ilość wody dobrej do picia, wolnej od pasożyta. Dagomba — jak wszyscy zresztą Afrykanie — są bardzo schludni, myją się często i starannie. We wsi brak latryn, ale teren nie jest zanieczyszczony — fekalia są natychmiast zagrzebywane motyką.

Jak już powiedziano, Cheshey jest położone w pobliżu miasta i mieszkańcy wsi utrzymują z nim ożywione stosunki. Pytani o bytność w mieście ujawnili, że w ostatnim dniu targowym udało się do Tamale 31 kobiet i 1 mężczyzna. Poza dniami targowymi bytność w mieście zdarza się tylko wyjątkowo. Targ miejski przedstawia dla ludności okolicznej nie tylko sposobność do dokonania transakcji handlowych, ale także okazję spotkań natury rodzinnej i towarzyskiej. Spośród mieszkańców Cheshey 32 rodziny mają kuzynów w mieście. Jest między nimi 1 pracownik umysłowy, 1 kierowca samochodowy, 1 rolnik podmiejski, reszta to drobni kupcy rynkowi, stewardzi, robotnicy rolni itp. Z wyjątkiem wymienionego urzędnika, który we wsi pojawia się raz do roku, wzajemne kontakty są częste. Cheshey jest w silnym stopniu wystawione na kulturowe oddziaływanie miasta.

KUSASI I KASSENA-NANKANI TRADYCYJNE

Jak już powiedziano we wstępie, różnice między ludami Ghany północnej sprowadzają się jedynie do różnic tradycyjnego ustroju politycznego i różnic lingwistycznych. Kusasi i Kassena-Nankani są do siebie szczególnie podobni i różnice — z wyjątkiem języka — są minimalne. Od Dagomba (a także od nie badanych Maprusi i Gonja) ludy te — i wszystkie inne z terenów Ghany północnej — różni brak zorganizowanej plemiennej państwowości. Podobnie natomiast jak Dagomba — i jak wszystkie ludy Ghany północnej — Kusasi i Kassena-Nankani są patrylinearni, głównym elementem ich struktury społecznej jest klan nietotemiczny, a naczelną instytucją władzy tradycyjnej jest głowa klanu, czyli *tengdana*. Nawet nazwa tej instytucji tradycyjnej jest u wszystkich ludów całego terytorium ta sama, różni się tylko w różnych językach wymową i akcentacją.

Brak plemiennej państwowości oznacza tylko brak struktury władzy, scentralizowanej w skali całej zbiorowości etnicznej, nie oznacza jednak zupełnego braku władzy politycznej, w tradycyjnym, afrykańskim — a więc szerokim — znaczeniu tego słowa. Władza polityczna ograniczona jest tylko do szczebla społeczności lokalnych, z tym że między różnymi społecznościami występują, w razie potrzeby, okolicznościowe porozumienia. Rzecz oczywista, że w różnych społecznościach tej

samej zbiorowości etnicznej obowiązują te same zasady działania i istnienia władzy politycznej, co wynika z właściwego dla danej zbiorowości prawa tradycyjnego, nie zróżnicowanego lokalnie.

Różnice, które występują między Kassena-Nankani a Kusasi, polegają wyłącznie na tym, że w ramach społeczności lokalnej u pierwszych władzą polityczną jest rada starców, u drugich wioskowy wódz.

Podobnie jak Dagomba obydwie omawiane tu zbiorowości etniczne są tradycyjnie animistyczne i — również jak Dagomba — liczą obecnie pewien procent muzułmanów, znikomy u Kassena-Nankani (0,7%), większy u Kusasi (13,4%). Różnica jest poważna, gdy chodzi o chrześcijan. U Dagomba nie ma ich prawie wcale, pozostałe dwie zbiorowości etniczne liczą wielu katolików.

NAYAGYNIA — WIEŚ KASSENA-NANKANI

Nayagynia jest położona o 2 mile od Navrongo, stolicy dystryktu, przy drodze gruntowej do Bolgatangi, stolicy Regionu Górnego, od której dzieli ją odległość parunastu mil. Nayagynia nie była badana tak dokładnie jak Cheshey, lecz była przedmiotem parodniowej obserwacji. Przewodnikiem we wsi oraz okolicznościowym tłumaczem był miejscowy kierownik szkoły. Stały tłumacz nie był potrzebny. Niemal w każdej rodzinie można było porozumieć się po angielsku w zakresie podstawowym.

Podobnie jak Dagomba, Kassena-Nankani są tradycyjnie rolnikami i łowcami, ale przy dzisiejszym zagęszczeniu ludności łowiectwo praktycznie zanikło. Poziom gospodarki rolnej jest wysoki. Ziemia uprawna jest w posiadaniu poszczególnych rodzin; zapas ziemi wolnej od uprawy jest minimalny. Rotacja ziemi nie jest stosowana, choćby ze względu na jej brak. Gospodarka rolna jest prowadzona intensywnie — powszechnie stosowane jest nawożenie gruntu kompostem. Motyka jest używana również powszechnie, ale tylko przy pracach drobniejszych; główne zruszanie ziemi przed siewem odbywa się przy pomocy pługów o sprzężaju krowim, a od niedawna zaczęły wchodzić w użycie traktory, we wsi bowiem jest państwowy ośrodek maszynowy. Bydło, głównie krowy, jest hodowane w każdym gospodarstwie.

Fulani są znani we wsi jako handlarze bydłem, ale nie jako pachciarze. Charakterystyczna jest zabudowa. Gospodarstwa są w zasadzie tradycyjne (otoczone murkiem okrągłe lepianki ze słomianym dachem), ale wszystkie niemal z nowoczesnym wtrętem w postaci domu mieszkalnego, na podstawie prostokąta, z oknem, blaszanym dachem, często z drugą izbą na pięterku. Część wsi czerpie wodę z wodociągu. Charakterystycznego dla wsi afrykańskiej łomotu stęp, rozbijających ziarno,

w Nayagynia nie słyhać, zamiast niego rozlega się warkot motorowego młynka, będącego prywatnym przedsięwzięciem jednego z mieszkańców, udostępnianym za opłatą w gotówce; nie za odsyp.

Stan zdrowotny mieszkańców wsi jest zadowalający: pasożyty nie występują, rzeżączka, gruźlica, trąd — nie znane, biegunek i chorób skórnych mniej znacznie niż w Cheshey. W dużej mierze wynika to z bliskiego położenia od miasta i łatwości w uzyskaniu opieki lekarskiej, podstawą jest jednak znacznie wyższy poziom konsumpcji, widoczny na pierwszy rzut oka. Z wyjątkiem lat wyjątkowo suchych mieszkańcy Nayagynia nie cierpią na brak żywności i są w stanie sprzedawać dość znaczne nadwyżki.

We wsi jest szkoła i cała młodzież wiejska do niej uczęszcza bądź uczęszczała. Według oceny szacunkowej mniej więcej 70% ludności zna angielski w mowie i piśmie, z tym że w przeważającej ilości wypadków jest to raczej *pidgin*. Na mniej więcej 2000 mieszkańców wsi jest około 1500 katolików i 500 animistów. Szkoła jest państwowa, nie misyjna. Animizm i analfabetyzm występują nierozłącznie u pokolenia najstarszego. Dzieci w wieku szkolnym w licznych wypadkach są już trzecim pokoleniem katolickim. Wieś dała Ghanie parunastu urzędników, księży katolickich i nauczycieli.

Na uwagę zasługuje wysoki stopień uspołecznienia, cechujący mieszkańców. Szkoła i budynek komunalny zbudowane zostały wysiłkiem mieszkańców bez pomocy zewnętrznej.

Zjawiskiem najbardziej charakterystycznym jest utrzymanie się w Nayagynia tradycyjnych instytucji społecznych. Autor był świadkiem rozstrzygania przez radę starców sporu o niedotrzymanie obietnicy małżeństwa przez rodzinę dziewczyny. Według uzyskanych informacji orzeczenia rady starców są przestrzegane bez żadnych wyjątków. Małżeństwa są przez katolików zawierane wyznaniowo i tradycyjnie. Niezależnie od ślubu kościelnego mąż wpłaca cenę za żonę, a tradycyjne zabicie psa ostatecznie rytuał małżeński koronuje. Należy podkreślić, że cena za żonę nie ulega komercjalizacji: jak za czasów gospodarki alimentacyjnej zachowała swój symboliczny charakter. Jeszcze bardziej charakterystyczne jest, że cała ludność — łącznie z katolikami — uznaje prawa *tengdana* do zawiadywania ziemią, tkwiące przecież korzeniami w wierzeniach animistycznych.

BUGRI — WIEŚ KUSASI

Bugri jest położone o 15 mil od Bawku, stolicy dystryktu w Rejonie Górnym, przy drodze gruntowej (miejscami nawierzchnia twarda) do Nakpanduri. Podobnie jak Nayagynia, Bugri była tylko przedmiotem pa-

rodniowej obserwacji. Przewodnikiem był również miejscowy kierownik szkoły, z tym że korzystanie z jego pomocy jako tłumacza było konieczne. Znajomość angielskiego w Bugri jest znacznie mniejsza.

Pod względem ogólnego rozwoju Bugri przedstawia ten sam mniej więcej poziom co Nayagynia, przy szeregu różnic szczegółowych. Ludność jest również rolnicza, a łowiectwo należy do przeszłości. Technika rolna jest taka sama jak w wypadku wsi poprzednio omówionej, natomiast hodowla bydła — głównie krów — postawiona wyżej. Pachciarza nie ma. W przeciwieństwie do Nayagynia, Bugri w epoce Nkrumaha była pod wyjątkową opieką administracji państwowej, dzięki niej zbudowano we wsi zapórę wodną na rzece, a powstały zbiornik stał się źródłem zaopatrzenia w wodę niewielkiego systemu irygacyjnego. System ten nie jest wystarczająco duży, by mógł obsłużyć uprawy polowe, umożliwił jednak założenie ogrodów — dotąd nie znanych — w których każda rodzina ma swoją działkę. Ogrody mają etatowego opiekuna — instruktora, opłacanego przez państwo. Główna uprawa ogrodowa to cebula i pomidory, które nie tylko poprawiły alimentację ludności, ale stały się także poważnym artykułem wywozowym. Dalekie położenie od miasta pokonane zostało społecznie zorganizowanym transportem płodów rolnych. Środki transportu oraz mechanicznej uprawy pól są w posiadaniu organizacji typu spółdzielczego: rady farmerów. We wsi jest rządowa apteka o podstawowym zasobie leków i środków sanitarnych, którą opiekuje się etatowy sanitariusz.

Bugri ma około 1000 mieszkańców, wśród których jest około 700 animistów, 200 muzułmanów i 100 katolików. Analfabetów jest około 85⁰%, dopiero najmłodsze pokolenie uczęszcza do szkoły niemal w 100⁰%.

Również i w Bugri mimo dużego stopnia rozwoju utrzymują się instytucje tradycyjne. Szczególnie rzuca się w oczy poligynia, mimo wysokich cen za żonę (4 krowy, 1 owca, 1 koza, drób). Nawet kierownik szkoły ma 3 żony. Wiele małżeństw poligynicznych dochodzi do skutku tylko za symboliczną ceną za żonę, dla zacieśnienia więzi przyjaźni między rodzinami lub dla zapewnienia sobie dobrych stosunków. Dzięki temu wódz Bugri posiada 20 żon, których nigdy nie byłby w stanie sam zakupić.

Bugri jest również siedzibą *tengdana*, który — jak i wódz — cieszy się wielkim autorytetem. Do *tengdana* zwracają się i animiści, i muzułmanie, i katolicy we wszystkich sprawach związanych z ziemią. Do ofiar kultowych składanych przez *tengdana* materialnie przyczyniają się wszyscy mieszkańcy, muzułmanie jednak i katolicy osobiście nie biorą w nich udziału. Tak samo jak w Nyagynia różnice nie wywołują konfliktów ani napięć.

HIPOTEZY I KONKLUZJE

Porównanie trzech wsi, o których była dotąd mowa, daje nam wyniki bądź o charakterze wniosków, które można uznać za już zweryfikowane, bądź też wymagających dopiero weryfikacji.

Przed wszystkim budzi zainteresowanie problem uwarunkowanego akulturacją rozwoju. Zatrzymajmy się chwilę przy Dagomba. Występuje u nich szereg czynników rozwojowych i czynników zachowawczych. Do pierwszych zaliczyć trzeba przejęcie w kontakcie kulturowym szeregu przedmiotów właściwych cywilizacji współczesnej, a przede wszystkim przyjęcie pieniądza jako środka wymiany towarowej i usług. Do drugich należy przede wszystkim utrzymanie tradycyjnej techniki rolnej oraz cała nadbudowa, przyjmując szeroko rozpowszechniony schemat teoretyczny. Badanie wykazało, że czynniki rozwojowe i zachowawcze znajdują się w Cheshey w stanie równowagi, co wynika z ankiety, przeprowadzonej wśród mieszkańców wsi i białych od lat w okolicy zamieszkałych, zawierającej pytania o przeszłość, z końca okresu kolonialnego. Nacisk warunków zewnętrznych, właściwych dla stopnia rozwoju całego kraju, jest na tyle silny, że czynniki rozwojowe nie słabną, ale na tyle słaby, że nie przybierają na sile. Mieszkańcy Cheshey dziś tak samo jak i 11 lat temu produkują tyle żywności, że wystarcza im tylko na przeżycie, na pograniczu głodu, a do koniecznych pieniędzy dochodzą — jak dochodzili — nosząc na głowach wiązki gałęzi, wartości d 6. Sytuacja rynkowa, wszelako, w ciągu ostatnich 11 lat uległa zmianie: rozwój Tamale (i odpowiednio innych ośrodków miejskich) wywołał duży popyt na żywność, a w związku z tym nastąpił wzrost cen. Mimo to Dagomba nie zwiększyli produkcji rolnej, nawet w granicach obecnych możliwości hydrologicznych, np. poprzez wprowadzenie orki o sprzężaju krowim.

W ostatecznym rachunku na dnie istniejącej równowagi kryją się ludzkie postawy, mimo znajomości pieniądza, mimo kontaktów miejskich i oglądania wyższych standardów życiowych, ciągle jeszcze tradycyjne. Charakterystyczne jest np., że badanie nie ujawniło żadnych dążeń nowego typu, odpowiednich do stopnia dokonanej akulturacji. Nawet tłumacz katecheta nie potrafił dać żadnej sensownej odpowiedzi na pytanie, co trzeba zrobić, by ludzie mieli się lepiej. Gdy spotkał się z propozycją, by jako pierwszy w Cheshey spróbował orki pługiem — czego o parę mil od wsi uczą misjonarze na szkoleniowej fermie — odpowiedział, że to może być dla niego niebezpieczne: mieszkańcy wsi mogą nowatora uznać za zdolnego do czarnej magii i otruć.

Na tle porównawczym nasuwa się pytanie, jak postawy te się mają do całej tradycyjnej nadbudowy. Przykład Nayagynii i Bugri ukazuje,

że sprawa jest złożona. Nadbudowa w sensie wierzeń i wynikających z nich instytucji społecznych nie jest czymś jednorodnym. Wśród Kasena-Nankani równowaga została zachwiana na rzecz czynników rozwojowych, a tradycyjny animizm ustępuje — lub już ustąpił — wierzeniom innym. Szczególnie interesujący jest tutaj wypadek katolicyzmu, jeśli bowiem islam jest mniej rygorystyczny i jakby mijał się z animizmem, w afrykańskiej praktyce wieńcząc go tylko monoteizmem, to katolicyzm z racji swych najgłębszych intelektualnych i teologicznych treści stoi wobec animizmu w ostrej opozycji. Mimo to jednak także i katolicy uznają *tengdana*. Postawy w odniesieniu do ekonomicznej sfery życia uległy modernizacji, w dziedzinie doktrynalnej etnocentryczym animistyczny zastąpiony został uniwersalizmem katolickim, ale w rzeczywistości w psychice ludzkiej związki z najistotniejszym elementem kultury plemiennej: ziemią i duchami przodków, ocalały, co właśnie wyraża się uznawaniem *tengdana*.

Z tego, co dotąd zostało powiedziane, wynika jeden wniosek, który można uznać za niewątpliwą konkluzję, aczkolwiek ze względów ostrożności naukowej ważność jej należy ograniczyć tylko do patrylinearnych plemion Ghany północnej. Mianowicie rozwój gospodarczy i społeczny wsi, poparty odejściem od animizmu, nie niszczy całkowicie ideologii etnicznej, pozostawia jej elementy najistotniejsze. Fakt ten jest kamieniem węgielnym utrzymującego się w polityce zjawiska trybalizmu.

Czy podobnie jak z wartościami ziemi i przodków, wyrażającymi się uznaniem *tengdana*, przedstawia się sprawa wodzów, tradycyjnej władzy politycznej? Na to pytanie o ścisłą odpowiedź trudno. U Dagomba wodzowie po dziś dzień cieszą się prestiżem i autorytetem. Tak np. wbrew zakazom kolonialnym, a później ghańskim, w dalszym ciągu sprawują wymiar sprawiedliwości przez wszystkich uznawany. Ale brak nam jest porównania z innym plemieniem, również patrylinearnym, o scentralizowanej władzy politycznej, ale bardziej rozwiniętym. Gonja i Maprusi nie zostali objęci badaniami, przykład zaś dobrze znanych Aszantów nie jest miarodajny, ponieważ wodzostwo u nich łączy w sobie elementy instytucji wodza i *tengdana* Dagomba, u tych drugich oddzielne.

Można natomiast dokonać porównania Aszantów z Dagomba na płaszczyźnie historycznej. Aszantowie nie stali wiele wyżej od Dagomba w okresie przedkakaowym, dzisiaj różnice w stopniu rozwoju są olbrzymie. Można by stąd wysnuć hipotetyczny wniosek, że bodziec rozwojowy odpowiednio silny (tak jak silna była rewolucja kakaowa) może wyprowadzić Dagomba z aktualnego zastoju. Odpowiednio silny — co może znaczyć relatywnie słabszy, ponieważ w wypadku Dagomba nie dochodzi przeszkoda tak istotna, jak matrylinearny system dziedzicze-

nia po wuju, nieodpowiedni do gospodarki współczesnej, charakterystyczny dla Aszantów, którego przewyciężenie wymagało bodźca szczególnie mocnego.

Stawiając z kolei na jednej płaszczyźnie porównanie pozbawionych struktury plemiennie-państwowej, a dobrze rozwiniętych Kassena-Nankani i Kusasi oraz posiadających tę strukturę i źle rozwiniętych Dagomba oraz odkładając na bok problem bodźca w rodzaju aszanckim, którego Kassena-Nankani i Kusasi byli pozbawieni, czy można postawić hipotezę, że ustroje plemiennie-państwowe są bardziej odporne na współczesny rozwój niż ustroje segmentarne. Na postawienie takiej hipotezy tutaj pozwolić sobie nie można, ale twierdzenie to w charakterze przypuszczenia, ustalającego wytyczne dla dalszych badań, może okazać się płodne. Wyniki mogą okazać się bardzo ważne, ale droga do nich wiedzie przez prace terenowe i monografie poszczególnych wsi.

Powracając do sprawy bodźców: czy na pojawienie się ich w tej chwili się zanosi? Warunki ogólne już dzisiaj działają bodźcowo dzięki stałemu wzrostowi popytu na żywność w całej Ghanie, ale „rewolucji kakaowej”, a raczej analogicznej do niej, na horyzoncie nie widać. Proiectwa nie leżą w kompetencji socjologa; przy okazji natomiast warto zatrzymać się nad interwencją wychowawczą, kształtującą postawy. Niezależnie od nie rozstrzygniętego znaczenia różnic ustrojowych Kassena-Nankani i Kusasi byli 2 pokolenia temu w sytuacji Dagomba. Misje katolickie były jednym z wielu zapewne, ale oczywistym czynnikiem rozwojowym, były natomiast jedynym czynnikiem wychowawczym, stosującym oryginalną i skuteczną metodę. W odróżnieniu od misji protestanckich Biali Ojcowie — bo ten zakon działalność misyjną w północnej Ghanie faktycznie monopolizuje — konwersję stawiają na ostatnim miejscu, co wygląda na paradoks, ale nim nie jest. Działalność misyjna rozpoczyna się od *charitas*, w drugim etapie przychodzi szkolenie „życiowe” i gospodarcze, czemu towarzyszy tylko katechizacja. Chrześcijaństwo jest etapem ostatnim i często bardzo w czasie oddalonym.

W Cheshey etap pierwszy został zakończony zbudowaniem przez misjonarzy studni. Od paru lat wizytują wieś siostry zakonne, ucząc ludność zasad higieny, chowania dzieci, prowadzenia gospodarstwa domowego, szycia itd. Jednocześnie rozpoczęła się akcja katechizacji dzieci. W niedługim czasie misjonarze projektują wyszkolenie na swej farmie paru młodych ludzi z Cheshey; z konwersją natomiast liczą się dopiero w perspektywie 5—10 lat, na podstawie dotychczasowych doświadczeń sądzą, że będzie ona miała charakter grupowy.

Tak samo byli i są pozyskiwani dla kościoła Kassena-Nankani, Kusasi, Sisala, Dagaba, Lobi itd. Dla porównania: Dagomba katolików nie ma prawie wcale, a działalność misyjna wśród nich zaczęła się przed paru

laty. Dagaba, których katechizację rozpoczęto w początkach tego wieku, liczą prawdopodobnie przeszło 30% katolików i mają już czarnego biskupa.

Państwo Ghana niemal nie prowadzi na tych terenach działalności instruktażowej, zmierzającej do przekształcenia postaw. Cały wysiłek administracji państwowej, skoncentrowany na tym problemie, był ograniczony do regionów produkujących kakao. Ta sytuacja wkrótce ulegnie zmianie, a przynajmniej powinna zmianie ulec. Region Północny, zamieszkały przez ludy w całym państwie najmniej rozwinięte, przedstawia zarazem główny w Ghanie region, w którym możliwa jest gwałtowna intensyfikacja rolnictwa, niezbędnie potrzebna w interesie całego kraju.

JÓZEF CHAŁASIŃSKI

ORGANIZACJA JEDNOŚCI AFRYKI W CZWARTYM ROKU ISTNIENIA *

Treść: Modibo Keita z wizytą u Juliusa Nyerere. — OJA wobec problemów Afryki. Sudan — pogranicze arabsko-afrykańskie. Sprawa Rodezji Południowej. — Kryzysy polityczne. — Czwarta sesja OJA.

MODIBO KEITA Z WIZYTĄ U JULIUSA NYERERE

„10 listopada 1966 r. samolot Modibo Keity Iluszina 18 wyleciał z lotniska w Addis Abebie w kierunku Dar es-Salaam. Prezydent Mali i jego małżonka na czele trzydziestoosobowej delegacji [...] będą przez cztery dni oficjalnymi gośćmi Zjednoczonej Republiki Tanzanii. W samolocie prezydenckim atmosfera jest wesoła, śniadanie obfite. Prezydent zrzuca marynarkę [...]. Mijają dwie godziny lotu, malijski pilot anonsuje: Koledzy, przelatujemy nad Nairobi; za godzinę będziemy w Dar es-Salaam”. Tak Justin Vieyra zaczyna artykuł pt. *Modibo Keita chez Nyerere*, drukowany w „Jeune Afrique” (Tunis, 4 XII 1966).

Prezydent Keita winien był rewizytę Nyerere, który pierwszy był z wizytą w Mali, w kwietniu 1966 r. Nie do wymiany kurtuazji sprowadzał się jednak sens tych odwiedzin

Skończyła się właśnie czwarta sesja Organizacji Jedności Afryki, która obradowała w Addis Abebie od 7 do 10 listopada 1966 r. Afrykańskim mężom stanu zostawiła ona wiele tematów do omówienia.

Prezydent Nyerere interesuje się żywo osiągnięciami Mali na socjalistycznej drodze rozwoju kraju. W wizycie tej nie chodziło jednak tylko o sprawy ekonomiczne i stosunki handlowe między tymi krajami. W artykule J. Vieyry jest mowa o tym, że prezydent Nyerere nie ukrywa swej niechęci do ingerencji Francji i Anglii w sprawy OJA. Odwiedzinom prezydenta Mali u prezydenta Tanzanii towarzyszy wspólna wola obrony suwerenności ich krajów. Ten naczelný problem młodych państw afrykańskich jest wciąż bardzo aktualny. Tym bardziej, że wewnętrzne stosunki wielu tych państw są dalekie od stabilizacji, a OJA,

* Patrz także J. Chałasiński, K. Chałasińska, *Bliżej Afryki*, Warszawa 1965, PAX, s. 471 i n.

podminowana przez konflikty pomiędzy państwami członkowskimi, jest w działaniu mało skuteczna; wobec kryzysów, które przechodzi, jest sukcesem, że się w ogóle utrzymuje. Według J. Vieyry, prezydent Nyerere ostatnią sesję OJA określił: „Nie była ona ani sukcesem, ani klęską”.

OJA WOBEC PROBLEMÓW AFRYKI.
SUDAN — POGRANICZE ARABSKO-AFRYKAŃSKIE.
SPRAWA RODEZJI POŁUDNIOWEJ

Cofnijmy się do poprzedniej sesji OJA. Odbывała się w Akrze od 21 do 26 października 1965 r., wzięli w niej udział osobiście Haile Selassie, cesarz Etiopii, oraz prezydenci: Joseph Kasavubu (Kongo-Leo), Alphonse Massemba-Débat (Kongo-Brazzaville), Gamal Abd El Nasser (ZRA), Ahmadou Ahidjo (Kamerun), Sekou Touré (Gwinea), Modibo Keita (Mali), William V. Tubman (Liberia), Daouda Diawara (Gambia), Kenneth Kaunda (Zambia), Julius Nyerere (Tanzania), Adein Osman (Somali), Ould M. Daddah (Mauretania), Kamuzu H. Banda (Malawi), Kwame Nkrumah (Ghana), oraz premierzy: Tafawa A. Balewa (Nigeria), Mohammed A. Mahgoub (Sudan). Senegal, Tunis, Maroko, Republika Środkowoafrykańska, Barundi, Ruanda, Libia reprezentowane były przez ministrów. Madagaskar przysłał reprezentanta z niższego szczebla hierarchii państwowej.

Nie było reprezentacji czwórprzymierza państw Zachodniej Afryki utrzymujących ze sobą ściślejszy kontakt; są to: Wybrzeże Kości Słoniowej, Dahomej, Niger, Górna Wolta. Nieobecni byli również przedstawiciele państw: Gabon, Czaad, Togo.

Nieobecności te nie były przypadkowe. Wybór Akry jako miejsca sesji OJA nie odpowiadał niejednemu państwu. Według komentarza redakcyjnego „Togo-Presse” (27 X 1965), organu rządowego Republiki Togo, Togo, jak również wspomniana grupa czterech państw nie wzięła udziału w sesji, ponieważ Akra nie była miejscem neutralnym. Według tego komentarza krytyczny stosunek do polityki Nkrumaha zawierał się w następujących uchwałach powziętych na tej sesji: 1) wybór Addis Abeby jako miejsce następnej sesji, 2) odsunięcie sprawy powołania komitetu wykonawczego OJA (co proponował prezydent Nkrumah z myślą o utworzeniu rządu ogólnofrykańskiego) oraz 3) potępienie działalności, którą emigranci polityczni uprawiają na szkodę swoich krajów, znajdując schronienie w krajach sąsiednich („Afrique Nouvelle”, 4—10 XI 1965).

Ta ostatnia sprawa jest szczególnie drażliwa. Zajmowała ona bardzo poważne miejsce w kalendarzu politycznych wydarzeń w 1965 r., zestawionym przez „Afrique Nouvelle” (30 XII 1965 — 5 I 1966). Pod

tym względem — jako azyl dla emigrantów i zamachowców — Ghana naraziła się niejednemu państwu afrykańskiemu. Tą właśnie rolą Ghany tłumaczyły państwa czwórprzymierza niewzięcie udziału w sesji OJA. W Ghanie znalazł schronienie Djibo Bakary, sprawca nieudanego zamachu na życie Hamani Diori, prezydenta Nigeru.

Sprawa uchodźców politycznych wiąże się często z problemem pogranicznych terenów pomiędzy państwami sąsiadującymi ze sobą. Granice posiadłości kolonialnych nie liczyły się z etniczną strukturą tych terenów. Togo jest jednym z jaskrawych przykładów. Granica państwowa pomiędzy Togo a Ghaną rozdziela etniczną całość ludu Ewe.

Struktura państw Afryki dostarcza wiele podobnych sytuacji. Konflikty powstające na gruncie etnicznej struktury państw afrykańskich to jeden z zasadniczych problemów współczesnej Afryki.

W skład OJA wchodzi zarówno kraje arabskie, jak i murzyńskie; szczególne też miejsce w strukturze Afryki zajmuje pogranicze arabsko-afrykańskie. Zilustrujemy to na przykładzie Sudanu, choć nie jest to jedyny teren etnicznego przemieszania arabsko-afrykańskiego.

Dziesięć lat miało od ogłoszenia niepodległości Sudanu 1 stycznia 1956. Przez cały ten okres trwa niewygasający konflikt pomiędzy Sudanem północnym a Sudanem południowym. Pierre Chauleur, pisząc na ten temat w „*Afrique Nouvelle*” (13—19 I 1966), podstawowe źródło konfliktu widzi w dominującej grupie arabskich nacjonalistów północy. W jego oświeceniu rząd w Chartumie, niezależnie od zmian personalnych, realizuje ideę arabizacji kraju według formuły: „Jeden język — arabski, jedna religia — muzułmańska, jeden naród — sudański”. Południe nie chce tego zaakceptować i stąd wewnętrzna wojna sudańska.

Tej wojnie sudańskiej poświęcił dwa artykuły pt. *La guerre du Sudan* („*Le Monde*”, 21 i 22 VII 1966) Jean Ziegler, badacz stosunków afrykańskich i autor książki *Sociologie de la nouvelle Afrique* (Paris 1964). Ziegler ostrzega przed uproszczeniami, które określają tę wojnę jako walkę „Afrykanów przeciw Arabom, chrześcijan przeciwko muzułmanom”. Sytuacja jest bardziej skomplikowana. Afrykanie na terenie Sudanu to nie jest jedna struktura polityczna. Południowe prowincje: Ekwatoria, Bahr-el-Ghazal i Nil Górny, w których od lat trwa partyzantka przeciwko rządowi, to jest wielki obszar zamieszkały przez około 4 mln ludności (czyli 33% ogółu ludności całego państwa) etnicznie bardzo zróżnicowanej, która nie stanowi jednej całości narodowej.

Pierwsza organizacja polityczna południa: Southern African National Union (SANU), powstała dopiero w 1962 r. Przedtem jednak południe miało już swoich przedstawicieli w parlamencie, którzy zabiegali o autonomię dla tej części kraju. Rozmowy w sprawie autonomii dla południa, które toczyły się w 1958 r., zawiodły. Zamach stanu 17 listo-

pada 1958 r. i objęcie władzy przez generała Ibrahima Abbouda zapoczątkowało intensywną arabizację południa.

Liderzy południa znaleźli się na emigracji i stamtąd kierowali walką. W 1962 r. w Leopoldville (Kongo) powstała wspomniana organizacja polityczna SANU, której głównymi założycielami byli William Deng i Joseph Oduho. Po obaleniu Abbouda (październik 1964 r.) nowy rząd próbował rozmów pojednawczych, które zaczęły się w marcu 1965 r. Pomiędzy przywódcami południa nastąpił rozłam. William Deng i Joseph Oduho rozeszli się. Deng pozostał przy programie SANU: autonomia w ramach ustroju federacyjnego, do którego należy zmierzać przez parlament na drodze pertraktacji. Joseph Oduho i jego towarzysze zawiązali w lipcu 1965 r. nielegalną organizację Anzania Liberation Front (ALF), Front wyzwolenia Anzanii, którego komitet centralny miał siedzibę na emigracji najpierw w Kampali (Uganda), a następnie bliżej granicy; celem tego ruchu jest utworzenie niezależnego państwa Anzanii; ruch ma poparcie w Departamencie Stanu USA.

Walka trwa. Na drodze do niepodległości Anzanii stoi nie tylko rząd i armia Chartumu. Sprawę komplikuje również rozdwojenie w samym ruchu. Największa zaś trudność, według J. Zieglera, tkwi w wieloplemiennej strukturze ludności południa, której znaczna część niedawno odeszła od epoki neolitu. „Młodzi intelektualiści (których w sumie jest około 50 z wykształceniem szkoły średniej) z plemion Madi, Dinka, Shilluk Moru, Azende — pisze Ziegler — mają wszelkie możliwe trudności, gdy idzie o zaszczepienie tej ludności elementarnych zasad afrykańskiego nacjonalizmu”.

Struktura etniczna południa, jak w ogóle struktura etniczna całego Sudanu, to jest podłoże, bez którego nie sposób rozumieć ruchów i walk politycznych Sudanu. Pełny obraz procesów dokonujących się w tym kraju wymaga jednak wzięcia pod uwagę nie tylko zróżnicowania plemiennego, lecz również formujących się nowoczesnych form organizacji i ruchów politycznych. Była już mowa o organizacjach politycznych południa SANU i ALF, trzeba to uzupełnić informacją o całości życia politycznego Sudanu.

Zaczął się od klubu postępowej inteligencji. W Omdurmanie (dawna stolica wielkiego Mohammeda Mahdiego, obecnie dzielnica Chartumu) powstał w 1918 r. taki klub pod nazwą Klub Osób z Wykształceniem. W 20 lat później, w 1938 r., organizacja ta przekształciła się w Kongres Osób z Wykształceniem (Graduates Congress) — pierwszą polityczną organizację w Sudanie; skupiała ona około 1200 osób z wykształceniem powyżej szkoły elementarnej. Celem organizacji była walka o wyzwolenie kraju spod władzy angielskiej.

W 1939 r. przewodniczącym Graduates Congress został Ismail El

Azhari (ur. 1902 r. w Omdurmanie), wnuk wielkiego muftiego Sudanu; kształcił się w Gordon Memorial College oraz w amerykańskim uniwersytecie w Bejrucie. Gdy obejmował przewodnictwo Graduates Congress, pracował w wydziale oświaty. W 1946 r. był jednym z założycieli partii Ashigga Party, która powstała z radykalnego skrzydła Graduates Congress¹.

W tym czasie były już w Sudanie inne partie. W 1945 r. powstała Umma Party (Partia Niepodległości). Czołową osobistość tej partii to Abdullah Khalil (ur. 1888 r.). Khalil dążył do zrzucenia jarzma angielskiego, szukając oparcia w Egipcie. Partia ta miała poparcie silnej sekty mahdystów, której przewodził Sidik El-Mahdi.

Ismail El Azhari był głównym inicjatorem partii National Unionist Party, która powstała w 1952 r. W jej skład weszła dawna Ashigga Party oraz inne grupy o antyangielskiej orientacji. W listopadzie 1953 r. odbyły się pierwsze wybory w Sudanie, a w styczniu 1954 r. nastąpiło otwarcie pierwszego sudańskiego parlamentu. Azhari został premierem (1954 r.).

Bezkrwawy wojskowy zamach stanu w 1958 r. zapoczątkował kilkuletni okres dyktatury wojskowej. W wyniku tego zamachu władzę objął generał Ibrahim Abboud (ur. 1900 r.). Abboud, konserwatywny nacjonalista, był (1952 r.) pierwszym Sudańczykiem w sztabie generalnym armii sudańskiej².

Kres dyktaturze wojskowej położyła „sudańska rewolucja październikowa” 1964 r., która przywróciła system demokracji parlamentarnej. Rewolucję rozpoczęli studenci uniwersytetu w Chartumie; poparli ich związki zawodowe i organizacje polityczne północy („Africa Today”, November 1964). Radykalna inteligencja i ruch komunistyczny to zasadnicze siły napędowe tej rewolucji. Premierem nowego rządu został Khatim Khalifa, dawny pracownik oświatowy z południa. W skład 14-osobowego rządu sudańskiego weszło wtedy 3 komunistów oraz 3 sympatyków komunizmu³.

W politycznej historii Sudanu, podobnie jak w Ghanie czy innych krajach Afryki, zaznacza się, jak widzimy, rola ruchu młodych, zwłaszcza młodego pokolenia inteligencji, obok tego, znowu podobnie jak gdzie indziej, ruch związków zawodowych. W znanej książce *Afryka od wewnątrz* J. Gunthera, pisanej na krótko przed uzyskaniem niepodległości

¹ Według R. Segal, *African Profiles*, 1962, Penguin Books, s. 145 i n., oraz D. A. Olderogge, I. I. Potiechin, *Narody Afryki*, Moskwa 1954, s. 250 i n.

² Chałasiński, Chałasińska, *op. cit.*, s. 263.

³ Wg „Trybuny Ludu” (3 I 1965) w tymczasowym rządzie komuniści mieli 11 miejsc.

przez Sudan, czytamy: „Ustawodawstwo pracy jest w Sudanie postępowe; istnieje tam przeszło 80 dobrze zorganizowanych związków zawodowych. Obejmują one wszystkich, od stoczniovców aż do lekarzy. Istnieją związki: czeladników piekarskich, nauczycieli szkolnych, tak-sówkarzy oraz pracowników administracji. Strajki bywają często. Związki zawodowe są prawie całkowicie proegipskie. Zagraża znaczne niebezpieczeństwo penetracji komunistów do związków, zwłaszcza kole-jarzy, największego i najsilniejszego w kraju, liczącego blisko 30 tys. członków. Partia komunistyczna zwraca się, jak zwykle, ku nie posia-dającym oraz nowo powstałej inteligencji. Działa ona z Egiptu, z pod-ziemia”⁴.

Rok 1965 nie przyniósł złagodzenia wewnętrznych walk politycz-nych w Sudanie. Ruch postępowy i partia komunistyczna ma przeciw sobie konserwatywny nacjonalizm. W maju 1965 r. premierem zostaje Mohammed Ahmed Mahgoub z prawicowej Umma Party. Partia Umma sprzeciwia się udziałowi w rządzie zarówno Partii Komunistycznej, jak i Ludowej Partii Demokratycznej. W sierpniu 1965 r. policja z północy dokonała krwawej masakry ludności na południu, w Juba w odwet za zamordowanie oficera armii sudańskiej. W listopadzie 1965 r. nastąpiła delegalizacja Partii Komunistycznej.

Pogłębiające się wrzenie polityczne spowodowało zmianę na stano-wisku premiera. W miejsce Mahgouba jako premier przyszedł 30-letni Sadik El-Mahdi, wnuk wielkiego Mahdiego; kształcił się w Oxfordzie.

Dla charakterystyki sytuacji w początku 1967 r. przytoczę dwa głosy prasy. J. Dziedzic, korespondent „Trybuny Ludu” (16 I 1967) pisał z Chartumu: „Mahdi rządy «twardej ręki» zastąpił rokującą z początku pewne nadzieje polityką rozmów, demokratyzmu i nieużywania gwał-tów. Okazało się, że była to jedynie zmiana taktyki, lecz nie zmiana celów [...] Wykorzystano bardzo niejasną i być może zorganizowaną w celach prowokacyjnych próbę puczu wojskowego dla przeprowadzenia masowych aresztowań w kołach lewicy. Aresztowano sekretarza gene-ralnego partii (komunistycznej) Abdel Chalek Mahdzuba, przywódcę związków zawodowych Szafija Ahmeda El Szeika (zostali potem zwol-nieni za kaucją), zamknięto dziennik «Achbar el Usbu», rozwiązano po-stępowe kluby polityczne w całym Chartumie”.

„Le Monde” (10 I 1967) publikuje głos Sudańczyka, dra A. F. El Gabbaniego, emigranta politycznego, przebywającego we Francji. Dele-galizację partii komunistycznej Gabbani przypisuje naciskowi USA, któ-re nie chcą dopuścić do rozwoju ruchu komunistycznego w Afryce.

⁴ J. Gunther, *Afryka od wewnątrz*, Warszawa 1958, Książka i Wiedza, s. 286

Gabbani pisze: „Interwencja Amerykanów w wewnętrzne sprawy Sudanu, podobnie jak i innych krajów afrykańskich, jest dominującym czynnikiem niestabilności, która obecnie panuje. Sudan, jeden z nielicznych krajów w Afryce, w którym była demokracja w stylu zachodnioeuropejskim, narażony jest na utratę niepodległości politycznej i na to, że stanie się ofiarą anarchii i nędzy w imię antykomunizmu”.

Wróćmy do III Sesji OJA, która obradowała w Akrze w październiku 1965 r. Na sesji Sudan był reprezentowany przez premiera Mahgouba. Na sesję nie przybył prezydent republiki Czad François Tombalbaye i nie przysłał przedstawiciela swojego państwa. Czad to także pogranicze arabsko-murzyńskie (prawie jedna trzecia ludności to Arabowie sudańscy, a więcej niż połowa to muzułmanie). Sąsiedzi: premier Mahgoub (muzułmanin) i prezydent Tombalbaye (protestant), mieliby o czym rozmawiać ze sobą. Mieli jeden do drugiego wiele pretensji. Wzajemnie oskarżali się o wtrącanie się w nieswoje sprawy. W maju 1965 r. na pół roku przed sesją OJA Tombalbaye oskarżał Mahgouba, że sprzyja działalności muzułmańskich emigrantów z Czadu, którzy w Sudanie utworzyli emigracyjny rząd Muzułmańskiej Republiki Czadu (*Republique Islamique du Tchad* — „*Afrique Nouvelle*” 30 XII 1965)⁵. W wyniku kryzysu politycznego Mahgoub wrócił do premierostwa 18 maja 1967.

Takich kłopotliwych spraw unikają sesje OJA. Z reguły też nie poruszają spraw granicznych, trzymając się zasady nieingerowania w wewnętrzne sprawy poszczególnych państw. Przypomnijmy, że na poprzedniej sesji OJA w 1964 r. w Kairze powzięta została uchwała, według której „państwa członkowskie zobowiązują się do respektowania tych granic, które były w momencie uzyskiwania niepodległości”⁶.

Trzecia sesja OJA obradowała w okresie, kiedy opinię polityczną całej Afryki mocno poruszała sprawa Południowej Rodezji. W tej sprawie jednomyślna była opinia członkowskich państw OJA, że nie należy dopuścić do ogłoszenia niepodległości Rodezji z konstytucją, która pozabawia większość ludności praw obywatelskich, i w tym celu należy zastosować wszelkie środki skutecznego przeciwdziałania („*Afrique Nouvelle*”, 18—24 XI 1965 oraz 9—15 XII 1965). Według „*Afrique Nouvelle*” (30 XII 1965 — 5 I 1966) przygotowano tajny plan działania przeciw rządowi Rodezji na wypadek konieczności.

W niecałe trzy tygodnie po tej sesji OJA, 11 listopada 1965 r., Jan

⁵ Z początkiem 1967 r. prasa notowała poprawę stosunków między Czadem a Sudanem. Patrz Ph. Decraene, *Le Président du Tchad disculpe les auto-ritiés de Khartoum dans le incidents à la frontière soudanaise*, „*Le Monde*”, 13 I 1967.

⁶ Cyt. wg Chałasiński, Chałasińska, *op. cit.*, s. 486.

Smith, premier rządu Rodezji, proklamował niepodległość Rodezji. W Addis Abebie zebrała się rada ministrów spraw zagranicznych OJA. W kalendarzu ważnych wydarzeń politycznych Afryki w grudniu 1965 r. „Afrique Nouvelle” (30 XII 1965 — 5 I 1966) notuje w tej sprawie: „Ministrowie zobowiązują Londyn do zbrojnej interwencji przeciw rządowi Jana Smitha do 15 grudnia 1965 r.; «jednomyślnie» postanawiają zerwać stosunki dyplomatyczne z koroną brytyjską, jeżeli Londyn nie przedsięweźmie interwencji [...] 15 grudnia minął, zaledwie osiem państw zerwało stosunki dyplomatyczne [...] Jednomyślność była bluffem, «bańką mydlaną» [...] Biedna Afryka!”.

KRYZYSY POLITYCZNE

„Kryzysy polityczne w Afryce” — „Les crises politiques en Afrique”. Pod tym nagłówkiem tygodnik „Afrique Nouvelle” (Dakar 2—8 XII 1965) dawał na frontowej stronie informację o zamachu stanu w Kongo-Leo i w Dahomeju. Ilustracja pokazywała prezydenta Josepha Kasavubu, jak w dniu 24 czerwca 1965 r. dekorował medalem waleczności pułkownika Mulambę. Obok stał szef narodowej armii kongijskiej (Armée Nationale Congolaise), generał Joseph Mobutu. „Pięć miesięcy później — informował tygodnik — generał Mobutu i pułkownik Mulamba zawłaszczyli sobie godności prezydenta i premiera”.

Prezydent Kasavubu powrócił właśnie z III sesji OJA z Akry z zamiarem realizacji porozumienia z „rewolucyjnym rządem kongijskim”, którego głową był Christophe Gbenye. Już w Akrze na sesji zapowiedział również przepędzenie „najemników” z armii. Obydwu decyzjom przeciwstawił się szef armii Mobutu i w sposób „pokojowy”, jak to określa „Afrique Nouvelle”, w oparciu o armię, w nocy z 25 na 26 listopada 1965 r. przejął władzę w państwie, usuwając prezydenta Kasavubu i rząd z premierem Kimbą. Generał Mobutu ogłosił się prezydentem republiki na pięć lat, a na premiera powołał pułkownika Mulambę, jednego z najbliższych swoich współpracowników. Wybory prezydenta republiki, przewidziane na luty 1966, stały się niepotrzebne. W oficjalnym komunikacie generał Mobutu wyjaśniał, że objęcie władzy przez armię było koniecznością wobec grożącego krajowi chaosu. Zapowiadał program jedności narodu i rozwoju gospodarczego.

Nowa Rada Ministrów z premierem Mulambą „została zatwierdzona przez 258 obecnych parlamentarzystów jednomyślnie”, jak informuje „Afrique Nouvelle” (2—8 XII 1965). Co reprezentują polityczne osobistości, które weszły w skład tej Rady Ministrów? Gdybyśmy mieli opierać się na opinii, którą Mobutu i inni ministrowie mieli w prasie zagranicznej półtora roku przedtem, to orientację polityczną tego nowego

rządu trzeba by określić jako zachodnią, amerykańską. Nie tylko Justina Bomboko (ministra spraw zagranicznych w rządzie Mulamby) zaliczał wówczas „Le Monde” (1 VII 1964) do „grupy Binza” o orientacji zachodniej, amerykańskiej. Do tej samej grupy zaliczał „Le Monde” Mobutu⁷.

W tym samym kierunku szły komentarze prasowe bezpośrednio po zamachu. „Trybuna Ludu” (26 XI 1965) przytaczała opinię „Le Monde”. „Zdaniem «Le Monde» zarówno Kasavubu, jak i Czombe stracili szanse na zdobycie stanowiska prezydenta Konga. Kasavubu nie ma się na kim oprzeć, a Czombe «zadowolili się niewątpliwie po pewnym czasie stanowiskiem premiera i nie odważy się sprzeciwiać Mobutu, który ma za sobą armię. Ci dwaj ludzie, Czombe i Mobutu, doskonale się rozumieją. Obaj są zwolennikami ścisłej współpracy z Belgią zarówno w dziedzinie wojskowej jak i gospodarczej»”.

Podobny był komentarz agencji TASS przytoczony w tym samym numerze „Trybuny Ludu”. Komentarz TASS mówił o tym, że koła imperialistyczne oraz wielki koncern Union Minière z ulgą przyjęły ten zamach: „Nawet ostrożne i połowiczne kroki, podjęte przez rząd Kimby — czytamy w tym komentarzu — koła te uważały za potencjalne niebezpieczeństwo dla swojej pozycji w Kongu [...] Pierwsze wiadomości o reakcji na przewrót w Leopoldville świadczą, że mocarstwa te są zadowolone z wydarzeń. Zadowolony jest również Czombe”.

W ciągu roku rządów Mobutu zmieniła się gruntownie jego polityczna reputacja w kraju i w świecie. Dążąc do uwolnienia kraju od władzy obcego kapitału, Mobutu cofnął koncesję potężnemu koncernowi Union Minière. Mobutu, uważany za współodpowiedzialnego za śmierć Lumumby, stał się kontynuatorem jego dzieła. 30 czerwca 1966 r. w czasie uroczystości położenia kamienia węgielnego pod pomnik niepodległości prezydent Mobutu oficjalnie ogłosił Lumumbę bohaterem narodowym: „Chwała i cześć znakomitemu Kongijczykowi, wielkiemu Afrykaninowi, pierwszemu męczennikowi naszej niepodległości Patrice Emery Lumumbie, który padł ofiarą machinacji kolonialistów. W imieniu rządu ogłaszamy go dzisiaj oficjalnie bohaterem narodowym” („Le Monde” 2 IX 1966).

Artur Hajnicz, publicysta „Życia Warszawy” (12 I 1967), pisze na ten temat: „Okazało się — i to jest dla rozwoju wydarzeń w Afryce bardzo znamienne — że ten sam człowiek, który niegdyś opuścił i zdradził swego przywódcę, ale później przyjrzał się zarówno cierpieniom swego narodu, jak i ohydному bagnu korupcji i zdrady — postanowił po pięciu latach sam podjąć dzieło Lumumby [...] Potężne towarzystwa

⁷ *Ibidem*, s. 407.

górnictwo nie miały oczywiście zamiaru przypatrywać się biernie kongijskiej ofensywie. Postanowiono rozprawić się z Mobutu przy pomocy znanych metod — spisków, zdrady, Czombego i białych najemników. Pierwszy spisek wykryto pod koniec maja 1966 r. i jego przywódca był premier Kimba wraz z trzema współpracownikami zawieszony na szubienicy. Ale już na przełomie lipca i sierpnia wybuchł znacznie poważniejszy pucz wojskowy — zbuntowały się oddziały katangijskich żandarmerów i białych najemników. Po ciężkich walkach wokół miasta Kisan-gani (dawne Stanleyville) i ten bunt stłumiono. Po paru tygodniach policja wykryła na południu Francji nowy ośrodek szkoleniowo-werbunkowy, finansowany przez Czombego, a naprawdę przez Union Minière. [...] Od 1 stycznia 1967 r. pojedynek przemienił się w otwartą wojnę. Rząd kongijski cofnął koncernowi belgijskiemu koncesję na wydobycie bogactw mineralnych i przekazał kopalnie miedzi, kobaltu, uranu, srebra, niklu, germanium swemu towarzystwu — Société Congolaise de Mineraux". 11 sierpnia 1967 r. „Trybuna Ludu” cytowała opinię „International Herald Tribune” (8 VIII 1967 r.): „Nie Belgia, lecz USA dostarczają rządowi Konga wsparcia strategicznego, rady i znacznej części pomocy finansowej”.

Cofnijmy się jednak do początku okresu, który nas tutaj interesuje, do sytuacji politycznej Afryki późną jesienią 1965 r. Nie tylko w Kongo zaostrażający się kryzys polityczny znalazł wyraz w przejęciu władzy przez wojsko. W tym samym czasie w końcu listopada 1965 r. w Dahomeju dowództwo armii interweniowało w kryzysie politycznym. Szef armii Generał Soglo przejął zwierzchnią władzę republiki od prezydenta Apithy i wiceprezydenta Ahomadegbé i przekazał ją przewodniczącemu Zgromadzenia Narodowego Tairou Congacou (na okres przejściowy do wyboru nowych władz), a 22 grudnia tegoż roku, w drodze zamachu stanu sam objął władzę („Afrique Nouvelle”, 2—8 XII 1965).

Rok 1966 zaczął się od przewrotu w Republice Środkowoafrykańskiej, gdzie w noc Sylwestrową z 31 grudnia 1965 r. na 1 stycznia 1966 r. pułkownik Jean Bedel Bokassa, naczelny wódz armii, objął władzę, obalając swego kuzyna prezydenta republiki Davida Dacko. Bokassa zarzucał prezydentowi Dacko, że w swoim otoczeniu tolerował marnotrawstwo grosza publicznego. Pułkownik Bokassa mówił przez radio: „Godzina sprawiedliwości wybiła. Burżuazja, klasa uprzywilejowana została obalona. Zaczyna się era równości wszystkich obywateli” („Afrique Nouvelle”, 6—12 I 1966).

W „Jeune Afrique” (4 XII 1966) czytamy z powodu wizyty pułkownika Bokassy u de Gaulle’a, że pułkownik po odbytej z de Gaullem konferencji wyraził się: „Z generałem de Gaullem nie robię polityki. Ja go uważam za swego ojca przybranego”.

Do tej samej kategorii interwencji wojskowej należy przewrót w Górnej Wolcie. W klimacie fermentu społecznego i strajków w Górnej Wolcie w dniu 3 stycznia 1966 r. dokonał zamachu stanu pułkownik Sangoulé Lamizana, odsuwając od władzy prezydenta Maurice Yaméogo. Poparły go związki zawodowe oraz organizacje studenckie solidaryzujące się z pułkownikiem w akcji przeciwko „antyspołecznej i antyludowej polityce rządu Yaméogo” („Afrique Nouvelle”, 6—12 I 1966).

A oto inne wojskowe zamachy stanu. 15 stycznia 1966 r. w Nigerii w wyniku zamachu stanu władzę objął generał Ironsi. 24 lutego tegoż roku w Ghanie przewrót dokonał i władzę objął generał Ankrah. 28 listopada 1966 r. w Burundi 24-letni kapitan Michel Micombero pozbawił tronu młodego króla Ntare V. Dodajmy, że kilka miesięcy przedtem, 8 lipca tegoż roku, Ntara (wówczas jeszcze książę Charles Ndizeye) dokonał familijnego zamachu stanu: usunął z tronu swojego ojca króla Mwambutasa IV i sam objął tron jako król Ntare V. 29 lipca nowy zamach w Nigerii pozbawił władzy generała Ironsiego; władzę objął pułkownik Gowon.

Pod znakiem wojska obejmującego władzę zaczął się również rok 1967. W Togo w nocy z 12 na 13 stycznia 1967 r. pułkownik Eyadema dokonał zamachu stanu, odsuwając od władzy prezydenta Nicolas Grunitzky'ego („Le Monde”, 14 I 1967).

Zatrzymamy się tutaj przy politycznym kryzysie Nigerii, największym państwie Afryki, liczącym około 60 mln mieszkańców. Sytuacja w Nigerii dojrzała do politycznego wstrząsu⁸. Wbrew temu przewrót wojskowy, który nastąpił 15 stycznia 1966 r. (w wyniku generał Johnson Aguy Ironsi, ur. w 1925 r., objął władzę), zaskoczył pozaafrykańskich naukowych specjalistów od Nigerii. Stanley Diamond, profesor antropologii na Syracuse University (USA), swój artykuł⁹ na temat tego przewrotu zaczyna od pytania, jak wytłumaczyć to zaskoczenie afrykanistów amerykańskich, wśród których Nigeria od szeregu lat cieszyła się ogromnym zainteresowaniem, była przedmiotem systematycznych badań i tematem wielu naukowych publikacji. Wyjaśnienie tego zaskoczenia widzi Diamond w tym, że ci uczeni afrykańscy patrzyli na Nigerię od zewnątrz, nieafrykańskimi oczami. Procesy europeizacji czy amerykańzacji Nigerii brali oni za całość rzeczywistości afrykańskiej.

Zamach styczniowy w Nigerii oszczędził prezydenta Azikiwe; jego ofiarą padł Ahmadu Bello (ur. 1909), emir Sokoto z północnej Nigerii oraz jego polityczny zausznik, premier rządu federalnego Tafawa

⁸ *Ibidem*, s. 129 i n.

⁹ S. Diamond, *The End of the First Republic*, „Africa Today”, Februar 1966.

A. Balewa (ur. 1912). „Stało się uderzająco jasne — pisał Diamond, że Azikiwe, tragiczny tracący swe imię bohater formalnej niepodległości nigeryjskiej, był wbrew chęci niewolnikiem politycznej koalicji”¹⁰. W koalicji tej pierwszą osobą był feudał Bello. Wychodzący w Dakarze tygodnik „Afrique Nouvelle” (27 I — 2 II 1966) na frontowej stronie dawał wielką podobiznę prezydenta Azikiwe z napisem: „Podczas gdy armia nigeryjska zagarnia władzę, jedyny konstytucjonalista Nnamdi Azikiwe przebywa w Londynie”.

Zamordowani zostali nie tylko A. Bello, T. A. Balewa i ich sprzymierzeńcy z zachodniej Nigerii Akintola¹¹; zamordowany został również minister finansów rządu federalnego Festus Okotie-Eboh, czołowy korupcjoniasta w rządzie. Przywłaszczenia pieniędzy państwowych przez ministra Okotie-Eboh szacuje się na 36 milionów dolarów („Newsweek”, 21 XI 1966).

W ciągu paru tygodni nowy rząd generała Ironsi zyskał poparcie nie tylko stronnictw politycznych. Przyrzeczeniem szanowania zobowiązań międzynarodowych oraz uspokojeniem obaw kapitału zagranicznego przed zmianami w polityce ekonomicznej Ironsi otworzył drogę do stosunków z rządem Anglii i zagranicznymi przedsiębiorcami.

Według „Afrique Nouvelle” (27 I — 2 II 1966) również przywódca partii socjalistycznej dr Tunji Otegbye był skłonny poprzeć nowy rząd, wyrażając nadzieję, że będzie on działał w harmonii z ludem dla zaspokojenia jego potrzeb. W tym samym numerze „Afrique Nouvelle” czytaliśmy, że Kwame Nkrumah w imieniu rządu Ghany wyraził pełne uznanie nowemu rządowi Nigerii.

J. Boczkariow¹² w radzieckim tygodniku „Nowe Czasy” pisał na temat tego przewrotu w Nigerii: „Tracąc kolonie, metropolie ze zrozumiałych przyczyn dążą do przekazania steru władzy tym elementom lokalnym, które występują przeciw jakimkolwiek przeobrażeniom społeczno-gospodarczym struktury państwa ukształtowanej w okresie reżimu kolonialnego, jak też przeciw działaniu na szkodę interesów obcych monopolii [...] Typowy pod tym względem był również reżim utworzony przez Anglię w Nigerii. Jego uosobieniem był rząd Balewy, którego program, najogólniej biorąc, sprowadzał się do trzech przykazań: żadnych zasadniczych reform, rozwój gospodarki oparty na przedsiębiorczości prywatnej, całkowita swoboda dla działalności obcych monopolii. [...] Oficerom armii nigeryjskiej, którzy wznieśli powstanie przeciwko

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Chałasiński, Chałasińska, *op. cit.*, s. 136 i n.

¹² J. Boczkariow, *Anatomia przewrotów wojskowych w Afryce*, „Nowe Czasy”, 1 IV 1966.

rządowi Balewy, łatwo więc przyszło obalenie znienawidzonego przez naród reżimu”.

Ironsi wypowiedział wojnę potężnym siłom, gdy w maju 1966 r. dekret Najwyższej Rady Wojskowej pod jego przewodnictwem zamiast federacji wprowadzał jednolitą formę Republiki Nigerii. Działał w niesłychanie skomplikowanych warunkach politycznego chaosu, bez wyraźnie określonego, zorganizowanego zaplecza w społeczeństwie. Armia, na której ten rząd się opierał, również nie była oparciem dostatecznie pewnym, czego dowodem jest zarówno nieudany zamach młodego oficera (17 I 1966) na życie Ironsiego, jak i wojskowy przewrót dokonany 29 lipca 1966 r.

Generał Ironsi został zamordowany; władzę objął pułkownik Yacubu Gowon (ur. 1934). Gowon wstąpił do armii w 1954 r. mając 20 lat. Zdobywał wykształcenie wojskowe w Ghanie i w Wielkiej Brytanii. Był w nigeryjskim korpusie ekspedycyjnym w Kongo, działającym z ramienia ONZ. Od 1963 r. był pułkownikiem, a po przejęciu naczelnej władzy państwowej przez generała Ironsiego został przez niego mianowany szefem sztabu armii nigeryjskiej. Ironsi pochodził z plemienia Ibo, Gowon, chrześcijanin, z małego północnego plemienia Gonwa, jego narzeczoną — z Ibo. Wobec międzyplemiennego konfliktu pomiędzy Ibo a Houssa „Jeune Afrique” (23 IV 1967 i 14 VIII 1966) widzi w Gowonie szczerego rzecznika jedności Nigerii.

Rok 1966 kończył się pod znakiem wewnętrznego rozdarcia; rok 1967 — to dalsze pogłębianie się kryzysu. 30 maja 1967 r. pułkownik Ojukwu ogłosił niepodległość Wschodniej Nigerii jako osobnego państwa Biafra. Akcja zbrojna rządu federalnego Gowona do końca sierpnia tegoż roku (na tej dacie zamyka się ta informacja) nie potrafiła opanować secesji. Według „Jeune Afrique” (23 VII 1967) brytyjskie towarzystwo naftowe Shell-EP (British Petroleum), dysponujące 85% akcji towarzystw naftowych Nigerii, obiecało wypłacać należności rządowi nowego państwa Biafra. Nie wiadomo co będzie dalej. Nafta odkryta w Nigerii Wschodniej i eksploatowana od 1956 r. stała się istotnym elementem gospodarki i polityki Nigerii.

Notujmy dalej. Jeżeli słusznie profesor Diamond pisał, że amerykańskich afrykanistów zaskoczył przewrót w Nigerii, ponieważ na stosunki tego kraju patrzyli ze zbyt dużej odległości, nie tkwiąc w rzeczywistości afrykańskiej, to prezydenta Ghany przewrót, pozbawiający go władzy, zaskoczył nie mniej, choć trudno powiedzieć, aby prezydent Nkrumah nie tkwił głęboko w rzeczywistości afrykańskiej. Zaledwie zdążył wyrazić uznanie rządowi generała Ironsiego, gdy w miesiąc później (24 I 1966) został odsunięty od władzy, którą objął generał Ankrah. Dokonało się to pod nieobecność prezydenta Nkrumaha, w czasie jego

podróży do Chin. Parlament Ghany został rozwiązany, Ludowa Partia Konwencji rozwiązana, ministrowie aresztowani. Utworzona została Rada Narodowa Wyzwolenia. W maju 1966 r. Rada Narodowa Wyzwolenia wydała nakaz aresztowania byłego prezydenta Kwame Nkrumaha i zwróciła się z apelem do kilkudziesięciu państw o współdziałanie w wykonaniu tego nakazu. Nowe władze państwowe Ghany zarzucają Nkrumahowi przywłaszczenie sobie wielkich kwot ze skarbu państwa („Le Monde”, 19 V 1966). Kilka miesięcy później („Le Monde”, 30 XII 1966) policyjne władze Ghany wyznaczyły nagrodę równoważną 140 tys. franków francuskich dla osoby, która przyczyni się do schwytania Nkrumaha żywego lub umarłego. Tak zakończył się pierwszy okres niepodległości Ghany. Okres związany z osobą Kwame Nkrumaha, „wybawiciela” i wodza „ghańskiego narodu” (*Ghanaian Nation*), jak to przyjęło się pisać o Nkrumahu w prasie Ghany.

Wiele okoliczności składa się na olbrzymie ogólnoafrkańskie znaczenie przewrotu w Ghanie, tego kraju czarnej Afryki, który pierwszy (nie licząc Liberii) uzyskał niepodległość. Na frontowej stronie tygodnika „*Afrique Nouvelle*” (3—9 III 1966) widniał Kwame Nkrumah wśród grona oficerów. Nad tym wielki napis: „Kwame Nkrumah «usunięty» przez armię... Dlaczego?” Dlaczego? Odpowiadając na to pytanie, redakcja „*Afrique Nouvelle*” zaczęła od stwierdzenia, że Kwame Nkrumah był wielkim człowiekiem nie tylko Ghany, ale całej Afryki, ale z tego faktu nie wynikało, aby było mu wolno nadużywać władzy. Redakcja życzyła Ghanie, aby pomyślnie wyszła z tego kryzysu.

Jaka była reakcja rządów afrykańskich na usunięcie Nkrumaha od władzy? Sekou Touré, prezydent Gwinei („*Afrique Nouvelle*”, 10—16 III 1966), który zdecydowanie stanął po stronie Nkrumaha, zapraszając go do swego kraju i ofiarowując pomoc w powrocie do rządów w Ghanie, nie był odosobniony wśród przywódczych osobistości Afryki. Organizacja Jedności Afryki przyjęła jednak bez trudności do swojego grona sprawcę zamachu i następcę Nkrumaha — generała Ankraha.

Cytowany już radziecki komentator J. Boczkariow pisał: „Bynajmniej nie we wszystkich byłych koloniach Afryki podzwrotnikowej władza po odejściu kolonizatorów znalazła się w rękach sił reakcyjnych. W Ghanie, Gwinei, Mali i w kilku innych krajach na czele państwa stanęły elementy postępowe. Jednakże ludzie ci doszli do władzy nie z woli kolonizatorów, lecz wbrew niej. Odrzuciwszy kapitalistyczną drogę rozwoju, postępowe reżimy przystąpiły do realizacji przeobrażeń społeczno-gospodarczych. Przeobrażenia te wymierzone są głównie przeciwko dominacji obcych monopolii, zarazem jednak godzą w interesy uprzywilejowanych warstw rdzennej ludności. Musi to, rzecz jasna, wywołać akcję odwetową — przewrót w Ghanie prasa zachodnia skłon-

na jest rozpatrywać w tym właśnie świetle. Deklaracje nowego reżimu, dotyczące polityki wewnętrznej, traktowane są jako zamiar zlikwidowania nowego ustroju społeczno-ekonomicznego, który ukształtował się w Ghanie w ciągu kilku lat jej rozwoju na drodze niekapitalistycznej. Jeśli idzie o imperialistów, pragną oni wyraźnie wykorzystać sytuację po to, ażeby na młodych pędach socjalizmu zaszczerpić zachodni system społeczno-gospodarczy. Jeśli się to uda, rezultatem będzie umocnienie pozycji monopoli angielskich i innych w gospodarce Ghany”¹³.

W świetle relacji „Afrique Nouvelle” (3—9 III 1966) i innych źródeł prasowych przewrót w Ghanie przychylnie został przyjęty przez kraje kapitalistyczne, które niechętnie patrzyły na socjalistyczne zamierzenia Nkrumaha i na jego kontakty z krajami socjalistycznymi. Według afrykanisty z „Le Monde” Ph. Decraene’a stosunek USA do przewrotów w Afryce jest pragmatyczny: „Sternicy Waszyngtonu — czytamy na ten temat w jego artykule — uważają za pożyteczne, aby pomoc, jakiej udzielali rządowi Kwame Nkrumaha w Ghanie, a Tafawy Balewy, a później generała Ironsiego w Nigerii, udzielać nadal po przewrocie — Radzie Narodowej Wyzwolenia generała Ankraha i rządowi pułkownika Gowona”¹⁴.

CZWARTA SESJA OJA

W kolejnej sesji OJA, która odbyła się w listopadzie 1966 r., prezydent Kwame Nkrumah już nie uczestniczył. Nie tylko Nkrumah, amerykański tygodnik „Newsweek”(21 XI 1966) oblicza, że z 30 szefów państw, którzy byli twórcami tej organizacji, w tej czwartej sesji OJA wzięło udział tylko 19. Pozostali stracili władzę wskutek politycznych przewrotów.

W tej sesji z 38 państw należących do OJA — 16 było reprezentowanych bądź przez szefów państw, bądź przez premierów. Następujące państwa były reprezentowane przez szefów państw: Algieria, Kamerun, Etiopia, Ghana, Lesotho, Liberia, Mali, Mauretania, ZRA, Republika Środkowoafrykańska, Sudan, Tanzania i Zambia; przez premierów: Gambia, Sierra-Leone i Somali. Inne państwa reprezentowane były przez przedstawicieli z niższych szczebli hierarchii państwowej („Le Monde”, 8 XI 1966).

Coraz mniej obecnych szefów państw na sesjach OJA to niepokojący symptom aktualnej fazy tej organizacji. Tygodnik „Afrique Nou-

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ph. Decraene, *Les États-Unis à la recherche d'une politique africaine. III — Le pragmatisme des politiciens*, „Le Monde”, 6 I 1967.

velle" (3—9 III 1966) notował, że na konferencji rady ministrów spraw zagranicznych OJA szereg państw nie przysłało w ogóle swoich ministrów — Algier, Maroko, Senegal, Kongo-Leo — albo przysłały ich z opóźnieniem. Szereg innych państw było reprezentowanych nie przez ministrów — Ghana, Nigeria, Górna Wolta, Republika Środkowoafrykańska, Uganda — lecz przez osoby z niższych szczebli hierarchii państwowej.

Afrykanista z „Le Monde” Phillippe Herreman w artykule *Une laborieuse cohesion* („Le Monde”, 5 XI 1966) pisze na ten temat: „Rozczarowanie zajęło miejsce początkowego entuzjazmu. Wprawdzie należące do niej państwa afrykańskie nie występują z niej; pierwsze kroki nowych państw to starania o przyjęcie do OJA. Ale na każdej następnej konferencji coraz więcej jest nieobecnych; w tym roku zaledwie trzecia część szefów państw afrykańskich uważała, iż udział w konferencji wart jest trudów podróży do Addis Abeby. Licznie zawiodły zwłaszcza państwa z kręgu francuskiego języka”.

Ph. Herreman, pisząc ten artykuł w przededniu otwarcia czwartej sesji OJA, bardzo krytycznie oceniał skuteczność działania tej organizacji w sprawach, którymi się zajmowała. Herreman wypominał OJA, jej bezradność w konflikcie granicznym pomiędzy Algierem a Maroko, w sporze pomiędzy Etiopią a Somali, jak również wobec konfliktu pomiędzy M. Czombem a rządem Kongo-Leo. Na działalności OJA ciąży według Herremana stałe napięcie nieprzyjaznych stosunków pomiędzy „rewolucjonistami” (tak zwana grupa Casablanki) a „umiarkowanymi” (tak zwana grupa Monrowii). „Rewolucjoniści” i „umiarkowani” ścierają się zarówno na konferencjach ministrów państw OJA, jak również na sesjach OJA, odbywających się z udziałem szefów państw członkowskich. Herreman przypomina w tym artykule konferencję ministrów z marca 1966 r., na której w dwóch sprawach wśród państw OJA wystąpił podział na grupy o nie dających się przejednać poglądach przeciwnych. Jedną z tych spraw był przewrót w Ghanie i pozbawienie władzy Nkrumaha, co podzieliło konferencję ministrów na zwolenników Nkrumaha i jego przeciwników. Drugą sprawą było ustosunkowanie się do rządu południowej Rodezji. Stanowisko rządu Jana Smitha, nie dopuszczające do równouprawnienia ludności czarnej, miało przeciwko sobie Organizację Jedności Afryki. Większość jej członków była za akcją militarną przeciw rządowi Smitha. Ale propozycja zerwania stosunków z Anglią z powodu jej umiarkowania wobec rządu Smitha nie była popularna. Na radzie ministrów OJA za tą propozycją było zaledwie 10 państw.

Autora artykułu nie nastawia optymistycznie konflikt pomiędzy Gwineą a Ghaną, której władze zatrzymały delegację Gwinei przejeż-

dżającą przez Ghanę w drodze do Addis Abeby na konferencję OJA. Gdy Herreman publikował swój artykuł, kilkunastoosobowa delegacja gwinejska nie była jeszcze uwolniona przez władze Ghany. W Ghanie zatrzymano ją przez osiem dni. Jako powód zatrzymania delegacji gwinejskiej Ankrah podawał zatrzymanie przez rząd Gwinei około stu Ghańczyków. O zatrzymanie delegacji Sekou Touré oskarżał Stany Zjednoczone Ameryki, ponieważ delegacja jechała linią lotniczą Pan American.

Konflikt pomiędzy Ghaną a Gwineą nie zaczął się od tego incydentu z delegacją Gwinei i nie skończył się z jej uwolnieniem. Nkrumah i Sekou Touré byli ze sobą w przyjaznych stosunkach, toteż przewrót pozbawiający Nkrumaha władzy stworzył stan napięcia pomiędzy Ghaną a Gwineą, tym bardziej że pozbawionego władzy Nkrumaha Sekou Touré zaprosił do swego kraju i obiecał mu pomoc w odzyskaniu władzy. Uwolnienie delegacji gwinejskiej nie likwidowało konfliktu między tymi państwami.

Nie pomogła mediacja innych państw. Sekou Touré upoważnił pułkownika Boumediena do złożenia oświadczenia, że nie weźmie udziału w konferencji OJA, w której uczestniczy delegacja Ghany („Le Monde”, 9 XI 1966). Konferencja OJA odbyła się bez udziału zarówno Nkrumaha, jak i Sekou Touré.

Burzliwy rok 1966 ciążył na atmosferze sesji OJA. Komentarz redakcyjny „Le Monde” (11 XI 1966) nie oceniał jednak pesymistycznie jej wyników. W umiarkowaniu, które cechowało powzięte rezolucje, „Le Monde” widział ewolucję od niepodległościowej euforii do realizmu.

Poza podziękowaniem, które uchwalono dla członków OJA, biorących udział w akcji pojednania Gwinei z Ghaną, na sesji OJA uchwalono rezolucję („Le Monde”, 10 XI 1966) w sprawie Rodezji i w sprawie Somali. W rezolucji w sprawie Rodezji potępiono rząd Wielkiej Brytanii za prowadzenie rozmów z rządem Rodezji (w czym zawierało się uznanie nielegalnie ogłoszonej niepodległości Rodezji), zamiast zastosowania siły wobec białych rebeliantów Rodezji. Jednocześnie rezolucja wzywa rząd Anglii do użycia wszystkich środków, nie wyłączając siły, dla położenia kresu tej rebelii. Rezolucja wypowiedziała się za zastosowaniem sankcji wobec Rodezji, zgodnie ze statutem ONZ oraz wzywa państwa należące do OJA, aby czynnie poparły te sankcje. W sprawie Somali uchwalono zalecenie przeprowadzenia referendum przed 1 lipca 1967 r. Ponadto wypowiedziano się przeciw dalszemu utrzymywaniu zwierzchności Republiki Południowoafrykańskiej nad Afryką Południowo-zachodnią. Wypowiedziano się przeciw kolonialnemu reżimowi Hiszpanii i Portugalii w Afryce oraz potępiono sprzedaż broni i środków wojennych Republice Afryki Południowej.

Po raz pierwszy w tej sesji OJA brali udział przedstawiciele dwóch nowych niepodległych państw. Mikroskopijskie państwo Botswana, dawna Betszuan (300 tys. mieszkańców w 1956), które stało się niepodległe 30 IX 1966 r., reprezentował minister M. Nwako („Le Monde”, 9 XI 1966). Nieco większe królestwo Lesotho, dawne Basuto (800 tys. mieszkańców), które stało się niepodległe 4 X 1966 r., reprezentował król Moshoeshoe II.

Z nowych osobistości politycznych, które po raz pierwszy brały udział w sesji OJA, wymienimy jeszcze pułkownika Bokassę, którego już poznaliśmy. Według relacji „Le Monde” (9 XI 1966) Bokassa wysunął propozycję utworzenia armii interwencyjnej; zadaniem tej armii byłoby natychmiastowe interweniowanie mające na celu przerwanie walk między bratnimi narodami. Na burzliwym tle politycznych przewrotów, które miały miejsce w tylu państwach afrykańskich pomiędzy III a IV sesją OJA, organizacja ta, obserwowana z zewnątrz spoza kontynentu afrykańskiego, nie robi wrażenia instytucji dojrzałej do skutecznego działania w jakiejś określonej sferze rzeczywistości afrykańskiej. Jak wygląda ta instytucja z bliska, z kraju objętego tymi burzliwymi procesami — z Nigerii? Nigeria była reprezentowana na ostatniej sesji OJA przez pułkownika Roberta Adebayo, wojskowego gubernatora Nigerii zachodniej oraz przez Edwina Ogbu, stałego sekretarza ministerstwa spraw zagranicznych („West Africa”, 12 XI 1966).

Po ostatniej sesji OJA organizacja ta i w ogóle problem jedności Afryki to temat szeregu artykułów w nigeryjskim dzienniku „West African Pilot”. W artykule *Prerequisites of African Unity*, zamykającym cykl artykułów na ten temat („West African Pilot”, 23 XI 1966 także 19 XI 1966), Yomi Perreira zaczyna od stwierdzenia, że nieporozumieniem było oczekiwanie od OJA realizacji idei jedności Afryki. Kierownicze osobistości afrykańskich państw, należących do OJA, przeważnie nie nadawały się do tego. „To są ludzie — pisze o nich Perreira — bez jakiegokolwiek politycznej filozofii, stale kierowani z zagranicy zarówno w polityce wewnętrznej, jak i zagranicznej. To jest fakt historyczny, że radykalnym rewolucyjnym rządów z nieistniejącej już grupy Casablanki udało się politycznym manewrem skłonić tzw. umiarkowanych z grupy Monrowii do zaakceptowania utworzenia Organizacji Jedności Afryki. Ale ci umiarkowani, stanowiący dużą większość OJA, to szowinistyczni nacjonałści przeciwni idei jedności Afryki, to nie byli ludzie zdolni do czynnej realizacji jedności Afryki”. Według Perreiry należy OJA rozwiązać, a realizację jedności Afryki oprzeć na rewolucyjnych ruchach ludowych mas Afryki. Następna sesja szefów państw-członków OJA przewidziana jest we wrześniu 1967 r.

ANTONI GRZYBOWSKI

ROZWÓJ SPOŁECZEŃSTWA WIELORASOWEGO W AFRYCE POŁUDNIOWEJ

Treść: Słowo wstępne. — Buszmeni, Hotentoci i Bantu w Afryce Południowej. — Biały człowiek jako nowy czynnik demograficzny w Afryce Południowej. — Burowie i niewolnictwo. — Charakterystyka kształtowania się osobowości Afrykanera. — Bariery rasy. — Kształtowanie się samowiedzy narodowej Bantu. — Walka Bantu o równe miejsce w społeczeństwie wielorasowym. — Afrykanerzy — obsesja wyłączności władzy i obsesja rasy.

SŁOWO WSTĘPNE

Złożoność stosunków rasowych w Afryce Południowej jest wynikiem specyficznego procesu historycznego.

Wybrzeża Afryki Południowej znane były żeglarzom portugalskim już od XV wieku. Portugalczycy zakładali tu swoje stacje etapowe w drodze do Indii. Większego znaczenia Afryka Południowa nabrała dopiero z rozwojem stosunków handlowych z Indiami Wschodnimi, gdy w XVIII w. potężna Holenderska Kompania Wschodnioindyjska zmonopolizowała prawie cały handel. Przekonano się wówczas, iż wbrew panującej opinii „nie ma na świecie miejsca, które byłoby przyjemniejsze”¹.

Klimat Afryki Południowej, związany z wyżynnym charakterem kraju, należy zresztą do najzdrowszych i najprzyjemniejszych na świecie. Jedynie drobna część kraju ma charakter tropikalny. Nic więc dziwnego, że biały człowiek przyłgął do tego kraju. Afryka Południowa stała się odtąd miejscem, gdzie obok przemieszania się wędrownych plemion Bantu przebiegał niebezkonfliktowy proces wrastania białego człowieka do życia osiadłego. Ta konfrontacja różnych kultur i cywilizacji, połączona ze specyfiką warunków geograficznych, ekonomicznych i społecznych, w swym procesie historycznym wytworzyła taki, a nie inny typ współczesnego Afrykanera.

¹ L. Fouché, *Foundation of the Cape Colony 1652—1708*, w: *The Cambridge History of the British Empire*, t. VIII, South Africa, Cambridge 1963, s. 113. Raport dwóch oficerów Kompanii Janszona i Groota, którzy po rozbiciu swych statków przez 5 miesięcy przebywali na lądzie.

Był to więc swoisty poligon doświadczalny konfrontacji plemion buszmeńskich, hotentockich, Bantu i białego człowieka, która w sferze świadomości etnicznej zaczęła rozszerzać, jakby to powiedział Stanisław Ossowski, tzw. ojczyznę prywatną w ojczyznę ideologiczną².

Omawianie problematyki rasowej w Afryce Południowej zawężono do narodów Bantu oraz potomków pierwszych osadników holenderskich, zwanych dzisiaj Afrykanerami. Afrykanerzy stanowią większość wśród białej ludności Południowej Afryki. Już od początku historii białego człowieka w tym kraju byli oni rzecznikami wyższości rasy białej, a kiedy przejęli rządy w 1948 r. znaleźli możliwość wprowadzenia w życie wyznawanej ideologii na drodze ustawodawczej.

Anglicy stanowili tam osobne zagadnienie. Chociaż *apartheid* w Południowej Afryce jest w zasadzie polityką dyskryminacji rasowej Afrykanerów, to jednak „cała masa Brytyjczyków również [go] popiera”³. Różnice, które zachodzą pomiędzy Afrykanerami a Brytyjczykami, w ich stosunku do spraw rasowych — jak pisze John Gunther — polegają głównie na temperamencie i stopniu nasilenia. Afrykaner, nie bawiąc się w ceregiele, umieści napis «Tylko dla Europejczyków». Brytyjczyk będzie wolał osiągnąć ten sam cel w sposób bardziej łagodny, umieszczając może napis w rodzaju: «Krajowcy proszeni są o niewchodzenie». Z drugiej jednak strony należy z całą stanowczością stwierdzić, że tylko bardzo niewielu Brytyjczyków, jeśli w ogóle tacy istnieją, opanowanych jest obłądną obsesją na punkcie rasy, tak jak to ma miejsce z wieloma nacjonalistycznymi Afrykanerami. Brytyjczycy mogą być zwolennikami restrykcji na plaży i w hotelach [...] nie dążą oni jednak do wyeliminowania krajowców z życia gospodarczego i nie chcą uczynić z nich niewolników”⁴.

BUSZMENI, HOTENTOCI I BANTU W AFRYCE POŁUDNIOWEJ

Buszmeni byli najprymitywniejszym ludem Afryki Południowej⁵, to myśliwi i zbieracze koczujący w poszukiwaniu zwierzyny lub wody. Nie budowali domów, a korzystali tylko z naturalnych schronień w skałach albo ukrywali się na noc w zaroślach, budując chwilowe schronienia z gałęzi. Stąd też i ich nazwa — „Ludzie buszu” — nadana przez

² S. Ossowski, *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzna*, „Myśl Współczesna”, 1946, nr 2.

³ J. Gunther, *Afryka od wewnątrz*, przekł. z ang., Warszawa 1958, s. 595.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Wielka encyklopedia powszechna* (dalej w skrócie WEP t. II, Warszawa PWN, s. 245; J. Lewiński, *Afryka Południowa*, w: *Wielka geografia powszechna*, z. 10, Trzaska, Evert i Michalski, s. 49—50.

pierwszych białych osadników holenderskich⁶. Mały łuk i strzały nie wystarczały, aby sprostać pokrewnym im Hotentotom⁷. Do słabości Buszmenów niewątpliwie przyczynić się jeszcze musiał brak szerszej więzi społecznej, nawet w obliczu walki z wrogiem⁸.

Hotentoci w okresie osiedlania się pierwszych białych ludzi byli w zasadzie panami całego południowego skraju Afryki⁹. Jak Buszmeni nie należeli do plemion wojowniczych. W przeciwieństwie jednak do nich reprezentowali wyższy typ organizacji społecznej. Występowali już w zwartych grupach, liczących po kilkaset osób, z wybieranym lub dziedzicznym wodzem i radą starszych¹⁰. Mieli wysokie też wyobrażenie o sobie. *Khoi — Khoi* — „Ludzie ludzi”, „ludzie *par excellence*”, jak sami siebie nazywali¹¹. Hotentoci potrafili wytopiać żelazo, znali garncarstwo. Byli jednak koczowniczymi plemionami pasterskimi, hodującymi całe stada bydła długorogiego i owiec. Na postojach mieszkali w obozowiskach typu kraalowego. Posługiwali się dzidą z żelaznym grotem. Schwytanych w czasie walk jeńców nie zabijali, ale zabierali jako niewolników¹².

Ludy Bantu natomiast, które stanowiły trzecią falę migracyjną na obszary Afryki Południowej, reprezentowały inny typ antropologiczny i bardziej zorganizowany stopień rozwoju społecznego. „Bantu przybyli na tereny dziś przez nich zajmowane późno (ostatnie ich wędrówki jeszcze w XIX w.) — czytamy w wydawanej obecnie *Wielkiej encyklopedii powszechnej* PWN. — Ojczyzną Bantu były prawdopodobnie kraje położone na północ od Wielkich Jezior afrykańskich”. W Afryce Południowej zastali Buszmenów i Hotentotów, których zresztą bez trudu „wyparli na zachód, zajmując życiodajne ziemie stepowe”¹³.

Podstawą organizacyjną Bantu była rodzina poligamiczna. Rodziny łączyły się w klany, klany w szczepy z wodzem na czele. Ważnym elementem Bantu był kult przodków męskich, których duchy miały wywierać przemożny wpływ na życie poszczególnych osobników. Prowa-

⁶ *Narody Afriki*, red. D. A. Olderogge, I. I. Potiechin, Moskwa 1954, s. 527.

⁷ Inwazja Hotentotów nastąpiła przed XV w. Przyszli oni z północnego wschodu. Zajęli najpierw pas stepów ciągnący się wzdłuż wschodniego brzegu kontynentu, wypierając Buszmenów na mniej wygodne tereny (K. Makulski, *Geneza Buszmenów na podstawie badań archeologicznych i etnograficznych*, „Etnografia Polska”, t. VII, 1963, s. 240.

⁸ WEP, t. II, s. 245.

⁹ Lewiński, *op. cit.*, s. 52.

¹⁰ WEP, t. IV, s. 753 i *Narody Afriki*, s. 530.

¹¹ Lewiński, *op. cit.*, s. 52.

¹² *Narody Afriki*, s. 530.

¹³ WEP, t. I, s. 595—596; por. także Makulski, *op. cit.*, s. 240—241.

dziło to z konieczności do powstania wpływowej instytucji czarowników¹⁴.

Każda rodzina Bantu miała też być samowystarczalną jednostką ekonomiczną, opierającą swoją egzystencję głównie na gospodarce pasterskiej i kopieniackiej. W konsekwencji wiodło to już do silniejszego wiązania się z ziemią niż u koczowniczych Buszmenów i Hotentotów.

Ważnym jeszcze czynnikiem dynamizującym plemiona Bantu była struktura instytucji wodzowskiej. Wódz plemienia był wodzem w znaczeniu wojskowym oraz najwyższym sędzią, co zresztą wykorzystywał w walce ze swymi przeciwnikami. Był także najwyższym czarownikiem, przedstawicielem zmarłych przodków — dawało mu to do ręki silny środek oddziaływania ideologicznego. „Krótko mówiąc, wódz plemienia miał dosyć sił i środków dla podtrzymywania swojej władzy”¹⁵.

BIAŁY CZŁOWIEK JAKO NOWY CZYNNIK DEMOGRAFICZNY W AFRYCE POŁUDNIOWEJ

6 kwietnia 1652 r. rozpoczęła się historia pisana Południowej Afryki, związana ściśle z wejściem na południowe ziemie czarnego lądu nowego czynnika demograficznego w postaci białego człowieka.

Po 104-dniowej podróży morskiej lekarz okrętowy Jan van Riebeeck razem z setką osadników, wybrany przez Holenderską Kompanię Wschodnioindyjską na komendanta nowej osady, zarzucił kotwicę w zatoce Góry Stołowej. Kolonia przylądkowa miała być pierwotnie tylko stacją aprowizacyjną dla okrętów Kompanii. Po 5 latach pozwolono jednak dziewięciu rodzinom założyć własne gospodarstwa¹⁶. Ze stacji zaopatrzeniowej osada na Przylądku Dobrej Nadziei stawała się kolonią rozpoczynającą swój własny rozwój i konfrontację rasy białej z czarną.

Buszmeni nie przedstawiali problemu. Wypierani przedtem przez Hotentotów, w XVII w. byli już w stanie wymierania. Z Hotentotami było inaczej. Van Riebeeck starał się utrzymywać z nimi przyjazne stosunki, choćby dlatego, że Hotentoci posiadali duże stada bydła¹⁷. Bydło potrzebne było kolonistom, a mięso przepływającym okrętom Kompanii. Pierwsze więc współistnienie obu społeczności w zasadzie pozbawione było wyraźnych antagonizmów rasowych. A ze względu na niedostateczną ilość kobiet (choć Kompania wysyłała także dziewczęta z do-

¹⁴ I. I. Potiechin, *Formirowanie nacjonalnoy obszcznosti južnoafrikan-skich Buntu*, Moskwa 1955, s. 47—48.

¹⁵ Czarownicy ci m. in. mieli zapobiegać gniewowi i zemście duchów przodków. Lewiński, *op. cit.*, s. 55—56.

¹⁶ Fouché, *op. cit.*, s. 123.

¹⁷ *Ibidem*, s. 114.

mów sierot)¹⁸ w pierwszym okresie osadnictwa mieszane związki małżeńskie, a częściej jeszcze pozamałżeńskie, nie należały do rzadkości. One to właśnie dały początek dzisiejszym mulatom. W 1685 r. van Riebeeck sprowadził do roboty 398 niewolników z Angoli¹⁹. Było to „tragiczną okolicznością”, mającą wpływ na „kształtowanie się obyczajów i charakteru, i nawet języka” — napisał Fouche w *Cambridge History of the British Empire*²⁰. Niewolnictwo nie stanowiło jeszcze instytucji związanej z układem stosunków prawnych w kolonii przyładowej. Niedługo jednak sytuacja ta miała ulec zmianie. Tymczasem zaś „plemienna organizacja Hotentotów szybko ulegała zagładzie, a przyniesione przez Europejczyków choroby, głównie syfilis, przyczyniły się do znacznego wyniszczenia tubylców. W roku 1713 epidemia czarnej ospy zdziesiątkowała pozostałą ludność”²¹. Problem Hotentotów przestał istnieć.

BUROWIE I NIEWOLNICTWO

Epidemia 1713 r. miała także swoje skutki społeczne. Wobec odczuwanego braku rąk do pracy władze kolonii stanęły wobec problemu podjęcia decyzji w sprawie siły roboczej. Po kontrowersyjnych narađach postanowiono oprzeć się na elemencie niewolniczym, który miał być tańszy i posłuszniejszy. Przestanką decydującą było jednak założenie, iż „bardziej wypada, aby pracowali niewolnicy niż Europejczycy”²². „Wprowadzenie niewolnictwa wywarło wpływ decydujący na dalsze losy kolonii i charakter jej rozwoju. Zamiast kompletnego społeczeństwa białego z wszystkimi klasami — jak pisze Lewiński, jeden z badaczy polskich Południowej Afryki w okresie międzywojennym — powstało społeczeństwo dwustopniowe, złożone z białych panów i kolorowych niewolników. Niebawem całą pracę ręczną niekwalifikowaną wykonywali niewolnicy Murzyni lub Malaje, z dalekich wysp sprowadzeni”²³. Niewolnictwo stało się instytucją, która już zaciążyła na mentalności całych pokoleń afrykanerskich.

Usadowienie się Anglików w kraju przyładowym było nowym wstrząsem w stosunkach wewnętrznych tego kraju.

¹⁸ Lewiński, *op. cit.*, s. 61.

¹⁹ P. Giniewski, *Une autre Afrique du Sud*, Paris 1962, s. 41.

²⁰ Fouche, *op. cit.*, s. 123.

²¹ J. Balicki, *Rasizm w Afryce południowej*, Warszawa 1951, s. 7; por. S. F. N. Gie, *The Cape Colony under Company Rule 1708—1795*, w: *The Cambridge History of the British Empire*, t. VIII, South Africa, Cambridge, s. 145.

²² Cyt. wg Balicki, *op. cit.*, s. 5.

²³ Lewiński, *op. cit.*, s. 61.

Dla Anglików gospodarka niewolnicza była już anachronizmem, dla Burów²⁴ — podstawą układu, a nawet prawidłowością stosunków społecznych, nic więc dziwnego, że zniesienie niewolnictwa w 1833 r. stało się bezpośrednią przyczyną masowej wędrówki ludności burskiej na wschód i północ — zwanej Wielkim Trekiem (*Groot Trek*).

Wydarzenie to wiązało się także z wielką konfrontacją z ludami Bantu w walce o ziemię.

Groot Trek był również ucieczką przed rzeczywistością przemian społecznych. „Gnało nas w dal nie tyle dążenie do wolności, pisała we wspomnieniach jedna z uczestniczek Wielkiego Treku, Anna Steenkamp, ile równouprawnienie krajowców z chrześcijanami, sprzeczne z przykazaniami boskimi i naturalnymi różnicami rasy i religii; poddanie się temu jarzmu było nie do zniesienia dla każdego dobrego chrześcijanina, toteż usunęliśmy się, aby zachować zasady czystości”²⁵. Tę integrację niewolnictwa z prawidłowością stosunków społecznych potwierdzał Piotr Betief, wódz pierwszej 8-tysięcznej grupy trekerów. Według niego Burowie opuszczali kolonię „z zamiarem wiedzenia życia spokojniejszego aniżeli to było [...] dotychczas, jak oświadczał uroczyście na zakończenie manifestu”. „Opuszczamy kolonię — podkreślał dalej — w tym głębokim przekonaniu, iż rząd angielski niczego od nas więcej nie będzie się domagał i że nam na przyszłość pozwoli postępować samowolnie, bez mieszania się ludzi obcych do naszych spraw wewnętrznych”²⁶. Burowie wyruszyli na swoich dużych furgonach, zaprzężonych w woły, pod ochroną jadących konno, dobrze uzbrojonych mężczyzn, nie mając dokładnego wyobrażenia ni o państwie, ni o marszrucie, ni o zamieszkanych te ziemie ludach²⁷.

Powstanie republik burskich: Natalu, a następnie republiki Transwalu i Wolnego Państwa Orańskiego, odkrycie diamentów, a później złota otworzyło nowy rozdział historii przeobrażeń społecznych w Afryce Południowej, w którym już dominantą będzie urbanizacja i wester-nizacja czarnego człowieka.

CHARAKTERYSTYKA KSZTAŁTOWANIA SIĘ OSOBOWOŚCI AFRYKANERA

Trek ukształtował też osobowość Bura. Ta naturalna selekcja tworzyła typ upartego i zdecydowanego człowieka. „Był to czyn — jak napisał John Gunther w znanej książce *Afryka od wewnątrz* — dowo-

²⁴ Burami (Boer — chłop, rolnik).

²⁵ Cyt. wg Balicki, *op. cit.*, s. 12—13.

²⁶ Cyt. wg A. Seidel, *Transvaal i Boerowie*, przekł. z ang., Warszawa 1899, s. 15.

²⁷ *Narody Afriki*, s. 547.

dzący nieprawdopodobnego heroizmu, wytrwałości i wytrzymałości”²⁸. Warunki geograficzne, niewolnictwo, walki z Murzynami, majoryzacja Murzynów w Afryce Południowej, religia, Wielki Trek, antagonizm do Anglików, izolacja od reszty świata — wszystko to nie mogło pozostać bez wpływu na osobowość Bura.

Kiedy w 1685 r. odwołano edykt nantejski, w kraju przylądkowym pojawił się nowy element kulturowy. 200 rodzin hugonockich wygnanych z Francji znalazło tam nową ojczyznę. W surowym cieście holenderskim stali się oni jakby „drożdżami i fermentem”²⁹. Potem przybywali i inni — głównie Niemcy. Na pniu holenderskim kształtował się nowy typ człowieka, wyrastał już nowy, chociaż bardzo nieliczny naród. Ludzie ci „pragnęli wyrąbać sobie nowe życie, stwarzając własną społeczność, wolną i izolowaną. Uwielbiali swój samotny kraj”³⁰. Bur „stawał się pasterzem i myśliwym, niezbyt skłonny do rolnictwa i dla swych licznych stad potrzebował [...] wielkich obszarów suchego czasowo stepu; z okien swojego domostwa chciał widzieć tylko własną ziemię”³¹. Stawał się zamkniętym w sobie wyobcowanym odludkiem i osiedlał się chętnie tak, „aby nie było widać dymu sąsiada”³². Religijność Burów też „była prosta i głęboka, ojciec rodziny co dzień czytał ustępy z *Biblii* i dyrygował śpiewaniem psalmów. Życie było surowe, śpiewy świeckie i tańce za grzech poczytywano, piśmiennictwa nie było, *Biblia* sama wystarczała, była źródłem wiedzy i moralności, a głównym autorytetem został «predikant» — kaznodzieja”. Życie zostało bardzo uproszczone, zarzucono ceremonialną holenderską formę *Mynheer*, zastąpioną przez *Oompie* (wujaszek) i *Tanta* (ciotka). Jedyną rozrywką towarzyską była dla Burów długa, a czasami ponad 200 km raz do roku wraz z całą rodziną odbywana wyprawa do najbliższego kościoła do komunii³³. A życie „pozbawione wszelkiego komfortu, do jakiego przywykli ludzie krajów cywilizowanych, sprawiło — jak napisał w końcu ubiegłego stulecia jeden z badaczy Afryki Południowej — że z biegiem lat wyrósł ten lud hardy, niezawisły i pełen ducha przedsiębiorczego”³⁴. Bur uważał się więc „za niezależnego władcę swojego terytorium, nierzad widział ingerencję urzędów, od których żądał tylko pomocy przeciw tubylcom. Zdecydowany konserwatysta nie znosił postępu i nie cierpiał cudzoziemców — uitlanderów — wnoszących nowe obyczaje”³⁵. Takim

²⁸ Gunther, *op. cit.*, s. 566.

²⁹ *Ibidem*, s. 563.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Lewiński, *op. cit.*, s. 62—63.

³² *Ibidem*, s. 63.

³³ *Ibidem*, s. 62—63.

³⁴ Seidel, *op. cit.*, s. 10—11.

³⁵ Lewiński, *op. cit.*, s. 62—63.

wzorcem też był prezydent burskiego Transwalu Oom Paul Krüger³⁶, otoczony do dzisiaj taką samą legendą, jak Lincoln w Ameryce. Za jedyną lekturę i wykładnię wszystkich prawd uważał *Biblię*, na której nauczył się zresztą czytać.

W *Biblii* Bur pragnął i pragnie nadal znaleźć potwierdzenie, że jest tym wybranym narodem, który w Afryce Południowej znalazł swoją Ziemię Obiecaną. „Trzeba tych ludzi rozumieć — jak miał powiedzieć jeden dominikański misjonarz pewnemu Polakowi bawiącemu niedawno w Afryce Południowej. Dla kalwińskich emigrantów, prześladowanych w Europie, ten kraj był naprawdę Ziemią Obiecaną bez cudzysłowu. Analogie rodzą dalsze analogie. Oni rzeczywiście chcieli odrodzić chrześcijaństwo. Wierzyli, że Pan przywiódł ich tutaj, że ich wybrał i ochronił. Czuli się ludem Abrahama i nie dostrzegali żadnego fałszu w stosowaniu przez siebie biblijnych wzorów. Postanowili strzec swojej czystości, nie mieszać się z Filistynami. Skoro identyfikacja przylegała tak dokładnie do ich położenia, dlaczegoż nie mieli przyjmować dosłownie tradycji o przeklętych pokoleniach Chama? Zwłaszcza, że zgadza się ona z doktryną predestynacji. — I z własnym interesem — jak uzupełnił polski rozmówca. Brat Tomasz pokiwał głową ze smutkiem. — Niestety”³⁷.

To połączenie racji doktrynalnych z własnym interesem ułatwiło zespolenie religii z Holenderskim Kościołem Reformowanym. Kalwinizm już w zaraniu swego istnienia stworzył własną teorię chrześcijańskiego państwa, będącego w założeniu realizacją woli boskiej, a w praktyce wcieleniem w życie doktryny o predestynacji i purytańskiej moralności. Zgodnie z tą teorią państwo jest depozytariuszem zamysłów co do porządku społecznego i stosunków pomiędzy obywatelami.

Bur więc w określonych warunkach historycznych i geograficznych obie te instytucje łączył w jedną całość. Bur ugruntował też w sobie przekonanie, że religia, jak napisał jeden z historyków południowoafrykańskich, „umożliwiła [...] przetrwanie wśród czarnych, ponieważ pozwoliła [...] ona utożsamić swoją rolę z tą, jaką odegrał biblijny naród Izraela — i tak jak Izraelowi nie wolno się było mieszać z podbitymi poganami, tak również świętą zasadą Afrykanerów było nie mieszać się z tymi, którzy nie mają białej skóry”³⁸.

Innym czynnikiem jednoczącym i wyodrębniającym ich od dawnych przodków niderlandzkich jest język afrikaans. Przeobrażony z holen-

³⁶ Jako 10-letni chłopiec towarzyszył rodzicom w Wielkim Treku, który pozostawił u niego na całe życie niechęć do Anglików.

³⁷ J. J. Szczepański, *Czarne i białe*, Kraków 1965, s. 167—168.

³⁸ Cyt. wg R. Kapuściński, *Republika Południowej Afryki, kościół i partia*, „Polityka”, 1964, nr 6, s. 7.

derskiego przyswoił wiele słów z innych języków europejskich (np. z francuskiego, flamandzkiego, niemieckiego) jak i pochodzenia hotentockiego³⁹. Język afrikaans w powszechnym użyciu u Burów był już w końcu XVIII w. Holenderski pozostawał językiem pisanym i urzędowym⁴⁰. Język afrikaans zastępował stopniowo holenderski, a walka w kierunku wprowadzenia go w życie była, jak powiadają sami Afrykanerzy, ich „największą współczesną epiką”⁴¹. John Gunther pisze też, że „poza Afryką Południową językiem afrikaans nie mówi się nigdzie na świecie, a w ogóle zna go nie więcej niż półtora miliona ludzi, jednak opanowani szowinizmem patrioci afrykanerscy lubią myśleć o nim jako o przyszłym języku «światowym»”⁴².

Nic też dziwnego, że po utworzeniu w 1910 r. Unii Południowej Afryki Burowie dopilnowali, aby język afrikaans stał się na równi z angielskim językiem urzędowym. „Zarzucono też starą nazwę Boerów”, w której, jak wyjaśniał dalej wspomniany wyżej prof. Lewiński — „używa się rzecz prosta «boer» przez małe b w znaczeniu chłopca, farmera, ale «Boer» przez duże B jako nazwa narodu jest obecnie nieomal obelgą. Afrykańczykami, «Afrikaner» zowie się nowy naród Unii”⁴³.

Porównując Południową Afrykę ze Stanami Zjednoczonymi, prof. J. Chałasiński, w książce pt. *Bliżej Afryki*, pisze: „Zapewne jest tu niejedno podobieństwo, ale pod pewnym istotnym względem biały Afrykaner w Południowej Afryce jest raczej w sytuacji Amerykańskiego Murzyna, a nie białego Jankesa. Jeżeli Murzyn amerykański nie jest Amerykaninem, to jest niczym. Nie ma bowiem innej ojczyzny. Podobnie jest z białymi Afrykanerami w Południowej Afryce. Poza Afryką oni już nie mają innej ojczyzny. W Afryce uformowali osobny naród. Istnienie narodu Afrykanerów jest podstawowym faktem, który trzeba mieć na uwadze, aby zrozumieć całą złożoność sytuacji w tym kraju. Burowie utworzyli osobny naród. Naród z własnym językiem i własnym piśmiennictwem. Nie jest to w tym miejscu ważne, choć dla historii języków interesujące, że ten język afrikaans zrodził się z pobudek politycznych. Przyjął się i istnieje. Od stulecia rozwija się w tym języku piśmiennictwo”⁴⁴. „Pierwsza książka w języku afrikanas ukazała się w 1851 r.”⁴⁵.

³⁹ Gunther, *op. cit.*, s. 533.

⁴⁰ Gie, *op. cit.*, s. 167.

⁴¹ Cyt. wg Gunther, *op. cit.*, s. 532.

⁴² *Ibidem*, s. 532—533.

⁴³ Lewiński, *op. cit.*, s. 73.

⁴⁴ J. Chałasiński, K. Chałasińska, *Bliżej Afryki*, Warszawa 1965, s. 453—454.

⁴⁵ Gunther, *op. cit.*, s. 535.

BARIERY RASY

„Przeciwko narodowi Afrykanerów stoją narody Bantu. Walka idzie na śmierć i życie. Jest to walka między narodami. Narody Bantu walczą o istnienie i o istnienie walczy naród Afrykanerów. To jest jedyne miejsce w Afryce, gdzie biali wytworzyli odrębny naród [...] Ta socjologiczna koncepcja społeczeństwa Południowej Afryki rozwinęła się razem z historią narodu Afrykanerów. Sformułowali ją socjologowie afrykanerskiego nacjonalizmu. Nie można jej odrzucić jako nieprawdziwej. Ona odpowiada rzeczywistości społeczno-politycznej i kulturowej, jaka historycznie wytworzyła się w tej części kontynentu afrykańskiego. Jednocześnie jest to tragiczna prawda dziejów ludzkich, prawda o śmiertelnym konflikcie między narodami, który występuje wtedy, gdy obydwie strony roszczą sobie prawo własności i wyłączności do tego samego terytorium jako ich ziemi ojczystej”⁴⁶.

To „prawo wyłączności”, na które wskazał prof. Chałasiński, już w czasach van Riebeecka chciano odгородzić barierą rasy, wzorem holenderskim próbując odciąć Przylądek Dobrej Nadziei od reszty kontynentu przy pomocy kanału. Kiedy to się okazało niewykonalne, zbudowano linię forteczek ogrodzonych żywopłotem gorzkich migdałów, aby utworzyć w ten sposób „skuteczną zaporę przeciwko tubylcom”⁴⁷.

Później „gorzkie migdały”, rzeki ani góry już nie wystarczały. Bariery przyjmować zaczęły formę uchwał i ustaw. W 1809 r. po raz pierwszy zabroniono krajowcom zmieniać miejsce pobytu bez posiadania odpowiedniego dokumentu⁴⁸. Następnie projektowano stworzenie „szachownicy”, w której czarni mogliby przebywać tylko w ściśle wydzielonych miejscach⁴⁹.

W połowie XIX w. proces dyskryminacji czarnych objął dziedzinę polityczno-prawną. Po utworzeniu w 1853 r. republiki Transwalu, w 1856 r. na zwołanym Volkraacie jako alfę i omegę polityki wewnętrznej Burów przyjęto zasadę zabraniającą w ogóle dopuszczania „czarnoskórych do równych praw z białymi w kościele i w rządzie”⁵⁰. Polityka dyskryminacji rasowej stała się więc kamieniem węgielnym

⁴⁶ Chałasiński, Chałasińska, *op. cit.*, s. 454.

⁴⁷ Fouché, *op. cit.*, s. 122.

⁴⁸ W. M. Macmillan, *The Problem of the Coloured People, 1792—1842*, w: *The Cambridge History of the British Empire*, t. VIII, South Africa, Cambridge, 1963, s. 286.

⁴⁹ Gunther, *op. cit.*, s. 22.

⁵⁰ Seidel, *op. cit.*, s. 22.

pierwszej konstytucji Transwalu⁵¹, a w swym dziedzictwie i całej późniejszej historii nacjonalistów afrykanerskich. Kiedy w 92 lata później, po zmiennych kolejach losu, w 1948 r. zdobyli oni większość w wyborach, logiczne już było przejście kierownictwa kraju przez osobę będącą jakby syntezą i personifikacją całego procesu historycznego Afrykanerów. Siłą napędową całej kariery Malana⁵² była religia zespolona ściśle z nacjonalizmem. Wierzył on dosłownie, że „Afrykanerzy są narodem «wybranym», powołanym przez Boga do stworzenia białej boerskiej cywilizacji na afrykańskiej puszczy [...] Wszystkie jego zapatrywania są białe jak mięso homara”. I, jak pisał dalej Gunther, „nigdy by mu też nie przeszło przez myśl, aby uściśnić dłoń Murzynowi”⁵³. W oczach Malana czarny się nie liczył. Czarny to Murzyn, który „nie potrzebuje domu. Może spać pod drzewem”⁵⁴.

„Jeśli Europejczyk zatraci poczucie rasy, nie może być już białym człowiekiem”⁵⁵, powie Johannes Gerhardus Strijdom, następny po Malanie premier Południowej Afryki, a później doda: „polityka nasza ma na celu utrzymanie przez Europejczyków ich stanu posiadania. Europejczycy muszą pozostać *Baas* (panami) w Afryce Południowej. Jeśli odrzucimy zasadę *Herrenvolku* oraz zasadę, że biały człowiek nie może pozostać panem, jeśli prawa wyborcze mają być rozciągnięte na nie-Europejczyków i jeśli nie-Europejczycy mieliby otrzymać udział w przedstawicielstwie i prawo głosu i jeśli nie-Europejczycy mieliby się rozwijać na tej samej podstawie co i Europejczycy, to w jaki sposób Europejczycy będą mogli pozostać *Baas* [...] Jesteśmy zdania, że Europejczyk musi pod każdym względem zachować prawo do rządzenia krajem i utrzymać go jako kraj białego człowieka”⁵⁶.

„*Ons Staad*” — nasze państwo — tak Afrykanerzy określać teraz będą Południową Afrykę. „Żyjemy dla ciebie Południowa Afryko” — śpiewają w hymnie państwowym. Spychając pozostałą niebiałą resztę, cztery razy zresztą liczniejszą, poza bariery praw obywatelskich, „ubolewają” tylko nad nie podzielającymi ich poglądów Europejczykami, a nawet ich się „wstydzą”. Europejczycy bowiem stanowią w ich mniemaniu „skompromitowaną część białej rasy, jej najsłabszy punkt, jej oportunistyczny, mięczakowaty odłam”⁵⁷.

⁵¹ Gunther, *op. cit.*, s. 625.

⁵² Dr Daniel Francois Malan, zanim zajął się polityką 1915 r., był pastorem.

⁵³ Gunther, *op. cit.*, s. 541—542.

⁵⁴ Powiedzenie Malana, cyt. wg Gunthera, *op. cit.*, s. 555.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 546.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 558.

⁵⁷ R. Kapuściński, *Republika Południowej Afryki*, „*Ons Staad*”, „*Polityka*”, 1964, nr 1, s. 10.

KSZTAŁTOWANIE SIĘ SAMOWIEDZY NARODOWEJ BANTU

Wbrew oficjalnej propagandzie „o niepełnowartościowości czarnej, murzyńskiej rasy, o niezdolności jej do samodzielnego rozwoju, o cywilizacyjnej misji białego człowieka”⁵⁸ Zulowie na przykład (nazwa ta oznacza „lud niebios”⁵⁹; odgrywają czołową rolę wśród narodów Bantu), których wódz Albert John Luthuli otrzymał w październiku 1961 r. pokojową nagrodę Nobla, już w pierwszej połowie XIX w. posiadali własne utwory pisane. W języku afrikaans pierwsza książka została wydana w 1851 r. i „pod tym względem, jak pisze prof. Chałasiński, naród Zulów i naród Afrykanerów są rówieśnikami”⁶⁰.

Pełne dynamizmu dzieje plemion Bantu nie mogły pozostać bez wpływu na ich legendę historyczną, na uwypuklenie wartości kulturowych, na budzenie ducha samowiedzy narodowej. Sięgając w głąb historii, już „literaci słowa mówionego” Xhosa i Sotho (należeli do najbliższego otoczenia wodzów plemion Zulu), opiewając sławę plemienia, wodzów i ich znakomitych gości, piętnując tchórzostwo i niegodziwość, zachęcali do bohaterstwa⁶¹. Opublikowane w 1955 r. przez afrykańskiego muzykologa H. Tranceya pieśni Zuluskie, ukazujące historię ludowo-narodową⁶² już w tytule — *Lalela Zulu (Słuchajcie Zulowie)* — sięgają do okresu bohaterskiego Zulów, przypominając legendy o królu Czaka jako obrońcy niepodległości Zulów⁶³. Tak więc „wątek niepodległości i walki z najeźdźcami, jak pisze J. Chałasiński, zajmuje istotne miejsce w tym pieśniarstwie”⁶⁴.

Czaka zresztą był charakterystyczną postacią piśmiennictwa zuluskiego w okresie międzywojennym. Inne postaci historyczne, jak Dingaan, Mpanda, Nomolanga, służyły pisarzom zuluskim za tło przypomnienia tradycji patriotycznych⁶⁵. Wśród nich wybitne miejsce zajmował syn chłopca zuluskiego dr Benedict Vilakazi, uznany za narodowego pisarza, poetę i autora historycznych powieści, „w których umiłowanie tradycji i kult wielkich wodzów walczących z najeźdźcami łączył się z ideą zwycięstwa, przez moralną wyższość i wiarę w przyszłość”⁶⁶.

Ta afirmacja wartości moralnych czarnego człowieka została uwy-

⁵⁸ Potiechin, *op. cit.*, s. 219—220.

⁵⁹ Gunther, *op. cit.*, s. 577.

⁶⁰ Chałasiński, Chałasińska, *op. cit.*, s. 454.

⁶¹ *Ibidem*, s. 423.

⁶² *Ibidem*, s. 423—424.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 425.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 426.

puklona przez innego intelektualistę afrykańskiego, profesora ekonomii, Selby Bangani Ngcobo, w wydawnictwie UNESCO w 1953 r. „Bantu chętnie uznają wyższość europejskiego uzbrojenia, sprawności technicznej i wiedzy — pisał Ngcobo. — Ale odrzucają [...] wiele z moralności, zwyczajów i nawyków europejskich, uważając, że ich własny kodeks postępowania i moralności jest lepszy. Według Bantu Europejczykom, z powodu ich materialistycznego światopoglądu, brak jest istotnej cechy człowieczeństwa, którą najlepiej oddaje zuluski wyraz *ubuntu*. *Ubuntu* to właśnie człowieczeństwo”⁶⁷.

To poczucie własnego człowieczeństwa w warunkach południowoafrykańskich prowadzić będzie do reakcji buntu psychicznego czy też fizycznego.

W swej autobiografii, zamieszczonej w amerykańskim miesięczniku „The Atlantic”, Bloke Modisane, czarny emigrant z Republiki Południowej Afryki, napisze: „*Dutch Reformed Church* obraża mnie swą wiarą w predestynację, która jest niczym innym niż usprawiedliwieniem skazania większej części ludzkości na wyzysk tych niewielu, których Bóg zaszczylił swoją łaską [...] Celem religijnego wykształcenia, jakie odebrałem, było wdrożenie mnie do zgody na niezbitą prawdziwość pism chrześcijaństwa. Pisma te objawiły mi, że Bóg w swej nieskończonej mądrości naznaczył grzeszne potomstwo Chama, aby ponosiło karę aż w tysięcznych swoich pokoleniach”⁶⁸.

Tę reakcję buntu czarnego człowieka w Afryce Południowej poruszył też na Międzynarodowym Kongresie Afrykanistów w Akrze, w grudniu 1962 r., wybitny murzyński pisarz południowoafrykański przebywający na emigracji, Ezeziel Mphahlele. Przemawiając na temat literatury afrykańskiej, przytoczył opowiadanie kolorowego pisarza z Cape Town Richarda Rive *The Bench*. W *The Bench* Richard Rive przedstawia młodego Murzyna Karlie, który dla zmanifestowania własnej postawy siada na ławce z napisem „Tylko dla Europejczyków”. Przedtem Karlie wysłuchał przemówienia politycznego i teraz płonie chęcią wyzwania całego systemu, który segreguje ludzi według koloru skóry. „Karlie będzie siedzieć na zakazanej ławce. Czyn jego jest aktem wyzwania, a zarazem prawdziwego człowieczeństwa”⁶⁹.

⁶⁷ G. B. Ngcobo, *The Bantu Peoples*, w zbiorowej pracy G. H. Calpin (red.), *The South African Way of Life*, London 1953, s. 56; cyt. wg Chałasiński, Chałasińska, op. cit., s. 426.

⁶⁸ Cyt. wg Szczepański, op. cit., s. 165.

⁶⁹ Ezeziel Mphahlele, *Literatura afrykańska*, w pracy zbiorowej *Problemy afrykanistyki, Wybór materiałów z Pierwszego Międzynarodowego Kongresu Afrykanistów, Akra, Grudzień, 1962*, red. S. Strelcyn, Warszawa 1963, s. 185.

Inny zaś mówca murzyński, A. Babs Fatuma w referacie *Oświata a dynamika społeczna w Afryce*, wskazując na skutki kontaktu czarnego człowieka ze światem zachodnim, podkreślił nieodwracalny fakt zmiany prostego życia dawnego Afrykanina. „Stało się ono bardzo złożone. Wyrażając się ściślej, powiemy, że cywilizacja zachodnia zmieszała się z kulturą afrykańską i Afrykańczyk, na którego działają wpływy obu kultur, jest człowiekiem należącym do obu światów”⁷⁰.

Proces uprzemysłowienia i urbanizacji Południowej Afryki wciągnął i przeobraził Afrykanów, jak nigdzie na czarnym lądzie. W miastach mieszka dwa razy tyle Murzynów co białych⁷¹; oni „cenią sobie cywilizację miejską — europejską i chcą wolności w ramach cywilizacji europejskiej”⁷². Nieodwracalność tego procesu podkreślił też Ezechiel Mphahlele w swojej książce *The African Image*. Określając nawrót do stosunków plemiennych czarnego człowieka jako drogę barbaryzacji człowieka, wyraża pogląd, że mimo całego balastu znanych i bolesnych stron ekonomiczno-politycznego systemu Południowej Afryki wytworzyło się już tam społeczeństwo miejskie wielorasowe, które wyprowadziło południowoafrykańskiego Murzyna z poczwarki plemienności⁷³.

WALKA BANTU O RÓWNE MIEJSCE W SPOŁECZEŃSTWIE WIELORASOWYM

Dziedzictwo kulturowe i proces emancypacji cywilizacyjnej czarnego człowieka w społeczeństwie zurbanizowanym przesunęły go na pole walki o równe miejsce w społeczeństwie wielorasowym Południowej Afryki. „Afryka Południowa należy do wszystkich mieszkających w niej białych i czarnych”⁷⁴.

To hasło, w aspekcie równej sprawiedliwości, uwypuklone zostało przez Nelsona Mandelę, młodego prawnika, wybitnego działacza ANC i bliskiego współpracownika Alberta Luthuli. Odrzucając rasizm w każdej postaci, „gdyż jest to [...] barbarzyństwo, niezależnie, czy pochodzi

⁷⁰ A. Babs Fatuma, *Oświata a dynamika społeczna w Afryce*, *ibidem*, s. 81.

⁷¹ Z. Dobosiewicz, *Międzynarodowy bojkot Republiki Południowej Afryki*, „Sprawy Międzynarodowe”, 1965, nr 10, s. 87.

⁷² Chałasiński, Chałasińska, *op. cit.*, s. 456.

⁷³ E. Mphahlele, *The African Image*, London 1962, cyt. wg Chałasiński, Chałasińska, *op. cit.*, s. 441.

⁷⁴ Briam Bunting (red. tyg. „New Age a Cape Town”), *Tam gdzie panuje rasizm — reportaż południowoafrykańskiego dziennikarza*, „Nowe Czasy”, 1956, nr 46, s. 27; cyt. z Karty Wolności uchwalonej na zebraniu Wielkiego Kongresu Ludowego w 1955 r. w rezerwacie Kliqstown koło Johannesburga.

od człowieka czarnego czy białego”⁷⁵, Mandela podważa w swoim przemówieniu obrończym samo prawo sądenia go „przez ten sąd, z dwóch przyczyn”; bo „po pierwsze dlatego, jak się wyraził, że nie będę tu sądzony w sposób uczciwy i właściwy” i „po drugie dlatego, że nie uważam, bym był moralnie lub prawnie zobowiązany do przestrzegania praw ustanowionych przez parlament, w którym nie jestem reprezentowany. W procesie politycznym, o jaki tu chodzi, w procesie, który dotyczy starcia aspiracji ludu afrykańskiego z aspiracjami ludzi białych — sąd tego państwa nie może być bezstronny i uczciwy. W tych sprawach biali są stroną zainteresowaną. System sprawiedliwości kontrolowany całkowicie przez białych, stojący na straży praw ustanowionych przez parlament białych, w którym my nie mamy przedstawicieli [...] nie może wyłonić bezstronnego trybunału dla prowadzenia procesu, w którym oskarżony jest Afrykanin [...].

„Rzeczywistym celem tej bariery rasowej jest uzyskanie pewności, że sprawiedliwość będzie wymierzana zgodnie z polityczną linią państwa, choćby nawet była sprzeczna z normami sprawiedliwości, uznanymi w sądownictwie całego cywilizowanego świata [...]

„I chociaż teraz sądzony jestem przez sędziego, którego zdanie szanuję, czuję wstręt i nienawiść do tego, co mnie tu otacza. Nie mogę wyzwolić się z uczucia, że jestem Murzynem stojącym przed sądem białych ludzi. Tak być nie powinno. Powinienem czuć się zupełnie swobodnie u siebie, mając przeświadczenie, że sądzi mnie współziomek, Południowy Afrykanin, który nie traktuje mnie jak istotę niższego rzędu zasługującą na specjalny, odrębny rodzaj wymiaru sprawiedliwości”⁷⁶.

AFRYKANERZY — OBSESJA WYŁĄCZNOŚCI WŁADZY I OBSESJA RASY

Afrykanerzy świadomi są, że biały człowiek w Południowej Afryce jest w wielkiej mniejszości i do tego jeszcze, jak wskazują statystyki, stale dystansowany jest przez narody Bantu.

Widoczny w tabeli poniżej malejący procent ludności białej nie może pozostać bez wpływu na psychikę białego człowieka. „Stale słyszałem, pisze Gunther, jak Afrykanerzy, podobnie jak i brytyjscy Południowoafrykanie mówili: «Czy mamy przyszłość przed sobą czy też

⁷⁵ Przemówienie Nelsona Mandeli na procesie, na którym oskarżony był za agitację strajkową i za nielegalne opuszczenie kraju. 8 listopada 1962 r. został skazany na 5 lat więzienia. Cenzura południowoafrykańska nie dopuściła do wydrukowania jego przemówienia. Opublikowane zostało w londyńskim „Observerze”, 18 XI 1962, cyt. wg przedruku w „Polityce”, 1962, nr 49, s. 10.

⁷⁶ *Ibidem*.

jesteśmy zgubieni»⁷⁷. Na to samo zwrócił też np. uwagę cytowany już autor książki *Czarne i białe*, opisujący swoje wrażenia z Południowej Afryki. „Walka o byt, bez względu na ideologiczne, polityczne czy religijne eufemizmy, jest kwestią siły. Nie tylko siły mięśni i mózgu, także siły liczb. Buszmeni nie mieli żadnych szans. Ale Bantu nie można zamknąć w muzealnych gablotach”⁷⁸.

Rok	Europejczycy		Bantu	
	liczba w tys.	% ogółu ludności	liczba w tys.	% ogółu ludności
1904	1116	21,0	3491	67,4 *
1921	1510	21,9	4697	67,8
1936	2003	20,9	6596	68,8
1946	2372	20,8	7735	68,5
1960	3067	19,4	10807	68,2 **
1965	3335	19,1	11915	68,2 ***

* *Narody Afriki*, red. D. A. Olderogge, I. I. Potiechin, Moskwa 1954, s. 527.

** *Understanding South Africa, An Historical Perspective*, Johannesburg, s. 20.

*** Z. Dobosiewicz, *Międzynarodowy bojkot Republiki Południowej Afryki*, „Sprawy Międzynarodowe”, 1965, nr 10, s. 88.

„Kto z nas wie, pyta Alan Paton, w jaki sposób powinniśmy pokierować tym krajem? Bo my lękamy się przecież nie tylko utraty naszych majątków, ale utraty naszej białości”⁷⁹.

Strach przed majoryzacją czarnego człowieka, połączony ze szczególną osobowością Afrykanera, zintegrował się u nacjonalistów afrykanerskich z obsesją wyłączności władzy i czystości rasy białego człowieka. „Białemu człowiekowi uda się pozostać w Afryce Południowej jedynie, jeżeli będzie istnieć dyskryminacja, innymi słowy, jeżeli potrafimy zachować w naszych rękach pełnię władzy”⁸⁰. W realizacji tego założenia wykluczone zostało społeczeństwo wielorasowe poprzez stworzenie tzw. idei *apartheidu*. *Apartheid* w języku afrikaans oznacza „rozdział, oddzielny rozwój”; jest nowym terminem. W słownikach afrikaans wydanych przed 1946 r. nie figurował⁸¹.

⁷⁷ Gunther, *op. cit.*, s. 523.

⁷⁸ Szczepański, *op. cit.*, s. 180.

⁷⁹ A. Paton, *Placz ukochany kraju*, tłum. z ang., Warszawa 1954, s. 92.

⁸⁰ Wypowiedź Strijdoma, cyt. wg L. Dembiński, *Problemy rasowe czarnej Afryki*, „Więź”, 1960, nr 5, s. 115.

⁸¹ Wielki słownik języka afrikaans, wydany w 1950 r. pod auspicjami rządowymi, termin *apartheid* określa jako „polityczny kurs w Afryce Południowej opar-

Teoria *apartheidu*, wypracowana w środowisku afrykanerskiego uniwersytetu w Stellenbosch przez dra T. E. Döngesa, dra E. P. Jan-sena oraz paru innych wykładowców, miała być „naukową” metodą rozwiązania problemu rasowego w myśl rasistowskiej interpretacji *Biblii*, iż stworzone przez Boga rasy winny zachować różnice między sobą. Nietrudno więc było wybrać z dwóch diametralnie różnych rozwiązań stosunków społecznych w Południowej Afryce, przedstawionych przez komisję Tomlisona⁸²: „albo wybierze się drogę, która doprowadzi w końcu do zupełnej integracji (tj. fuzji z Europejczykami)”, albo wybierze się drogę, która zakończy się ostatecznie zupełnym rozdziałem Europejczyków i Bantu⁸³. Komisja zresztą „samodzielnie doszła do wniosku”, że jedynie możliwe jest „zachęcenie do utworzenia wspólnot oddzielonych (*communautés séparées*) na ich własnych terytoriach, gdzie każda z nich będzie miała wszelkie możliwości rozwoju i rozkwitu”⁸⁴. Oczywiście, w tej sytuacji, dawny dziekan wydziału socjologicznego na uniwersytecie w Stellenbosch, dr Verwoerd⁸⁵, obecny premier, a ówczesny minister do spraw tubylców, łatwo mógł zdecydować, że możliwym rozwiązaniem jest „to drugie” i że „Bantu powinny realizować swoje aspiracje na własnych terytoriach”⁸⁶.

Aspiracje Murzyna nie mogły być jednak takie same jak Europejczyka. Kiedy w 1953 r. szkoły misyjne (zgodnie z dekretem o nauczaniu Bantu) przeszły do Ministerstwa do Spraw Tubylców, dr Verwoerd zawyrokował, że dzieci murzyńskie nie mogą przecież się uczyć tego samego co białe — „to nie dla nich”. „Najpierw trzeba zmienić nauczycieli. Ci, którzy wierzą w równość nie są dobrymi nauczycielami [...] Dzieci afrykańskie powinny uczyć się ściśle tylko tego, co im będzie

ty na wspólnych zasadach: a) zróżnicowania ludności wg rasy, koloru skóry lub poziomu kulturalnego (przeciwieństwo asymilacji); b) zachowania i umocnienia specyficznych cech licznych grup tego czy innego koloru skóry, z których składa się ludność i oddzielny rozwój tych grup odpowiadający ich naturalnym właściwościom (przeciwieństwo integracji)”. Cyt. wg. T. Pasierbiński, *Apostoł „białej Afryki”*, „Polityka”, 1963, nr 4, s. 10.

⁸² Commission for the Socio-Economic Developpement of the Bantu Areas Within the Union of South Africa.

⁸³ *Deuxieme rapport spécial du Directeur général sur l'application de la Déclaration concernant la politique d'„apartheid” de la République sud-africain*, Geneve, Bureau international du Travail, 1966, s. 7—8.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Zasztytowany we wrześniu 1966 r. Artykuł napisano przed zamachem na Verwoerda.

⁸⁶ *Ibidem*. Na podstawie ustawy z 30 IV 1960 r. utworzono 8 bantustanów obejmujących 14% powierzchni kraju.

potrzebne do życia w ich własnym społeczeństwie [...] Nie ma miejsca dla Bantu w społeczeństwie europejskim, poza niektórymi rodzajami pracy”⁸⁷. Realizacja programu *apartheidu*, poprzez zamknięcie prawie 70% ludności Bantu, w swej większości zurbanizowanej na wzór europejski, na 13% i to wyselekcjonowanego już dawno terytorium kraju, w oparciu o tradycje stosunków plemiennych, może być tylko próbą cofnięcia dorobku cywilizacyjnego czarnego człowieka. „Wolność, którą nam dają, jest wolnością kur w kurniku”⁸⁸, powie na to Sabata Dalindyebo, wódz Tembu, jednego z najliczniejszych plemion w Transkeju. Zresztą nacjonałści afrykanerscy w swym dążeniu do zahamowania procesu westernizacji ludności murzyńskiej wiążą „nadzieję z tą częścią Bantu, która jeszcze nie jest zurbanizowana — pisze prof. Chałasiński. — Ale proces jest nieodwracalny. Przeciwno niemu przemawia cały system ekonomiczny Afryki Południowej stanowiący jedną całość, w ramach której biali nie mogą obyć się bez czarnych i na odwrót — czarni bez białych”⁸⁹.

Polityka *apartheidu* i Bantustanów wypycha południowoafrykańskie społeczeństwo wielorasowe w ślepą uliczkę. Z jednej strony aktywizacja ludności czarnej, a z drugiej — omotany rosnącym strachem przed przyszłością biały człowiek Południowej Afryki, obarczony całym balastem swych dziejów, dalej chce wierzyć w swoją misję cywilizacyjną na lądzie afrykańskim. Ciekawą ilustracją tego może być scena z wizyty autora *Czarne i białe* w domu angielskim w Południowej Afryce.

„Zapewniam cię, Jan — mówił Clem przy obrządku wieczornych drinków — że nie jestem nacjonalistą ani zwolennikiem polityki Verwoerda. Należę do United Party i w wyborach głosuję na de Villiers Graafa. Ale gdyby przyszło do jakiejś próby sił z zewnętrznym światem, gdyby Narody Zjednoczone próbowały mieszać się w nasze sprawy, i ja, i wielu mnie podobnych stanęlibyśmy po stronie Burów. Nie ma dla nas wyboru. W tym kraju stawką jest istnienie albo zagłada białej cywilizacji”⁹⁰.

⁸⁷ *Un reportage d'Ania Francos Afrique du Sud, paradis reserve*, „Jeune Afrique”, nr 282, 22 V 1966, s. 27.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Chałasiński, Chałasińska, *op. cit.*, s. 457.

⁹⁰ Szczepański, *op. cit.*, s. 222. Wyniki wyborów do parlamentów prowincjonalnych 22 marca 1965 r. wskazują wzrost poparcia ludności białej dla polityki nacjonalistycznego rządu Verwoerda. Wybory te zakończyły się zdecydowanym sukcesem Partii Nacjonalistycznej. Umiarkowana United Party poniosła porażkę, zaś wypowiadająca się przeciwko *apartheidowi* Partia Postępowa straciła wszystkie posiadane mandaty. „South Afrika”, 2 IV 1965, cyt. wg. Dobosiewicz, *op. cit.*, s. 89.

* * *

Oczywiście problematyka rasowa w Południowej Afryce ma także aspekty polityczne i ekonomiczne. Afrykanin w zasadzie dopuszczony jest tam tylko do pracy niewykwalifikowanej. Otrzymuje wielokrotnie niższe wynagrodzenie od białego. Pozbawiony praw politycznych i wcielony do rezerwatów nazwanych bantustanami z jednej strony ma znaleźć się pod lepszą kontrolą, a z drugiej ma być rezerwuarem taniej siły roboczej dla przemysłu.

„Sytuacja w Republice Południowoafrykańskiej jest znacząca sprzecznościami, na które zwracają uwagę wszyscy obserwatorzy. Przyszłość tego kraju o ogromnych możliwościach jest hipotetyczna i wywołuje zaniepokojenie nie tylko wewnątrz jego granic, ale również i na całym świecie, ponieważ problemy ludzkie, które naruszają układ wielorasowego społeczeństwa, nie mogą być rozwiązaniem tylko czasów obecnych”⁹¹. Nie mogą być również wynikiem zastosowania siły.

⁹¹ *Deuxieme rapport...*, s. 36.

JÓZEF CHAŁASIŃSKI

THE RISE OF AFRICAN HUMANE THOUGHT

Europe's contacts with the African continent and its peripheries reach far into antiquity. As early as the 5th century B. C. Herodotus visited Egypt. At that time too, the north-western coast of Africa, probably up to Sierra Leone, was known to the Carthaginians. Then, beginning with the 7th century, the said continent was being penetrated by the Arabs. Ibn Battuta, the famous Arabian traveller, sailed along the eastern coast of Africa in 1330 visiting on the way Berbera, Mogadiscio, Mombasa and Kilwa. The 15th century was the time of African expeditions of the Portuguese navigators. It was, however, only the 19th century that saw the commencement of systematic study of African peoples.¹ It was then that the amateur interests turned into actual ethnographic and anthropological studies. The African tribes were investigated as "primitive societies" belonging to remote past and not to the present.

The intellectual interests of contemporary Europe in contemporary Africa are of an entirely different character. Georges Balandier, eminent French Africanist, went to the Black Continent in search of "the most universal and least misleading aspects of human nature."² The re-discovery of Africa by intellectual Europe after the Second World War took place amidst the atmosphere of a crisis of European consciousness.

Europe has lost self-confidence. Not only the political Europe, which has been faced with powerful rivals in the East and in the West, i.e. with the USSR and the USA, but also the intellectual Europe, whose splendour was a decoration of the system based on exploitation of colonial peoples. There were not many intellectuals who would justify that system with so glaring an arrogance towards the rest of the world as was done by Ernest Renan. "Nature has created the race of workers" — said Renan. "This is the Chinese race having an amazing manual skill and no sense of honour [...] The race tilling land are the Negroes. Be good and humane to them and everything will be in perfect order. The race of masters and soldiers are the Europeans."³ In one of Renan's dialogues there is to be found the following item: "It is quite clear that an absolute power of one part of mankind over another evokes disgust, if we assume that the ruling party is governed by personal or class egoism. However, the aristocracy which I mean here would be the very personification of reason..."⁴

¹ From among Polish sources it is worth recalling: S. Szolc-Rogoziński, *Pod równikiem* (Near the Equator), Kraków 1886. Also *Rysy charakterystyczne murzyńskiego narzecza Bokoviri* (Characteristic Features of Negroe Dialect — Bokoviri). By the same author: *Voyage à la côte occidentale d'Afrique dans la région des Camerouns* (1885), and *Huit années d'exploration dans l'ouest d'Afrique équatoriale*, Kraków 1893.

² G. Balandier, *Afrique ambiguë*, Paris 1962, p. 10.

³ E. Renan, *La réforme intellectuelle et morale*, Ed. VIII, Paris 1871, p. 93, 94.

⁴ E. Renan, *Dialogues et fragments philosophiques* (1876), *Oeuvres complètes* 1947, Calman-Levy, Volume I, page 614.

That Europe-centred vision of the whole mankind fell to ruin. The vision born in, and cultivated by Europe according to which the latter — confident in its intellectual supremacy — considered itself a metropolis of the civilized world not only in the economic but also in the intellectual and the general spiritual sense. There is a special significance in the fact that the preface to the book by the African writer Frantz Fanon — *Les damnés de la terre* (1951) was written by Jean Paul Sartre — the leading representative of the philosophy of existentialism. Fanon's book is a socio-philosophical manifesto of African revolution. "France, is the name of the country. Let's beware of its becoming — in 1961 — the name of a mental illness."⁵ These are the words from Sartre's preface to the said book. The preface is dated September 1961, at which time France was experiencing the most acute stage of Algerian crisis.

How far — in these words of Sartre and in his preface to Fanon's book — did the intellectual Europe depart from the arrogant haughtiness of Renan! Existentialism is the philosophy of a European who has not only lost the sense of intellectual superiority over the rest of mankind, but also the faith in the sense of his existence in the world created by himself and felt as alien. And yet, in the 18th century — in the age of Promethean Rationalism — the European was so promising, he seemed a torch enlightening the road of mankind's progress.

Mongo Beti, the African writer from the Cameroons concludes his novel *Mission terminée* in the following words: "The tragedy now experienced by our nation consists in the fact that man is left to himself in a world which he neither created nor understands."⁶ Whose intellectual position is depicted in these words, that of the African intellectual? His own only? Certainly not. This is also the situation of his "twin brother", the French existentialist — a twin for they were born together yet as intellectually shipwrecked and mutually alien men in the disordered world of the day.

This common existentialism of the French and the African intellectual is by no means the only meeting ground of intellectual Europe and contemporary intellectual Africa. This is not the only platform for a meeting of the French existentialist J. P. Sartre with the intellectual — F. Fanon. For it is generally understood that this contemporary meeting of Europe and Africa involves, above all, other non-philosophical problems of our day.

Moreover, this is not even a meeting Europe and Africa alone. Other continents also participate in it: America and Asia and, first and foremost — the USA. In his correspondence from New York ("Le Monde", January 4th, 1967) Philip Decraene admits he is greatly impressed by the African studies in the USA that have rapidly been developing for ten years past and, thus, outdistanced those in other countries. It is highly interesting to read the article by a French journalist — published by the Paris daily which has won for itself the highest recognition for its intellectual standards — and pointing to what an extent France has been outdistanced by America also as far as publication are concerned on former French colonies which still find themselves within the orbit of the French economic, political and cultural influence. "And indeed — says Decraene — as if by paradox several of the best works on the countries of French Africa were published in English." "In France — the country of old colonial tradition — goes on the author — a scholar wanting to master the secrets of Hausa, the language used by millions of people over West

⁵ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris 1961, p. 26. With preface by J. P. Sartre.

⁶ Quotation according to G. Moore: *Seven African Writers*, Oxford University Press, London 1962, p. 86—87.

Africa has but one outway: to enlist at the school of oriental languages where there is the only chair of Hausa language in France. An American scholar in the same situation has at least half a dozen of solutions from among which to choose: the University of California, Columbia University in New York, Duquesne University in Pittsburg, Ohio University in Athens (Ohio) [...] In the United States there are at least twenty big centres for African studies, the research workers of which enjoy world-wide reputation."⁷

Let us add that this interest of intellectual America in Africa is entirely different in its essence from the discovery of Africa by a contemporary French existentialist. The American intellectual discovers the rising, new and young Africa from the view-point of the nation which is young itself. It is worth mentioning here the excellent book by S. M. Lipset, U. S. sociologist — *The First New Nation* (New York 1963) which is a most telling illustration of this attitude. The first new nation. What nation does Professor Lipset refer to? The American nation. Why the first? Because it was the first from among former European colonies that won independence and became a nation. It was the same nation-shaping road that has been entered upon by the countries which until recently were the European colonies in Africa. Under the impact of that process of the rise of new nations, and against that comparative background, the American sociologist unfolds his views of his nation, the American nation and, thus, to a certain degree of his own nationality, national consciousness, of himself.

And now a few reflections concerning the past. Contemporary Africa, in the discovery of which Europe meets with America and Asia, France and Great Britain meet with the United States and China, is a phenomenon new in its reach and significance. Moreover, in the transformations of the world of today, it is by no means something marginal but, on the contrary, a component of the processes touching its very basis and core.

Nonetheless this phenomenon, new in its scope and its significance to our times, appeared much earlier. It began already in the days when Bronisław Malinowski, Professor of Social Anthropology at London School of Economics in 1927—1942, helped Jomo Kenyatta — then his student and today the President of Kenya — to make the first steps on the road of new national self-determination. Malinowski, a Pole by origin, chose London, instead of Cracow, as the place of his life and work.

Kenyatta's book — *Facing Mount Kenya* was published in 1937 with a preface by Bronisław Malinowski. The French translation of the book — *Au pied du mont Kenya* appeared in Paris in 1960. In that French version, Malinowski's preface was substituted by that by Professor G. Balandier.

Let us return now for a while to the above mentioned French journalist Decraene, so much impressed by the flourishing of African studies in the USA. Decraene quotes as an anecdote, which nonetheless contains a good deal of truth, the saying of a Professor of Columbia University that a politician from the Ibo tribe who wants to improve his knowledge of the neighbouring tribe of Yoruba, goes to New York rather than to Lagos — the capital of Nigeria to obtain the necessary information.

Nowadays the anecdote starts to depart from reality, in view of the steadily rising number of the universities and research centres set up in African countries. But even so it still reflects the profound truth that the humane thought of con-

⁷ Ph. Decraene, *Les états unis à la recherche d'une politique Africaine*, „Le Monde”, January 4 th, 1967.

temporary Africa is shaped by Africans together with many humanists from beyond that continent. And it is worth emphasizing there are among the latter numerous enthusiasts of the rising new Africa and its ideals of African humanism.

What is the contemporary Africans' view of the reality of social relations and culture of both, their countries and Africa as a whole? The scholars engaged in research on contemporary Africa are by no means surprised by the fact that among Africans themselves, the humane studies on the transformations of their continent are combined with active participation in these transformations. And, indeed, the most characteristic representative of contemporary humane studies carried on by the Africans is not a scholar working in the quiet of his university studio, away from the stormy current of the life of his country. On the contrary, the rise of new Africa is as if reflected by the humanist finding himself in the very centre of the processes which he investigates and controls, not infrequently playing an eminent part in the socio-political life of his country and of Africa as such.

In that part, however, it is not only the socio-political aspect that matters. The cultural aspect is also essential. The great humanist of Senegal — and, at the same time, President of that state — Leopold Sedar Senghor takes part in the processes of the formation of new Africa not only as a practical politician but also as a philosopher and ideologist of the rise of African nations on the road of "African socialism". Suffice it to mention his dissertation *Nation et voie Africaine du socialisme* ("Présence Africaine", 1961).

Senghor is also a poet, Mrs. Sophie Lihau-Kansa, Minister of Social Welfare in the Government of Congo-Leopoldville when asked in an interview about her favourite books ("Jeune Afrique", December 4th, 1966) mentioned the poetical works of Senghor and Césaire, after Fanon (1925—1961) as the leading thinker of contemporary French-speaking Africa. Always alive — in spite of his untimely end — Fanon, the romantic spokesman of spiritual independence of Africa, is honoured by two articles: *La science au service de la révolution* and *L'idéologie Fanonienne* published on the fifth anniversary of his death by "Jeune Afrique" (September 4th, 1966) a periodical issued in the French language in Tunis.

The social and cultural situation and the psychical conditions, under which African humanities are being born, have been characterized by N'Sougan Agblemagnon, an African intellectualist, when he pointed to the specific features of African belleslettres ("Afrique Nouvelle", February 17th—23rd, 1966). N'Sougan Agblemagnon, who made his Ph. D. degree in sociology, is the Professor at the Sorbonne University and Togo's permanent delegate to the UNESCO. In Agblemagnon's opinion that literature is rooted in the personality of man in search of self-determination, the need for which results from the departure from traditional society and the rise of a new one, from the clash of the culture of colonization with that of de-colonization. That literature expresses the processes of liberation from the old and becoming engaged in creation of the new. In the works of some writers the most prominent place is taken by the motif of the return to Africa which one has betrayed (Aimé Césaire), in those of others — by the need for affirmation of authenticity of Negroe culture (Leopold Sedar Senghor). Proceeding with his deliberations Prof. Agblemagnon expounds the view that the said literature is marked by being interested in the collective, group aspect of human existence and not with its personal, individual element. "The Europeans — says Agblemagnon — extol themselves (as individual human beings) — the Africans extols their peoples."

In the same issue of "Afrique Nouvelle" there is to be found an interview with the Commissioner for the World Festival of Negroe Art organized in Dakar. This first festival of African art has become a great cultural event. "La semaine" published in Brazzaville called the Festival the „Bandung of Culture" which represented 29 African and Asian countries with 1,400,000,000 people e.g. more than half of mankind according to the figure for 1955. Likewise, the bulletin issued by L'agence de Presse Senegalaise also discussed that great manifestation of African culture: "For the first time we are proud to be Negroes and return to our negritude. At last we have come to understand the profound sense of our own selves. Hence the consciousness, we have to change our behaviour, to stop imitating the civilized and to be ourselves at last" ("L'Afrique Nouvelle", April 28th, 1966).

It is also to call attention to Julius K. Nyerere's article *The University in a Developing Society* („*Presence Africaine*", No 61, I trimestre 1967). Nyerere writes: „For if it is acknowledged that only a united effort for development will enable the transformation of the underdeveloped nations of the world, then it must also be acknowledged that the Universities of those nations, their staffs and students, must also be united with the rest of those societies in that task [...] It can only happen if the University graduates merge themselves back into the communities from which they came, and transform them from within [...] Graduates and illiterates would then accept their tasks as distinctive, and as making different demands on them, but as being in both cases but a part of a single whole."

The studies herewith presented to our Readers were prepared by research workers of the Research Centre for Social and Cultural Problems of Africa, Polish Academy of Sciences.

ZYGMUNT GROSS

SOME PROBLEMS OF AFRICAN MUSIC

The classification system of primitive tribes does not comprise a determination of music in the sense and terminology used by the societies with literary traditions and "written" culture. Nonetheless, the musical productions of those tribes are evaluated in consonance with fixed principles and rules. Moreover, a specific kind of critical attitude is also to be perceived among the primitive peoples. The logical connections and psychological interpretation are subjected to collectively established norms and criteria. Suffice it to mention, the Basongs have a large scale of appraisal according to which they contrast beauty with ugliness and estimate the departures from tradition and the shortcomings of the works concerned. The phenomena included in musical traditions, like the elements of the language, are also linked with the needs resulting from concrete local conditions. For it is by no means inessential whether the musical instruments used by the given artist are made of conch, bone, horns of an antelope, of wood or metal. The timbre and fingering depend on the material from which the instrument is made. The form of musical scales and systems is a parallel of a definite development stage of civilization. Harmonic chords appear in supra-tribal systems, harmonic tones — in the music of societies with a high standard of material culture. There is a close interrelation between civilization and the kind of musical implements and instruments, between

musical scales and systems and the level of knowledge of the world and Nature. Musical instruments exert an influence upon the rise and shaping of customs and traditions. Among the primitive peoples of Black Africa which availed themselves of instruments included in the group of the wind ones, the appearance of the chief or king was announced by the music of horns, flutes and trumpets. In the Alur tribes, the approaching king was preceded by an orchestra composed of eight musicians who marched slowly blowing flutes, sounding horns and trumpets, playing a melody defined as the "king's call". In the Azanda tribe, that courtly ceremonial was beautified by whistles and bells. And, in turn, in the Banyoro tribe, the arrival of the king was announced by a bugle call played on an instrument called makondere and made from antelope horn. That tune called on the tribesmen to pay homage to the king. These customs were also observed on the courts of European rulers. In Shakespeare's *Hamlet* the appearance of the royal couple (Act III, Scene II) is preceded by a call sounded on trumpets in the rhythm of a march. The origins of these forms were comprised already in the "fossilized" cultures, the archaic forms being but given different colouring. The forms as such, however, retained their meaning throughout centuries.

The transformation effected by linking the creative work of Western artists with elements of the traditions of primitive peoples may be partly compared with the history of the influence exerted by the attainments of classical antiquity in the period of the Renaissance. Turning of the interest to primitive peoples has, in turn, resulted in a better understanding and more correct evaluation of human nature. In the province of aesthetics, however, it has brought about a widening of the scope artistic vision and power of perception as well an enrichment of creativeness by the experience which, for centuries past, was persisting, always alive, in the forms of the said "fossilized" archaic cultures.

Among the peoples living south of Sahara, there is to be noticed a great wealth of styles, beginning from songs in the form of archaic incantation and ending with tendencies appearing in post-Webernian music. The present essay deals with the ethno-musicological analysis of two kinds of style — the song in the form of an incantation and the ballade of a bard from Baganda tribe kept in tonal key scheme. In incantations, we deal with facts not only different from the viewpoint of musical expression but, also, completely departing from the mode of the reception of music by the peoples with written, literary culture. All attempts at transposing those forms onto contemporary phenomena would be but tantamount to misunderstanding. Moreover, in incantations, there are to be noted, apart from musical structure, also the elements incorporating forces of "magic" power. A symbiosis is attained of a few elements of culture which, though completely separate, nonetheless make a whole as a result of those natural links being united. Moreover, in incantations, music is as if an intermediary in the communion with gods, as if a principle based on immemorial tradition handed down to succeeding generations in the form of social institution. The participants consciously subject themselves to the operation of certain moral rules implying their being put into a state of ecstasy. They believe in the power of magic forces contained in the music of the sounds immanent in the religious rite concerned. The sound structure is composed of works uttered in whisper, with various agodynamic intensity and in different order. These words may be the names of tutelary gods and they form a certain kind of lilting declamation. The latter is treated as if is "percussively" — the sound field being usually extended by calling the remaining participants in the rite. The said calls are raised at strictly measured intervals and with different

intensity. Among the members Baganda tribe, the custom has been preserved of passing down history in the form of songs. This may be compared to that of a specific "institute of history" which saves from oblivion the glorious deeds — extolled in semi-literary ballads. *The Bard's Song of a Hangman* is preceded by a lengthy introduction played on a harp. The latter as the voice equivalent to that of the singer sometimes operates within a fourth and a quint. Moreover, crystallization of the scale is to be observed. The chords touched by the harpist coincide with leit-motif structure whereas the central note "f" is not situated in the centre of the musical mass but constitutes a starting point, as if the lower limit of the whole composition.

The solo parts resembling a declamation, employ the technique of "animated" sounds and the "hold out" ones — uttered through closed or semi-closed mouth. In the vocal part, a certain role is played by ornamentations and, also, by fragments of alleatoric character, similar to poetical improvisation. This song testifies — it seems — to infiltration of distant cultures since a harp, with metal strings, could appear but in societies having at their disposal relevant raw materials i.e. copper and bronze and knowing the art of metal working. The problem attracting the attention of a scholar is that of harmonic tones and chords. Is there sufficient ground to ascribe their discovery to Baganda tribe? If there is not, where do they come from and how did they penetrate to Equatorial Africa? The mother-land of harmonic tones and chords were probably the civilizations of the Euphrates and Tigris valley and the cultural expansion of the states of ancient East was also directed towards the African continent.

ELŽBIETA REKLAJIS

FERHAT ABBAS AND THE TRAGEDY OF HIS GENERATION

"This chapter tells the story of a defeat" — so begins the autobiographical part of Ferhat Abbas's book *La nuit coloniale*, written in 1960. It shows the author's political evolution from an acceptance of Algeria's integration into France, through federalism up to Algerian nationalism.

Ferhat Abbas was born in 1899 in a mountain village of the Taher district near Djidjelli on the Mediterranean coast as one of the local *cadi's* sons. When still a boy, he developed a strong feeling of solidarity with the fellahs, which he gave proof of in his later years of public life.

He attended the French lyceums in Philippeville and Constantine and both schools became a decisive influence in Abbas's pro-French views, in his cult of freedom, equality and brotherhood of peoples, in his faith in democracy. The truly liberal and democratic views of his French teachers became exemplary for him. The biographies of other representatives of the Algerian *élite* that came under European influence — known as the *evolués* — show the same process of development, to mention for instance Naroun or Bouzar.

"If my generation rejected the idea of superior or inferior races — says Abbas in *La nuit coloniale* on page 110 — as false and debasing, it still accepted the relationship of »master« and »pupil«. It believed that education and modern technics will create a new Algeria. Mental discipline was to be the first step leading to freedom."

When faced with racial discrimination, with the corruption of the authorities and the poverty of the Algerian population, the élite thought that in order to improve the situation they had only to turn to republican and liberal France to get support against the colonialist and oppressive France of the Algerian "colons".

As a student at the Faculty of Pharmacology in Algiers, Ferhat Abbas showed a keen interest in literature, journalism and politics; he became active in Moslem and student organizations and kept in touch with people from different walks of life. Students were carried away by President Wilson's 14 Points, by the changes World War I wrought in Europe, by the emergence of the USSR and communism, by the League of Nations, New Turkey, the war in Rif (Morocco).

The celebrations connected with the centenary of France's conquest of Algeria in 1930, came as a shock to young educated Algerians.

In 1931, Abbas published his work *De la colonie vers la province. Le Jeune Algérien*. It was a selection of articles that have appeared over the years in which the author laid down the principles France should have followed in her Algerian policy: a respect for Islam, Arabic and Moslem civilization; the rejection of racial prejudice; equal law for Frenchmen and Moslems. In this he saw the basis of a common future for both nations. He went on to explore the idea of reshaping and modernizing the Moslem community through the educational activities of the élite — the *evolués*. The book was a manifestation of the "assimilative" spirit. It did not refer to the Algerian people or nationalism — a fact that Ch. A. Julien, author of *L'Afrique du Nord en Marche*, 1952, considers a characteristic feature of the period.

"Algeria is a French land. We are Frenchmen of a Moslem personal status" — wrote Ferhat Abbas.

Indeed, the tragedy of the *evolués*, who stood for assimilation, consisted in their not belonging. After having for years nursed the conviction that their place is in the *Cité française*, after many frustrated attempts to reach it, they were forced to admit they were wrong. In everyday practice their tragedy became apparent in the incessant obstacles they encountered on their way to assimilation, with both French (above all the colons) and Moslem public opinion (the traditionalist and nationalist circles that began to form) working against it.

The colons fought the assimilation drive because they considered it a menace to their superiority and made use of "legal" and illegal practices, such as: opposing general education, forging elections, barring Moslems from public office. These planned difficulties, as one might call them, were accompanied by mental stresses ensuing from the resentment and contempt of the European community towards the *evolués*, who nevertheless remained so devoted to France that any imputation of national feelings would have seemed to them a harmful charge of treason towards their French fatherland. A note of French patriotism rings throughout Ferhat Abbas's article *La France c'est moi*, published in the weekly "L'Entente" on February 27th, 1936.

The *evolués* identified the idea of honour — which occupies such a formidable place in the mentality and social life of Arabs and Kabyles — with loyalty to France. This may well be one of the reasons for the unbelievable tenacity of their pro-French assimilative attitude.

The changes this attitude was undergoing were shown in *Un Algérien raconte* by Nouredine Meziane, 1960, where a Moslem clerk's devotion to France turns to bitter disappointment under the impact of the 1954 revolution.

Many Algerians have rejected the myth of "mother France" much earlier.

Nadir Bouzar's autobiographical novel *J'ai cru en la France*, 1954, tells the story of such a "re-evolution" (that took place at different times and in different ways) in the mentality of two Algerians — father and son — who in their respective youths were attracted to the assimilation adventure but whose later experiences gradually stripped them of all illusions.

Believers in assimilation had against them also the Moslem community, that looked on the adoption of French culture, language and customs as on a threat to the Moslem Personality. Anyone becoming a French citizen (an act entailing the rejection of the Koranic personal status) was considered a renegade from Islam and the Moslem community. Despite this, the *evolués* fought on all Assemblées for a larger "naturalization" quota that would not involve a change of the personal status, since they saw in naturalization a means of emancipation and progress for the Algerian people.

After graduating, Ferhat Abbas settled in Setif where he opened a chemist's shop and began his political career. He sat on the District General Council, on Setif's City Council and he took part in Algerian financial delegations. He founded the weekly *L'Entente* and the *Union Populaire Algérienne*. He used these institutions as a legal vehicle to fight for the emancipation of the Algerian people — the idea of an Algerian nation still appeared unrealistic to him.

But events utterly incompatible with his vision of a "powerful, just and noble" France came into play: the rejection in 1938 of the Blum-Violette bill, which proposed the extension of civic rights to some categories of Moslems; the débâcle of France in 1940 and the ensuing Vichy Government; the growing high-handedness of the colons, eager to free themselves from the control of the metropolis in order to gain an upper hand in the exploitation of the "natives".

In his report addressed to Petain in 1941, Ferhat Abbas presented the situation of Algeria's Moslem population calling for immediate reforms. This was to be his last move undertaken in the spirit of assimilation. Under the influence of changes taking place in the world, of France's standpoint in the matter, of his contact with the Allied Powers, he began to look for a solution of the Algerian problem on a federal basis.

This view is expressed in the Manifesto of the Algerian People, 1943, and in its *Additif*; in the programme of *Amis du Manifeste et de la Liberté*, and finally in the draft of a new Statute for Algeria submitted by Moslem members of Parliament in 1946 and in the programme of the UDMA founded in the same year.

But the evolution Ferhat Abbas was undergoing did not turn him against France. He kept trying to achieve his goal in a legal way, though he did resign his seat in the French Parliament after it had passed in 1947 a Statute for Algeria with utter indifference to Moslem demands.

At this time Ferhat Abbas was becoming aware of the changes taking place in Algeria and was beginning to speak of the "Algerian Personality" and the "Algerian Fatherland".

The years 1948—1954 were a time of forged elections and of repressions and purges among Algerian nationalists. Every attempt Abbas made to approach France, miscarried in an atmosphere of misapprehension and bad will on the part of the French authorities or French officialdom.

A sense of defeat after twenty five years of ceaseless efforts is not an encouraging factor. It might be assumed that Abbas came to the conclusion that his time has passed (thinking in terms of history was always his way of seeing

things) and that the young generation was ready to take over, though he by no means gave up fighting himself. He considered it necessary to sponsor and join the revolution of 1954. Only when he saw what the leaders of this revolution had accomplished: the emergence of a nationally conscious people rallied round one political organism; the unity of the people and the élite and the unification of the various trends in the national movement — only then did he begin to realize why he had failed. He came to see that under colonial rule the method of "legal struggle" he followed so far was quite useless. The logical consequence of his life experiences forced him to declare himself on the side of an armed struggle against France, though his heart and his past life spoke against it. Yet he never ceased to be himself. The law-abiding man he always was protested in 1963 against the abuse of presidential power by retiring from Algerian public life.

TERESA PFABÉ

EGYPT'S CULTURAL AND LITERARY RENAISSANCE AND TAWFIK AL-HAKIM'S PLACE IN IT

THE BEGINNINGS OF THE EGYPTIAN RENAISSANCE

The event that set off Egypt on her way to a permanent contact with Europe and drew her into the domain of European influences, while an awareness of her ancient culture and contemporary conditions of life gradually developed in Europe — was Napoleon Bonaparte's landing in Egypt. He arrived there with a more than one hundred strong group of scholars, whom the failure of the war venture did not prevent from staying on and continuing their research. To provide a suitable ground for their explorations, the Institut d'Égypte was founded. It comprised the departments of literature and art, of mathematics, physics, natural sciences and political economy. Between others one finds there Napoleon's officer and aide-de-camp, the Pole Józef Sułkowski, a man of wide scholarly interests with a good orientalist education, worked on the Institute's political-economic section. He examined the situation of the Egyptian fellah and outlined a number of reforms in his essay *Description de la route de Caire à Saleheyeh*. The Institute's main objective, however, was to conduct research and provide information on the country that was part of a cultural domain, which began to fascinate Europe already in the Age of Enlightenment and had given rise to the first centres of orientalist studies. The beginning of the XVIIIth century, i.e. the year 1704 — which is the date of the Frenchman A. Galland's translation of *Arabian Nights* (*A Thousand and One Nights*), a book received in Europe as a revelation — is a memorable date indeed, for it incited Europe's interest in eastern culture and marked the beginning of the impact oriental thought and literary forms were to have on European literature. But it should be remembered that East-West cultural contacts and the infusion of the crystallizing pattern of European culture with oriental elements had already begun in the Middle Ages.

In the rising tide of oriental trends and explorations, important work was done by the Pole Wacław Rzewuski (1785—1831) who studied Arabic in Vienna under the Vienesese University Professor, the Maronite Antun Arida, and who, together with the then well-known scholar Józef Hammer, started the publication of

Fundgruben des Orients — a paper of paramount scope in those times. They managed to attract as contributors scholars from all over the world. Rzewuski began his travels in the East — undertaken, by the way, with the aim of purchasing Arab horses — by first visiting Egypt, where he volunteered for Muhammad Ali's Army. He was wounded in battle and the ruler of Egypt conferred on him the title of Emir el-Umara (Emir of the Emirs) together with the by-name Tag el-Fahr (Crown of Glory), a name he was fond of using ever after.

Meanwhile the discovery of the famous Rosetta Stone and research connected with the reading of hieroglyphs revitalized Europe's interest in Egypt and Egyptology became a branch of serious study. The gradual access to a great ancient culture explored by special teams of scholars arriving in Egypt from overseas and appreciating its beauty, became an important source of Egyptian nationalistic and patriotic feelings along the lines of European ideas of nationality, while the awareness of an unbroken through the ages territorial identity with ancient Egypt helped to strengthen these feelings different from the traditionally Moslem idea of a people as an ethnic-religious unit.

The work of the Institut d'Égypte and of French scholars roused Arab scholars from their lethargy and turned their interests towards the new subjects and methods of study.

The first newspaper *Le Courier d'Égypte* (1798) and the first serious magazine *La Décade Égyptienne* (1798) were founded on Napoleon's orders. Both were published in French and were destined mainly for French expedition members and residents in Egypt, yet they played an additional role: they drew Egypt's attention to journalism — a medium still quite unknown in the Near East — and to the importance of printed information.

France's withdrawal from Egypt did not entail Egypt's severing her ties with Europe. The first ruler of contemporary Egypt, Muhammad Ali, devoted all his energies to the modernization of his country and to the creation of a strong army, organized on the principles of a European military force as a safeguard to his power. He invited French and Italian specialists to come to Egypt. He created a military and merchant fleet, hospitals and schools with French teachers. He also began to send Egyptians to France and Italy, so that they should acquire a command of modern sciences, particularly technical ones.

One of the outstanding personalities of this period, a man whose views on State and nation had weighed on the further development of these concepts, was Rifa Rafa'i al-Tahtawi; he was among the first to enjoy the scholarship to study in France.

Tahtawi left a written record of his journey to Europe and his stay in Paris. His book presented the first picture of Europe as seen by an Egyptian and was addressed to the contemporary Arab world. It became a kind of text-book on the European civilization. Muhammad Ali himself had it read to him and school teachers were instructed to include it in their programmes.

On his return from Europe, Tahtawi taught French at the Medical College and in 1835 he was appointed Director of the newly opened School of Languages and of the Translation Office attached to the School. Books translated into Arabic were chiefly on technical subjects. Europe's influence on Egyptian literature was not to be felt before the second half of the XIXth century. Tahtawi and his pupils translated about 2,000 books and pamphlets on a variety of subjects. They were printed at the Bulac Press, founded by Muhammad Ali in Cairo and still in existence. The first Egyptian paper *Al-Waq'a'i al-Misrija* (*Egyptian News*), founded

on Muhammad Ali's orders as a government paper and published in both Arabic and Turkish (between 1828—1856 it was to be the only Egyptian paper), was subsequently taken over by Tahtawi, who also started the scientific paper *Rawdat al-Maaref* (*Garden of Knowledge*). Tahtawi's activities were stunningly versatile. He was the first Egyptian writer to launch the idea of the Egyptian nation. He distinguished two kinds of loyalty — one towards people bound by a common religion; another towards compatriots sharing a territory within definite geographic frontiers. He also translated the *Marseillaise* and wrote several patriotic poems, known as the *watanijat*. The word denoting a country in the sense of the French *patrie* (in Arabic *watan*) now enlarged the vocabulary of Tahtawi's times. *Al-Watan* was the title of one of the first unofficial Egyptian papers founded in 1877. When the outstanding teacher and grammarian of al-Azhar Hussein al-Marsafi wrote in 1879 a book explaining the meaning of words "most frequently appearing on the lips of people", he included the word *watan*.

Such were the beginnings of the Egyptian and in a wider sense also of the Arab Renaissance, though certain forces leading up to it were already at work in the XVIIIth century. One of them was the Wahabit movement led by Muhammad Ibn Wahab (1703—1787), who called for a revival of old Islam in the Arab world and whose influence on the development of Islamic thought in the XIXth and XXth centuries was very considerable indeed. Also Catholic and Protestant missions paved the way for an Arab re-awakening when they simultaneously deployed in Syria and the Lebanon their vigorous cultural and religious campaigns, a fact that accounts for the important role the Syrians and Lebanese played in the Arab Renaissance of the XIXth century.

Egypt's contacts with Europe — particularly with France, at the time usually identified with Europe — had been improving steadily.

The next great Egyptian ruler after Muhammad Ali, Ismail, who reigned in the second half of the XIXth century declared that Egypt no longer belonged to Africa but to Europe. His reign (1863—1875) was marked by the all-round drive to modernize the country and by his efforts to establish an autonomous Egypt in her relations with the Caliphate and the Turkish Sultan. In 1869, the Suez Canal was opened. But Egypt's economy broke down completely — it could neither provide sufficient means for current expenditure nor pay the country's debts to France and England. Suez Canal shares held by Egypt had to be sold to England and this gave England a hold on Egyptian affairs, a supremacy that a few years later led to Britain's open occupation of Egypt. It started a new era in that country's relations with Europe.

Egypt's cultural Renaissance, however, was not arrested by these events. Expanding ideological discussions began to penetrate into the Egyptian press and literature. The Egyptian intelligentsia — a new social class educated on new ideas and in new schools — became nationally conscious and alive to the gravity of the situation their country had found itself in when European nations had ceased to be cultural models only and had become political enemies.

The XIXth century was the scene of conflicting trends and ideologies in Egypt. The Moslem University al-Azhar for ten centuries remained the centre of traditional learning and its *ulema* were the country's only intellectual élite. Part of them held conservative views, they were hostile to any kind of modernization and looked upon European ideas with fear; however another part of the *ulema* realized how hopelessly out of date many of Egypt's ways and institutions had become and strove to reconcile Islam to modern science, to bring about some

reforms and give a new spirit to the country. Many Egyptian modernists and reformers of Islam came from their midst. The most distinguished of them, Muhammad Abduh, was a pupil of Gamal ad-Din al-Afgani, the great champion of the Moslem people's emancipation and the panislamist. During his stay in Egypt, al-Afgani (1839—1897) became the master of a whole group of young people, mostly graduates of al-Azhar, that still remained the country's only university; the Dar el-Ulum (House of Learning), a kind of pedagogical college, was to be founded in 1872 and the public University of Cairo as late as 1925.

In his lectures al-Afgani pointed to the danger of European intervention and called for national consolidation and a greater unity that would enable the country to oppose this danger; he also made it clear how important it was for Egypt to adopt a constitution and to curtail the power of the ruler; at the same time he laid great store on a higher kind of unity, which Arab tradition recognized as the natural unity of Islamic peoples. He encouraged his pupils to write, to run newspapers, to shape public opinion; his views and aspirations stimulated their awareness of and dissatisfaction with the existing state of affairs, made them want to join in the work of saving their country and to cease being the tools of authority. Al-Afgani's inflaming ideas became widely known from India to Western Europe.

After he had been forced to leave Egypt, he came to Paris, where the already mentioned Muhammad Abduh met him in 1884 and both men set out to organize a secret Moslem Society, which was to work on the unification of Moslem peoples and on the reforming of Islam. They also started in Paris the paper *Al-Urwa al-Wuthqa (Strong Bond)*, whose eighteen issues not only showed Islam's weakness, not only outlined reforms to come, but also laid the foundations of panislamism and called for the unity of all Moslems bound by a common creed and sharing a common cultural heritage.

The new-born national consciousness and the pride in a great common past awakened in Arabs an interest in their common history and prepared the road for the national and political revival of the majority of Arab countries. On the other hand, when al-Afgani and Muhammad Abduh attempted to bridge the gap between religious and scientific truths and recognised the necessity of bringing the law of Islam closer to the demands of the modern age, they prepared people's minds for the new ideas of State and religion — ideas differing from those valid hitherto. During al-Afgani's stay in Paris, his personality and opinions stirred a considerable interest in Europeans engaged in exploring the Arab world. Al-Afgani was involved in a fierce dispute with Renan on the question of Islam's relation to science. The latter declaring Islam and science — and in a broader sense Islam and modern civilization — quite incompatible.

MUHAMMAD ABDUH AND THE EGYPTIAN MODERNISTS

On his return from France, Muhammad Abduh (1849—1905), a pupil of al-Afgani and a graduate of al-Azhar, devoted himself to the task of gradually modernizing his country. He was the first to set al-Azhar on its road towards becoming a contemporary university with reorganized teaching programmes, new subjects and fixed times of study ending in compulsory exams. From now on the university was to be ruled by a Council, consisting of three *ulema* and two State officials.

A group of disciples rallied round Muhammad Abduh spreading his ideas in a variety of fields, so that up to this day he is referred to as the Father of Egyptian

modernism. They frequently worked in institutions created under Abduh's influence, like the School for Training Shariah Judges, opened in 1908. On the School's teaching staff were both sheikhs of al-Azhar and young men educated in Europe. Islām was taught by sheikhs with a modern world-outlook, many of whom had been studying at the already mentioned Dar el-Ulum, where Abduh himself had been teaching. Thus the new educated class was made up of those who had studied abroad and of those who went to Egyptian schools, that now laid stress on the student's capacity to use his own judgement in matters of scholarly research.

Abduh's disciples followed a variety of modernist trends. Rashid Rida (died 1935), a Syrian by origin who spent most of his life in Cairo, belonged to the rigidly Islamic group that nevertheless saw the necessity of reforms. He founded the paper *Al-Manar* (*The Torch*) which became the organ of the reformists and achieved great popularity. It shaped the opinions of a wide reading public in Asiatic and African countries. Rashid Rida published almost everything he wrote in *Al-Manar*, which he edited personally most of the time, and his articles dealt with all the major problems facing Islam: its relations with the Caliphate, the emancipation of women, Arabic literature and Arab politics; he also published in his paper a detailed biography of his master Abduh.

Another representative of the same trend in reforms and an apologist of Islam as Abduh understood it, was Muhammad Farid Wadẓdī, author of *Al-Madaniyah wa-l-Islam* (*Civilization and Islam*). He set out to show that Islam was not responsible for the decline of the Moslem world. An entirely different trend, that was to have a considerable influence on the new face of Egyptian culture, was evolving thanks to the Syrians and Lebanese, who had settled in Egypt. In their homelands with a large percentage of Christians, the Catholic and Protestant missions have gained a strong foothold in the XIXth century by opening schools run along European models. The ethnically Arab population was not automatically a Moslem community, while panislamism isolated to a certain extent the non-Moslems from the community as a whole. It was among the Syrians and Lebanese that the idea of a community held together by a secular loyalty, based on common descent and language, began to evolve. Educated Syrians and Lebanese, for the most part Christians, vigorously participated in the new impetus of Arab culture and contributed a great deal towards the creation of an Arabic secular literature that revitalized its language; they also did excellent work in acquainting the Arab world with the culture of Europe. The distinguished Bustani family played a great role in this, to mention the famous Maronite Butrus al-Bustani (1819—1883), a Syrian who was the author of an Arabic dictionary, who started the huge Arabic Encyclopedia *Da'irat al-Ma'arif* (*Circle of Knowledge*) and who edited a newspaper on top of all these activities. It was his work and later the work of his sons and family that contributed so vastly to the birth of the new Arabic prose, that kept faithfully using the old grammar and syntax and yet was supple enough to express in clear terms contemporary thought. From the circle of Bustani's family and friends were to come the later masters of new literary forms and of the new Arabic journalism.

For the fact that Arabic became a fine instrument for transmitting contemporary thought was due mainly to journalism. There were sceptical voices that classical Arabic would prove too rigid for the expression of contemporary ideas, and so a neo-classical or „intermediary“ Arabic was worked out; it was a modernized and simplified classical Arabic created by journalists or writers, and it still remains the language actually used by the Arab press, radio and TV. From

among the Syrians and Lebanese living in Egypt came Saruf and Nimr, two important men who founded the paper *Al-Muqtataf* (*The Anthology*). They believed in XIXth century liberal European thought, they followed the development of science in Europe and strove to popularize science and the humanities in Egypt. When their paper was transferred to Cairo, purely scientific subjects that took up most of its space up to now, began to give way to sociological matters, to questions connected with Egypt's social problems. Among the paper's contributors was Shibli Shumayyil, the first interpreter of Darwin's ideas and of socialism in Egypt. Evolution came to mean chiefly the development of society. Many intellectuals carried on in this spirit. One of them occupied an independent and individual place among Muhammad Abduh's disciples. His name was Qasim Amin (1865—1908) and he was the pioneer of Arab women's emancipation. But he had more to say in his writings. He called for a social and intellectual revolution, though he first thought the principles of Islam would provide a starting point for reforms. Islam was to him a pure source, polluted with the passing of time. His book *Tahrir al-Mar'ah* (*Woman's Emancipation*) though quite moderate in spirit, caused a storm of opposition. In reply to the vehement criticism it met with, Qasim Amin wrote in 1900 *Al-Mar'ah al-Gadida* (*The New Woman*), where he no longer refers to Islam and its suitably for the occasion interpreted laws, but looks for support to the science and social thought of XIXth century Europe, with Herbert Spencer leading the way. He considered the freedom of woman as the basis and criterium of all other freedoms. Some Egyptian women became active in the same way and at the same time as the European suffragettes. One of them was Malak Hifni Nasif, daughter of a civil servant, born in 1886. She supported Qasim Amin and wrote articles for such papers as *Al-Mu'ayyad* (*Your Help*) and *Al-Garida* (*The Journal*), in which she called for moderate reforms. She travelled in Turkey and Europe. Another Egyptian suffragette was Hoda Sharawi (1882—1947). She founded the Egyptian Feminist Union and the paper *L'Égyptienne*, published in Arabic and French.

The years of expanding journalism, which were also notable for non-fictional pamphlets and works as well as European works adapted for Arab readers, were a period that laid the foundations for the future Arabic literary production — the novel, the short story and the drama. Cleared of superfluous rhetoric and complex grammar, Arabic became an instrument subtle enough to express contemporary ideas and problems.

THE TRADITION AND DEVELOPMENT OF LITERARY PROSE AND OF THE NOVEL

Arabic literary prose appeared in the VIIIth century with the *adab*. It had to contain aesthetic values and serve didactic aims; it drew perhaps on old parables and *hadithes* — stories about the Prophet's behaviour in various situations, intended to become a model of life for the Moslem. Also the gnomic tradition of imparting wisdom by means of a literary work can be traced in the *adab*. The conviction that literature has to fulfill some didactic purpose, that it is meant not only to entertain but also to teach, was to hold strong in the Arab world up to modern times and was to account for the fact that purely entertaining works by authors following the European model were considered — in the XIXth and even at the beginning of the XXth century — immoral and unworthy of a true Moslem's interest.

In the VIIIth century, Ibn al-Muqaffa was named the Father of Arabic prose. His chief work was a translation of the Indian *Book of Kalila and Dimna*

into Arabic. Ibn al-Muqaffa transplanted into Arab culture the literary form of "advice for the prince", which was to penetrate into European literature at a later date together with some motifs from *Kalila and Dimna*. Here was a piece of old Indian wisdom — lessons in morality for the prince, delivered under the guise of fables with animals and birds as their heroes.

Another distinguished and still read man of letters was al-Ghaziz (IXth century), author of *Kitab al-Bukhala* (*The Book of Misers*). It is a collection of stories about people and communities in the country that extended from Irak to Persia, where conditions of life are shown with exactness and realism.

A purely Arabic literary tradition was established by the *maqamat* (the session). It appeared in the Xth century and is now considered the prototype of the Arabic short story and novel. It was made up of realistic scenes and episodes told in rhymed prose. The celebrated author of *maqamat*, Hamadani, introduced into his stories the character of a narrator, Isa Ibn Hisham, who tells about the extraordinary adventures of the shrewd Abu-l-Fath al-Iskandari. These two characters have now become almost symbolic. They were immensely popular in the medieval Arab world and later became known also in Europe; echoes of Iskandari's exploits can be traced in the *fablieux*, in the picaresque novel, even in Voltaire's *Candide*. After attaining its top form in the Xth and XIth centuries, the *maqamat* became fossilized and finally withered away. But when at the turning of the XIXth century a part of Arab writers set out to revive old Arabic literary forms, they chose Hamadani for their master. The evolving Arabic novel might be said to begin with Muhammad Muwailihi's book *Hadith Isa Ibn Hisham* (*Isa Ibn Hisham's Story*), written in 1907, which is sometimes classified as a novel. We shall however abstain from calling it a novel. It is written in rhymed prose and presents a critical picture of the Egyptian society the author came in touch with. Attempts to revive the *maqamat* failed and it can be said to have no direct bearing on the further development of the Arabic novel. At the same time as Muwailihi's book appeared a similar work by the poet Hafiz Ibrahim; it was published in Cairo under the title *Lajali Satih* (*Satih's Nights*). It is noteworthy that in both books the hero is a man risen from the dead. The idea of a human being called back to life after he had been dead for many years, seems singularly attractive to Arab and particularly Egyptian thought. There is also the story of the Seven Sleeping Brothers in the Koran, whose cult is very strong among Moslems. They are to Islam — wrote Massignon — the heralds of the resurrection of the body.

For thousands of years, life after death seemed to have been much more worthy of concern to Egyptians than life here and now, and Egyptian mythology knew the mystery of death and resurrection as shown in the story of Osiris and Isis. Moreover, the motif of life after death, reflected even in the myth of the Phenix, which was supposed to have emerged from its ashes with renewed youth in Heliopolis (now a district of Cairo), seems to explain the somewhat natural appearance of this theme in Egyptian literature. This will be clearly seen in the work of Tawfik al-Hakim, to whom the Egyptian Renaissance was to mean precisely a revival of this theme that runs through Egyptian mythology and the Christian-Moslem tradition.

There is a marked influence of the medieval romance and folk tale on the contemporary Egyptian short story and novel. Particularly of such works as: *Sirat Banu Hilal* — the story and migrations of the Hilal tribe from the Arabian Peninsula through the Nile Valley towards Maghreb; or the story of Sultan Baibars's

deeds in Egypt (XIIIth century) and how he came to drive the Crusaders out of Syria; or the chivalric romance *Sirat Antara* — a story of Antara's heroic deeds and of his romantic love for Abila; and finally a series of stories glorifying the platonic love of Arab heroes, among which there is the story *Magnun Laila*, etc. Yet the work that became a literary model was *Arabian Nights*, a collection of stories whose final form became fixed in the XIIIth and XIVth centuries when Egypt was ruled by the Fatimids and Mamluks.

There's an undeniable affinity between the romance and the new historic novel in Arabic. The term *riwayat*, used by Gurgi Zaydan to describe the novel, meant a folk romance in the old times. To this day there is a certain divergence in Arabic terminology with regard to the novel, the short story, the novelette. In the inter-war period, the Egyptian short story writer Mahmud Taymour launched the term *qissa*, which suggests also a fragment of reality. Now both terms are in use.

Traditional literary subjects, which any Arab with an average education was familiar with, having either heard or studied them, now became overlaid with European literary patterns.

The first translations of European literary prose first appeared in the press, often without the author's name. In 1849, the Egyptian Rifa Rafa'i al-Tahtawi was among the first to translate a European novel — Fenelon's *Télémaque*. This didactic novel intended to stimulate the moral sense of the young Duke de Bourgogne, was probably chosen by Tahtawi in keeping with the tradition of "advice for the prince" from the school of Ibn al-Muqaffa. The translation was first published in book form in 1867.

At the end of the XIXth century, newspapers began to run more translations of fiction. The paper *Al-Ahram* (founded in 1876) serialized *Les Deux Dianas* by Dumas the Father, yet the paper *Al-Muqtataf* would have nothing to do with fiction, because its editor considered the majority of such writing — especially love stories — pernicious for the morality of the young generation. And so translations were at first chosen primarily from a moral point of view, in the spirit of the *adab* tradition by which imported literature was judged. Gradually, however, newspapers began to devote more space to novels and short stories. Then, at the turning of the XIXth century, two major novelists appeared on the Egyptian literary scene and their work set off the Egyptian novel on its way of development. They came from the Syrian and Lebanese communities in Egypt.

Gurgi Zaydan (1861—1914) is known as the founder of the paper *Al-Hilal* (*The Crescent*), which is still appearing in Cairo and enjoys the opinion of a serious paper. Zaydan was passionately concerned with Arab life in its manyfold aspects: ethics and sociology, politics, language, history and literature. He also became the first widely known author of Arabic historic novels reminiscent of the novels of Sir Walter Scott.

The other man who became a paramount force in Egyptian literature — though his was a different road from Zaydan's — was Farah Antun (1874—1922). He edited newspapers, especially the well-known *Al Gami'a* (*The Collection*). He studied French and acquired a good command of French literature, which he strove to make accessible to Egyptian readers. In the preface to his novel *Ursalim al-Gadida* (*New Jerusalem*), he laid down the principles of his own kind of novel, as it were. Among other things, Arabic literature owes to him the translations of. Renan's *Life of Jesus*, Bernardin de St. Pierre's *Paul et Virginie* and Rousseau's *Emile*.

A steady influx of translations and adaptations, rather undistinguishable

from one another, began to make itself felt in Arabic letters. French sentimental and romantic literature became a permanent influence in Egyptian writing. The most popular translations, adaptations and original works written in those styles were produced by al-Manfaluti (1876—1924). He translated, or rather adapted, such works as: Rostand's *Cyrano de Bergerac*, Alphonse Carr's *Sous les Tilleuls*, Francois Coppeés *Sous la Couronne* and Bernadin de St. Pierre's *Paul et Virginie* (already translated by Farah Antun). Al-Manfaluti, who represents the sentimental idiom in Egyptian writing, is still much read, chiefly owing to his fine modernized style. Yet he remains a somewhat lonely figure in the Egyptian literary landscape. Though in his time he was considered a man of the "new" literary school of Egyptian modernists and one of its first exponents, the highly sentimental pitch of his stories created a barrier between him and writers of the realistic trend, that manifested itself in Egyptian literature after World War I and has never lost its appeal to Egyptian writers.

LUTFI AS-SAYID — TEACHER OF A GENERATION — AND THE "EGYPTIANIZATION"
OF EGYPT

The inter-war period represents a whole age in the life of Egypt. In 1919, the revolution for the country's independence broke out and its leader Saad Zaghlul became the symbol of patriotism. It ended with England conceding partial independence to Egypt in 1923. Egypt's ties with Turkey had already been cut off after World War I; later the breaking up of the Caliphate severed the religious bond between the two countries. The king became Head of the State and the country adopted parliamentary government. Political parties began to expand, Cairo University was opened in 1925 as a State establishment and British heads of secondary schools were replaced by Egyptians. But Egypt was not a truly independent country yet. Two main issues set the pace of her political life: the struggle for full political independence and the drive to curtail the king's power in favour of parliament. The Egyptians began to see themselves as an individual nation. Panislamic and panarabic doctrines lost ground to the "pharaoh" ideology, which claimed that Egypt's political status of an independent and individual nation has been long established and continues in an unbroken line from ancient times to our day. The discovery of Tut-anch-Amun's tomb in 1923 showed what a magnificent culture and what wealth Egypt possessed some three thousand years ago, and this demonstration of her power coincided with her disappointment with European civilization after World War I. All this strengthened Egypt's awareness of her own worth. Comparisons were made between the cultures of the East and West and their characteristics and differences brought to light. The by-name of Teacher of a Generation (*Ustaz al-G'il*) was given to Ahmed Lutfi as-Sayid, son of a country squire and representative of a class that was to supply the greatest number of statesmen, intellectuals and writers at the time. Born in 1872 he received a "modern" education, first at a secondary school in Cairo and later at the Law School, an education centre assembling the country's intelligentsia of advanced views. In Lutfi as-Sayid's circle "Egyptianity" was the main topic of discussion, for according to him, Egypt's ancient history had been for thousands of years shaping the country into a national entity; the paper *Al-Garida*, which he founded, was bent among other things on defining the idea of nationalism. Lutfi as-Sayid was also one of the founders of the *Umma* (*The Community*), the moderate nationalist's party that was in opposition to Mustafa Kamil's party of extreme nationalists, who had their own paper *Al-Liwa* (*The Banner*). From the

more radically-minded branch of the *Umma* came the first members of the *Wafd* (Delegation), a party of later times that was considered the symbolic voice of the nation. Representatives of the *Wafd*, with Saad Zaghlul as their leader, went in 1918 to the Paris Peace Conference to claim on the basis of President Wilson's Fourteen Points support for Egypt's political independence.

The inter-war period was notable for its rich literary crop and for the emergence of the modern Egyptian novel, committed to and dealing with Egyptian affairs. The first work of contemporary fiction was Hussein Haykal's *Zainab*. Another writer, Taha Hussein, nowadays considered the greatest humanist of the Arab world, who has to his name extremely important theoretical works and essays, produced some novels too. And so did the poet al-Mazni and the master of the Egyptian short story Mahmud Taymour, and Tawfik al-Hakim, who was also one of the first Egyptian dramatists and is still attracting large audiences to the theatre. As a novelist Tawfik al-Hakim made a name for himself with his novel *Awdat al-Ruh* (*The Rebirth of the Spirit*), certainly the most significant book of the whole inter-war era, whose message and power place it among the most important works in contemporary Egyptian literature.

TAWFIK AL-HAKIM AND THE FIRST PHASE OF HIS INTELLECTUAL FORMATION

Tawfik al-Hakim was born in 1898 in Alexandria. His father was a judge and came from an old Egyptian country family deeply attached to the fellah tradition. His mother, however, was proud of her family's Persian descent and of the fact that her ancestors had lived in Turkey before they finally settled in Egypt.

The writer's father — finished the Law School, where Ismail Sidki (the later statesman and premier) and Lutfi as-Sayid (the later Teacher of a Generation) were among his fellow students. When he graduated, the family found him a wife, who had been his only wife and who bore him two sons: Tawfik and Zahir.

The family came to Cairo when Tawfik was ten; he was sent to a primary school named after Muhammad Ali in the Saida Zainab district of Cairo — one of the most characteristic quarters of the capital with a life of its own.

In those years Tawfik al-Hakim began to make great use of his father's library. Apart from religious and historic works, it contained also stories about ancient Egypt, Greek writings and European novels. Among his father's books were, for instance, *The Iliad*, *The Odyssey*, *Gulliver's Travels*, *Robinson Crusoe*, Anderson's short stories and fairy-tales — a collection of literary works that came close to the spirit of ancient Arabic literature. His father's frequent official transfers took the family to different places and Tawfik was left with relatives while he attended secondary school. He was to describe them later in *Awdat al-Ruh*. His reading list included now Dumas (Father), G. H. Wells (among other Wellsian novels *The First Men in the Moon*) as well as old Arabic prose and poetry. In his last secondary years Tawfik became less keen on fiction and turned to philosophy. He read Herbert Spencer, just then translated into Arabic. This interplay of influences, the meeting of the new with the old — sometimes in sharp contrast and sometimes in mutual accord — shaped the future writer's personality within the intellectual circle of his generation. What distinguished him from his contemporaries, however, was that throughout his whole life he never committed himself to active politics and never joined any political party or group. Yet he was a patriot committed to his country's fate, but he expressed this through the medium of his books. He put in a play what the revolution of 1919 meant to him

when he was in his last secondary school year. It was his first literary work and its title was *Al-Daif al-Thaqil* (*The Troublesome Visitor*). The British were to him such troublesome visitors. He also began to write patriotic verse and music to go with it. Meanwhile his father wanted him to choose a legal career and Tawfik entered the same Law School his father had been in. To cope with the School's programme he had to study French. He began to read French authors in the original. He read — as he says — everything he could lay hands on at French booksellers. He mentions Anatol France, Alphonse Daudet, the plays of Alfred de Musset and Marivaux, essays on the French classical, romantic and contemporary theatre. While still studying law, he began to write light vaudeville plays; one of them was *Al-Aris* (*The Fiancé*), which was in fact an adaptation of a French play and was much played by private theatrical companies in Cairo in the twenties.

Just as Muhammad Hussein Haykal published his first novel under a pen-name, so did Tawfik al-Hakim write his vaudevilles under the pseudonym Tawfik Hussein, in order — as he says — to spare the family name unwanted publicity. On graduating from the Law School, he decided to become a writer. He began by writing plays for companies he came in close contact with. This met with a fierce opposition from his father, who asked for advice on his son's future his former fellow student, the Teacher of a Generation — Lutfi as-Sayid. Sayid suggested that Tawfik should continue his studies in France. His autobiography ending with his leaving for Europe bears the significant title *Sign el-Omr* (*The Prison of Life*). The theme of resurrection, of coming back to life like the awakening of the Sleeping Brothers or like the resurrections in Egyptian mythology — (al-Hakim's play *Isis* deals with this) — finally the vision of the reborn spirit, that is the vision of reborn Egypt (*Awdat al-Ruh*) coupled with the Islamic image of the "hidden imam" — all this was to become the vital substance of al-Hakim's work. The image of a rebirth or resurrection, so strongly rooted in Tawfik al-Hakim's Egyptian mentality, stems from a mental tradition, that had been passed on for thousands of years by people inhabiting the Nile Valley, who despite the fact that they had accepted and absorbed several cultures in succession, never lost their profound belief in the unreality of death. The pharaoh imprisoned in the pyramid was destined to come back to life, and so was the dismembered Osiris, so were the Sleeping Brothers, who after many years were to break free of the cave they had been walled in.

The resurrection or rebirth motif, so passionately voiced in anything Tawfik al-Hakim wrote in the twenties and thirties, was no chance theme. Egypt, nominally an independent but practically a British ruled country, was becoming alive to the „pharaoh" ideology and strove to recover her Egyptian, not Arab, personality. To achieve this she had to recall her unbroken links with the ancient culture of the Nile Valley (Lutfi as-Sayid's school of thought).

But Tawfik al-Hakim's vision of man's imprisonment in matter (Nature) and of his freedom as a thinking creature (freedom of the spirit) was worked by the writer also into a pattern of Nature versus culture (an acute problem of XIXth century European thought), with culture meaning an individual, independent "cultivation" or shaping of Nature. Such a vision was tantamount to the acceptance of individuality and to the rejection of Islam's secular philosophy — a philosophy demanding submission to and dependence on the heritage we receive in trust to be passed on to future generations. Rebirth was to come from an understanding of the necessity to add new, individually developed qualities to qualities inherited,

from a rejection of man's "driving belt" function of merely passing on values already fixed and unchangeable.

This attitude of revolt was not kindled by the *Arabian Nights*; it was stirred by another literature, read partly in translation and partly in the original French and English.

TAWFIK AL-HAKIM'S PARIS YEARS AND THE RESULTS OF HIS DIRECT CONTACT WITH THE WEST

Paris was to Tawfik al-Hakim — as it was to other Egyptians of his generation — a world where freedom also meant an individual's right to put to the test truths that have ceased to be sacred, an individual's freedom to air them in the light of his own brain, no longer considered just the seat of memory but an instrument of grasping the nature of things.

He was to call the years spent in Paris „the flower of life” and such was to be the title of the novel, in which he continued his autobiography, richly sprinkled with reflections on European art and literature. The story of a young Egyptian unfolds in his letters to a French friend; the young man is keen on art, the theatre, music and literature (chiefly French, of course) and neglects his legal studies; indeed, the young man was to return home without the doctorate he was supposed to get, but with a couple of manuscripts in his bag.

Is his preface to *Zahrat al-Omr (The Flower of Life)* al-Hakim informs his readers that the novel was written in French at the very time it describes, i.e. in the years 1924—1930 (which seems to confirm the authenticity of the letters). The novel was first published in Arabic in 1943, with some changes as there is ground to suppose. Some parts of the narrative develop into self-contained short stories and the letter idiom is abandoned for a while.

In these days Tawfik al-Hakim began to read Marx, Freud and Oscar Wilde, together with a host of younger and older writers of fiction. He also became well versed in the fashionable literary currents, such as dadaism and surrealism. He tried his hand at these idioms and wrote a number of short pieces: *Al-Nafs (The Soul)*, *Al-Qibla* (qibla means the direction towards Mekka) and *Abu-l-Hul (The Sphinx)*, but he made surrealism a vehicle for his own messages. He is known to have written a play at the time, which most probably was *Ahl al-Kahf (The Sleeping Brothers)*.

He confesses that when he wrote the play, he had not only the Koran in mind but also the ancient Sacred Books: the *Egyptian Book of the Dead*, the *Torah* and the *Four Gospels*.

This goes to show that contemporary French ideas, and in a wider sense European thought, engaged al-Hakim's peripheral interests, while his creative inspiration came from the deep layers of his own cultural heritage.

Zahrat el-Omr contains a good deal of what its author thought about love and marriage at the time he was writing the novel. Romantic love of the Platonic order, or rather the *udhri* kind of love, an ancient Arabic tradition, which — according to some orientalists — can apparently be found then in the poetry of the provençal minstrels and the celebrated *amour courtois*, seems to reflect old Arabic love patterns in al-Hakim's work. Indeed, the fact that he was raised on the folk romances *Antara of Magnun Laila*, which were the literary embodiment of *udhri*, makes this rather obvious.

The novel *Usfur min al-Sharq (Bird from the East)*, based also on the author's Paris experiences, tells the love story of Mohsen — a young Egyptian studying

law at the Sorbonne — and Susie, a French girl who sells tickets at the Odéon theatre. Mohsen's long talks with his friend André about love — the kind of love wish-fantasy breeds — as well as other conversations in the novel, seem to a certain extent to reflect the author's stream of consciousness that produced arguments for and against the two philosophies, the two codes of behaviour — one inherited and traditional but slowly losing its hold on the author's mind, the other new, still alien, and in some sense always to remain so, yet considered useful in the new surroundings, though not necessarily given preference to. Old spontaneous reactions are still more powerful than the doubts that have already crept into the young man's thoughts.

The conflict between wish-fantasy and reality is presented in the novel in all its complexity and entails manysided arguments. The novel makes use of the love story of an Egyptian boy and a French girl to show through their behaviour the difference of the two cultures they belong to, but it develops into a general comparison of the two worlds. The author introduces a new character — the Russian nihilist Ivan. In his talks with Mohsen, a reversion of roles takes place: the Egyptian represents a highly Europeanized point of view, while his Russian opponent, of whom the author says that he stands half-way between East and West, becomes an exponent of the author's own beliefs.

The novel unfolds on two levels. As in other al-Hakim's works, it reveals more than one plane. One is quite easy to follow and shows events and situations more often than not taken from the author's life; the other transfers the realism of the first into the realm of symbols and makes it clear that the situations were chosen in such a way as to illustrate the more universal truths the author is out to state. This too is reminiscent of the fable convention so favoured by the East.

After four years of absence, Tawfik al-Hakim returned to his country. He felt very lonely at first, though he went to live with his parents in Alexandria. Sometime after his return, he began to take a new interest in Arabic and its literature and he came to the conclusion that to consider Arabic inadequate for science or philosophy was to confess to a poor knowledge of it. He emphasized the importance of Arabic folk literature, particularly of such works as: *Antara*, *Magnun Laila*, *Kasir Azza*, with the *Arabian Nights* as the most magnificent of all. He did not overlook romances of a later date: *Abu Zaid al-Hilali*, *Saif Ibn Zi Yazan* and *Al-Zahir Baibars*.

Tawfik al-Hakim's attitude towards religion and the influence his stay in Europe had on his opinions are shown in the *Bird from the East*. His faith began to waver under the impact of contemporary culture.

Al-Hakim came to the conclusion that modern man can no longer have the faith of the first Christians or of Mahomet's disciples when the Prophet was still alive. He thought that the West had received from the East a pure religion, but that it went on distorting and corrupting it until European civilization began to question the very existence of a non-material world. He came to see the pernicious results of modern civilization and discoveries and went on to show these results in his books. Later, however, he was to write an essay *Rihla ila-l-Ghad (Journey into the Future)*, published in 1957, where he no longer condemned modern machinery and technics. But he was not isolated when he thought that European civilization was undergoing a moral crisis. Public opinion both in Egypt and Europe supported this view after World War I. For instance, Guenon published in 1927 his *Crise du Monde Moderne*, where he expressed a fairly negative opinion of industrial civilization. We may assume that Tawfik al-Hakim had read this book. Also

Cahiers du Mois ran an enquiry at the time under the heading *L'appel d'Orient*, that must have stirred Arab students studying in Paris.

On his return from Europe in the thirties, Tawfik al-Hakim published most of the works that were to make him famous. Among them were the plays: *Ahl al-Kahf* (*The Sleeping Brothers*), 1933; *Sheherazade*, 1934; *Muhammad*, a biographic study of the Prophet in the form of a dialogue, which was a new literary treatment of the Prophet's life (written about the same time as M. Hussein Haykal's *Life of Mahomet*), 1936; and finally the novels: *Awdat al-Ruh*, 1933; *Yawmijāt Naib fi-l-Ariaf* (*The Diary of a Village Attorney*), 1937, and *Usfur min al-Sharq* (*Bird from the East*), 1938.

The Diary of a Village Attorney takes place in the thirties and begins where the author had left off his autobiography in the novel *Zahrat el-Omr*, that is when the young Tawfik al-Hakim took up his first job in a small village where he carried out the work of an attorney's deputy. The *Diary* is a series of brief, for the most part satirical, scenes from the life of the Egyptian provinces and is written in a tone reminiscent of Gogol. But not Gogol was al-Hakim's model, though the *Diary* is one of the few books in Arabic that go down extremely well with Europeans and it reminds us at first sight of the diaries many literatures have produced. But once again al-Hakim was inspired by the *Arabian Nights*, as he himself admits, and he supports this surprising fact by his opinion that contemporary Arabic literature, even in its most modern aspects, has not gone away — subconsciously no doubt — from traditional Arabic literary techniques. The days of the *Diary* are described like the nights in the *Arabian Nights* — that is each could be treated as a separate story while all the stories are held together by the characters to whom things happen, just as the case is with *Sheherazade*. Shahriyar and Dinazad in the *Nights*. Apart from the *Diary* with its surprising literary affinities, al-Hakim's last novel *Al-Ribat al-Muqaddas* (*Holy Bond*) published in 1914 should be mentioned. It is the story of a young Egyptian woman, who under the influence of books begins to live as a free European woman and in consequence ruins her family life.

During and after World War II, al-Hakim wrote several plays and essays on art and philosophy. He gave up his legal career in 1936 and devoted himself entirely to literature, winning great prestige among intellectuals and the general reading public alike. His post-war production — while he consistently kept away from politics — contains a number of dramas (among them one in the style of an Egyptian Beckett, recently published and much discussed). His novel writing phase might be considered to have ended in the inter-war period. But he recently began to publish in the paper *Al-Ahram* instalments of prose in a new form, which he calls *Al-masriwayat*, a term made up of two literary idioms: *masrahijāt* — drama and *riwayāt* — novel. He says that by this work he intends to bring about the marriage of the drama with the novel.

Tawfik al-Hakim married in 1946 and is now father of a son and a daughter.

The list of Tawfik al-Hakim's published works embraces forty two titles. Among his works translated into European languages are: *Sheherazade*, *The Sleeping Brothers*, *Bird from the East*, *The Diary of a Village Attorney* and *The Rebirth of the Spirit*. The 1960 edition of *The Rebirth* brings also thirteen notices from the French press, including notices published in 1937 in such important papers as *L'Aurore* or *La Critique Littéraire*, when the novel was first translated — or rather adapted — into French; it was an abridged version of the original that did poor justice to it, yet even so, the notices show that the novel stirred French

literary opinion. It is considered one of the most outstanding novels in contemporary Egyptian writing.

Tawfik al-Hakim, who for many years held the post of Director of Cairo's National Library, is now an active member of the Council of Art, Literature and Social Sciences and of the Arabic Academy. He is also on the board of the most important Egyptian paper *Al-Ahram*, where he supervises the literary section. For his outstanding literary production he has been awarded several national distinctions. One of the recently opened Cairo theatres is called Al-Hakim's Theatre, in recognition of the distinguished work he has done for the development of the contemporary Arabic theatre.

«THE REBIRTH OF THE SPIRIT» AUD TAWFIK AL-HAKIM'S VISION OF EGYPT'S
RENAISSANCE

Awdat al-Ruh (The Rebirth of the Spirit), written while al-Hakim lived in France — he tells how he came to write it in his autobiographical novel *Sign el-Omr* — is a sort of escape into childhood and adolescence; this was a literary course often followed in Egyptian writing, as for instance in M. Hussein Haykal's novel *Zainab*. On the other hand, memories of the 1919 revolution acted as a patriotic incentive in Egypt (just as the French revolution stirred French writers) and yielded a rich crop of patriotic literature: poems and *qasidahs*, to mention Hafiz Ibrahim's celebrated *qasidah*; the press brought daily stories about political events that excited public opinion. The idea of Egypt's unbroken cultural succession found a fertile soil in the permanence of some elements that withstood the onslaught of various civilizations and became the basis of the nation's re-awakening. One of the elements that has remained unchanged since the times of the pharaohs to this day in the Nile Valley, are the people inhabiting it. The rebirth of the Spirit — the Renaissance of the country — depends on the fellah, just as Egypt's land is reborn to harvest each year by his hands. Tawfik al-Hakim reverts to ancient Egyptian symbols to convey the idea of his country's Renaissance. The symbolic level of his writing has been explored with great insight by Ali al-Ray, author of a recently published book on contemporary Egyptian fiction.

After he completed *Awdat al-Ruh* in Paris (the date given at the end of the novel is 1927), al-Hakim seemed to have put it away. It was sometime after his return to Egypt that a friend read the manuscript and then sent it to the printers. The novel appeared in 1933, its two volumes running to over 500 pages. Each of them opens with a motto from the ancient Egyptian *Book of the Dead*. Like al-Hakim's previous novels, it is firmly rooted in real life and autobiographical on one level. It tells the story of an Egyptian middle class family.

Its literary frame is — as it has already been pointed out — the frame of the *Arabian Nights*. Its opening and closing scenes are almost identical and differ only in some nuances; like a recurring musical movement Arab music is so fond of, the frame-stories bring the beginning and the end of the novel together in a perfect circle — the symbol of eternity and an indication of the work's timeless nature.

The described family consists of: three brothers — Hanafi, Abduh and Selim — their young nephew Mohsen (the author), their unmarried sister Zanuba and the family servant Mabruk. They all live in Cairo, in the Saida Zainab quarter, in Salama Street. Hanafi, the eldest of the brothers, is a teacher; Abduh, the next one, an engineer, and Selim, the youngest, is a captain in the army; their cousin Mohsen is still in secondary school.

The first volume tells the story of Mohsen's love for Saneya, daughter of a doctor who lives in the neighbourhood.

The tone of this volume is mainly lyrical, though it has a satirical ring as well; it can be treated as an introduction to a *qasidah*, where a lyrical opening precedes the main theme of a different nature. For there is a change of atmosphere in the second volume. Its story is meant to emphasize the unity of the Egyptians, to strengthen their sense of belonging to a well-knit community, to infuse their actions with the community spirit.

The descriptions of fellah life in the novel make it clear that the author considers the fellah the true guardian of the unbroken cultural succession of the Egyptian people. His main message in the novel, delivered in the form of a dialogue, is the "Egyptianity" of Egypt, that is the source of the Egyptian Personality. He puts this in the mouth of a foreigner.

The French scholar voices the author's conviction that the Pyramides are proof how much ancient Egyptians understood the importance of a united effort. They toiled and made the greatest sacrifices for the pharaoh, because he was a god and a symbol of an ideal to them. To make the Egyptian people undertake such toil, to make them attain a great and difficult goal in our day, a leader personifying their spirit and hopes, a man regarded as a symbol of an ideal is needed. We know that such a leader was to be found in the person of Saad Zaghlul, while the 1919 revolution demonstrated the unity and one-mindedness of the whole Egyptian nation in its struggle for political independence. Though the novel can now be considered a historic one, it is not dated; it is the favourite book of Egypt's next leader and builder of new pyramids — Naser.

The novel reaches its ideological climax in the pages dealing with Egypt's destiny. It ends with the Frenchman's political forecast coming true. Meanwhile the lives of the characters have undergone various changes.

The breaking out of the revolution brings the novel to its end. All the characters are involved and take part in demonstrations that bring them all together again.

On closing the novel, we are left with the picture of a certain period in the life of a family, who lived in Cairo in Salama Street. We know its troubles and worries, the petty absurdities of its members. We also get an idea of what other educated Egyptian families were like at the time; what were their customs, what was the position of their women, how much old customs have changed. We see some new elements finding their way to the Egyptian home and some being stopped on the threshold.

We can grasp the beauty of the Egyptian countryside, though the author does not indulge in long descriptions of nature but rather uses short flashes to throw light on some points he wants to make; they replace the epic description. The tangible and realistic world of the novel is subordinated — as in all al-Hakim's work — to a reality of a higher order: the vision of Egypt, whose power resides in the common purpose and the community spirit of her people. This is made clear by specially chosen situations on the realistic level of the narrative. A third level, that evolves from the second, is the mythological undercurrent — the resurrection of Osiris, suggested also in the title of the novel, whose meaning has shades of all the three levels.

Over and above the various levels that can be unearthed in this significant novel, there is yet another not directly connected with it, which should yet be given some attention on closing the book. Who in the light of his work is Tawfik

al-Hakim? A former student of the Sorbonne, a passionate reader of a wide range of books, the product of European and Arabic culture, an admirer of Beethoven and Michelangelo, in a word, a typical product of the multi-level tradition of the Egyptian Renaissance — a Renaissance that was not bent on the absorption of European culture, but which in the maze of crossing and re-crossing currents strove to discover and work out its own kind of contemporary culture. At some very deep level in all his work, our contemporary Tawfik al-Hakim is also a continuator of the literary idiom of the *Arabian Nights*. Not only was he inspired by the subject matter of this work, but he also carried on its formal construction. His novels, even some of his dramas dealing with contemporary life, even his novel *Bird from the East* that is set in Paris, even his books with a detective story bent like *The Diary of a Village Attorney* — all are worked in the pattern of separate stories woven into the main narrative, all often begin and end with the same motif used as a frame-picture and in all the author is fond of the narrator and listener technique. This production — particularly the works of the inter-war period we have attempted to examine here — stands as a convincing reminder that — as Czarnowski puts it — elements of a foreign culture in a writer's work have a rather peripheral character, even if they seem an integral part of it.

Values we consciously or unconsciously identify ourselves with at the subconscious level — and here belong our way of seeing and defining reality and the aesthetic preferences handed over to us by previous generations — these values are something we part with very reluctantly indeed.

Tawfik al-Hakim's novels, in which the author is committed to the problems that absorbed Egypt's intellectual élite of the Arab Renaissance and brings them up for discussion, have — like the greater part of the literary production of the period — two faces. One looking West is open and easy to read; the other is never wholly uncovered and can never be wholly understood by an "alien" — it looks East towards its own literary and cultural tradition.

ANNA MROZEK

MUTUAL RELATIONS OF NORTHERN AND SOUTHERN TRIBES OF THE SUDAN — POSSIBILITIES AND REALITY

The article aiming at an analysis of mutual relations between the Northern and Southern part of the Sudanese Republic mainly deals with the convergent elements uniting both the regions.

Despite the currently voiced theses on racial difference of the population of the said parts of the Sudan, the article tends to prove that the tribes in the North and the South of the country are ethnically related (the Nile-Hamitic tribe of the Baris with numerous branchings in the South of the Sudan and the Negroid-Hamitic Bedja tribe in the North. In both the regions there also live the Negroid tribes: Azande, Nuba, Fung and Fur). Contrary to the thesis, frequently put forward in scientific and popular literature, on the opposition between the Arab North and African South, the authoress goes on to prove that the said view does not find confirmation in the actual ethnic composition of North Sudan. The latter, apart from the above mentioned tribes of Negroid and Hamitic origin, is also inhabited by those that came into being as a result of the mixing of immigrated Arab population with the aboriginal one of Negroid origin. It is worth mentioning

a certain number of Northern tribes, though speaking Arabic and considering themselves the descendants of the Arabs, in fact had no Arab ancestors (e.g. the Fung tribe).

Neither correct is the thesis on the compact and uniform character of the "Arab" North compared with the tribal fragmentation of South Sudan — as often emphasised in contemporary dissertations on this country. And though the tribes of the North have undoubtedly attained a higher level of social and cultural development than those of the South, and though they are united by the common religion of Islam, in their case, too, like in the South, tribal differences still prevent the rise of a broader national unity, even if not taking into account the separatist tendencies of the some Northern tribes.

These superfluous, purely external similarities between the tribes of the North and the South are the starting point of a more penetrating analysis aimed at discovering akin elements in the manner of living, in culture, customs and beliefs of the population of both these areas. The said analysis was based on the statement that in the North, as well as in the South, there existed the tribes marked by similar or identical way of living — the Baqqara, Bedja and Fur in the North and those of the Shillouks, Nuers, Dinkas and Baris in the South of the Sudan, live mainly by cattle breeding. Similar manner of living and similar, as yet sources of sustenance (cattle breeding, traditional agriculture) — as a result of the low degree of industrial development in the North, account for the relationship of the patterns of culture and customs of the population inhabiting both parts of the Sudan. This relationship is to be easily observed even today, despite the fact of the religion and culture of Islam having been adopted by the North. In the Sudanese Islam, which is a synthesis of the culture of the aboriginal population and that of the immigrated Arab one, there distinctly appear the elements characteristic of the culture of the present-day tribes of South Sudan. Suffice is to mention the cult of ancestors and, above all, of the progenitor of the family frequently represented in the South by the person of the king or chief of the tribe to whom supernatural properties are attributed and, in the North, by those of religious, but also tribal leaders. Another characteristic feature is the belief in good and evil spirits, conjurations, talismans and, even, magic practices; the fetishistic and animistic worship and practices also appearing in the North as an addition to Islamic rites (e.g. among the Bedja, Nuba and Fung tribes).

Those common features in the sphere of culture and customs point not only to the relationship of the tribes of North and South Sudan but also to the specific character of Sudanese Islam on the one hand, and on the other, to the easiness of some traditional African rites being combined with Islam. While dealing with the specifics of the Sudanese Islam, the authoress points to its sources, the period and mode of its penetration (the ideas that have mainly been adopted were those of various mystic schools of Sufism brought to the Sudan in the beginning of the 16th century). The fact is emphasized that the principles penetrating to that area were favourably linked with traditional culture and, thus, rapidly disseminated there. Starting from this affinity of contemporary customs and cultures of the tribes of North and South Sudan and, also, from the specific features of the Sudanese Islam, the authoress makes an attempt at showing that the latter is undoubtedly closer to the pagan tribes of South Sudan than Christianity and that adoption of the rules of Islam by the population of this area is feasible.

This is indicated by if only a cursory analysis of the rules and practices of

Islam, the religion once born under desert conditions, among the nomadic and semi-nomadic tribes. As a consequence it has retained and consolidated certain customs of pre-Islamic Arabs. e.g. the elements of fetishism, animism and magic so very characteristic of the beliefs of the South Sudanese tribes of today. It is worth indicating, by way of comparison, to the cult of the stone of Caaba, faith in jinns, good and evil spirits inhabiting the continents and the seas, the rites observed in killing the animals, meant to be a symbolic act of offering the latter to Allah, the ritual character of the prayer consisting in repetition of fixed formulae etc. From among other factors facilitating adoption of Islam by the tribes of South Sudan the following should be indicated: patrilineate, exogamy and polygamy, characteristic of the internal structure of those tribes and also underlying the beliefs and customs of the Muslims. There is one more reason favouring easy assimilation of Islam not only among the South Sudanese tribes but also in Africa as such and, namely, the facility of the principles of that religion which does not demand from the faithful to learn to know God or to experience Him intellectually but only to observe simple religious duties pertaining to the body rather than to the spirit (i.e. the ritual prayer accompanied by definite bows of the body, fasting, pilgrimage etc.). On the other hand, formalism characteristic of the religious practices of Islam opens up wide possibilities of one's own traditional ritual symbolism being linked with it what can be observed in the African continent (not only in the Sudan but also in other parts of Africa). The thesis about possibility of assimilation of Islam by the tribes of South Sudan is confirmed by the fact that in the relatively short period of the activity of Arab merchants in that regions despite the extremely unfavourable conditions of establishing friendly relations between representatives of the South and North (slave trade) has actually been initiated among some of the Southern tribes (i.e. the Shillouks and Dinkas). The process levelled by the later separation of the two areas in the days of Egyptian-British Condominium was clearly reflected by the uprising of the Dinkas solidarizing themselves with the movement of Mahdi. It is worth adding the said uprising (1882—1883) was also inspired by a prophet who united then all tribes descending from that of Dinka, in the common fight against Egyptian administration.

As already indicated, the main body of the article is devoted to the converging elements potentially uniting both the parts of the Sudanese Republic of today. Nevertheless, the concluding items present an analysis of some causes of the present conflict between the South and the North. In view of the scarcity of materials pertaining to the problem (South Sudan continues to be a closed area, hence lack of data informing about the actual course of events there), the matter has been tackled in a fragmentary way. Special attention has, however, been paid to the history of the Sudan which gives ground to draw conclusions concerning the germs of the present antagonism between the North and the South.

One of the causes of that conflict — says the article — is the historical isolation of the tribes of South Sudan, complete lack of contacts and alliances (both political and cultural) with the outer world, until the discovery of the sources of the White Nile by Egyptian expedition in 1839. As a result of this state of affairs, the area discussed was not prepared for establishing trade contacts with foreign new arrivals, whether Arabs or Europeans and eventually became a prey to plunder and easy spoils. The exploitation of the area was inspired by European merchants but put into effect by the Arabs i.e. Muslims constituting a majority of the personnel of trading stations set up by the first. As a consequence, the resistance

and hatred of the natives was mainly directed against Arabs and the Islam and the memory of the events of that period (carefully cultivated under the British rule) is the basis of to-day's opposition of the South against its Union with the North. True, this is not, or at least originally this was not, an opposition on the part of the entire population of the South against such a union, but, rather, the stand taken in the matter by politicians and representatives of this area in the central government mainly recruiting from among former officials of the British administrative apparatus. They are marked, for the most part, by a lack of flexibility and objective appraisal of the situation on the one hand, and by an extreme anti-Arab and anti-Islamic attitude, on the other. This state of affairs, by no means facilitates providing of a peaceful solution to the problem of the South.

However, the very lack of flexibility and of readiness to a conciliatory settlement of the said problem is also characteristic of the representatives of the North Sudan. It is worth mentioning here the latter's confidence of the superiority of its religion (what is a component of Islam) and of its culture. This confidence is all the greater as the panislamic trends constituted one of the basic elements of the national-liberation movement of North Sudan what has notably enhanced the moods of religions fanaticism. This results in the ideology of islam being but too frequently and stubbornly passed off upon the South Sudanese population and of course, in the latter's defensive attitude towards these attempts. Thus, the contradictions are growing and the old antagonisms revived what finds a reflection in the struggles fought in the South.

Under these conditions, the prospects for an actual unification of the peoples of the South and the North Sudan — despite of their ethnic and cultural relationship — are rather poor.

WANDA LEOPOLD

EAST AFRICA'S LANGUAGE AND LITERATURE

What distinguishes East African countries from other parts of the African continent east of the Sahara is the existence in this area of a living supertribal language — Swahili. The article deals in the first place with the history of this language then goes on to examine its standardization process, speeded up by missionaries and students of colonial affairs; it also makes reference to the historic account on the subject by the famous Polish writer Henryk Sienkiewicz who travelled in Africa in 1891. But above all the article explores the possibilities open to Swahili in our day in the changing societies of East African independent States. It records discussions on a number of practical problems created by the prospect of declaring Swahili the official language of Tanzania. In connection with this, Professor Webston's views expressed in *Law in Swahili — Problems in Developing National Language* as well as the activities of the paper "Swahili" and of the Institute of Swahili Research are examined at considerable length. The article shows that these discussions have produced convincing evidence that Swahili can cope efficiently with the problems of a contemporary and expanding State. It is handicapped by a shortage of teachers and text-books, of dictionaries and reading matter, yet the fact that it is developing a literature of its own

stands for its efficiency and vitality as a cultural agent. Here the work of Shabaan Robert, probably the most important East African writer, comes to the fore.

Further, the article brings to light the social-psychological forces at work in the development and popularization of Swahili: its wide democratic range and the growing need among Africans — as they become increasingly nationally conscious — for their own individual national language.

This section of the article airs the activities of some East African cultural institutions and centres, such as for instance Chemcheni Creative Centre, East African Institute of Social and Cultural Affairs, East African Institute Press — all of them catering for a whole region and recognising the necessity of using other languages beside English. Their activities have contributed a great deal towards the emergence of common cultural patterns for the whole area.

The second part of the article examines the role played in this area by the first centre of higher education Makerere College, now University of East Africa. At the time of independence movements, this college, which has been frequented by the majority of East African political leaders, acted as the breeder of liberation ideas among the region's élite. It also became the inspiring force in the first attempts at creating an East African literature in English. The article analyzes these endeavours taking as a point of departure David Cook's anthology of East African writings *Origin East Africa. A Makerere Anthology*, a collection of literary works of various kinds chosen from the student literary paper "Penpoint", which first appeared in 1958. The work of James Ngugi is examined separately, particularly his novel *Weep Not Child*, that was awarded First Prize for an English written novel at the Dakar Festival of Negro-African Art in April, 1966.

The article ends with the following conclusions.

2. East Africa's supertribal integration processes are taking place on two planes: a) within the various States, which drew apart owing to their different histories under colonial government and the establishment of frontiers kept up to this day; b) in the cultural sphere transcending the political differences of the various States and rooted in their common cultural institutions — the higher education centre and language.

2 One of the key problems in East Africa's search for a unifying force is the language problem — the arguments for and against Swahili becoming that force are equally convincing. What seems to speak for Swahili is on the one hand its wide social appeal, since it satisfies the emerging national pride in Africa, and on the other the fact that it has been recognized the official language of one State. But what seems to make it undesirable is the lack of many basic materials and of a teaching staff, the still vital necessity to use English in certain domains of public life as well as the fact that it is rather convenient for and adds up to the prestige of a country if it uses English — a widely accepted medium in international relations. Consequently, all the arguments against Swahili as a unifying force in East Africa, speak in favour of English in that role. It is rather difficult to predict at this junction, which current will prevail and what form it'll take. Both are in their dynamic phases and both — though each in a different social aspect — are becoming a force of integration.

3. The simultaneous cultural start of both trends is made possible by the fact that African literature in both English and Swahili is as yet in its budding stage. Chronologically Swahili (in the Latin alphabet) leads the way by a small margin of time and has at least one man worthy of the name of a distinguished writer — in the opinion of English critics as well — Shabaan Robert. Whereas

the first literary star writing in English — James Ngugi — began to shine only between 1964–1966. On the whole, however, the literary utterances in English and Swahili are still in their beginnings and it is too early to call them literature *sensu stricto*. East African English writings lag at the moment far behind the literary production of South Africa or of the West African countries.

4. East African works available in English deal in the first place with problems differing considerably from those mirrored in the literatures of other parts of Africa and seem to reflect characteristic subjects and attitudes vital to the whole of this area, regardless of the State they actually refer to. Here come the problems of land ownership, of man's attachment to his piece of land and the hard work he is putting into it — an attachment that takes on a mystical-sacred character and predetermines the East African's approach to all religions.

It also shapes his attitude to work in general — not just farming — work being treated more seriously and valued much higher in the writings of this region than in the literatures of West Africa. Finally, judging by the characters presented in East African stories, it looks as if neither tribal feuds nor social contrasts are as acute in the emerging new society as they appear to be in West African countries. The East African social scene presents a picture of greater equality, though one can already sense that the élite's relations with the masses are becoming something of a problem.

5. The development of a cultural model transcending tribal cultures has created the term *Eastafricanness*, which has no counterparts in other African regions. For instance West Africa means a purely geographical entity, whereas its States, tribes, post-French or post-British territories fall into so many different categories. The endeavours of West African countries to work out a wider culture have taken the form of theoretical concepts, such as: Panafrikanism and Pannegroism (*Négritude*). *Eastafricanness* is a more modest and non-theoretical term, it seems to be first of all describing actually existing ties. One of its statements approaching a theoretical concepts is its call — voiced by Nyerere and taken up by many other writers — for a friendly co-existence, based on an equal access to work and goods, of the various races inhabiting one and the same earth.

KRYSZYNA CHAŁASIŃSKA

MZEE JOMO KENYATTA AND MONO-PARTY POLITICAL SYSTEM OF KENYA

In the book *Nearer Africa* (J. Chałasiński, K. Chałasińska, *Blżej Afryki*, Warszawa 1965 Pax), the history of contemporary Kenya was concluded with the day of the having been proclaimed a republic on the 12th of December 1964.

Amalgamation of the two political organizations of Kenya — Kenya African National Union (KANU) and Kenya African Democratic Union (KADU) -- which took place in November 1964 is an event worthy of consideration for many reasons. The most prominent among them is the fact that that voluntary switching over into the mono-party system was affected so easily. It would appear that the centralism voiced by the programme of the KANU, and the programme of regionalism represented by the KADU, determined, in a basic and lasting way, the separate political lines of these two organizations. The events, however, did not confirm this supposition. The fusion of the said organizations was tantamount to a rallying

of the moderates around Jomo Kenyatta whose great prestige and popularity among the broad strata of the population was combined with the moderate stand taken by him in the affairs of both, home and foreign policy.

However, in Kenya there existed a trend of social radicalism rejecting the government's moderate policy. Independence neither brought nor could bring in its wake an radical transformation of the economic structure of the country. The policy pursued by the government with regard to land economy was subject to particularly sharp criticism. The government tended to reduce the area of land held by the Europeans, in favour of Africans. This programme, however, was implemented by rendering support to Africans buying up land from Europeans. Bildad Kaggia, Member of Parliament, while criticizing that policy expounded the view that nationalization of land and big enterprises would provide the government with a powerful instrument for the struggle against unemployment in face of which it seemed helpless. Kaggia also emphasized that by its policy of selling land the government was in fact supporting the richer part of the population to the detriment of the poorer one, as a result of which that policy paved the way for the formation of the black bourgeoisie.

Bildad Kaggia was by no means alone in his criticism of the governmental policy. He came out together with one of the leading politicians of Kenya and, namely, with Oginga Odinga, Vice-President of the Republic, the second statesman after President Kenyatta and, at the same time, Deputy Chairman of the KANU. The year 1965 started under the sign of a campaign of the "moderates" against the left wing of the KANU which the former accused of importing Communism to Kenya.

An essential feature of that political ferment was the fact that it also embraced the political ruling circles of the KANU and, in a certain sense, also of the government. President Kenyatta and the government had as an opponent Vice-President Odinga. In the turbulent months of the early period of independence, the Vice-President participated more than once in the political meetings at which he accused President Kenyatta of yielding to British influence. Other leaders of KANU and members of the government, inclusive of Tom Mboya, were simply called by him the lackeys of imperialism.

The counterattack prepared by Kenyatta and Mboya was a well-thoughtout one. It was launched at KANU conference held in March, 11th—13th, 1966. The objective of the conference was reorganization of the KANU, Tom Mboya proposed the latter's new statute which provided, inter alia, for elimination of the post of Deputy Chairman until then held by Oginga Odinga. According to the new statute, instead of one Deputy Chairman there were to be eight regional chairmen. All the changes proposed were approved and adopted. Oginga Odinga ceased to be Deputy Chairman of the KANU. A month later, on April 14-th 1966 he resigned from the post of Vice-President. While speaking at a press conference about the causes of his resignation Odinga declared that the leading statesmen of the country had become but passive tools in the hands of an "invisible government" which represented for the most part foreign commercial interests and the international forces of an ideological colonization of Kenya.

Oginga Odinga withdrew from the KANU but remained in the Parliament — having joined the opposition. Manifesting their solidarity with Odinga, thirteen trade union leaders also withdrew from the KANU. Moreover, twenty one members of Parliament and nine senators likewise left the ranks of the KANU. Oginga Odinga became the leader of a thirty person-strong parliamentary opposition.

The latter came out with the request for announcement of new elections. A new party came into being — the Kenya People's Union (KPU) with Oginga Odinga as its Chairman.

The chancellery of President Kenyatta promulgated a long official declaration which condemned both, the groundless accusations addressed to the government and the activity of the opposition — detrimental to the interests of the young state. Following that declaration, the Parliament passed an appendix to the Constitution by virtue of which, a Member of Parliament who withdrew from the KANU already upon having been elected, shall be obliged to have his election confirmed by his constituents before the end of the session concerned. As a result of adoption of that appendix, it was necessary to carry out new elections of the thirty Members of Parliament who withdrew from the KANU.

In the beginning of May 1966, President Kenyatta effected changes in the government. The post of Vice-President of the Republic was entrusted to Joseph Murumbi, until then Minister for Foreign Affairs. Moreover, Murumbi was also appointed Minister without Portfolio. Foreign affairs have been taken over by President Kenyatta himself.

In June 1966, by-elections were held in Kenya. Twenty one members of parliament and 9 members of the senate were elected. The results of the election were as follows: KANU won 13 seats in the Lower House and eight seats in the Senate. The KPU — seven and two seats, respectively. The total number of votes cast for the KANU amounted to 144,301, of those for KPU, to 165,121. Oginga Odinga was elected in his constituency by an overwhelming majority of votes: 16,695 against 1,942 cast for his rival — Walter Obede (Tom Mboya's father-in-law). Bildad Kaggia, Deputy Chairman of the KPU failed in the elections.

A few weeks later, in the beginning of August 1966, the authorities of Kenya arrested six persons from among the nearest co-workers of Odinga in the leadership of the Kenya People's Union. The warrants were issued by virtue of Preservation of Public Security Act. According to the report of "East Africa and Rhodesia" (August 11th, 1966) "Odinga told a news conference that having failed to destroy his party, the Kenya Government was resorting to desperate and cowardly tactics of detention, thus undermining the workings of democracy."

Two members of Luo tribe — Tom Mboya and Oginga Odinga fight against each other. Mboya, a young trade union activist is also a leader of the right; Odinga, twenty years his senior and a rich businessman, is the leader of the left. And between them, there is the wise Mzee Kenyatta — a statesman and to many of his countrymen — a sorcerer.

HALINA MANNA BOBROWSKA

NOVELS BY SENEGALESE WRITERS — ABDOULAYE SADJI AND OUSMANE SEMBENE

The analysis of some works by two Senegalese writers — Abdoulaye Sadi and Ousman Sembene is preceded by a brief outline of social relations and history of their country. At the outset, the activities are discussed of General Feidherbe, Governor of Senegal in 1854—1865. In this connection the role is emphasized of the traditions of French culture rooted in Senegal for more than hundred years

past due to a systematic expansion of the network of schools, based on French educational system.

The data quoted by the authoress were drawn from an article published by the French sociologist, P. Mercier, in the "Bulletin International des Sciences Sociales — UNESCO" and dealing with African élites. The type of hierarchic, stratified structure of the Senegalese society is discussed and — against this background — the role of the newly rising intellectual élite and of the Senegalese writers. Another subject tackled is that of the development of Senegalese literature, in French language, and of the literary and artistic attainments of Leopold Senghor.

There is also to be found a marginal mention about the exhibition of African books organized in by l'Union culturelle Française in Paris, December 1965, which depicted the literary achievements of Contemporary Black Africa of the French language zone where Senegal represented the largest number of titles and names. Cheik Anta Diop's theory on the native languages of Africa is explained by the authoress on the example of translations (from French) into Wolof and Serer languages of various items of scientific, dramatic and poetical works. Other statements in support of the native languages of Africa are those by Ki-Zerbo, Professor of History in Upper Volta (drawn from Józef Chałasiński and Krystyna Chałasińska's book *Blżej Afryki*) (*Nearer Africa*) and by Mr. Fr. Dei-Annang, a historian and journalist from Ghana (after his article published in "Presence Africaine" special issue, No 27/28, 1959).

The literary work of Abdoulaye Sadjí is discussed on the basis of his novels: *Maimouna*, *Nini—mulâtresse du Sénégal* and of the phantastic entitled *Tounka* all of them published by Editions Presence Africaine in 1958—1965. The contents of the three books summarized, the authoress goes on to emphasize that the principal value of Sadjí's novels consists in their depicting the native customs, beliefs and rituals. Tribal problems hardly appear in them what results from the fact that, because of the small area and administrative unity of Senegal, the tribes there — for one hundred years past — have not been playing the role of antagonistic or competitive factors as was the case in Nigeria. The novels by Senegalese writers show the impact of urbanization upon the pattern and way of life, and, also, the interrelation between personal dramas and transformation of the system of values.

Dealing with *Nini—mulâtresse du Sénégal* the authoress of the article quotes Abdoulaye's statement comprised in the Introduction: „Nini est l'éternel portrait moral de la Mulâtresse, qu'elle soit du Senegal, des Antilles ou des deux Amériques. C'est le portrait de l'être physiquement et moralement hybride qui, dans l'inconscience de ses réactions les plus spontanées, cherche toujours à s'élever au-dessus de la condition qui lui est faite, c'est-à-dire au-dessus d'une humanité qu'il considère comme inférieure mais à laquelle un destin le lie inexorablement.”

In his book *Antologie de la littérature négro-africaine* Leonard Sainville considers Abdoulaye Sadjí's creative tendencies as a result of his concern about the future fate of the Africans affected by the virus of racial prejudice, ponders over the latter's disastrous effects and over the ensuing alienation of the individual. This is precisely the most essential problem of Nini. However, says the article, *Nini* is a novel of documentary value today. And although the problem of hundreds of girls like Nini does not belong to the past nonetheless it is overshadowed by others, more important and shaking the whole African Continent.

Abdoulaye Sadjí's works are marked by a compact and clear structure. They show, however, a certain superficiality in tackling the problems involved and the

psychique of the heroes. The smooth and round style, and even the plots, are consonant with the canons of European novel and testify to the influence exerted upon Abdoulaye Sadjí by the French literature.

Quite different a type of creativeness and a different world are presented in the works of Ousmane Sembene who makes them imbued with all his active engagement in the struggle for social and human rights of the black people. The analysis of Sembene's three selected books — *Le docker noir*, *Harmathan* and *Voltaïque* — is preceded by data concerning his biography and literary career. Ousmane Sembene — like the heroes of his novels — does not yield to "intellectual Europeization". He is an objective observer of the processes resulting from the contact with European civilization. And thus, for example, *La noire de...*, one of the short-stories comprised in *Voltaïque* acquires the sense of warning. It presents the fates of a Senegalese girl whom the mirage of the life in France make unable of quiet reflection. Having come into touch with the promised land, known to her only from the films seen at the cinema in Dakar, the girl-like a moth fluttering about light — has her wings burned up. She commits suicide as she has realized the fact that the black person torn away from his (or her) community and exposed to the contact with the white men's civilization and way of living, loses the sense of existence. This is but another variant of the same warning comprised in *Le Docker noir*. The loneliness of the black man is all the more difficult to be borne in a crowd of white people. The author concludes that the process of detribalization — whether taking place in Europe or in the Black Continent — does not contribute to the happiness of the individual. In consonance with his most profound conviction, Ousmane Sembene seems to carry on the mission of shaping the sense of responsibility for the common fate. In *Harmathan* this mission is to be perceived in the author's engagement in the cause of the groups struggling for their own ideal of Africa. And, actually, in all his works we see the author supporting the cause which he considers his own.

The concluding part of the article comprises a summary of the characteristic features of both the writers. Moreover, the fact is stressed that what they are linked by are the traditional plots, their respect for the wisdom of ancestors, the interest in the problem of the conflict between generations, the sense of tribal bonds and the moral to be drawn from their novels. Both the writers give an expression to their faith in the connection with the invisible world. It is in particular in Sadjí's novels that there is to be felt, both a strong belief in the role exerted in an individual's life by the co-operation of invisible powers, and a metaphysical approach to the forces of Nature what is the very foundation of the "emotional reasoning" of an African. In the works by Abdoulaye Sadjí, Nature assumes an apocalyptic power, is alive — benevolent or malicious, bestowing favours or taking revenge and, above all, closes human fates within a harmonious circle of good or evil that is, of inevitable responsibility for one's deeds.

ZYGMUNT KOMOROWSKI

DEVELOPMENT OF HUMANITIES IN SENEGAL

In Senegal, unlike in Ivory Coast, Guinea, Ghana, Nigeria and many other African countries, there is to be observed the dominance of a specific kind of ideology following from the premises pertaining to culture and justified by

arguments from the province of humanities. This is by no means accidental but results both, from the geographical position and the history of that country. One of the consequences of this state of affairs is the development of humane studies.

A review of the problems tackled by the article gives ground to formulate the following statements:

1. The inhabitants of Senegal, due to the location of their country on the crossing of the big communication routes, relatively early started to maintain contacts with various countries and various cultural zones. Moreover, as early as the colonial period, they also learned to take advantage of exercising the role of mediator between different peoples, political centres and cultures.

2. The offensive of the humanistic ideology of the *négritude*, the fact of the Senegalese new élite being keenly interested in humanities and the development of humane studies in the university of that country by no means exclude the local society's activities in other fields but — on the contrary — serve them. In Senegal, humanities are a certain kind of profit-yielding enterprise.

3. The Senegalese humanists, together with the milieu of the University of Dakar, have developed a disposition to an exchange of cultural values and to the share in the worldprocess defined as "aculturation". They willingly establish cultural contacts with other peoples and other parts of the world. Even the interest displayed in their own nation's cultural heritage often aims, first and foremost, at its further transmission. One of the means intended to serve the cause of establishing such contacts and cultural exchange is adoption of the French language which, apart from its role in state functions has spontaneously become the language of literature and science. Likewise, the numerous and diverse cultural events organized in that country and the curricula prepared there are also intended to foster international contacts. It is worth mentioning, the curricula designated for the universities include a wide scope of knowledge about the cultures of Africa, Europe, America and of the Arab countries. Nowadays, the Senegalese cultural traditions are treated in the said instruction programmes on equal footing with the foreign ones. There are no postulates to indulge in brooding over the specific character of one's own nation but stressed is being laid on enjoying equal right with other peoples to contribute to the rise of Universal Civilization.

4. The ideology of *négritude* — floated by the government and recognized by a large part of the Senegalese new élite — points to the transcontinental prospects of culture which are frequently overlooked by advocates of the more narrowly conceived Panafricanism. That attitude, however, is liable to predestinate Senegal to play the role of not only "the largest window" of the Black Continent but even — as loftily defined by Leopold Sedar Senghor — that "of the heart of the Third World."

BOGDAN MOLINSKI

LIBERIA: THE BEGINNINGS OF NEGRO-AMERICAN SETTLEMENT IN AFRICA

The genesis of Liberia's statehood and the pro-American orientation of its educated urban élite, call for the historical and sociological study of the country to exceed the operational sphere of exclusively African factors and to embrace that of the American ones. The point is that both, the history and sociology of

that state, from its very foundation until the present moment, have been closely linked with the history and sociology of the United States. The said Negro republic, established in Africa on the initiative of the white people and upon the consent of American government, has never been a truly African state.

The small immigrated minority group of American-Liberians tends to a radical transformation of social and cultural structures in the territory taken under their control barely one hundred and fifty years ago, seeing in this project a solution of the onerous problems resulting from their co-existence, within the boundaries of one state, with more than one million strong tribal population inhabiting of old that part of West Africa. In Liberia, the role of the so-called national minority is played by the tribal majority, not yet national in the sociological sense of the word, nonetheless, national in formal sense for more than one hundred years past.

The American internal policy has always been tending towards a quick and final solution of the so-called Negro problem. One of the forms of the solution to be provided to it was the concept of settling the freed American Negroes to Africa and establishing there a model Negro state. It was precisely this idea that was the origin of both, the Republic of Liberta and of the American-Liberians.

From the very moment of the rise that state, the settlers were forced to offer resistance, as an organized group, to the tribal population. This confrontation did not involve the use of any racial criteria as was the case in America where those settlers were, above all, Negroes or the Negroes' children, i.e. slaves or children of the slaves, and where the colour of their skin was the only and exclusive factor determining their social position. In Liberia, the confrontation was effected by means of the criteria of culture.

Here the settlers and the members of the tribes, inhabiting those lands for centuries past, were both black. The first as well as the second were Negroes. Moreover, the American Negroes had passed through years and misery and humiliation suffered merely on account of their race, years which for many of them were a time of dreams about escape from America and return to Africa. The African Negroes had not experienced that from a slavery, based on racial barrier between the white and the black.

Returning to Africa, the American Negroes were theoretically also returning to the privileges of their own freedom and to the idea of equality of all people independent of their race. In fact, however, they returned as strangers, as a threat to tribal freedom and customs of African Negroes. The newcomers felt their distinctness not only because this was manifested to them by continued incidents and fights on the foregrounds of their settlements. They felt it, above all, as a result of their American experience which, apart from its tragism, had one advantage. It showed that tribal life, despite both, the memories cherished by the slaves working American plantations and the sentiments expressed in Negro spirituals, was not the best form of communal life, at least, not the best one from the material point of view. This American experience of the settlers — who remembered not only their slave chains but also the prosperity of the towns and of their masters' farms — rendered impossible their psychological return to the huts and hamlets of tribal Africa.

The said settlers left America as Negroes but arrived in Africa as Americans. The objective process of their Americanisation was undirectional and irrevocable. Their new national selfdetermination was possible only under two conditions. Firstly, by rejection of those cultural links with Africa, which they carefully

cultivated when in the United States, as a means of self-defence against annihilation of their personality. Secondly, by linking back to cultural bonds with the United States. They could become Liberians only by starting from American culture and not from the African one, since Liberia was meant to become a modern state of plenty, education and technic and not a tribal one, of seasonal abundance, initiation and magic.

In their tendency to create the state of Liberia in the likeness and model of the United States, the settlers had to set themselves against the tribal history and culture of Black Africa. The latter could not become their newly regained fatherland. And though some of them were separated from their tribal, African past by the lifetime of barely two or three generations even that brief contact with American civilization rendered their actual return to the sense of their Africanism impossible. Africa was the land of their forefathers. For them, however, despite their return there, America has remained the native country. To those people — Negroes by birth and Americans by choice or, even more truly — by psychological urge, departure from the United States and arrival in Africa was not repatriation i.e. return to one's native land. It was expatriation. And it is precisely such a psychological and sociological attitude of the settlers towards their position that underlies the social structure of today's Liberia.

HELENA KOZŁOWSKA

THE FALL OF THE FEDERATIVE REPUBLIC OF NIGERIA IN THE LIGHT OF ITS ECONOMIC RELATIONS AND SOCIO-POLITICAL MOVEMENTS

The British colonialism when establishing its rule in Nigeria based the latter on almost intact traditional apparatus of the authority exercised by the Emirs of Muslim North. This was the starting point for the formation of the so-called native administration under British supremacy and control. The drive at maintaining the traditional social structure throughout the country proved contradictory to the new role of Nigeria as British colony.

The links of Nigerian producers with the exports began to break the frames of natural economy. The process of penetration of money economy was not a uniform one. It was marked by a quicker pace in the South and a slower one in the North. Likewise, quicker than in the North was the rise of the so-called middle class which, however, has not transformed into modern bourgeoisie as a result of the monopolist policy pursued by the colonial authorities. European culture began to develop almost exclusively in the South and this, in turn, has resulted both, in a dominance of the Southerners — mainly those from among Ibo people — in the bodies of colonial authorities and, also, in a sharpening of the conflicts between the North and the South.

Isolation of the North found a reflection in the system of the so-called representative governments. Despite unification of Nigeria into one administrative structure, there existed a factual division of the country into its two principal parts. This has led to a deepening of the separatism of the North in the sphere of culture, manners, religion and education thus aggravating the North-South antagonism.

The artificial division of Nigeria into three regions, contrary to the actual ethnical and linguistic boundaries, provided for the supremacy of the North and created a basis of continued ethnic and national tension between the majority dominating in each of the regions and its minorities. The federation based on such a territorial division — with considerably broad margin of the freedom of movement within the respective regions and the role of the centre reduced to minimum — comprised the germs of all later contradictions.

To that policy of regionalism and maintenance of the separation and conflicts of the peoples of Nigeria, the liberation movement was opposing the policy of social integration. The representative of that movement — the NCNC Party — the first mass political organization acting in alliance with both, the trade union and strike movements — was becoming a centre of the initiatives aimed at Nigeria's unity and integration.

A radical change within the liberation movement occurred as a result of establishment of self-government in the regions and, especially, upon its expansion due to the pressure of the nationalist movement inside Nigeria and of its spreading throughout Africa. The induction of regional governments and parliaments and, also, of the central government and parliament as a result of, true, multi-grade elections but, nonetheless elections, pointed to the need for providing a modern instrument for elections and for exercising power — the need for political parties. Each region interested in winning power in its own territory and adequate representation in the centre tended to safeguard the exclusive position for its party.

The regional administration has dismembered the liberation movement and brought it to the narrow frames of the parties of the respective regions, competing with one another. Beginning with the elections held in 1951, there started to display their activities three different centres of the movement which were represented by the parties based on the population group playing the dominant part in the given region. This state of affairs could not but affect the NCNC. The radical and nation-wide attitude characteristic of the party's early activity gave way to the policy of constitutional reforms and to its being transformed into the party of the eastern region — the Ibo Party.

Division into regions and a certain scope of economic and financial power enjoyed by the regional government (Marketing Boards, banks, etc.) opened up for the ruling party a possibility of deciding about allocation of jobs, licenses and loans. This type of regional structure of the Federation was in full consonance with the interests of the moneyed classes grouped within the leadership of the parties and in governments, i.e. of the emerging ruling class. At the same time, the said structure constituted a convenient base for nepotism and corruption, evoking in Nigeria the phenomenon defined as "carpet-crossing".

The supremacy of North Nigeria — the area of which is three times that of the South — has weighed heavily upon the socio-political life of the whole country. The electoral system and principles have safeguarded her domination in the elections and the leading role in various coalition governments. The first victory of the Northern People's Party, the one of national importance was won in the elections to the Federal Parliament in 1959. As a result of bitter election competition, a coalition government of NPC and NCNC was inducted. The said government was based on a shaky balance of power that resulted from internal contradictions and conflicts with which burden Nigeria has entered upon the road of independence.

These contradictions became obvious already at the very beginning of the

independent existence of the country. And though Nigeria was often presented as a model example of adaptation of the parliamentary system and western democracy, already the first steps of the federal government testified to the discrepancy between the external, democratic form and the anti-democratic contents.

The claims to self-determination of the big groupings of the population in the North and East were not taken into account. The new region — the Mid West — was formed but after a strong blow had been aimed upon Action Group i.e. the opposition party and its leader, Awolowo, condemned on the basis of doubtful evidence. Abolishing of the opposition (and, at the same time, of the ruling party of Western Nigeria) and establishment of the new Nigerian National Democratic Party, allied with the leaders of the North, which inducted the government without any elections initiated a permanent political crisis from which Nigeria was not able to find an outway. One of the manifestations of the sharpening contradictions, bringing the federal government onto the edge of open political crisis was the controversial census of 1963.

The Government of the Federative Republic of Nigeria, torn by contradictions, was not able to control the economic situation. Irrespective of the dependence on foreign capital, regionalism also weighed heavily upon Nigeria's economy. The National Plan for the Development of Nigeria (1962—1968) was, in fact, a combination of five regional plans detached from the guiding line of national economic policy, from current fiscal and currency policy and ignoring the prospects for the development of labour force. Moreover, the plan did not provide for factual and financial control on the part of the state nor for the latter's intervention on the home market.

The pace of the growth of population exceeded that of the assumed economic development. The income per capit was lower than in Liberia and the index of investment outlays — the lowest in Africa. Poor earnings and rising prices resulted in a prolonged strike struggle, in the basic branches of industry and in principal institutions, which eventually grew into a general strike.

The first elections held in independent Nigeria under the said conditions brought into relief complete decay of the government coalition until then being in power. Glaring abuses during the elections, terror and forgery have evoked a boycott of those elections government. The acute government crisis which ensued has been conjured away by compromise.

The new government — assembled upon additional elections has ensured the dominant position to the NPC. It proved, however, unable to control economic difficulties. Nigeria was faced with the threat of inflation and with rising unemployment. It was only because of the dissention within the trade union movement and of corruption that there no general strike had been proclaimed. The announced work on the amendment of the constitution and on the formation of new regions, a promise which was the basis of the said compromise, has been paralyzed by the ruling party — the NPC and Ahmadu Bello — its leader.

Another dangerous crisis broke out in connection with the elections in Western Nigeria which were generally recognized as the forged ones and carried out under police terror. The state of tension, commotion and armed clashes did not calm down after the elections. The Federative Republic of Nigeria entered the stage of chronic crisis.

The federal government proved to be helpless and without support. The opposition proved helpless as well. There was not to be found in Nigeria any

socially active force, capable of leading the dissatisfied masses and of pushing Nigeria onto a new development road. In a society, torn by contradictions and ruled by corrupted politics — a small organized military group found suitable conditions for a coup d'état, all the more so, as it stroke upon the most hated people and the most painful problems.

ANDRZEJ ZAJĄCZKOWSKI

FIELD RESEARCH IN NORTHERN GHANA

The article deals with the results of sociological research carried out among the patrilinear tribes: Dagomba, Kassena-Nankani and Kusasi.

The tribes covered by the research have different traditional political systems. The Dagombas form a tribal state with a "feudal" hierarchy of hereditary chieftancies. The remaining two present the segmentary and clan systems. Their common feature is the mode of land tenure. The land, being the property of the ancestor of the clan, is but utilized by the families descending from him. With all the tribes land is ritually put at the disposal of the trustee of the ancestors — i.e. of the tengdana (the latter's office is inherited in consonance with the principle of primogeniture of the clan line and the personal one). Material disposing of the land is vested in the person of the tengdana — in the case of Kassena Nankani and Kusasi tribes whereas in that of the Dagomba, it is divided between the tengdana and the chief.

Research among the Dagombas was concentrated on the village of Cheshey together with its hamlet Zuozugo, situated six miles from Tamale. The village is the seat of the village headman and the hamlet — of the tengdana. The village is also the seat of a Roman Catholic teacher of religion (the rest of the inhabitants are animists) who is a nephew of the headman and grandson of the tengdana. This is a telling example of the concentration of the lay and religious authority, of the traditional and contemporary one, in the hands of one family. In Zuozugo there lives the Fulani family lending cows, the only one which, by selling milk, runs market economy. The agricultural production in the village is thoroughly traditional, the only implements used being two types of hoe and the cutlass. Cash is obtained by selling bundles of iire wood in Tamala. The value of one delivery carried on the head amounts to 6 d. The commercialized marriage payment is £ 30. In some cases, the sum is paid off by many years' work. The health standard of the population is very low and infant mortality — enormous. It is suspected that the old custom consisting in disposing off of the deformed newborn children by leaving the latter in the bush is maintained.

Traditional authority enjoys high prestige and control. To the inhabitants of the village and hamlet herewith discussed, the fact of the existence of Ghana is one of marginal importance.

Researches among the Kassena-Nankani embraced the village of Nayagynia, two miles from Navrongo. The village, being the seat of the tengdana, is inhabited by Roman Catholics and animists. There is a school in the village and the number of illiterates amounts ca 30% of the total. A part of the village is provided with water supply system. There is also one privateowned mill and a state tractor

station. The economy is of mixed, subsistence-market type. Ploughing is done by animal draughtforce i.e. cows or by tractors. Marriage payment is but symbolic non-commercialized. Roman Catholics contract double marriages, i.e. in consonance with the requirements of their religion and of native traditions. The Catholics respect tengdana's right to the ritual disposing of land.

Field research among the Kusasi was carried out along the same pattern. The village of Bugri, 15 miles from Bawku, also the seat of the tengdana, was covered by the investigation. The inhabitants form various denomination groups — Roman Catholic, Muslim and animistic. The village has a school, nevertheless the illiteracy rate amounts to some 85 per cent of the total number of inhabitants. Economy is more distinctly of market type. Ploughing done by plough or tractor. In the village, there is a tractor station of the Farmers' Council. A dam was constructed on the river and an irrigation system provided what enables irrigation of the gardens. The export produce are tomatoes and onions. Marriage payment, high and commercialized, is paid in cattle. Marriages are contracted as indicated above, the authority of the tengdana being the same.

Conclusions: the socio-economic development supported by a departure from animism (Catholicism, Islam) does not completely destroy the traditional ideology, maintaining its most essential elements: the value of ancestors and of land.

Hypothesis for verification: the political systems of "feudal" type better resist the process of changes than the loose, segmentary ones. It is only very strong stimuli that are capable of pushing the feudal systems onto the road of development, as was the case with the Ashanti tribe due to the impact of cacao boom.

ANTONI GRZYBOWSKI

MULTIRACIAL SOCIETY IN SOUTH AFRICA

The complexity of racial relations in South Africa results from the specific character of her history.

As early as the 15th century, the South African coast was known to the Portuguese navigators. The Portuguese established there their stage posts on the way to India. It was, however, in the 17th century that South Africa assumed major importance due to the growth of trade with East Indies, when the powerful East India Company monopolized almost the whole of that trade. At that time, too, it was discovered that, contrary to the generally adopted view, the South African climate, characteristic of the highlands, belonged to the wholesomest and most agreeable in the world. Tropical climate prevails but in a small part of the country. No wonder the white man was attracted by South Africa. In modern times, apart from the process of the mixing of migratory Bantu tribes, there was to be observed that of the white people settling in the new country. The latter process was, of course, not free from conflicts. That confrontation of different cultures and civilizations connected with specific geographical and socio-economic conditions has eventually shaped a definite type of contemporary Afrikaner.

The country was, then, a certain kind of an experimental ground where the tribes of the Bushmen, Hottentots and Bantu were brought face to face with the White Man, of the confrontation which — in the ethnical consciousness — began

to expand what Stanisław Ossowski, the Polish sociologist would call a "private native country" into the "ideological" one.

Discussion of racial problems in South Africa has been narrowed to the peoples of Bantu and the descendants of the first Dutch settlers today called the Afrikaners. The latter form the majority among the white population in South Africa. From the very beginning of the history of the white man in that country, they were the advocates of the superiority of the white race and having taken power in South Africa in 1948, they found a possibility to put that ideology into effect on the legislative way.

The British in South Africa present a separate problem.

Among the black population the Bushmen were the most primitive South African people. Those nomadic tribes of hunters roamed about in search of game or water. They built no houses finding natural shelter among the rocks or in the bush where they made temporary "cabins" from branches. Hence their name — the Bushmen — given to them by the first Dutch settlers. Their small bows and arrows proved, however, insufficient to offer resistance to the akin Hottentots. Another fact accounting for the weakness of the Bushmen was undoubtedly the lack of any broader social bond, even in face of the fight against the enemy.

At the time of the arrival of the first white settlers, the Hottentots were in fact the masters of the whole southern edge of Africa. Like the Bushmen, they were neither a tribe of warriors. Nonetheless, they represented a higher type of social organization. They lived in compact groups, several hundred persons strong, with an elected or hereditary chief and the council of elders.

Moreover, they had a high opinion of themselves as testified to by the way they called themselves — Khoi-Khoi "People of Peoples". And though the Hottentots knew the arts of pottery and of smelting iron they were nonetheless nomadic pastoral tribes, breeding herds of longhorn cattle and of sheep. When making a stop in their roaming, they lived in kraal-type camps. They availed themselves of spears with an iron point. The prisoners captured by them in battles were not killed but turned into slaves.

The Bantu peoples, who were the third migratory wave that reached South Africa represented another anthropological type and a more developed social organization. The Bantu arrived to the territories today occupied by them rather late (their last migrations took place in the 19th century). They came probably from the land situated north of the Great African Lakes. In South Africa, they found the Bushmen and the Hottentots. Having driven them out westwards, without any greater difficulty they occupied the life-giving lands of the steppe.

The organizational basis of the Bantu was a polygamic family. Families united into clans and clans into tribes ruled by a chief. An essential element of the life of the Bantu people was the cult of ancestors whose spirits were to exert a prepotent influence on the fates of the respective members of the tribe. This inevitably led to the rise of the influential institution of the sorcerers.

Every Bantu family was a self-sufficient economic unit basing its existence mainly on cattle breeding and on the digging of natural produce. This resulted in the rise of stronger links with the soil than was the case with the nomadic tribes of the Bushmen and the Hottentots.

Another factor stimulating the dynamics of Bantu tribes was the structure of the institution of the chief.

The latter was leader in the military sense of the word and, also, the supreme judge, of which he took advantage in the struggle against his adversaries. Moreover,

he was also the supreme sorcerer, representative of the dead ancestors what provided for him a means of exerting a strong ideological influence.

The sixth of April 1652 marked the beginning of the written history of South Africa. This fact was closely connected with the appearance in the southern confines of the Black Continent of a new demographic factor and namely — of the White Man.

Upon a sea voyage that lasted for 104 days, Jan van Riebeeck, a ship's physician, together with one hundred settlers, dropped anchor in the Bay of Table Mountain. Van Riebeeck was appointed by the Dutch East India Company the commander of the new settlement.

Originally, the Cape Colony was meant to be a station supplying food for the ships of the Company. After five years, however, nine families were permitted to set up farms of their own. Thus, from a food supply station, the settlement on the Cape of Good Hope grew into a colony starting its own development and confrontation of the white race with the black one.

The Bushmen presented no problem. Ousted even earlier by the Hottentots, in the 17th century the tribe was gradually dying away. With the Hottentots, however, van Riebeeck tried to maintain friendly relations. The Hottentots were owning big herds of cattle. And cattle was needed for the inhabitants of the colony and meat for the Company's ships stopping there to supplement their stocks. Thus, the early period of the co-existence of the two communities was free from any distinct racial antagonisms. Likewise, at that early period of settlement, mixed marriages, and even more often, mixed liaisons, were by no means a rarity. They gave origin to the mulattos. The tribal organization of the Hottentots rapidly degenerated. The diseases brought by the Europeans, above all, the syphilis wasted away the natives. In 1713 an epidemic of smallpox decimated the rest of the Hottentot population.

The said epidemic had consequences also in the social sphere. In face of an acute shortage of labour, the authorities of the Colony had to make a decision concerning labour force. It was decided to solve the problem by means of slaves who were to be "cheaper" and more "obedient". The primary consideration, however, was that it was deemed more fit that the manual labour be done by slaves and not by the Europeans. Introduction of slavery exerted a decisive influence upon further fates of the Colony and upon the character of its development. Instead of a complete white community with all its social classes there rose a two-class one, composed of white masters and coloured slaves. Soon all the manual, non-skilled labour was done by slaves — Negroes or Malays brought from far-off islands. Slavery has become an institution which weighted heavily upon the mentality of the whole generations of the Afrikaners.

The settlement of the English in the Cape Land some ninety years later, made possible by the war against Napoleon Bonaparte, caused another shock in the internal relations of the country.

For the English, slave economy was already an anachronism, for the Boers — the basis of the local system and, even, a regularity of the social relations. No wonder then, that the abolition of slavery in 1833 became the direct cause of the Boer population's mass migration movement called the Great Trek (Groot Trek).

That event also became a great confrontation of the white man with Bantu peoples in the struggle for land.

Moreover, the Groot Trek was a flight from the reality of social transformations since to the Boers — equality of rights of the natives and of the Christians

was contradictory to Commandments and to the natural differences of race and religion. The Boers moved inland on their big, ox-driven fourgons and under the protection of mounted well-armed men — having no idea about the course to take, nor about the statehood and the peoples inhabiting the lands they passed.

The rise of Boer Republics (first of Natal and, then, of the Republic of Transwaal and the Free Oran State), the discovery of diamond beds and, then, of the deposits of gold opened a new chapter in the history of social transformations in South Africa. The dominant role was to be played therein by the urbanization and westernization of the black man.

The geographical conditions, slavery, fights against the Negroes, majority of the black inhabitants in South Africa, religion, the Groot Trek, the antagonism of the English, and last but not least, isolation from the rest of the world — all these factors could not but affect the personality of the Boer.

After the repeal of the edict of Nantes in 1685, a new cultural element appeared in the Cape Land and, namely, two hundred Huguenot families expelled from France. These were followed by others, mainly the Germans. Thus, from the Dutch stem a new type of man was shaping as well as a new, though small nation. The Boer was becoming interested in shepherding and hunting and he needed vast areas of temporarily dry steppe for his big herds. Though not keen on agriculture, he wanted to see from the windows of his house his own land only. The religion of the Boers was simple and deeply-rooted. Everyday, the father of the family read aloud some verses of the Bible which was the only source of knowledge and moral principles. And it was also in the Bible that the Boers wanted to find confirmation that they were the chosen people which found there its promised land. The only social entertainment of the Boers was the long journey to church, sometimes exceeding 200 km, made once a year by the whole family, to receive Holy Communion. The Boer considered himself an independent master of his land and he disliked any intervention on the part of the authorities from which he expected but assistance in the struggle against the natives. He was against progress and he disliked foreigners — the "uitlanders" — bringing with them new customs.

An essential unifying factor which differentiated them from their Netherlands ancestors was their language — the Afrikaans.

Developed on the basis of the Dutch, it assimilated many words from other European languages e.g. from the French, Flemish, German as well as those of Hottentot origin.

The Afrikaans was commonly used by the Boers already at the end of the 18th century. Upon the establishment of the Union of South Africa in 1910, it became the official language on equal footing with the English.

The white Afrikaner of South Africa found himself in the situation resembling that of the American Negro and not the one of the white Yankee — says Professor J. Chałasiński in his book *Bliżej Afryki (Nearer Africa)* — when comparing South Africa with the United States. If the American Negro is not an American he is a nobody. For he has no other country. Such is the position of the white Afrikaners in South Africa. Besides the latter, they have no other country. In Africa they grew into a separate nation. Professor Chałasiński writes in his book:

"Existence of the nation of the Afrikaners is the basic fact which has to be taken into account if one wants to understand the whole complexity of the relations in this country. The Boers formed a separate nation. A nation speaking its own language and having its own literature."

"And it is to this nation that the Bantu peoples put up resistance. This is a life-and-death struggle. The fight between two nations. The Bantu peoples struggle for existence and so do the Afrikaners. This is the only place in Africa where the white people formed a separate nation. Both parties claim the right to exclusive ownership of the same territory, each of them considering it as its native country."

And, in turn, the "right to exclusiveness" also implies to the Africaner the "right to racial segregation".

As early as 1853 — upon the formation of the Republic of Transvaal — "the alpha and omega" of the internal policy of the Boers was the principle forbidding in general to admit the "black people to equal rights with the white in Church and government." The principle binds even to-day. However, in spite of the official propaganda on the inferior value of the black Negro race, on its inability to independent development and the "civilizing mission of the white man", the history of Bantu peoples brings into relief the values of their culture which could not but contribute to the awakening of national consciousness of the Black Man in South Africa. Thus, for example, the Zulu songs published by H. Trancey — African musicologist — in 1955, and linking back to the heroic period of the Zulus, recall the legends of King Chaka (Czaka), as the defender of their independence. Chaka was a characteristic hero of Zulu literature in the period between the two World Wars. Other historical characters such as Dingaan, Mpanda and Nomdanga also served the Zulu writers as a background for recalling patriotic traditions. A prominent place was taken among those writers by Doctor Benedict Vilakazi enjoying the reputation of national writer, poet and author of historical works who combined love of tradition and worship of the great chiefs fighting against the invaders, with the idea of victory attained due to moral superiority and trust in the future.

This affirmation of the moral values of the Black Man was also depicted in a UNESCO publication of 1953, by another African intellectual — Selby Bangani Ngcobo, Professor of Economics. The latter expounds the view that the Bantu peoples readily recognize the superiority of European arms, technical know-how and knowledge while rejecting many of European morals, customs and habits as they consider their own code of behaviour and morality to be superior. Because of their materialistic world outlook — say the Bantu — the Europeans lack the essential feature and namely the human spirit which is most aptly expressed by the Zulu word "ubuntu". "Ubuntu" precisely means "humanity".

Under South African conditions, that sense of one's own humanity was to lead to a reaction manifesting itself as psychical or physical revolt. Nevertheless, A. Baba Fatuma, one of Negro speakers at the International Africanists' Congress in Akra, December 1962, while dealing with the effects of the Black Man's contact with the Western world, emphasized the irrevocable fact of the change of the simple life of the African of older day within whom western civilization got mixed up with African culture. The African exposed to the impact of both the cultures is a man belonging to both the worlds.

The irrevocable character of that process was also emphasized by Ezakiel Mphahlele in his book — *The African Image*. Determining the return to the tribal relations of the Black Man as the road of "barbarization" of man, he expounded the view that, in spite of all the ballast of the wellknown and painful aspects of the socio-economic system of South Africa, there had already risen a multiracial

urban society which has lead out the African Negroe from the primitivism of his tribal system.

The heritage of culture and the process of civilizing emancipation of the Black Man within the urbanized society have shifted him onto the position of the struggle for equal place in the multiracial society of South Africa.

That slogan, considered from the viewpoint of equality of justice has been brought into relief by Nelson Mandela, a young lawyer, outstanding activist of the ANC and close co-worker of Albert Luthuli.

The Afrikaners wielding power do realize that the white Man in South Africa is but a minority as indicated by the statistics and that he continues to be outnumbered by the Bantu peoples. Daring his trial in 1962 Mandela declared that when tried by a white judge he should be convinced that he was tried by his countryman, a South African, who does not treat him as an inferior being deserving to be converyed by a separate, special kind of the administration of justice.

In African nationalist, that fear of the large majority of Black Men, combined with the specific features of an Africaner's personality has become blended with an obsession of the White Man's exclusive power and purity of race. The drive at putting into effect that obsessive principle has thus prevented recognition by him of the multiracial society and led to the formation of the so-called "apartheid". Its theory, worked out within the milieu of Stellenbosch — the Africaner University — and by T. E. Dönges, Ph. D., N. P. Jansen, Ph. D. and some other scholars, was meant to become a "scientific" method of solving the racial problem in consonance with a racist interpretation of the Bible maintaining that the races created by God should preserve the differences existing between them.

Implementation of the programme of apartheid by way of closing almost 70% of the Bantu peoples population — for the most part urbanized in the European way — within 13% of the country's territory and on the basis of tribal relations cannot be but a vain attempt at retracting the Black Man's attainments in the sphere of civilization.

Under these conditions, the "apartheid" and Bantu states policy leads the South-African multiracial society into a blind alley. On the one hand there is activization of the black population and, on the other, the white man of South Africa obsessed with fear of the future, burdened with all the ballast of his history and stubbornly wanting to believe in his civilizing mission on the African Continent.

JÓZEF CHAŁASIŃSKI

THE FOURTH YEAR OF THE ORGANIZATION OF AFRICAN UNITY

President Kasavubu had just returned from the Third Session of the Organization of African Unity (OAU) which held its debates in Accra in October 1965. A little later, General Mobutu "peacefully" (as defined by "Afrique Nouvelle", December 2nd — 8th, 1965) seized power on the night from November 25th, 1965, removing President Kasavubu and the government with Prime Minister Kimba. However, it was not only in the Congo that the sharpening political crisis resulted in the power being taken over by the army. In Dahomey, the command of the army intervened in the political crisis in that country towards the end of November 1965. General Soglo, Commander-in-Chief took over the superior authority from

President Apithy and Vice-President Ahomadegbé and conveyed it to the President of the National Assembly — Tairou Congacou (for the transition stage until the election of new authorities). Barely a month later, on the 22nd of December — following a coup d'état — he seized power himself ("Afrique Nouvelle" 2nd — 8th December, 1965).

The year 1966 began with an overturn in the Central African Republic where, on the New Year's Eve, Colonel Jean Bedel Bokassa, Commander-in-Chief, seized power, overthrowing his cousin — David Dacko at the time President of the Republic. Bokassa accused President Dacko of squandering public funds. While addressing the nation on the radio Colonel Bokassa said: "The hour of justice has struck. The privileged class — the bourgeoisie — has been overthrown. Now all the citizens have equal rights. Their interplay has begun" ("Afrique Nouvelle", January 6th—12th, 1966).

The overturn in Upper Volta belonged to the same category of military interventions. In the climate of social ferment and strikes in that country, Colonel Sangoulé Lamizana carried out a coup d'état on the 3rd of January 1966, as a result of which President Maurice Yaméogo was deprived of power. The Colonel was supported by the trade unions and by student organizations expressing their solidarity with his action against "the antisocial and antidemocratic policy pursued by Yaméogo's government" ("Afrique Nouvelle", January 6th—12th, 1966).

On January 15th, 1966, General Ironsi came into power as a result of the overturn organized in Nigeria. The following month saw another coup d'état — this time in Ghana where power was taken over by General Ankrah (24th February).

Such were the events in the political platform of Africa at the turn of 1965 and 1966. The whole of 1966 was a turbulent time and this year started in no more peaceful way. In the night of January 12th Colonel Eyadema effected a coup d'état in Togo, President Nicolas Grunitzky being thus deprived of power ("Le Monde", January 14th, 1967).

The following session of the Organization of African Unity held in November 1966, was not attended by President Kwame Nkrumah. In fact, not only Nkrumah was absent. According to the American periodical "Newsweek" (November 21st, 1966) from among thirty chiefs of the states which were the authors of that organization only nineteen took part in its fourth session. The remaining lost power as a result of political upheavals.

Non-participation in the session by Sekou Touré was a manifestation of solidarity with President Nkrumah. Mediation by other states was of no avail. The Conference was held without participation of both of them.

The stormy year 1966 weighed heavily upon the atmosphere of the OAU session. Nonetheless, the editorial of "Le Monde" (11th November, 1966) was not pessimistic in evaluation of its results. The moderation characteristic of the resolutions passed by the session was defined therein as an evolution from the euphoria of the early stage of independence to realism.

Iomi Perreira, a journalist of "West African Pilot" published in Nigeria (November 23rd, 1966) was of quite a different opinion on the prospects of that organization. "The moderates — says Perreira — the vast majority in the OAU, were actually chauvinistic nationalists who were opposed to the idea of African Unity. Logically, these are not the people to work actively for African Unity".

The OAU's activity is affected by the continued tension in the relations between the "revolutionaries" (the so-called Casablanca group) and the "moderates" (Monrovia group).

