

FRANCISZEK BOCHEŃSKI

SPOŁECZNE I KULTURALNE PODŁOŻE KSZTAŁTOWANIA SIĘ  
EGIPSKIEGO RUCHU NACJONALISTYCZNEGO  
OD KOŃCA XVIII WIEKU DO I WOJNY ŚWIATOWEJ

Treść: Wstęp. — Społeczeństwo egipskie bezpośrednio przed inwazją napoleońską. — Tworzenie się szerszej więzi społeczeństwa egipskiego podczas inwazji napoleońskiej. — Przeobrażenia społeczno-ekonomiczne za rządów Muhammada Alego (1805—1848). — Rifaa Rafi at-Tahtawi — przedstawiciel nowej elity intelektualnej. — Gwałtowna europeizacja i jej skutki. — Początki egipskiego ruchu nacjonalistycznego. Powstanie Arabiego w 1882 roku. — Pierwsi przywódcy egipskiego ruchu nacjonalistycznego: Ahmad Arabi, Mahmud Sami al-Barudi, Muhammad Abduh, Abd Allah Nadim. — Dalszy rozwój ruchu nacjonalistycznego w okresie okupacji angielskiej (1882—1914).

WSTĘP

Artykuł ten stanowi część obszerniejszej monografii, poświęconej formowaniu się struktury narodowej we współczesnym Egipcie. Omówiona w nim zostanie pierwsza faza tego procesu obejmująca okres od końca XVIII do początków XX w. Tematem artykułu są główne czynniki wpływające na kształtowanie się egipskiego ruchu nacjonalistycznego:

- stosunki ekonomiczno-społeczne,
- wpływ penetracji europejskiej,
- walka mas o charakterze społecznym i narodowowyzwoleńczym,
- tworzenie się narodowej elity intelektualnej.

Niezależnie od szukania odpowiedzi na pytanie, w jakich warunkach przebiegało kształtowanie się egipskiego ruchu nacjonalistycznego, autor pragnie dostarczyć czytelnikowi nieco materiału do poznania historii Egiptu w okresie, który jest u nas szczególnie słabo znany. W roku 1927 W.T. Dobrzyński, autor najpoważniejszej publikacji poświęconej współczesnemu Egiptowi, która ukazała się w Polsce w okresie międzywojennym, pisał we wstępie do niej<sup>1</sup>: „Idziemy do Egiptu jako naród, który

---

<sup>1</sup> W. T. Dobrzyński, *Egipt współczesny*, Warszawa 1927, s. 6—7.

sam w ciężkim i uporczywym trudzie musiał walczyć o odzyskanie swej niepodległości [...] Idziemy tam jako państwo, które z kapitulacjami nie ma nic wspólnego. W tych warunkach sympatie Egiptu dla Polski musiałyby być zapewnione. Jeśli zaś na tym zasadniczo sprzyjającym gruncie potrafimy zaszczerpić wiarę w solidność i rzetelność Polski jako businessmana, kwestia naszego przyszłego stanowiska nad brzegami Nilu wydaje się być korzystnie przesądzona". Jakże aktualne wydają się dziś te słowa. Niepodległa Arabska Republika Egiptu związana jest z Polską Rzeczpospolitą Ludową silną więzią przyjaźni, wypróbowanej w trudnych przełomowych dla Egiptu momentach współczesnej historii.

Wydawać może się dziwne, że ożywionym stosunkom łączącym oba kraje towarzyszy w Polsce brak szerszej informacji dotyczącej współczesnego Egiptu. W okresie 30-lecia Polski Ludowej ukazały się zaledwie dwie przeznaczone dla szerszego kręgu czytelników pozycje poświęcone temu zagadnieniu<sup>2</sup>. Autor ich, K. Sidor, koncentruje się przede wszystkim na okresie rewolucji naserowskiej (1952) i związanych z nią przeobrażeniach. Wśród prac obcych autorów tłumaczonych na język polski zasługuje na uwagę *Współczesny Egipt* pióra autora radzieckiego L. Watoliny, wydany w 1952 roku. Cenne w tej pracy jest podkreślenie znaczenia ruchów społecznych i ich powiązania z ruchem narodowowyzwoleńczym<sup>3</sup>: „Dla ruchu narodowowyzwoleńczego w Egipcie charakterystyczne jest to, że żądania społeczne spotykają się tu często z żądaniami ogólnonarodowymi antyimperialistycznymi". Zgadząmy się z powyższą tezą. Celem niniejszego artykułu będzie m. in. wykazanie, jak ruchy społeczne w Egipcie spletały się z ruchem narodowowyzwoleńczym w pierwszej fazie jego rozwoju. W pracy naszej oparliśmy się na źródłach i monografiach w języku arabskim oraz na szeregu opracowań w językach europejskich.

W Polsce przedstawiony przez nas temat nie był dotychczas opraco-

---

<sup>2</sup> K. Sidor, *Rewolucja pod piramidami*, Warszawa 1969; K. Sidor, *Naser i naseryzm*, Warszawa 1971.

<sup>3</sup> L. Watolina, *Współczesny Egipt*, Warszawa 1952 s. 8 (tytuł oryginału: *Sovremiennyj Egipt*). Watolina wyraźnie przecenia rolę egipskiej klasy robotniczej, a zwłaszcza egipskiej Partii Komunistycznej, w społecznym i narodowowyzwoleńczym ruchu egipskim, natomiast nie znajdujemy zupełnie w tej pracy słowa o roli islamu oraz środowiska uczonych muzułmańskich w tym ruchu. Autor zauważa ruchy chłopskie w IX-wiecznym Egipcie nie mające istotnego znaczenia w przeobrażeniach nowoczesnego Egiptu, nie zauważa natomiast silnych ruchów społecznych, które miały miejsce w Egipcie w II połowie XVIII wieku. Jeśli weźmiemy jednak pod uwagę, że książka ta została wydana w okresie największego nasilenia stalinizmu, to po odrzuceniu charakterystycznych dla tego okresu sformułowań, możemy uznać, że jest to pozycja poważna.

wywany. Z tego też względu, a także z poprzednio wspomnianych powodów dużo miejsca zajmuje w artykule przedstawienie faktów historycznych. Nie został uwzględniony w artykule w pełni jeden z najważniejszych aspektów wpływających na kształt dzisiejszej egipskiej świadomości narodowej — rozwój idei arabskości. Nieuwzględnienie w pełni tego aspektu, co nie oznacza jego pominięcia, wpływa z przyjętej przez nas metody historycznej. W omawianym okresie idea arabskości, zwana również nacjonalizmem arabskim, rozwinęła się już silnie na terenie Syrii, Libanu i Palestyny. Do Egiptu zaczęła ona dopiero przenikać tłumiona przez inne koncepcje egipskiego nacjonalizmu. Czytelnik może dojrzeć jednak dokładnie w przedstawianych przez nas faktach formowanie się sprzyjających warunków do późniejszego przyjęcia tej idei na terenie Egiptu. Autor zdaje sobie sprawę, że nie ukazując zachodzących w Egipcie przemian w szerszym kontekście, obejmującym Turcję, Syrię i inne kraje Bliskiego Wschodu, może spowodować u czytelnika wrażenie, że przemiany XIX i początków XX w. odbywały się w Egipcie w całkowitej izolacji. Oczywiście tak nie było. Jednakże w omawianym okresie przemiany, które następowały w krajach sąsiednich i innych krajach arabskich, np. Algierii, nie miały tak istotnego znaczenia dla kształtowania się świadomości narodowej w Egipcie, jak to miało miejsce w okresie późniejszym. Z tego też powodu zostały one świadomie pominięte, aby nie rozpraszać uwagi czytelnika i tak już przeciążonej nagromadzeniem obszernego materiału historycznego. Autor zdaje sobie również sprawę, że przy bardzo bogatej literaturze przedmiotu, zwłaszcza w języku arabskim, materiały źródłowe nie zostały w pełni wyczerpane. Jeśli trudności z dostępem do nich mogą być usprawiedliwieniem, liczy on na wyrozumiałość czytelnika.

#### SPOŁECZEŃSTWO EGIPSKIE BEZPOŚREDNIO PRZED INWAZJĄ NAPOLEOŃSKĄ

Za początek narodzin nowoczesnego Egiptu historycy zwykli przyjmować inwazję napoleońską (1798—1802) lub rządy Muhammada Alego (1805—1848). Oba te wydarzenia odegrały istotną rolę w kształtowaniu się współczesnego Egiptu, jednakże równie ważne znaczenie posiadają często przez nich pomijane wewnętrzne czynniki ekonomiczno-społeczne. Jednym z takich czynników jest walka społeczna, którą prowadziły uboższe warstwy wiejskie i miejskie przeciw obcej etnicznie oligarchii feudalno-wojskowej. Poważną rolę odgrywała w tej walce tradycyjna muzułmańska elita intelektualna zgrupowana wokół meczetu al-Azhar. W przemówieniu wygłoszonym z okazji reformy muzułmańskiej uczelni, działającej od X wieku przy meczecie al-Azhar, Gamal Abd an-Naser powie-

dział między innymi<sup>4</sup>: „To nie inwazja napoleońska przyczyniła się do przebudzenia Egiptu, lecz inwazja ta zbiegała się w czasie z nowymi prądami nurtującymi środowisko uczonych al-Azharu. Prądy te przeniknąwszy grube mury meczetu ogarnęły cały kraj budząc go do nowego życia”. Przywódca Egiptu, mówiąc te słowa, miał na myśli wybitną rolę, jaką odegrali uczeni muzułmańscy — ulemowie w walce mas egipskich przeciwko bejom mameluckim i Turkom osmańskim w końcu XVIII wieku, a następnie przeciw obcym najeźdźcom europejskim: Francuzom i Anglikom. W naszym wypadku interesujące będzie zastanowienie się, jaki wpływ wywarła ta walka na kształtowanie się poczucia szerszej więzi, społeczeństwa egipskiego.

W XVIII wieku Egipt stanowił jedną z prowincji wielkiego imperium osmańskiego. Władzę administracyjną sprawował w nim mianowany przez sułtana pasza. Praktycznie władza jego ograniczała się do pobierania rocznego podatku przekazywanego sułtanowi. Faktyczną władzę posiadali mamelucy, oligarchia wojskowo-feudalna wywodząca się z niewolniczych gwardii. Za czasów rządów osmańskich obowiązywał w Egipcie system rocznej opłaty podatków w zamian za przyznane przez władzę tereny ziemskie — *iltizam* (zobowiązanie). W systemie tym ziemia powierzana była bejom, którymi byli z reguły mamelucy, w zamian za zobowiązanie płacenia rocznego podatku. Bej posiadający kilka do kilkunastu wsi pobierał z kolei podatek od uprawiających ziemię chłopów — *fellahów*, za pośrednictwem wyznaczonego starosty — *szajch al-balad*<sup>5</sup>. Wieś odpowiedzialna była jako całość zarówno za naznaczony podatek, jak i wspólne prace irygacyjno-nawadniające<sup>6</sup>, poza tym jednoczyła się często przy wielu okazjach, jak np. organizacji świąt i uroczystości religijnych. W Górnym Egipcie stosowana była coroczna restrybucja ziemi, leżąca w gestii *szajch al-balad*. Bej z reguły mieszkał w mieście, kontakty ze wsią ograniczał do kilkudniowego pobytu w swej wiejskiej rezydencji. Podobnie jak wieś, tak i istniejące w miastach cechy kupieckie i rzemieślnicze obowiązane były do opłacania rocznego podatku. Na czele cechu stali wielcy mistrzowie — *nuqaba*<sup>7</sup>, jednakże

<sup>4</sup> Z przemówienia na 28 sesji zwyczajnej Zgromadzenia Narodowego ZRA dnia 22 czerwca 1961 r. Opublikowane w *Al-Azhar — tarichuhu wa tatawwur*, Kair 1964, s. 465—466.

<sup>5</sup> Dokładnie funkcję tę omawia G. Bauer w artykule *The Village Shaykh*, [w:] *Studies in the Social History of Modern Egypt*, Chicago 1969, s. 30—61.

<sup>6</sup> Tu i dalej G. Bauer, *Dissolution of the Village Community*, *ibidem*, s. 17—29.

<sup>7</sup> Egipskie cechy w XVIII i XIX w. zostały dokładnie omówione przez G. Bauer w *Egyptian Guilds in Modern Times*, Jeruzalem 1964.

wszystkie cechy znajdowały się pod kontrolą administracji tureckiej.

Warstwę miejscowej elity intelektualnej stanowiły w tym okresie w Egipcie rodziny potomków proroka — *al-aszraf* i uczeni tradycyjnych nauk muzułmańskich, teologii, prawa i filologii arabskiej, ulemowie, grupujący się wokół kairskiego meczetu — al-Azhar. Obie te warstwy kontynuowały tradycje nauki arabskiej w wyżej wymienionych dziedzinach i czystego języka arabskiego (*al-arabijja al-fusha*), uznanego jako język *Koranu* za najdoskonalszy. Masy wiejskie i miejskie posługiwały się zniekształconą potoczną formą języka arabskiego, podczas gdy językiem oficjalnym był turecki, którego oprócz urzędników tureckich używali na co dzień mamelucy. Większość fellahów wyznawała islam sunnicki; była to religia oficjalna, którą wyznawali również Turcy i mamelucy. W Górnym Egipcie istniała liczna grupa fellahów wyznania koptyjskiego; Koptowie również zamieszkiwali w większych miastach. Rzemieślnicy i kupcy byli wyznawcami różnych religii, pewne zawody opanowane były wyłącznie przez wyznawców jednej religii, i tak np. cukiernikami byli chrześcijanie syryjscy, złotnikami — żydzi, a handlarzami bławatnymi — muzułmanie<sup>8</sup>. Wszystkie miejscowe warstwy muzułmańskie były silnie związane z grupą ulemów, którzy reprezentowali najwyższy autorytet religijny. Analiza kroniki al-Dżabartiego pozwala stwierdzić, że większość ulemów rekrutowała się ze średnich warstw wiejskiej i miejskiej ludności egipskiej. Biorąc pod uwagę, że tylko nieliczni osiągnęli stopień *alima*, podczas gdy inni absolwenci al-Azharu obejmowali funkcje imamów wiejskich i miejskich meczetów, możemy przypuszczać, że rekrutowali się oni również z uboższych warstw wiejskich i miejskich. Do ważnych funkcji imama należało między innymi wygłaszanie piątkowych kazań, co miało duże znaczenie dla bezpośredniego kontaktu środowiska al-Azharu z masami egipskimi. Vatikiotis w *The Modern History of Egypt* pisze<sup>9</sup>: „Ulemowie występowali jako pośrednicy między mameluckimi bejami a masami egipskimi”. Do tego niewątpliwie słusznego spostrzeżenia możemy dodać, że w roli owego pośrednika byli oni bliżsi fellahom i ubogim warstwom miejskim niż Mamelukom i tureckim urzędnikom. W kronikach al-Dżabartiego<sup>10</sup> znajdujemy opisy kierowniczej roli ulemów al-Azharu w walce mas egipskich przeciw samowoli i uciskowi ze strony mameluków. Wśród tych opisów dwa zasługują na szczególną uwagę.

<sup>8</sup> Za Bauer, *Egyptian Guilds...*

<sup>9</sup> P. J. Vatikiotis, *The Modern History of Egypt*, London 1969, s. 51.

<sup>10</sup> 'Abd ar-Rahman al-Dżabarti, *'Adža'ib al-athar fi't taradžim wa'lach-bar*, Bulaq 1297 hidżry.

W roku 1786 pewien bej napadł na dom jednego z mistrzów cechu rzeźników w uboższej dzielnicy Kairu al-Husajnija, rabując doszczętnie jego mienie, „zabierając nawet dywany, przedmioty użytku domowego i zdzierając bransolety z rąk kobiet”. Po tym akcie samowoli mameluckiej, który w II połowie XVIII w. nie należał do wyjątków, wzburzona ludność dzielnicy al-Husajnija zgromadziła się „bijąc w bębny i wymachując kijami” przed bramami al-Azharu. Naprzeciw demonstrantom wyszedł jeden z ulemów, szajch ad-Dardir cieszący się szczególną popularnością wśród mieszkańców ubogich dzielnic Kairu. Gdy został powiadomiony o zajściu, „wzburzył się ogromnie słysząc o tym bezbożnym czynie” i nakazał pełną mobilizację kilku uboższych dzielnic Kairu, mówiąc: „Napadniemy na ich domy tak, jak oni napadają na nasze i jeśli Allah nie da nam zwycięstwa, zginiemy śmiercią męczeńską”. Forma wypowiedzi, wygłoszonej przez reprezentanta instytucji posiadającej najwyższy autorytet prawno-religijny, równa była wypowiedzeniu świętej wojny — *dżihadu*. Zamieszki trwały kilka dni. W tym czasie zagrożeni w swych interesach mamelucy prowadzili pertraktacje z ulemami. Zakończyły się one zwrotem zrabowanych przedmiotów i srogim ukaraniem winnego beja przez jego zwierzchników<sup>11</sup>.

W roku 1795 chłopci jednej ze wsi położonych w pobliżu miejscowości Balbis wnieśli skargę przeciw niesprawiedliwie traktującemu ich bejowi i jego drużynie do przełożonego ulemów wielkiego mistrza al-Azharu szajcha Abd Allaha asz-Szarqawiego. Asz-Szarqawi nakazał dwóm bejom, stojącym wówczas u szczytu hierarchii feudalno-militarnej w Egipcie, o ukaranie winnego i zmuszenie go do zmiany dotychczasowego postępowania względem chłopów. Gdy bejowie odmówili spełnienia żądania wielkiego mistrza, została zwołana Rada Ulemów. Rada orzekła podjęcie zbrojnej walki z mamelukami. Pierwszym krokiem w tym kierunku było zamknięcie przed mamelukami bram meczetu oraz powszechny bojkot ich przez sprzedawców i rzemieślników. Następnego dnia wielki mistrz wraz z grupą ulemów udał się na czele licznie zgromadzonego tłumu uzbrojonego w kije, sztylety i inne narzędzia walki na strategiczną naradę z jednym z ulemów mieszkającym w swoim prywatnym domu w większej odległości od al-Azharu. Była to typowa demonstracja siły. Po odbyciu narady ogłoszono powszechną mobilizację. W niektórych starciach doszło do wypadków śmiertelnych i porażeń. Trzeciego dnia najwyżsi bejowie mamelucy wysłali poselstwo do al-Azharu. Incydent zakończył się rozmowami, których rezultatem było podpisanie

<sup>11</sup> Al-Dżabarti, *op.cit.*, t. 2, s. 103—104.

przez obie strony i najwyższego sędziego muzułmańskiego umowy określającej postępowanie bejów względem ludności na wsi. Umowa ta składała się z trzech punktów:

- 1) nie wolno określać wysokości podatków bez obecności chociażby jednego przedstawiciela fellahów,
- 2) zabrania się wykonywania jakichkolwiek wyroków poza wyrokiem prawowitego sądu,
- 3) postępowanie władcy w stosunku do poddanego winno być zgodne z zasadami prawa muzułmańskiego<sup>12</sup>.

Powyższe wydarzenia zachowane w relacji żyjącego współcześnie kronikarza świadczą o istnieniu w tym czasie w Egipcie następujących zjawisk:

1) fellahowie i uboga muzułmańska ludność miejska szukała u ulemów oparcia przeciw niesprawiedliwości społecznej ze strony bejów mameluckich; głównym powodem zwracania się mas o pomoc ulemów był ich autorytet religijny, ponadto ulemów łączył z egipskimi masami język arabski, a nierzadko więzi wspólnego pochodzenia;

2) uboga ludność miejska łączyła się w walce o sprawiedliwość społeczną z ludnością wiejską;

3) ulemowie, fellahowie i uboga ludność miejska walczyli przeciw, bejom, nie jako przeciw obcym, lecz jako muzułmanom nie stosującym się do nakazów religii.

#### TWORZENIE SIĘ SZERSZEJ WIĘZI SPOŁECZEŃSTWA EGIPSKIEGO PODCZAS INWAZJI NAPOLEOŃSKIEJ

Napoleon Bonaparte, dla którego opanowanie Egiptu stanowiło najważniejszy krok w kierunku, jak to określał, „zmiany oblicza świata”, dokładnie przygotował się do tej akcji. Niezależnie od planu strategicznego opracował on szeroki plan polityczny, polegający na wykorzystaniu antagonizmu między masami egipskimi a rządzącą warstwą bejów mameluckich. Politykę Napoleona w Egipcie dobrze określa A. Thiers<sup>13</sup>: „Bonaparte, który łączył cechy genialnego dowódcy z taktem i zdolnościami organizatora państwa (*fondateur*), który miał okazję zarządzać dostateczną liczbą podbitych krajów, aby uczynić z tej umiejętności specjalną sztukę, opracował błyskawicznie politykę, której należało trzymać się w Egipcie. Trzeba było przede wszystkim uderzyć w jego

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 258.

<sup>13</sup> A. Thiers, *Expedition de Bonaparte en Egypte...*, Dresden 1894, s. 34.

faktycznych władców, tzn. mameluków. Była to klasa, z którą należało walczyć i zniszczyć ją całkowicie bronią i polityką [...] Ludność zaś trzeba było sobie zjednać, przede wszystkim rdzennych mieszkańców, tzn. Arabów. Respektując szajchów (ulemów), schlebiając ich wiekowej dumie, zwiększając ich władzę, lechtając ich tajne pragnienie, podobne do tego, jakie można było spotkać we Włoszech, podobne do tego, jakie spotyka się wszędzie, pragnienie przywrócenia antycznej ojczyzny — ojczyzny arabskiej, można było być pewnym opanowania kraju i znalezienia w nim wewnętrznego poparcia”.

Bezpośrednio po wylądowaniu wojsk francuskich została wydana odezwa do ludności Egiptu. Odezwa ta, napisana w języku arabskim, wydrukowana w specjalnie w tym celu sprowadzonej drukarni z czcionką arabską, głosiła<sup>14</sup>: „W imię Allaha Miłosiernego i Miłościwego, nie ma Boga oprócz Allaha, nie ma on syna i nie ma towarzysza w swoim królestwie. W imieniu Francuzów Bonaparte, najwyższy dowódca wojsk francuskich, opierając się na zasadzie wolności i równości powiadamia wszystkich mieszkańców Egiptu: od dłuższego czasu Egipt cierpi ucisk i bezprawie ze strony mameluków przybyłych do niego z kraju abchaskiego i czerkieskiego, którzy usadowili się w tym miejscu najpiękniejszym z wszystkich miejsc, któremu podobnego nie ma na całej kuli ziemskiej. Wszzechmogący Pan Dwóch Światów wydał wyrok usunięcia ich z tego państwa. Egipcjanie! Powiedzą wam, że przybyłem tu, żeby zniszczyć waszą wiarę. Nie wiercie temu, to jest kłamstwo! Odpowiedźcie im: przybyłem tu, aby wyrwać wasze prawa z rąk gnębieli i wam je przywrócić. Bardziej niż mamelucy jestem sługą Allaha Najwyższego, szanującym Proroka Jego i święty *Koran*. Powiedzą wam także, że u Allaha wszyscy ludzie są równi, a rzeczą jedyną, która ich różni, jest rozum, wiedza i prawe postępowanie. Mamelucy upośledzeni są tak na umyśle, jak i pod względem dobrych obyczajów. Jakież więc posiadają prawo, aby rządili Egiptem?” Dalej odezwa utrzymana jest w podobnym tonie, wskazuje na mameluków jako tych, którzy przywłaszczyli sobie największe domy, najlepszą ziemię, najszybsze konie i najpiękniejsze kobiety. Bonaparte przykazuje wznoszenie w meczetach modłów<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Podany przez nas tekst oparty jest na oryginale arabskim, zamieszczonym w kronikach al-Dżabartiego (t. 3, s. 5); w tekście francuskim, który podaje Thiers (*Expedition...*, s. 35—36), zachodzą istotne różnice, m. in. w tekście francuskim zwrot „jesteśmy prawowitymi muzułmanami” brzmi „jesteśmy prawdziwymi przyjaciółmi muzułman”. Być może, jak sugerują niektórzy badacze (m. in. K. Harold), zaszła pomyłka w tłumaczeniu odezwy na arabski.

<sup>15</sup> Thiers (*Expedition...*, s. 56) podaje tekst litanii, którą rzekomo śpiewali muzułmanie w „wielkim meczecie” (al-Azhar?); litania ta to podziękowanie Alla-



na cześć oswobodzicieli wiernych, tj. Francuzów, oraz wywieszenie na najwyższym budynku każdej wsi trójkolorowej flagi. Dopiero na końcu grozi represjami w wypadku niepodporządkowania się okupantom. Podobnych odezw podczas pobytu wojsk francuskich w Egipcie wydano większą ilość. Niektóre z nich, jak utrzymuje al-Dżabarti<sup>16</sup>, wydane zostały bezprawnie w imieniu ulemów. Napoleon nakazał żołnierzom poszanowanie islamu i miejscowych obyczajów. W swoim przemówieniu do żołnierzy powiedział<sup>17</sup>: „Lud, wśród którego będziemy żyć, to mahometanie. Ich pierwszy artykuł wiary brzmi: Nie ma boga oprócz Boga, a Mahomet jest jego prorokiem. Nie sprzeciwiajcie się im, postępujcie w stosunku do nich, jak postępowaliśmy w stosunku do Żydów i Włochów. Okazujcie szacunek ich imamom, tak jak to robiliście z rabinami i biskupami. Szanujcie ceremonie przepisane przez *Koran* i meczety. Legiony rzymskie opiekowały się wszystkimi wyznaniem”.

Wraz z wojskiem przybyła do Egiptu grupa uczonych francuskich. Oprócz instytutów naukowych założyli oni publiczną bibliotekę, do której dostęp miała miejscowa ludność. Tak opisuje ją al-Dżabarti<sup>18</sup>: „W jednym z ich domów [mameluków — F. B.] zgromadzili liczne księgi. Przybywał tam, kto chciał z nich korzystać, a gdy przybył mużłmanin, pozdrawiali go pięknie i dawali mu tę książkę, której sobie życzył. W bibliotece tej znajdowało się wiele ksiąg arabskich”. Dużym powodzeniem cieszyły się wśród Egipcjan ilustrowane książki dotyczące dawnej historii, m. in. historii podbojów arabskich. Po zdobyciu Kairu została zorganizowana przez Napoleona miejscowa Rada Administracyjna, w której kierownicze funkcje pełnili ulemowie al-Azharu. Mimo tych wszystkich poczynań plan Napoleona poniósł fiasko. Więź religijna islamu okazała się silniejsza od wrogości wobec mameluków. Napoleon zarządził surowe kary, do kary śmierci włącznie, za dopuszczanie się bezprawia w stosunku do miejscowej ludności. Jednakże wypadki takie często miały miejsce. Między innymi oddział konnicy francuskiej biorący udział w ulicznej potyczce zbeszczył meczet al-Azhar<sup>19</sup>. W kwietniu 1800 roku wybuchło w Kairze ogólne powstanie przeciw Francuzom. Na jego czele stał wielki mistrz rodzin potomków proroka Maho-

---

howi za to, że sprowadził do Egiptu *le favori de la victoire* z jego *des braves de l'Occident*. Wydaje się jednak nieprawdopodobne, aby tego rodzaju modlitwa mogła być śpiewana w jakimkolwiek meczecie.

<sup>16</sup> Al-Dżabarti, *op.cit.*, t. 3, s. 30—31.

<sup>17</sup> Thiers, *op.cit.*, s. 37.

<sup>18</sup> Al-Dżabarti, *op.cit.*, s. 34.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 26—27.

meta Omar Makram i grupa ulemów pod przewodnictwem szajcha asz-Szarqawiego. Duży wpływ na wrogość środowisk muzułmańskich do Francuzów miał obcy mentalności muzułmańskiej sposób ich zachowania się, a zwłaszcza dwa główne francuskie *pechés mignones* — wino i kobiety. Zachowanie żołnierzy francuskich w Egipcie najlepiej charakteryzuje wiersz nauczyciela języka arabskiego zatrudnionego przy grupie francuskich uczonych — szajcha Hasana al-Attara <sup>20</sup>:

„Francuzi czas tracą i pieniądze  
Gnając na osłach i pijąc wino.  
A nie wiedzą, że w niedalekiej Syrii  
Zguba czyha na nich niechybna”.

Wrogi stosunek ludności muzułmańskiej do Francuzów nie przeszkadzał jednak we wzajemnych kontaktach, szczególnie znaczenie miały bezpośrednie spotkania ulemów z przedstawicielami nauki francuskiej. Celem ukazania potęgi Francji odbywały się w Egipcie publiczne pokazy. Opisy tych pokazów, jak np. zmienianie barwy cieczy w probówce lub puszczanie balonów, zawarte w kronikach al-Dżabartiego, wskazują na duże zrozumienie uczonych muzułmańskich dla znaczenia nauki europejskiej. Niektórzy z nich zwracali uwagę na fakt, że Europa zawdzięcza rozwój swojej nauki muzułmanom. Wspomniany szajch al-Attar, który miał okazję bezpośrednio zetknąć się z uczonymi francuskimi, postulował <sup>21</sup>: „Konieczne jest, aby nasz kraj zmienił stan, w jakim się znajduje, przez odnowienie nauk i wiedzy”.

Podczas gdy w środowisku ulemów pod wpływem zetknięcia się z cywilizacją francuską zrodziła się myśl modernizacji poprzez wprowadzenie niektórych osiągnięć cywilizacji europejskiej bez naruszenia zasad wiary i tradycyjnej struktury społeczeństwa muzułmańskiego, inny rodzaj oddziaływania wywarła ekspansja napoleońska na egipskim społeczeństwie niemuzułmańskim. Te same obyczaje, które tak bardzo raziły muzułman, zbliżyły do Francuzów egipskie mniejszości niemuzułmańskie. Kontakty ich nie ograniczały się wyłącznie do handlu, na którym wzbogaciło się wiele rodzin niemuzułmańskich, lecz miały one często charakter towarzyski, który ułatwiała większa tolerancja obyczajowa. Wielu przedstawicielom tych mniejszości zostały powierzone stanowiska administracyjne zarezerwowane poprzednio dla Turków lub mameluków. Zrozumiały jest rzeczą, że do tej właśnie grupy najsilniej musiały przemawiać francuskie zasady równości wszystkich obywateli państwa bez względu na wyznanie. Znając z opisów al-Dżabartiego gor-

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 44.

<sup>21</sup> A. B a d a w i, *Rifa'a Rafi'at-Tahtawi*, wyd. 3, Kair 1958, s. 16.

liwość Francuzów w zaszczepianiu w Egipcie własnych wzorów, np. kult flagi, rozdawanie odznaczeń<sup>22</sup> czy obchody świąt narodowych, można przypuszczać, że bliskie kontakty Francuzów i ich propaganda nie pozostały bez oddźwięku wśród tej części egipskiego społeczeństwa. Oprócz wyżej wspomnianych skutków inwazji napoleońskiej na Egipt ważne znaczenie miał fakt prowadzenia wspólnej walki przeciw jednemu wrogowi z zewnątrz Egiptu i Syrii, przypominającej muzułmańskiemu arabskojęzycznemu społeczeństwu tych krajów dawne świetne tradycje walk Saladyna przeciw Krzyżowcom. Klęskę wojsk francuskich w Syrii odczuli Egipcjanie jako swój własny sukces.

W protokóle przesłuchania zabójcy Klébera, Sulajmana al-Halabi, byłego studenta al-Azharu, pochodzącego z Aleppo, znajdujemy ciekawą wypowiedź oskarżonego<sup>23</sup>: „Na pytanie francuskich sędziów, czy uważa się za poddanego sułtana tureckiego, odpowiedział: Jestem Arabem, a tacy jak ja żadnej władzy nad sobą nie uznają”. Termin „Arab” w owym czasie oznaczał Beduina, koczownika i był przeciwieństwem terminu „fellah” — człowieka osiadłego, rolnika. Jednakże w wypowiedzi Sulejmana oznaczał: człowiek dumny, wolny, i nawiązywał do arabskiej poezji okresu heroicznego.

#### PRZEOBRAŻENIA SPOŁECZNO-EKONOMICZNE ZA RZĄDÓW MUHAMMADA ALEGO (1805—1848)

Po opuszczeniu Egiptu przez Francuzów walka o władzę nad krajem toczyła się między trzema siłami, którymi byli:

- 1) mamelucy pod przewodnictwem dwóch skłóconych ze sobą bejów Alfiego i Badrisiego,
- 2) ulemowie i *al-aszraf*, którym przewodził Omar Makram i grupa szajchów al-Azharu,
- 3) oddziały albańskie przybyłe do Egiptu w okresie inwazji napoleońskiej.

Pierwsza i ostatnia grupa reprezentowała siłę militarną, natomiast ulemowie mieli za sobą poparcie mas. Sprawujący władzę w Egipcie turecki pasza został szybko zdetronizowany przez dowódcę Albańczyków Tahira. Ten z kolei został zamordowany w kilka tygodni po objęciu

---

<sup>22</sup> Al-Dżabarti, *op. cit.*, t. 3, s. 16. Napoleon, jak wspomina al-Dżabarti, pragnął m. in. odznaczyć niektórych szajchów al-Azharu najwyższymi odznaczeniami francuskimi, ci jednak potraktowali ten gest jako zmuszanie ich do zabronionych praktyk magicznych, uważając ordery za rodzaj talizmanów.

<sup>23</sup> Al-Dżabarti, *op. cit.*, t. 3, s. 118.

władzy. Dowództwo oddziałów albańskich przejął po nim młody energiczny oficer, z pochodzenia Macedończyk Muhammad Ali. Będąc zręcznym politykiem zorientował się, że droga do władzy leży w sojuszu z ulemami. Ulemowie, nie dysponujący siłą zbrojną, dostrzegali w młodym oficerze męża opatrnościowego, mogącego zniszczyć potęgę mameluków i przywrócić w Egipcie dawną świetność islamu. W 1805 roku Muhammad Ali za sprawą Omara Makrama i ulemów został proklamowany „głosem ludu” paszą Egiptu. O tym wydarzeniu donosił ówczesny konsul francuski Dereveti<sup>24</sup>: „Wszędzie widziało się entuzjazm jak we Francji w pierwszym okresie rewolucji. Wszyscy chwycili za broń, dzieci szły za przykładem dorosłych. Muhammad Ali zawarł sojusz z ludem, który jest jego siłą”. Turcja zmuszona została uznać ten spontaniczny wybór, przyszło to tym łatwiej, że chodziło o oficera wojsk tureckich, a nie o reprezentanta najbardziej wpływowej grupy w Egipcie *al-aszraf* i ulemów.

Nie tylko ulemowie liczyli na własne korzyści popierając dążenie do władzy Muhammada Alego. Położenie kresu oligarchii mameluckich bejów leżało również w interesie mocarstw zachodnich, zwłaszcza Francji i Włoch. Poprzednik Derevetiego, Mathieu de Lesseps, pisał w jednym ze swych raportów w roku 1803<sup>25</sup>: „Muhammad Ali ze wszystkich walczących przeciwko sobie przywódców jest najodpowiedniejszy do wyciągnięcia Egiptu z anarchii”. Podobnie duże nadzieje łączyli z odsunięciem od władzy mameluków kupcy i rzemieślnicy egipscy, zwłaszcza niemuzułmanie, którzy wzbogaciwszy się w okresie inwazji napoleońskiej obawiali się utraty zdobytej pozycji społecznej. Nasz rodak, malarz Adam Wężyk, podczas audiencji u Muhammada Alego zauważył obok paszy postać jego doradcy Ormianina Boghosa<sup>26</sup>: „Ten, co stoi obok wicekróla, Boghos-bej, dyplomata jak kot układny, grzeczny, mówiący dobrze po francusku i po włosku, którego słowa płyną miodem i mlekiem”.

Wspomniany Boghos-bej pełnił w zorganizowanej przez Muhammada Alego Radzie funkcję ministra spraw zagranicznych. Zajmował się on między innymi dostarczaniem europejskich książek do bibliotek władcy<sup>27</sup>. Innym zaufanym Muhammada Alego był chrześcijanin Habib-efendi sprawujący w Radzie funkcję ministra spraw wewnętrznych. Muhammad Ali prowadził korespondencję z wieloma osobistościami w Europie,

<sup>24</sup> J. i S. Lacouture, *L’Egypte en mouvement*, Paris 1956, s. 47

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 47—48.

<sup>26</sup> A. Wężyk, *Egipt (obrazy)*, Kraków 1934, s. 5.

<sup>27</sup> Vatikiotis, *op. cit.*, s. 96.

m. in. z francuskim uczonym Jomardem<sup>28</sup>, uczestnikiem kampanii napoleońskiej i współautorem *Description d'Egypte*. Artykuł Jomarda w tym dziele, w którym autor roztacza szerokie perspektywy przed Egiptem i postuluje konieczność jego modernizacji, przetłumaczony Muhammadowi Alemu, wywarł na nim bardzo silne wrażenie. Jomard nasunął Muhammadowi Alemu myśl wysłania do Francji młodych ludzi, którzy po powrocie stanowiliby awangardę modernizacji. Wysyłając pierwszą grupę stypendystów do Paryża polecił ich opiece uczonemu francuskiemu<sup>29</sup>: „Dzięki składam Tobie, Przyjacielu Egiptu, szczerze i ofiarnie pracujący dla jego dobra do tego stopnia, że uprzedziłeś moje pragnienie ucywilizowania tego kraju, którym rządzić pozwolił mi Allah. Jeśliby nic nie zmieniło się w zrządzeniach losu, prosiłbym ciebie o mający wielkie znaczenie wysiłek, a mianowicie o opiekę i kontrolę nad uczniami, których wysyłam do Twojej ojczyzny”.

Jeśli do wyżej wspomnianych dodamy pułkownika Savé, który po przyjęciu islamu pod imieniem Sulajman Pasza sprawował kierowniczą funkcję w armii Muhammada Alego, doktora Clot-beja — kierownika pierwszej szkoły medycznej w Egipcie i szefa służby sanitarnej w armii, Jumela — odkrywcę długowłosej odmiany bawełny, oraz wielu innych europejskich doradców i uczonych, możemy stwierdzić, że liczne i radykalne reformy Muhammada Alego nie były wyłącznie zasługą jego osobowości, jak pragną tego niektórzy historycy, lecz wypływają z konkretnych uwarunkowań ekonomiczno-społecznych, wśród których niepoślednią rolę zajmuje penetracja Francji oraz rodząca się miejscowa burżuazja. Błędne byłoby jednak twierdzenie, że tylko te czynniki miały wpływ na jego działalność. Nie należy zapominać, że Muhammad Ali, niewątpliwie wybitny, choć niefanatycznie gorliwy, jak go niektórzy określają, twórca nowoczesnego Egiptu, był jednak muzułmaninem, rządzącym państwem muzułmańskim. W równej mierze jak wzory europejskie oddziaływały na niego wzorce przejęte z dawnej historii państwa muzułmańskiego. Władca Egiptu zafascynowany był swymi wielkimi poprzednikami, zwłaszcza silnie oddziaływała na jego wyobraźnię postać Saladyna. Muhammadowi Alemu nieobca była<sup>30</sup> koncepcja Ibn Chalduna, dotycząca władzy w państwie muzułmańskim, według której tylko despotyczny władca dysponujący silną armią może zapewnić rozwój i trwanie potęgi islamu. Modernizacja Egiptu poprzez wprowadzenie

<sup>28</sup> Salah ad-Din, *Al-bi'that al-'ilmijja fi'ahd Muhammad 'Ali*, Aleksandria 1934, s. 8.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Al-Azhar...*, s. 67.

do niego osiągnąć cywilizacji europejskiej służyć miała jednemu celowi — ekspansji zewnętrznej, na której oparta miała być cała gospodarka państwa. Widzimy więc, że mimo zewnętrznych nowoczesnych form istotna treść idei państwa u Muhammada Alego nie odbiegała od tej, którą kierowali się Arabowie w pierwszych wiekach islamu. Pierwszym krokiem do realizacji powyższego planu była organizacja silnej armii i wzrost uzbrojenia, co z kolei pociągało za sobą konieczność znacznych wydatków. W pierwszej fazie swoich rządów Muhammad Ali usiłował osiągnąć konieczne fundusze poprzez zwiększenie podatków, zatrzymując w Egipcie ich nadwyżki. Dało to grupie ulemów, zawiedzionej w swych nadziejach co do osoby Muhammada Alego, pretekst do próby sił. Doszło do niej w momencie, gdy Omar Makram działając na polecenie Rady Ulemów „w imieniu ludu egipskiego” zażądał rozliczenia się władcy z pobieranych podatków. W konfrontacji stroną słabszą okazali się ulemowie. Omar Makram został pozbawiony godności wielkiego mistrza i zesłany do Tanty. W niedługi czas potem Muhammad Ali zniósł niewygodny system *iltizam*, zamieniając go na system centralnej kontroli państwa nad wszystkimi dziedzinami działalności ekonomicznej, i jak to niektórzy określają<sup>31</sup>: „stał się jedynym właścicielem ziemskim, jedynym kupcem i jedynym przemysłowcem”, co oznaczało w praktyce bezpośrednie przejęcie przez państwo funkcji poborcy podatków i kontroli ekonomicznej. Krok ten był śmiertelnym ciosem wymierzonym przeciw dwu warstwom dotychczasowej elity — mamelukom i ulemom. Przewidując opór ze strony mameluków bezpośrednio przed zniesieniem systemu *iltizam* Muhammad Ali dokonał podstępnej rzezi całej ich elity<sup>32</sup>. Ekonomiczna pozycja ulemów została poważnie osłabiona przez objęcie kontrolą państwową tzw. wafków i *rizak al-ahbasijja*, czyli obiektów i terenów ziemskich pochodzących z dotacji, a stanowiących dobra religijne. Wpływ ulemów zmniejszył się znacznie wraz z wprowadzeniem systemu nowoczesnego szkolnictwa na zewnątrz al-Azharu. Poza wspomnianymi reformami, tj. zniesieniem systemu *iltizam* i zastąpieniem go monopolami państwowymi, w okresie rządów Muhammada Alego przeprowadzone zostały liczne inne radykalne zmiany. Wymieńmy najważniejsze z nich.

1. Organizacja armii na zasadzie poboru zwana *nizam al-dżadid* (nowy ład). Początkowo Muhammed Ali próbował przymusowo wcielić

---

<sup>31</sup> Ph. Hitti, *Dzieje Arabów*, Warszawa 1969, s. 609 (tytuł oryginału: *History of the Arabs*).

<sup>32</sup> Rzeź mameluków miała miejsce w 1811 roku, zginęło wówczas kilkuset najważniejszych bejów.

do armii Sudańczyków, jednakże gdy żołnierze ci zaczęli masowo wymierać, nie wytrzymując trudów nowoczesnego szkolenia, Muhammad Ali zdecydował pobór żołnierza ze wsi Egiptu. W ten sposób po raz pierwszy w historii Egiptu przed fellahem otwarła się świecka droga awansu.

2. Budowa przemysłu. Przemysł reprezentowany był przez stocznie w Aleksandrii, kilka fabryk broni i amunicji oraz szereg zakładów włókienniczych i przemysłu lekkiego, których produkcja lub dochód służyły potrzebom armii. Do pracy zmuszano miejską biedotę, która pracowała pod nadzorem za niskie dniówki. Wśród kadry technicznej i robotników wykwalifikowanych było wielu cudzoziemców, zwłaszcza Ormian, Greków i Włochów.

3. Zorganizowanie systemu kanałów nawadniających oraz wprowadzenie monokultury bawełny. Reformy te, pomyślane początkowo jako jedna z dróg zwiększenia dochodów na potrzeby armii i uzbrojenia w późniejszym okresie, po nakazie ograniczenia armii i zbrojeń odegrały istotną rolę w ekonomicznym, społecznym i politycznym życiu Egiptu.

4. Zapoczątkowanie nowoczesnego szkolnictwa. Szkolnictwo, pomyślane przede wszystkim jako neodzwonne uzupełnienie planu organizacji nowoczesnej siły zbrojnej, nastawione było na szkolenie kadry oficerskiej, inżynierów, medyków, weterynarzy itp. Dzięki wprowadzeniu nowoczesnego szkolnictwa oraz kształceniu studentów w krajach europejskich powstała w Egipcie nowa elita intelektualna.

#### RIFAA RAFI AT-TAHTAWI — PRZEDSTAWICIEL NOWEJ ELITY INTELEKTUALNEJ

Na okres rządów Muhammada Alego przypadają początki formowania się nowej elity intelektualnej Egiptu. W pierwszym okresie, tj. do bitwy pod Navarino w 1827 r., w której została rozbita wchodząca w skład tureckiej floty egipska, Muhammad Ali wysłał licznych stypendystów do Włoch. Głównym celem tej akcji było wykształcenie technicznej kadry szkodniczej. Poza tym część stypendystów przebywając we włoskich miastach miała za zadanie zapoznanie się ze sztuką drukarską. Jeden z tych stypendystów założył w Egipcie pierwszą drukarnię, inny był autorem pierwszej drukowanej książki, którą był słownik włosko-arabski. Po klęsce pod Navarino, gdy Muhammad Ali większy nacisk położył na organizację silnej armii lądowej (m. in. w związku z przygotowaniem kampanii syryjskiej w 1831 r.), nastąpił zdecydowany zwrot w kierunku Francji. Na ogólną liczbę 664 stypendystów wysłanych za-

granicę w latach 1813—1848 230, czyli 34<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, przebywało we Francji <sup>33</sup>. W Paryżu stypendyści egipscy dysponowali własnym budynkiem <sup>34</sup>. W tym samym czasie zaczęły powstawać w Egipcie różne szkoły świeckie, których kadre wykładowczą stanowili Europejczycy, w większości Francuzi. W latach 1827—1845 powstały kolejno: Szkoła Medyczna, Szkoła Mechaniki Wojennej, Szkoła Administracji i Języków Obcych, Szkoła Chemiczna i Mineralogii, Szkoła Inżynieryjna, wzorowana na francuskiej politechnice, Szkoła Rolnicza i Szkoła Przemysłowa <sup>35</sup>. Uczniowie tych nowych szkół jak również stypendyści wysyłani do Europy rekrutowali się w większości z formującej się nowej warstwy rządzącej, której trzon stanowili przedstawiciele mniejszości etnicznych i religijnych: Albańczycy, Czerkiesi, Ormianie, chrześcijanie syryjscy i Koptowie. Nie brakowało wśród nich jednak i muzułman wywodzących się z dawnych średnich klas społeczeństwa egipskiego. Część z nich była silnie związana z dawną intelektualną elitą muzułmańską — ulemami, bądź przez pochodzenie, bądź bezpośrednio przez uprzednie studia na al-Azharze. Na razie nie uwydatniał się jeszcze wyraźnie podział na dwa główne kierunki myśli modernistycznej w Egipcie: świeckiej koncepcji europeizacji i muzułmańskiej idei renesansu islamu.

Ogarnięte patriotycznym entuzjazmem pierwsze pokolenie nowej elity intelektualnej choć nieliczne odegrało doniosłą rolę w dalszym rozwoju Egiptu. Wśród najwybitniejszych przedstawicieli tego pokolenia możemy wymienić wykładowców Szkoły Medycznej dra Muhammada asz-Szafai i dra Ibrahima Annabrawi, inżyniera Muhammada al-Bajumi, wykładowcę w Szkole Inżynieryjnej, oraz inżyniera Alego Mubaraka, przyszłego ministra edukacji, którego zasługą było wprowadzenie do Egiptu nowoczesnego systemu szkolnictwa. Wyjątkowe miejsce zajmuje wśród pierwszego pokolenia elity intelektualnej Egiptu Rifaa Rafi at-Tahtawi. Postać ta zasługuje na nasze szczególne zainteresowanie z dwóch powodów:

— at-Tahtawi zanim wyjechał na stypendium do Paryża, gdzie przebywał przez 5 lat, ukończył studia na al-Azharze; śledząc jego działalność i poglądy, możemy dokładniej zaobserwować proces przenikania się tradycyjnych postaw arabsko-muzułmańskich i nowych wzorów postaw poznanych w Europie;

— at-Tahtawi był pierwszy, który wprowadził do współczesnego języka arabskiego pojęcia „ojczyzna” i „patriotyzm”.

<sup>33</sup> R. Makarios, *La Jeunesse intellectuelle d'Egypte*, Paris 1960, s. 82.

<sup>34</sup> R. R. at-Tahtawi, *Tachlis ibriz* (w: *Tachlis Bariz*, Bulaq 1265 hidżry, s. 147.

<sup>35</sup> Vatikiotis, *op. cit.*, s. 97—99.





At-Tahtawi urodził się w roku 1801 w Tahcie, małym mieście położonym w Górnym Egipcie. Swoje pochodzenie po linii ojca wywodził od potomków proroka, po linii matki od *al-ansar*, pierwszych zwolenników Mahometa w Medynie. Dziadek at-Tahtawiego był założycielem głównego meczetu w Tahcie<sup>36</sup>, a jego dwóch krewnych ze strony matki doszło do godności szajchów al-Azharu. Ojciec at-Tahtawiego, mimo że szczyił się tak wspaniałym pochodzeniem, zmuszony był iść do zajęcia zarobkowego, przypuszczalnie handlu. Po opanowaniu pamięciowym tekstu *Koranu* i wstępnych naukach teologii, prawa i filologii arabskiej w głównym meczecie w Tahcie kilkunastoletni at-Tahtawi rozpoczął studia na al-Azharze, gdzie po kilku latach doszedł do godności szajcha. Na al-Azharze szczególny wpływ wywarł na niego szajch al-Attar, prekursor idei modernizacji świata arabskiego, będący później osobistym imamem Muhammada Alego. Szajch al-Attar, wykorzystując swoje wpływy, postarał się dla swego ucznia o posadę imama w nowo organizowanej armii. Gdy Muhammad Ali wysyłał do Francji 40-osobową grupę stypendystów, al-Attar zaproponował at-Tahtawiego jako ich duchownego opiekuna. Po miesięcznej podróży morskiej grupa dotarła w lipcu 1826 roku do Marsylii. Po krótkim pobycie w tym mieście stypendyści wyjechali do Paryża, gdzie przebywając w jednym domu uczyli się intensywnie francuskiego i zapoznawali się z niektórymi nowoczesnymi naukami. Tak opisuje at-Tahtawi program dnia stypendystów w tym okresie<sup>37</sup>: „Rano czytaliśmy 2 godziny historię po francusku. Po obiedzie uczyliśmy się pisania, kaligrafii i prowadzenia dyskusji w tym języku. Wieczorem mieliśmy lekcje rysunków, a potem ćwiczyliśmy się w gramatyce. W każdy piątek mieliśmy trzy lekcje: arytmetyki, inżynierii i geografii”. Gdy taki system nauki okazał się nieskuteczny, postanowiono rozdzielić się na małe, kilkuosobowe grupy, które uczyły się pod dozorem francuskich nauczycieli w poszczególnych bibliotekach. Niektórzy lepiej sytuowani materialnie stypendyści uczyli się indywidualnie, mieszkając u swoich nauczycieli. Należał do nich at-Tahtawi, ucząc się u francuskiego nauczyciela i korzystając z pomocy pewnego Egipcjanina<sup>38</sup>, który wyemigrował do Francji wraz z wojskami napoleońskimi. At-Tahtawi rozpoczął próby tłumaczenia. Początkowo tłumaczył teksty swego nau-

<sup>36</sup> Dane biograficzne at-Tahtawiego oparte są głównie na *Tachlis ibriz...*, oraz biografii opracowanej przez A h m a d a B a d a w i.

<sup>37</sup> *Tachlis ibriz...*, s. 147.

<sup>38</sup> Jusuf Ajjub był w owym czasie lektorem języka arabskiego w Liceé Luis le Grand; cyt. za J. T a d ż i r, *Haraka at-tardżama fi Misr chila alqurn tis 'at 'aszara*, Kair (b.r.w.), s. 49 i dalsze.

czyciela, później przystąpił do tłumaczenia elementów gramatyki i innych podręczników. Po dwuletnim pobycie stypendystów we Francji odbył się uroczysty egzamin pod przewodnictwem opiekuna grupy Jomarda. Egzamin ten odbył się w wielkiej sali z udziałem „tłumu znakomitości, sędziów, profesorów uniwersytetu paryskiego, członków Akademii Nauk, wyższych oficerów i wielu innych”. W nagrodę za bardzo dobre wyniki egzaminu otrzymał at-Tahtawi pięknie wydane 7-tomowe dzieło poświęcone mitologii greckiej<sup>39</sup>. Zarówno jego nauczyciel, jak i Jomard pomagali at-Tahtawiemu w wyborze lektur i tekstów do tłumaczenia. Oprócz podręczników matematyki, fizyki, geografii, przyrody, historii, logiki i innych nauk, których kilka przetłumaczył na arabski, dużo czasu poświęcał at-Tahtawi na lekturę dzieł francuskich filozofów i myślicieli. Czytał poezje Racine’a, utwory Voltaira i Rousseau, zapoznał się również z dziełami Montesquieu. *O duchu praw* i *Umowę społeczną* porównywał z pracami Ibn Chalduna. Duże wrażenie wywarła na nim tłumaczona z angielskiego bardzo popularna w owym czasie praca hrabiego Chesterfielda *O wychowaniu i nauczaniu*. W okresie 5-letniego pobytu we Francji przetłumaczył at-Tahtawi kilkanaście podręczników lub mniejszych utworów literackich, jak również tekst konstytucji francuskiej, opatrując każdy jej artykuł własnym komentarzem. Wiele rzeczy, które zaobserwował at-Tahtawi we Francji, wzbudziło najwyższe jego uznanie. W swoim dziele poświęconym Paryżowi: *Płukanie złota, czyli korzyści wynikające z Paryża*, chwali takie zwyczaje francuskie, jak wytworny sposób jedzenia, czystość na ulicach i w mieszkaniach, podoba mu się „szerokość umysłu i dokładność wyrażenia Francuzów, ich uznanie dla nauki i pracy, pogarda dla głupoty i gnuśności, dążność dociekania przyczyn każdego zjawiska, zainteresowanie innymi krajami itp.”. Podziw at-Tahtawiego dla Francji nie jest jednak bezkrytyczny. Razi go przede wszystkim powszechny ateizm: „większość Francuzów jest chrześcijanami tylko z nazwy. Do ich obrzydliwych grzechów zaliczyć trzeba przechwałki, że rozum i natura więcej są warte niż słowa proroków”<sup>40</sup>. Nie podoba mu się również zbyt-  
nia swoboda w obcowaniu ludzi różnej płci oraz uległość mężczyzn wobec zachcianek kobiet. Po powrocie do Egiptu Rifaa at-Tahtawi pracuje jako tłumacz w Szkole Medycznej (1831—1833), potem w Szkole Artylerii (1833—1835), a następnie przez dłuższy czas w Szkole Administracji i Języków początkowo jako tłumacz, a później jako jej dyrektor. W tym okresie dokonuje licznych tłumaczeń różnych podręczników i tekstów francuskich oraz kształci kilkunastoosobową grupę tłumaczy. Za pano-

<sup>39</sup> Były nią podróże Ancharsisa, *Tachlis ibriz...*, s. 153.

<sup>40</sup> *Tachlis ibriz...*, s. 158—159.

wania Abbasa zostaje przeniesiony do Sudanu, gdzie organizuje Szkołę Administracji i Języków. Podczas pobytu w Sudanie tłumaczy na arabski *Przygody Telemaka* Fénelona<sup>41</sup>. Po powrocie do Egiptu piastuje w okresie rządów Saida i Ismaila szereg stanowisk w szkolnictwie i administracji. Imię at-Tahtawiego związane jest z rozwojem prasy w Egipcie. Przebywając we Francji dużo uwagi poświęcił tej formie ekspresji: „Owe »żurnale« — pisał —<sup>42</sup> pozwalają mieszkańcom Francji wypowiedzieć się o tym, co jest dla nich korzystne, a co szkodliwe, jakie rzeczy według ich opinii najlepiej służą państwu, a co należy usunąć; każdy ma prawo swobodnego wypowiedzenia się w tej sprawie [...] Podobnie, gdy ktoś gnębi innego, może to być opisane w »żurnalu«, by sprawa krzywdzącego i krzywdzonego stała się powszechna i została poddana pod sąd opinii”. At-Tahtawi będąc bystrym obserwatorem nie ogranicza swoich uwag wyłącznie do zachwyków, zaznaczając w innym miejscu<sup>43</sup>: „Nie masz na świecie większych łgarzy nad dziennikarzy, szczególnie francuskich”. Gdy at-Tahtawi przebywał we Francji, powstało pierwsze egipskie czasopismo „al-Waqai al-Misrija”<sup>44</sup>. Ukazywało się ono w wersji tureckiej i arabskiej. Wychodziło nieregularnie i zawierało przeważnie zarządzenia władcy oraz komunikaty o ważniejszych wydarzeniach krajowych. Po powrocie z Paryża zostało powierzone at-Tahtawiemu kierownictwo działu wiadomości zagranicznych w tym czasopiśmie, a następnie redakcja całej wersji arabskiej. Pod wpływem at-Tahtawiego i jego uczniów ze Szkoły Języków gazeta zmieniła swą postać, zaczęła wychodzić regularnie, początkowo co tydzień, później częściej, obniżona została jej cena i wprowadzona roczna prenumerata. Oprócz wiadomości krajowych i zagranicznych obejmujących takie dziedziny, jak polityka, handel, rolnictwo, przemysł i inne, zaczęły się w niej ukazywać również teksty literackie. W numerze 623 ukazał się po raz pierwszy w Egipcie artykuł polemiczny<sup>45</sup>. Był to artykuł pióra at-Tahtawiego poświęcony ustrojowi despotycznemu i demokratycznemu oraz polemice z poglądami Europejczyków na despotyczne rządy wschodnie. Gdy za Ismaila zaczęło wychodzić czasopismo „Raudat al-madaris” („Ogród Szkół”), założone przez

---

<sup>41</sup> Była to przypuszczalnie pierwsza obca powieść przetłumaczona na arabski. Wybór at-Tahtawiego podyktowany był przypuszczalnie zarówno treścią (przypowieści dydaktyczne), jak i formą, stosunkowo łatwą do tłumaczenia na arabską prozę rymowaną.

<sup>42</sup> *Tachlis ibriz...*, s. 144.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Pismo zostało założone w roku 1828; cyt. za Ibrahim 'Abduh, *Ta'rich al-Waqai' al-Misrija*, Bulaq 1942, s. 14.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 51—52.

Alego Mubaraka, Rifaa, zamieszczał w nim wiele artykułów, jak również poezje oraz okolicznościowe przemówienia. Pod koniec życia at-Tahtawi zaczął drukować w „Raudat al-madaris” zbeletryzowaną biografię proroka Mahometa. Utwór ten ukazujący się w odcinkach nie został ukończony. Przerwała go śmierć pisarza, który zmarł w wieku 75 lat w 1876 r. At-Tahtawi oprócz wspomnianych licznych tłumaczeń i artykułów pozostawił przy sobie trzy dzieła, w których zawarł swoje poglądy obejmujące szeroki wachlarz problemów. Są to:

1) *Tachlis al-ibriz fi talchis al-Bariz (Płukanie złota, czyli korzyści Paryża)*; książka ta zawiera dokładny opis obserwacji autora poczynionych podczas jego pobytu w Paryżu oraz jego ustosunkowanie się do nich i dygresje na temat sposobu modernizacji Egiptu;

2) *Murszid al-amin lil-banat wa l-banin (Wierny przewodnik dla dziewcząt i chłopców)*, będących podręcznikiem wychowania i nauczania bardziej przeznaczonym dla nauczycieli niż uczniów: autor zamieszcza w nim swoje poglądy na temat szkolnictwa i wychowania oraz liczne postulaty rozwoju oświaty w Egipcie;

3) *Manahidż al-albab al-misrija fi mabahidż al-adab al-asrija (Ścieżki bystrych umysłów egipskich, czyli o radościach płynących ze współczesnego sposobu życia)*, w której autor wyklada swoje poglądy co do sposobów modernizacji Egiptu i korzyści z niej płynących.

Ujmując całościowo ideę przyświecającą at-Tahtawiemu, możemy określić ją jako dążenie do budowy silnego państwa egipskiego poprzez wprowadzenie tych osiągnięć cywilizacji zachodniej, które nie kolidują z nakazami religii islamu. Brak miejsca nie pozwala nam na obszerniejsze zajęcie się ciekawymi poglądami tego myśliciela. Ograniczymy się tu do krótkiego ich wyboru.

**Poglądy społeczne.** Człowiek jako istota społeczna ma w stosunku do innych trojakie zobowiązania:

osobiste, które dotyczą stosunków między poszczególnymi jednostkami,

„mieszkaniowe”, obejmujące stosunki między rodziną a sąsiadami wspólnie mieszkającymi, jak np. wspólne wydatki, wychowanie dzieci, przestrzeganie umów między panem a sługą i odwrotnie itp.,

obywatelskie — te ostatnie są liczne, lecz sprowadzają się do jednego: przestrzegania sprawiedliwości i wzajemnego wypełniania obowiązków służących ogólnej korzyści.

Każdy winien wiedzieć, co do niego należy, i należyte to wykonywać respektując prawa innych. Główną zasadą winno być tutaj objawienie Allaha: „Nie będzie wiernym ten, kto nie miłuje bliźniego swego jak siebie samego”. Postępowanie jednostki w społeczeństwie winno opierać

się, według at-Tahtawiego, na przepisach religijnych, jak zakaz oszustwa, kłamstwa, ataku na mienie i życie itp. Opieka nad chorymi i starszymi jest obowiązkiem każdego członka społeczeństwa i państwa, jednakże samo państwo nie jest w stanie jej należycie zapewnić, wobec czego konieczne jest zorganizowanie instytucji społecznych, charytatywnych. At-Tahtawi zwraca uwagę na wartość pracy, która „daje więcej korzyści niż urodzajna ziemia”<sup>46</sup>. Praca powinna być należycie wynagradzana. Ważnym obowiązkiem każdego obywatela jest działalność na rzecz rozwoju kraju<sup>47</sup>.

**Poglądy polityczne.** Istnieją dwie siły zapewniające ład. Pierwszą z nich jest prawodawstwo Boskie obejmujące całe istnienie, drugą władza ziemską odpowiedzialna za przestrzeganie praw i organizacji instytucji państwa. Na czele państwa winien stać król, który jest zastępcą Boga na ziemi. Posiada on władzę prawodawczą i najwyższą władzę wykonawczą. Król w swym postępowaniu odpowiada wyłącznie przed Bogiem. Jego doradcą powinno być własne sumienie i bojaźń Boża. Obowiązkiem króla winno być dbanie o dobrobyt i bezpieczeństwo poddanych, rozwój rolnictwa, handlu i budownictwa. Wszyscy obywatele powinni być równi wobec prawa, które winno być spisane i znane powszechnie. Obywatele państwa powinni być wolni, tzn. mieć prawo swobodnego poruszania się wewnątrz państwa, dowolnego wyboru zawodu i swobodnego dysponowania swoim majątkiem. Granice wolności osobistej wyznacza prawo koraniczne i dobro państwa<sup>48</sup>. At-Tahtawi zalecał wprowadzenie w królestwie Rady Posłów oraz rad regionalnych, których zadaniem byłoby zapoznawanie króla z różnymi problemami miejscowymi i pomaganie mu w ich rozwiązywaniu. Każdy obywatel powinien znać zasady rządzenia, by mógł lepiej rozumieć swoje prawa i obowiązki i świadomie przyczynić się do rozwoju swojej ojczyzny<sup>49</sup>.

**N a u c z a n i e.** Szkolnictwo winno być 3-stopniowe:

— stopień podstawowy ma być dostępny dla wszystkich i wolny od opłat; na tym etapie uczniowie zapoznawać się mają z *Koranem* i przepisami wiary, pisaniem, czytaniem, rachunkami i przyrodą; każdy uczeń powinien niezależnie od wyżej wymienionych przedmiotów ogólnych

---

<sup>46</sup> R. R. at-Tahtawi, *Manahidż al-albab al-misrija fi mabahidż al-adab al-'asrija*, Kair 1330 hidżry, s. 131—133.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 131.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 81.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 441.

otrzymać konkretne przygotowanie zawodowe oraz poznać podstawowe zasady higieny;

— stopień średni, dostępny dla uczniów bardziej uzdolnionych, winien kształcić medyków, inżynierów, nauczycieli i oficerów;

— stopień wyższy ma przygotowywać specjalistów prawników, uczonych i wyższą kadre administracyjną.

Dziewczęta winny być kształcone w obrębie stopnia podstawowego na równi z chłopcami, lecz w osobnych szkołach. Głównym celem kształcenia dziewcząt ma być lepsze ich przygotowanie do roli żony i matki oraz podniesienie ogólnego poziomu społeczeństwa, który w dużej mierze zależy od poziomu i charakteru kobiet.

O j c z y z n a. At-Tahtawi wprowadził do języka arabskiego nowy termin „ojczyzna” w znaczeniu francuskiego *patrie*. Użył on w tym celu słowa *watan*, oznaczającego pierwotnie „strony rodzinne”. Miłość do stron rodzinnych zalecana jest przez islam. Tradycja przypisuje Mahometowi słowa: „Miłość stron rodzinnych należy do obowiązków wiary”. *Watan* w rozumieniu Mahometa stanowiło miasto Mekka. W znaczeniu, jakie nadał temu słowu at-Tahtawi, odnosiło się do całego kraju. *Watan* stanowiło ojczyznę w obrębie granic państwa. Miłość ojczyzny jest obowiązkiem i zaszczytem każdego obywatela. Kochać ojczyznę znaczy być z niej dumnym, strzec ją i dążyć do jej rozwoju. At-Tahtawi wprowadził do literatury arabskiej nowy rodzaj poezji, *al-watanijjat* (poematy patriotyczne). Ojczyznę opiewaną w nich przez niego jest Egipt:

„Miłość ojczyzny szatą ozdobną jest mądrego,  
Miłość stron ojczystych przez lud im wierny  
Najpiękniejszą jest ich wiarą  
I przykazaniem każdego wiernego.  
Egipt, ojczyzna nasza, najprzychylniejszym jest  
miejszem dla nas  
i najgroźniejszym dla wrogów”<sup>50</sup>.

Wiele poematów patriotycznych poświęcił at-Tahtawi wojsku:

„Chwała wam żołnierze Egiptu,  
Wyście latarnią wyniosłą,  
Której blask jak słońce w południe  
Na wszystkie strony wieści waszą sławę”<sup>51</sup>.

Ojczyzna jest większą wartością niż majątek i życie:

„Ni bogactw swoich, ni krwi  
Nie szczędzi Egipcjanin  
Dla honoru ojczyzny!

<sup>50</sup> B a d a w i, *op. cit.*, s. 136—137.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 240.

Miłość drogiej ojczyzny przeniknęła go,  
Stała się jego naturą.  
Odtąd uzbrojony w szatę honoru  
Poświęcił dla niej życie”<sup>52</sup>.

Ciekawe, że at-Tahtawi tak mocno tkwiący w tradycji arabsko-muzułmańskiej, czemu niejednokrotnie daje wyraz w pismach prozą, dawnej świetnej przeszłości swojej ojczyzny szuka raczej w zamierzchłych czasach faraonów niż w epoce rozkwitu państwa arabsko-muzułmańskiego. Zaważył na tym przypuszczalnie wpływ fascynacji starożytnym Egipsem, z jakim musiał spotkać się we Francji:

„Sizystrates nadał mu prawa  
Wywyższył na wyżyny jego nauki i sztuki,  
Znakiem pielgrzyma do niego była prawda,  
Podbił Królestwa Wschodu i Zachodu,  
Wszędzie szerząc jego sławę.  
Słudzy Egiptu, jak im przykazano,  
Haracz płacili potulnie”<sup>53</sup>.

#### GWAŁTOWNA EUROPEIZACJA I JEJ SKUTKI

Bezpośrednia interwencja mocarstw europejskich w konflikcie egipsko-tureckim (1839—1841) załamała system państwa militarnego Muhammada Alego. Egipt został zmuszony do oddania Syrii oraz ograniczenia armii i zbrojeń. Ostatnie lata panowania Muhammada Alego i jego następcy Abbasa to okres szybkiego ekonomicznego upadku Egiptu. Nadmiernie eksploatowana wieś nie przynosiła dochodów, przemysł nastawiony na specjalistyczną produkcję (broń, tornistry, fezy itp.) lub budowany z myślą o szybkim zysku okazał się w nowych warunkach deficytowy. Państwo jako jedyny przedsiębiorca nie mogło wytrzymać konkurencji z europejskimi kapitalistami. W okresie rządów Saïda (1854—1863) ostatecznie zmieniony został system monopoli państwowych. Prawo rolne wydane w 1858 r. wprowadziło prywatną własność ziemską. Od tego czasu uznano prawo do dziedziczenia ziemi. Prawo do ziemi nabywał również jej użytkownik po upływie 5 lat lub wybudowaniu urządzeń nawadniających. Wieś jako całość przestała być odpowiedzialna za podatek, który odtąd płacić mieli indywidualni właściciele. Zniesiono stosowany dotychczas w Górnym Egipcie system corocznej redystrybucji ziemi oraz prawo *szajch al-balad* do oddawania ziemi do-

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 238.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 238.

wolnie wybranemu użytkownikowi w wypadku śmierci poprzedniego użytkownika lub jego niewypłacalności. Funkcja *szajch al-balad* jako pośrednika między administracją a ludnością została nadal utrzymana. Większość istniejących zakładów przemysłowych została już za czasów rządów Abbasa sprzedana w prywatne ręce. Jednakże przemysł z powodu warunków, które później zostaną wyjaśnione, nie wykazywał tendencji rozwojowych. Jednym z najważniejszych wydarzeń było wprowadzenie wolnego zawierania transakcji handlowych, w tym również z cudzoziemcami. Powyższe zmiany spowodowały błyskawiczny wzrost produkcji bawełny. W latach 1845—1861 wzrosła ona czterokrotnie<sup>54</sup>. Dalszy błyskawiczny wzrost nastąpił w okresie wojny secesyjnej w Ameryce, która hamując nagle dostawy bawełny na rynki europejskie spowodowała boom na bawełnę egipską. W latach 1861—1865 eksport bawełny z 596 tys. kantarów, co odpowiadało 143 milionom piastrow, wzrósł do 2,5 miliona kantarów<sup>55</sup>, za które osiągnięto ponad pół miliarda piastrow<sup>56</sup>.

W roku 1863 w liście do pewnego cudzoziemca ówczesny władca Egiptu Ismail pisał<sup>57</sup>. „W Egipcie panuje nowa sytuacja. Od czasu wolności transakcji handlowych, a szczególnie od wojny amerykańskiej, fellah się wzbogacił. Nawiązane stosunki z europejskim konsumentem zmieniły jego poglądy. Nie mogę dziś czynić tego, na co sobie pozwalał bezkarnie mój dziad”. Oczywiście jest, że słowo fellah użyte w liście władcy nie odnosi się do pracującego na roli chłopca egipskiego, lecz do nowo powstałej warstwy właścicieli ziemskich. Dotychczasowa struktura społeczna wsi uległa zmianie. Bogaci przedstawiciele rządzącej grupy o trzonie turecko-czerkieskim lokując swoje kapitały we własność ziemską doszli szybko do wielkich fortun, rozszerzając systematycznie swoje posiadłości. Wzorem dawnych bejów zamieszkiwali oni w miastach powierzając ziemię, w dzierżawę. Średnia klasa posiadaczy ziemskich znacznie uboższa od poprzednich rekrutowała się w większości z warstwy wiejskich starostów i przedstawicieli dawnej elity muzułmańskiej szajchów meczetów i rodzin *al-aszraf*, elementu miejscowego mówiącego językiem arabskim. W miarę wzrostu wielkiej i średniej własności ziemskiej następowało zubożenie drobnych właścicieli, z których zaczęła wyłaniać się najniższa warstwa wiejska — chłopów bezrolnych sprzedających swoją siłę roboczą. Istniała również niższa warstwa pośrednia

<sup>54</sup> Lacouture, *op. cit.*, s. 53.

<sup>55</sup> Vatikiotis, *op. cit.*, s. 83.

<sup>56</sup> Lacouture, *op. cit.*, s. 53.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 54.



chłopów pracujących na swojej ziemi przy równoczesnym najmowaniu się do prac u bogatszych właścicieli. Szybki wzrost demograficzny na wsi egipskiej (w latach 1821—1892 liczba ludności wzrosła z 3 200 000 do 6 800 000<sup>58</sup>), zwłaszcza w rodzinach najuboższych, przyczyniał się do zwiększenia i tak już licznej grupy bezrolnych.

W II połowie XIX wieku interesy tworzącej się burżuazji egipskiej, która nie posiadała w tym okresie charakteru burżuazji narodowej, zbiegły się z interesami kapitalistycznych spółek europejskich. Masowo zaczęli pojawiać się w Egipcie różnego asortymentu energiczni awanturnicy. Otoczyli oni dwór chedywa namawiając go do realizacji różnych swoich projektów. Powszechnie znana jest anegdota o tym, jak chedyw Ismail wyjaśniał jednemu Amerykaninowi, co to jest dziesięciogłowa hydra nilowa, poszczególne jej głowy to konsul, pośrednik, hochsztapler, dziennikarz, hrabia, baron, bankier, fałszerz pieniędzy, Grek i Ormianin.

O stosunku Europejczyków otaczających dwór egipski do chedywa świadczyć może wypowiedź na jego temat ówczesnego konsula austriackiego<sup>59</sup>: „Nie znam jego innej wady oprócz skąpstwa”. Łatwo wyobrazić sobie ironię tej wypowiedzi porównując ją z kosztami przyjęcia, które wyprawił Ismail z okazji otwarcia Kanału Sueskiego. Lokującym swoje kapitały w Egipcie europejskim przedsiębiorcom zależało na osiągnięciu maksymalnego i szybkiego zysku. Możliwości takie stwarzała wyjątkowa taniość siły roboczej oraz absolutny brak w Egipcie wszelkich urządzeń użyteczności publicznej, jak drogi, wodociągi, itp. Budowa ich, jak i budowa zakładów lekkiego przemysłu, nastawionych na tanią produkcję artykułów mających duży popyt wewnętrzny, dawały możliwości największych i najszybszych zysków przy minimalnych nakładach. Miejsce, w którym burżuazja obca etnicznie i nieposiadająca świadomości narodowej szybko zasymilowała się z grupą napływowych kapitalistów europejskich. Atmosfera gwałtownej przemiany Egiptu upodabniająca ten kraj zewnętrznie do państw europejskich, a przede wszystkim budowa Kanału Sueskiego oraz bogactwo w postaci bawełny, roztoczyła przed władcą egipskim iluzję przyszłej potęgi Egiptu. Iluzji tej uległ całkowicie czwarty następca Muhammada Alego, Ismail. Ismail, zwany przez jednych „niecierpliwym europeizatorem”, przez innych „awanturnikiem” lub wręcz człowiekiem bez charakteru, widział w europeizacji Egiptu drogę do budowy państwa podobnie silnego jak mocarstwa europejskie,

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 54.

<sup>59</sup> *Precis de l'histoire d'Egypte par divers historiens et archéologues*, t. 4, Roma 1935, s. 109.

które byłyby w stanie dominować nad całym kontynentem afrykańskim. Często cytowane jest jego powiedzenie: „Egipt leży w Europie, a nie w Afryce”. Tymczasem władca ten zwracał szczególną uwagę na położenie Egiptu na kontynencie afrykańskim, w swojej naiwności uważał, że przez ten fakt w momencie, gdy Egipt dorówna państwu europejskim, może wyprzedzić mocarstwa Europy w panowaniu nad całą Afryką. Imię Ismaila związane jest nie tylko z budową Kanału Sueskiego i wspólnym przyjęciem na cześć jego otwarcia, lecz również z tzw. długiem Egiptu<sup>60</sup>, który stał się pretekstem do opanowania Egiptu przez mocarstwa zachodnie. Pomijając inne błędy tego nieszczęśliwego władcy, zwróćmy uwagę na ten błąd, który według nas może posiadać podstawowe znaczenie. Ismail w swej polityce nie oparł się na żadnej grupie narodowej, lecz na nie posiadającej świadomości narodowej obcej etnicznie klasie uprzywilejowanej, bardziej związanej z europejskimi kapitalistami niż z szerszym społeczeństwem Egiptu (pod koniec panowania Ismaila premierem rządu był Ormianin, ministrem finansów — Anglik, a ministrem robót publicznych — Francuz). Klasa ta dążąc do osiągnięcia maksymalnych i szybkich zysków nie zwracała uwagi na korzyści państwa, w którym przebywała. Rezultatem takiej polityki było szybko postępujące podporządkowanie Egiptu mocarstwu europejskim. Stale wzrastający dług zmusił między innymi Ismaila do sprzedaży ponad 176 000 akcji Kanału Sueskiego.

Program gwałtownej europeizacji, który spowodował polityczny i ekonomiczny upadek Egiptu, przyczynił się jednak znacznie do rozwoju kulturalnego w tym kraju. W okresie rządów Ismaila otwarto 4600 szkół, do których uczęszczało ponad 60 000 uczniów<sup>61</sup>. Kontynuowane były tzw. misje naukowe, czyli wysyłanie stypendystów do Europy, zwłaszcza do Francji. W latach 1848—1882 przebywało 464 stypendystów egipskich w krajach europejskich, w tym 176 we Francji<sup>62</sup>. W 1859 r. został ponownie otwarty w Aleksandrii założony przez Napoleona Instytut Egipski. Mniej więcej w 10 lat później powstało w Kairze Dżamiat al-Maarif (Towarzystwo Wiadomości), rodzaj akademii naukowej, zajmujące się między innymi publikowaniem dzieł dawnych uczonych arabskich oraz tłumaczeniami. Ówczesny *Who is who* wymienia kilka osobistości egipskiego życia kulturalnego. W 1870 r. została założona w Kairze Biblioteka Narodowa znana dziś pod nazwą Dar al-Kutub (Dom Książ). Okres panowania Ismaila to również początki egipskiego życia artystycznego. W 1869 r.

<sup>60</sup> Historię „długu egipskiego” w związku z polityką Ismaila opracował dokładnie J. Cattani Pasza, *Le Khedive Isma'il et la dette de l'Egypte*, Kair 1935.

<sup>61</sup> Lacouture, *op. cit.*, s. 62.

<sup>62</sup> Makarios, *op. cit.*, s. 82.

została otwarta w Aleksandrii opera kairska, a w rok później dwa pierwsze teatry Egiptu. Oprócz wspomnianej poprzednio oficjalnej gazety „Wakai al-misrija” powstawały nowe czasopisma, w 1866 r. dziennik polityczno-literacki „Wadi an-Nil”, a w 1875 r. do dziś istniejący dziennik „Al-Ahram” („Piramidy”). Również zaczął ukazywać się tygodnik kulturalno-literacki „Nuzhat al-afkar” („Spacer Myśli”). Dużą popularnością cieszył się periodyk poświęcony sprawom edukacji „Raudat al-madaris” („Ogród Szkół”) oraz czasopismo satyryczne redagowane przez JAMESA SANUA „Rihlat Abu Nazzara” („Przechadzki Okularnika”).

#### POCZĄTKI EGIPSKIEGO RUCHU NACJONALISTYCZNEGO. POWSTANIE ARABIEGO W 1882 ROKU

W końcowym okresie panowania chedywa Ismaila (lata siedemdziesiąte XIX w.) możemy wyróżnić w Egipcie cztery klasy społeczne.

1. Klasa uprzywilejowana posiadająca charakter wielkiej burżuazji. Trzon jej stanowiła tzw. grupa turecko-czerkieska, był to obcy etnicznie element wywodzący się z dawnej warstwy bejów mameluckich i nowej, powstałej w okresie Muhammada Alego warstwy rządzącej. Byli nimi Albańczycy, Kurdowie, Czerkiesi, Abazyńcy i inne mniejszości narodowe imperium osmańskiego. W skład tej grupy wchodziły również egipskie mniejszości etniczno-religijne: zamieszkali w Egipcie od pokoleń Ormianie, Żydzi, Grecy, Włosi, chrześcijanie syryjscy i Koptowie oraz pewna liczba zislamizowanych lub naturalizowanych poprzez małżeństwa zachodnich Europejczyków. Klasa uprzywilejowana opanowała wszystkie wyższe stanowiska administracji państwowej, czerpiąc zyski z tytułu tych stanowisk oraz obejmującej szeroki wachlarz dziedzin działalności ekonomicznej. Podczas gdy w Europie występował wyraźny podział burżuazji ze względu na źródła czerpania zysków, w Egipcie praktycznie podział ten nie istniał. Wielka burżuazja tego okresu czerpała zyski z różnorodnej działalności handlowej, finansowej i przemysłowej oraz pośrednio z ziemi, pobierając wysokie apanaże z kasy państwa, która zasilana była dochodami z ziem należących do chedywa. Naczelną zasadą tej klasy było dążenie do maksymalnych i szybkich zysków przy minimalnych nakładach inwestycyjnych i amortyzacyjnych. Klasa ta ściśle powiązana była z kapitalistami europejskimi, których supremacja gwałtownie wzrastała. Sytuację w Egipcie w tym okresie dobrze przedstawia korespondent czasopisma „Times”<sup>63</sup>: „Wyobraź sobie Egipcjanina,

<sup>63</sup> „The Times”, 14 II 1882; cyt. za M. Rowlatt. *Founders of Modern Egypt*, Bombay — London 1962, s. 66, 67.

który wraca do swego kraju po 7 latach nieobecności. Przybywa do Aleksandrii, wielkiego portu zarządzanego przez angielskiego kapitana. Przechodzi przez komorę celną kontrolowaną przez angielskich urzędników. Jedzie do Kairu pociągiem administrowanym przez kompanię anglo-indyjską, a obsługiwany przez francuskiego *employé*. Idzie na pocztę wysłać telegram, który przekazuje angielski telegrafista. Udaje się w podróż do Górnego Egiptu, korzystając z usług firmy Thomas Cook and Company. Jeśli będzie chciał odłożyć pieniądze, musi uczynić to w angielskim lub francuskim banku”.

2. Średnia i drobna burżuazja. Rekrutowała się ona ze średnich właścicieli ziemskich, którymi byli w większości *maszaich al-balad* oraz pewna liczba rodzin potomków proroka — *al-aszraf* i niektórzy bogaci szajchowie wielkich meczetów. W mieście warstwę tą reprezentowali właściciele zakładów przemysłowych, rzemieślniczych i handlowych oraz średni urzędnicy państwowi lokujący swoje kapitały w miejskie nieruchomości lub drobniejsze operacje finansowe i handlowe. Warstwa ta składała się z rdzennych Egipcjan mówiących po arabsku, z muzułman i Koptów oraz, szczególnie w miastach, z mniejszości etniczno-religijnych, Ormian, Greków, chrześcijan syryjskich i Żydów.

3. Chłopi posiadający ziemię i uboższe warstwy dysponujące środkami produkcji. Wielkość gospodarstw chłopskich nie przekraczała kilku feddanów, przy czym spora ich liczba nie była większa niż jeden feddan (około 0,4 ha). Powszechnie stosowany był system dzierżawy, praca najemna oraz okresowa praca w mieście. Miejska część tej warstwy to właściciele drobnych sklepików i straganów, warsztatów rzemieślniczych i różnego rodzaju punktów usługowych, jak łaźnie, farbiarnie itp.

4. Biedota wiejska i miejska. W skład jej wchodziłi bezrolni chłopi sprzedający swoją siłę roboczą na wsi lub w mieście oraz nie posiadający środków produkcji biedacy miejscy.

Wyżej przedstawiony podział jest bardzo schematyczny. Przedziały między poszczególnymi z wymienionych warstw wyłączając klasę uprzywilejowaną, która znacznie odbiegała posiadaniem bogactwem od pozostałych, były bardzo płynne. Między np. drugą a trzecią z wymienionych grup możemy wyodrębnić dość liczną warstwę pośrednią, którą stanowili ubożsi *maszaich al-balad*, szajchowie wiejskich i miejskich meczetów, lokalni sędziowie muzułmańscy, mistrzowie zakonów mistycznych itp. Między grupą trzecią a czwartą znajdowała się liczna warstwa bawwabów

(dozorców kamienic) i służby. Byli nimi emigranci zarobkowi z Górnego Egiptu. Większość swego zarobku przeznaczali oni na utrzymanie rodzin na wsi. Warstwa ta posiadała duży prestiż wśród biedoty miejskiej i przypuszczalnie z niej wywodzili się przywódcy masowych demonstracji. Między grupą pierwszą a drugą znajdowała się warstwa intelektualistów, średnich oficerów armii i średnich urzędników państwowych oraz warstwa tradycyjnej muzułmańskiej elity intelektualnej — ulemów.

W II połowie XIX wieku przed młodym pokoleniem egipskim, nie należącym do klasy uprzywilejowanej, otwarte były trzy drogi awansu.

1. Tradycyjna droga, wiodąca przez studia koraniczne i meczet al-Azhar. Al-Azhar, największa muzułmańska uczelnia, mimo usilnych prób ze strony grupy szajchów reprezentujących nowe prądy, jak al-Attar i at-Tahtawi, pozostawała wciąż na uboczu głównego nurtu zmian. Do stanu tego przyczyniła się z jednej strony obawa władców i klasy uprzywilejowanej przed wzrostem wpływów ulemów, a z drugiej opór konserwatywnej części elity muzułmańskiej. Nie stracił jednak al-Azhar pozycji lidera w społecznej i wyzwolenczej walce mas egipskich. Więż al-Azharu z masami nie tylko nie słabła, ale coraz silniej się wzmacniała. Jej podstawę stanowiła wspólna wrogość do cudzoziemców i klasy uprzywilejowanej. Antagonizm ulemów do Europejczyków miał trzy powody.

Ideologiczny: gwałtowna europeizacja spowodowała wzrost znaczenia elementu niemuzułmańskiego, reprezentowanego przez Europejczyków i przedstawicieli mniejszości religijnych; upadek obyczajów i coraz dalej idąca laicyzacja mocno godziły w uczucia religijne zarówno ulemów, jak i głęboko religijnego szerszego społeczeństwa muzułmańskiego Egiptu.

Polityczny: podporządkowanie się Egiptu mocarstwu europejskim, ich współudział w rządach, a w ostatnich latach panowania Ismaila faktyczna ich władza stanowiły przeciwieństwo dążeń do restauracji potęgi islamu przez budowę silnego niezależnego państwa muzułmańskiego. Cel ten był również przedmiotem pragnień pewnej części nowej egipskiej elity intelektualnej, wywodzącej się ze średnich warstw społeczeństwa muzułmańskiego, a nawet niektórych przedstawicieli klasy uprzywilejowanej.

Ekonomiczny: polityka europeizacji i laicyzacji nie tylko obniżyła materialne możliwości al-Azharu, lecz także przyczyniła się do dewaluacji tradycyjnego muzułmańskiego wykształcenia. Zwłaszcza dotkliwie odczuli ulemowie, posiadający dotychczas monopol w aparacie prawnym, wprowadzenie świeckiego kodeksu i założenie pierwszej w Egipcie świeckiej szkoły prawniczej. Z kolei masy przyczynę swego ciągłego pogarszania się sytuacji ekonomicznej widziały we wszechstronnym panoszeniu się

*ifrandzi* (cudzoziemca) i *nasrani* (chrześcijanina). Szukając przed nimi ratunku zwracali się do swych duchowych opiekunów, z którymi łączyły je tradycje wspólnej walki.

2. Droga przez służbę wojskową. Mimo że cała góra wojska opanowana była przez klasę uprzywilejowaną i było praktyczną niemożliwością osiągnięcie wyższego stopnia oficerskiego przez wojskowego nie należącego do czerkieskiej klikki, to jednak nieustannie stawała się liczniejsza średnia warstwa oficerska wywodząca się z egipskiej wsi. Oficerowie ci związani byli silnymi więzami ze środowiskiem, z którego wyszli. Fakt posiadania swoich reprezentantów w sile zbrojnej znacznie podnosił ducha bojowego mas. Dla egipskiego fellaha *askari* (żołnierz, policjant) zawsze był synonimem ucisku ze strony warstwy rządzącej. Teraz stanowił on ich oręż mogący spełnić nadzieje wypędzenia *ifrandzi* i zaprowadzenia sprawiedliwości, jaką gwarantuje wiernym objawienie *Koranu*.

3. Droga poprzez wykształcenie świeckie i działalność intelektualno-kulturalną (teatr, dziennikarstwo itp.). Na tej drodze spotkały się luźno dotychczas związane grupy społeczeństwa egipskiego: muzułmanie i niemuzułmanie oraz rdzenni Egipcjanie i mniejszości etniczne, a również pewna część elity rządzącej. Świecka elita intelektualna reprezentowała przede wszystkim interesy średniej i drobnej burżuazji. Dążąc do obalenia klasy uprzywilejowanej miała ona na celu przede wszystkim uwolnienie Egiptu od coraz silniej postępującej zależności od kapitału zagranicznego. Silne tendencje nacjonalistyczne świeckiej elity intelektualnej wymagały wspólnej więzi łączącej luźno związane dotychczas grupy. Nie wystarczało teraz już zwracanie się do dawnej świetnej przeszłości Egiptu okresu faraonów. Konieczny stał się wspólny język ekspresji kulturalnej łączący z sobą poszczególne grupy i posiadający tradycje dawnej świetnej przeszłości. Językiem tym był język arabski. W okresie pierwszego egipskiego ruchu nacjonalistycznego język arabski zaczął być używany jako język narodowy Egiptu. Mimo że w tym okresie wśród elity intelektualnej Egiptu znajdowało się wielu Syryjczyków, idea arabskości nie zdobyła sobie jeszcze większego kręgu zwolenników. Hasłem nacjonalistów było *Misr li Misrijjin* — Egipt dla Egipcjan.

W pierwszym egipskim ruchu nacjonalistycznym możemy wyróżnić kilka grup, które choć związane wspólnym celem uniezależnienia Egiptu od Europy przedstawiały różne tendencje.

1. Parlamentarna grupa liberalno-konstytucyjna zorganizowana w tzw. Towarzystwie Heluańskim, często zwana również Towarzystwem

Narodowym. Pierwszy egipski parlament został wprowadzony w roku 1866 z kadencją trzyletnią. Wzorem europejskim dzielił się on na trzy grupy: prorządową prawicę, umiarkowane centrum i opozycyjną lewicę. Mimo istnienia opozycji parlament ten nie posiadał żadnego istotniejszego znaczenia politycznego. Dopiero pod koniec lat siedemdziesiątych zaznaczył się wyraźny sprzeciw opozycyjnej grupy parlamentu wobec rządu. W roku 1876 posłowie zażądali od chedywa wytłumaczenia się z operacji finansowych. W chwili utworzenia gabinetu Nubara (1878), w którego skład wchodził europejski minister finansów i robót publicznych, nastąpiło ostre starcie parlamentu z chedywem. Posłowie domagali się kontroli nad polityką finansową i usunięcia z rządu europejskich ministrów. Żądania parlamentu poparła szeroka akcją prasa oraz grupa nacjonalistycznych oficerów. Głównym celem opozycyjnej grupy parlamentu było wprowadzenie liberalnych rządów konstytucyjnych i uniezależnienie egipskiej polityki finansowej od mocarstw europejskich. Vatikiotis w historii nowożytnego Egiptu komentując działalność Towarzystwa Heluańskiego słusznie zauważa<sup>64</sup>: „Trudno określić, w jakim stopniu wystąpienia posłów przeciw cudzoziemcom miały charakter narodowy, a w jakim były one podyktowane ich prywatnymi interesami”.

2. Grupa nacjonalistycznych oficerów zorganizowana w tajnym związku — Narodowy Komitet Armii. W skład jej wchodził oficerowie średnich i niższych stopni (przewodzili im *juzbaszy* i *bikbaszy* odpowiadający rangom kapitanów i poruczników), wywodzący się z rdzennych Egipcjan ze średnich i niższych warstw wiejskich. W okresie rządów następcy Muhammada Alego, Abbasa (1848—1854), prowadzona była przez krótki okres polityka popierania w armii miejscowego elementu dla przeciwstawienia się wpływowi dawnej grupy rządzącej czerkieskich mameluków. W tym czasie doszła do wyższych stopni oficerskich grupa rdzennych Egipcjan. W późniejszym okresie gwałtownej europeizacji obawa przed wpływami Czerkiesów straciła na znaczeniu. W roku 1879 miała miejsce pierwsza demonstracja armii popierającej żądania opozycji parlamentarnej. W latach 1881—1882 nacjonalistyczni oficerowie stanęli na czele powstania. Z grupy tej wywodził się przywódca powstania Ahmad Arabi. W końcu lat siedemdziesiątych armia egipska brała udział w trzech nieudanych ekspedycjach na terenie Abisynii. Dowódcami wszystkich tych wypraw byli cudzoziemcy — pierwszej Szwajcar, drugiej Duńczyk, a trzeciej Amerykanin. Ten ostatni posiadał francuskiego doradcę, który okazał się szpiegiem donoszącym Abisyńczykom o zamierzonych ruchach wojsk egipskich. Rezultatem tych nieudanych kosztownych wypraw były

<sup>64</sup> Vatikiotis, *op. cit.*, s. 137.

olbrzymie niedobory finansowe armii, co w połączeniu z ogólnym kryzysem spowodowało decyzję chedywa o redukcji armii. Zwolniono wówczas 2500 oficerów rdzennego pochodzenia egipskiego. Ta grupa stanowiła później kadre dowódczą powstania zbrojnego.

3. Nacjonalistyczne grupy młodych intelektualistów działających indywidualnie oraz w tajnych organizacjach, jak Misr al-Fata (Młody Egipt) i innych. Grupa ta składająca się z mieszanego etnicznie elementu prowadziła ostrą kampanię prasową przeciw polityce rządu i panoszeniu się obcokrajowców. Niektórzy z młodych intelektualistów przeprowadzali również antybrytyjską agitację wśród mas. Z czołowych przedstawicieli tej grupy możemy wymienić piszącego po arabsku aleksandryjskiego Zydę Sanuę, redaktora antyrządowego i antybrytyjskiego czasopisma satyrycznego „Przechadzki Okularnika” oraz Syryjczyków Adiba Ishaka, redaktora nacjonalistycznego czasopisma „Misr” („Egipt”), wychodzącego w latach 1877—1881, i Salima an-Naqqasza, dziennikarza i działacza ruchu teatralnego. Osobne miejsce w tej grupie zajmują: Abd Allah Nadim, płomienny orator, dziennikarz i autor pierwszej patriotycznej sztuki egipskiej *Al-Watan* (*Ojczyzna*), Muhammad Abduh, szajch al-Azharu, późniejszy reformator prawnoteologicznych przepisów islamu, a w okresie poprzedzającym powstanie redaktor „Wydarzeń Egipskich”, oraz Sami al-Barudi, polityk i poeta, do dziś uznawany za najwybitniejszego twórcę poezji patriotycznej.

Trzej wyżej wymienieni byli wraz z Ahmadem Arabim przywódcami powstania 1882 roku. Ich działalność zostanie szerzej omówiona w następnym rozdziale.

4. Grupa ulemów i *al-aszraf*. Ulemowie brali bezpośredni udział w powstaniu. Dwaj spośród nich, Nadim i Abdu, al-Azharczy, należeli do jego kierownictwa. Ulemowie poparli także to powstanie z pozycji najwyższego autorytetu religijnego, wydając fatwę (orzeczenie autorytetów religijnych obowiązujące wszystkich wiernych), nakazującą usunięcie od władzy następcy Ismaila, chedywa Taufiqa. Udział ulemów w powstaniu miał charakter bardziej religijny niż nacjonalny, jednakże nie możemy powiedzieć, że posiadał on charakter wyłącznie religijny. Jeden z ulemów, który uczestniczył w Radzie wydającej fatwę, odpowiadając na procesie na pytanie: czy żałuje, że taką fatwę wydał, powiedział<sup>65</sup>: „Nie żałuję, ponieważ sam ją wydałem, a wy tu wokół muzułmanie powinniście być jej posłuszni. Chedyw Taufiq zasłużył na usunięcie od władzy i wygnanie z kraju, ponieważ przekroczył nakazy wiary i zdradził ojczyznę”. Charakterystyczne jest w tej wypowiedzi użycie słowa *watam* (ojczyzna)

<sup>65</sup> *Al-Azhar...*, s. 77.



i łączenie zbrodni przeciw ojczyźnie z wykroczeniem religijnym. Mimo że działalność ulemów miała bardziej religijny niż narodowy charakter, ona to właśnie głównie obok działalności nacjonalistycznych oficerów przyczyniła się do rozprzestrzenienia uczuć patriotycznych wśród egipskich mas. Powstanie 1882 roku rozpoczęte działalnością grup nacjonalistycznych ogarnęło całe społeczeństwo egipskie. Jego charakter masowy można porównać z rewolucją francuską i Rewolucją Październikową. Brały w niej udział wszystkie warstwy społeczeństwa egipskiego zjednoczone wspólnym celem: walką narodowowyzwoleńczą i społeczną. Powstanie upadło na skutek zbrojnej interwencji Wielkiej Brytanii, która pokonała „ludową armię egipską” w regularnej bitwie pod Tell al-Kabir. Przedtem jednak powstał pierwszy egipski rząd narodowy, którego premierem był Sami al-Barudi, a ministrem wojny — Ahmad Arabi. Upadek powstania stał się pretekstem do nieoficjalnej okupacji Egiptu przez Wielką Brytanię.

Powstanie 1882 roku wprowadziło do świadomości mas egipskich bardzo ważny element: wiarę w możliwość przejęcia rządów w kraju, który prawnie powinien należeć do jego rdzennych mieszkańców, do ludu egipskiego.

**PIERWSI PRZYWÓDCY EGIPSKIEGO RUCHU NACJONALISTYCZNEGO:  
AHMAD ARABI, MAHMUD SAMI AL-BARUDI, MUHAMMAD ABDUH,  
ABD ALLAH NADIM**

Jesienią 1881 roku w podkairskiej willi angielski poeta Wilfrid Blunt podejmował obiadem swoich egipskich przyjaciół. Po latach tak opisuje jedno z tych przyjęć w książce zatytułowanej *Tajna historia angielskiej okupacji w Egipcie* <sup>66</sup>. „Arabi, Mahmud Sami (al-Barudi), Nadim, Abduh i ja zasiedliśmy w salonie zabawiając się recytowaniem poezji i układaniem satyr. Arabi ułożył jedną satyrę, Abduh — dwie, Nadim — cztery, a Sami — dwie. Po obiedzie rozmawialiśmy swobodnie na tematy polityczne, omawiając różne systemy i formy rządów”.

W grudniu tego samego roku czterej uczestnicy tego przyjęcia układali wspólnie program Narodowej Partii Egiptu, której celem było: „ujrzenie pewnego dnia Egiptu w rękach Egipcjan” <sup>67</sup>.

Rok później al-Barudi i Abduh zostali skazani na wygnanie, Arabi na karę śmierci, która dzięki staraniom jego angielskiego przyjaciela

---

<sup>66</sup> W. S. Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt*, New York 1922, s. 260—261.

<sup>67</sup> Rowlatt, *op. cit.*, s. 59.

Blunta została zamieniona na dożywotnią banicję, a Nadim ukrywał się przez wiele lat. W tym czasie, w lecie 1882 roku, miało miejsce pierwsze egipskie powstanie narodowowyzwoleńcze znane w historii pod nazwą powstania Arabiego. Spróbujmy prześledzić drogę, jaką odbył każdy z wyżej wspomnianych od domu rodzinnego do kierowniczej roli w powstaniu.

#### AHMAD ARABI

Późniejszy przywódca powstania, od którego przyjęło ono nazwę, czczony dziś jako narodowy bohater Egiptu, urodził się w roku 1839 w małej wsi położonej w delcie Nilu, w pobliżu miasta Zaqaziq. Ojciec Arabiego piastował funkcję *szajch al-balad*, prowadząc gospodarstwo na niecałych dwóch feddanach ziemi (8,5 akra)<sup>68</sup>. Jako kilkuletni chłopiec Ahmad uczęszczał do szkoły koranicznej. W wieku 12 lat został wysłany przez rodzinę na al-Azhar, gdzie studiował dwa lata. Celem studiów na al-Azharze było przydanie mu prestiżu w oczach wsi, a nie osiągnięcie wysokiego stopnia w hierarchii prawniczo-religijnej. W tym okresie sukcesja funkcji *szajch al-balad* z ojca na syna była powszechnie praktykowana. Jako były student al-Azharu przyszły *szajch al-balad* mógł liczyć na autorytet zarówno u fellahów, jak i równych sobie rangą *szajchów* okolicznych wsi. Po powrocie z Kairu pomagał Ahmad ojcu w gospodarstwie i pracach administracyjnych. W tym czasie rozgarnięty i dobrze zbudowany chłopiec wpadł w oko przybyłej na wieś grupie werbunkowej. Ojciec, który liczył na Ahmada jako spadkobiercę swojego urzędu, zorganizował zbiórkę na wykupienie syna od służby wojskowej. Jednak zalety Ahmada jako przyszłego wojskowego okazały się niewspółmierne z materialnymi możliwościami jego rodziny. W armii przydzielono Ahmada jako ordynansa do jednego z oficerów. Funkcja ta polegająca na osobistych usługach była niemęcząca i dobrze płatna<sup>69</sup>, przez co pożądana przez młodych rekrutów. Arabi otrzymał ją jako syn *szajch al-balad* i był student al-Azharu. On wolał jednak służbę liniową, cięższą i dającą mniejszy dochód, ale znacznie szybszą możliwość awansu. Po trzech latach służby doszedł do rangi *juzbaszy* (porucznik), miał wówczas 17 lat. W wieku lat 22 zostaje *bikbaszy* (kapitan). Kariera Arabiego w wojsku była tak wyjątkowo szybka, że pewni historycy nie dają wiary temu, twierdząc, że Arabi, pisząc swoje pamiętniki już jako starszy człowiek, mógł się pomylić pod tym względem<sup>70</sup>. W roku 1862, mając lat 23, towa-

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 36.

<sup>69</sup> Jako szawisz pobierał Ahmad Arabi 60 piastrow miesięcznie, jako porucznik służby liniowej tylko 50 piastrow; cyt. za Rowlat t, *op. cit.* s. 36—37.

<sup>70</sup> *Ibidem*, s. 36.

rzyszy w charakterze dowódcy oddziału ochrony osobistej chedywowi Saidowi w jego pielgrzymce do Mekki. W tym czasie ma miejsce wydarzenie, które według samego Arabiego<sup>71</sup> miało zadecydować o dalszej jego drodze. Chedyw czytając życiorys Napoleona w pewnej chwili zdenierwowany cisnął książkę w Ahmada mówiąc: „Przeczytaj, jak twoi rodacy dali się bić”. Ahmad podniósł książkę, czytał ją całą noc, po czym rano powiedział do chedywa: „Francuzi zwyciężyli pod piramidami, ponieważ byli bardziej zdyscyplinowani i lepiej zorganizowani, lecz my, jeśli spóbijemy, możemy uczynić to samo w Egipcie”. Przeważnie podobne anegdoty z życia wybitnych ludzi układane są w momencie, gdy ci osiągnęli już sławę, i służą podbudowaniu ich mitów. W tym wypadku możemy jednak uznać prawdziwość oraz wagę wspomnianego wydarzenia dla kształtowania się charakteru przyszłego wodza. Wydarzenie to i sposób reakcji Arabiego na urażoną dumę przypomina wiele podobnych opisów w arabskiej literaturze i zdaje się być charakterystyczne dla mentalności arabskiej w ogóle, a w szczególnym wypadku — egipskiego fellaha. Wśród wielu przykładów możemy wspomnieć tu nocne rozmyślania Nasera po nieudanych zamachu terrorystycznym, opisanym w *Filozofii rewolucji*,<sup>72</sup> czy wiele tzw. spraw honoru, opisywanych w literaturze arabskiej i wspomnieniach podróżników. Pod koniec panowania Saida Arabi zostaje ukarany okresową dymisją za zorganizowanie w armii protestu przeciw zarządzeniu chedywa znoszącego obowiązek postu Ramadanu w armii, do której mieli prawo należeć wyłącznie muzułmanie. Wystąpienie to wskazuje na dwie cechy Arabiego — jego religijność oraz zdecydowany charakter i ambicje przewodzenia. Za panowania Ismaila następuje dyskryminacja oficerów pochodzenia rdzennie egipskiego przez oligarchię czerkieską. Później mają miejsce trzy nieudane wyprawy do Abisynii i skandal z wykryciem afery szpiegowskiej. W ślad za powiększającym się deficytem budżetu państwa następują w armii redukcje, którym podlegają w pierwszym rzędzie rdzenni egipscy oficerowie, w tym i Arabi. Jeszcze przed redukcją Arabi cierpiał szczególne szykany ze strony chedywa. Między innymi został on publicznie ukarany „za robienie hałasu pod oknami pałacu”<sup>73</sup>. Po redukcji Arabi wykorzystuje czas uczęszczając na wykłady na al-Azharze, gdzie poznaje rewolucyjnego głosiciela hasła odnowy islamu szajcha al-Afghaniego i jego ucznia późniejszego re-

<sup>71</sup> O wydarzeniu tym wspomina Arabi w swoich pamiętnikach — *Mudhakkirat 'Arabi*, Kair 1953; za nim powtarzają je wszyscy niemal jego biografowie.

<sup>72</sup> G. 'Abd an-Naser, *La Philosophie de la revolution*, Kair (b.r.w.), wyd. Ministerstwa Informacji ZRA, s. 25—39.

<sup>73</sup> Rowlatt, *op. cit.* s. 39.

formatora prawnoteologicznych przepisów islamu, Muhammada Abduha, z którym serdecznie się zaprzyjaźnia. W kilka miesięcy później zostaje Arabi z powrotem przyjęty do armii. W roku 1879, gdy zostaje utworzony gabinet Nubara z europejskimi ministrami, Arabi stoi na czele grupy nacjonalistycznych oficerów ostro sprzeciwiających się coraz silniej zaznaczającemu się panowaniu mocarstw europejskich nad wewnętrzną ekonomią Egiptu. Dzięki swym wystąpieniom zdobywa dużą popularność wśród wywodzących się ze wsi egipskiej żołnierzy. W lutym 1879 roku Nubar i Rivers Wilson (minister finansów) zostają pobici przed gmachem Ministerstwa przez młodych oficerów. Mimo że podczas tego incydentu Arabi był nieobecny w Kairze, zostaje karnie odesłany do Aleksandrii, gdzie powierzono mu zajęcie hańbiące oficera jego rangi, mianowicie ochronę Żyda przewożącego pieniądze z podatków z okolicznych wsi do banku w Aleksandrii. W końcu 1879 r. zawiązuje się Egipska Partia Narodowa, której trzon stanowi tajna organizacja wojskowa — Narodowy Komitet Armii, i liberalno-konstytucyjne ugrupowanie parlamentarne — Towarzystwo Heluańskie. Arabi jako jeden z przywódców nowej partii układa jej manifest. Manifest ten składa się z szeregu pytań retorycznych<sup>74</sup>: „jak mogą Egipcjanie być tak poniżani”, „jak mogą Anglicy tak się panoszyć”, „czy Egipt musi być tylko pojęciem geograficznym” itp. Manifest ostro występuje przeciw uzależnieniu Egiptu od obcych mocarstw i domaga się, by rządy w Egipcie sprawowali Egipcjanie. Niezależnie od działalności w Partii Arabi dalej ostro sprzeciwia się rozkazom chedywa dotyczącym armii. Szczególnie ostro występuje on przeciw ministrowi wojny Czerkiesowi Osmanowi Rifiki, doprowadzając m.in. do buntu armii przeciw rozkazowi odkomenderowującemu część wojska do prac przy budowie kanałów. Rezultatem ciągłej niesubordynacji była powtórna dymisja Arabiego i grupy związanych z nim oficerów. Wystąpił wówczas Arabi w imieniu zdymisjonowanych oficerów z petycją domagającą się usunięcia ministra wojny. Na retoryczne pytanie premiera<sup>75</sup>: „kto mógłby zastąpić Rifikiego na jego stanowisku”, Arabi odpowiedział: „czy Egipt jest kobietą, która po urodzeniu ośmiu synów [w skład rządu wchodził premier i 7 ministrów] stała się bezpłodna?” Pierwszego lutego 1881 roku nastąpiła wielka demonstracja wojska pod przywództwem nacjonalistycznych oficerów, domagająca się dymisji ministra wojny. Zagrożony chedyw zmuszony był ustąpić. Wydarzenie to stało się początkiem niesłychanej popularności Arabiego wśród mas Egiptu. Lud zaczął nazywać go wtedy *al-Wahid* (Jedyny) i *Basza bitaatna*

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 46—47.

<sup>75</sup> *Ibidem*, s. 49.

(Nasz basza), widząc w osobie Arabiego bohatera, który potrafi urzeczywistnić wiekowe marzenia ludu ujawniające się dotychczas wyłącznie w baśniach. Arabi ze swojej strony podtrzymał tę popularność, podkreślając swoje wiejskie i egipskie pochodzenie. W 1881 r. wzrasta liczba i siła zamieszek na terenie całego kraju. Wojsko domaga się usunięcia drugiego ministra wojny. Pałac zostaje otoczony przez armię w liczbie 18 tys. żołnierzy, dowodzoną przez Arabiego. Gdy chedyw ukazał się, oznajmiając <sup>76</sup>: „jesteśmy chedywem tego kraju i będziemy robili to, czego sobie zażyczymy”, Arabi odpowiedział: „a my nie jesteśmy niewolnikami i od tego dnia nie damy się już więcej wydziedziczać”. Chedyw wezwał na pomoc konsula brytyjskiego. Na jego pytanie, czego sobie życzą żołnierze, otrzymał odpowiedź: zmiany rządu. Wówczas konsul zagroził użyciem brytyjskich sił zbrojnych, jednakże po trwających kilka dni pertraktacjach chedyw uznał żądania armii. W końcu roku 1881 Arabi rozpoczyna agitację w okręgu az-Zaqaziq przemawiając do ludu. Równocześnie uczestniczy w spotkaniach w willi Blunta z Abduhem, al-Barudim i Nadimem. Gdy pod naciskiem armii zostaje utworzony nowy gabinet, na którego czele stoi al-Barudi, Arabi otrzymuje w nim stanowisko podsekretarza stanu do spraw wojny, a później ministra wojny. Arabi otrzymuje przysługujący ministrom tytuł paszy i żeni się z księżniczką z władającej Egiptem rodziny Muhammada Alego. W tym okresie zaczyna się ożywiona działalność Arabiego na polu dyplomatyczno-politycznym. Za pośrednictwem Blunta wysyła liczne petycje do rządów krajów europejskich, między innymi do Bismarcka, domagając się, by wprowadził on sprawę narodu egipskiego na forum Trybunału Międzynarodowego. Pisze także do rządu angielskiego <sup>77</sup>: „Interesy waszego angielskiego narodu [...] na Wschodzie koncentrują się przede wszystkim w Egipcie. Możecie tam zapewnić sobie spokój i przyjaźń wyłącznie poprzez poparcie wolności Egipcjan”. W 1882 r. nasilają się w całym Egipcie masowe antybrytyjskie i antychrześcijańskie demonstracje. Mocarstwa europejskie szykują się do obrony bezpieczeństwa swych obywateli. W lecie tego roku mają miejsce krwawe zamieszki w Aleksandrii, które doprowadzają w lipcu do zbombardowania tego miasta przez flotę angielską. Szajchowie al-Azharu wydają fatwę nakazującą usunięcie Taufiqą. Anglia wysyła do Egiptu ekspedycję zbrojną, która ląduje w początkach sierpnia w Ismailii. Arabi organizuje egipskie siły zbrojne i umacnia się w rejonie Zaqaziq. Do decydującej bitwy dochodzi 13 września pod Tell el-Kabir. W bitwie tej Arabi ukazał duże uzdolnienia jako dowódca, jednakże jego plany poważ-

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 53.

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 74.

nie ograniczała niezgoda panująca wśród poszczególnych oficerów i nie-subordynacja plemion beduińskich, które między innymi zamknęły drogę armii egipskiej przez pustynię. Ninet<sup>78</sup> wspomina reakcję Arabiego na to wydarzenie: „To są dzieci, mówił on do siebie, dzieci, które nie nauczyły się jeszcze chodzić”. Po przegranej bitwie Arabi wraz z innymi przywódcami powstania został aresztowany. Blunt rozpoczyna wtedy energiczną akcję mającą na celu darowanie Arabiemu kary śmierci. Dziękując za te wysiłki Arabi pisze do swego angielskiego przyjaciela<sup>79</sup>. „Nie chciałbym, by lud podejrzewał mnie, że ocalałem życie kosztem swych braci oficerów, ulemów i umdów<sup>80</sup>, którzy zostali aresztowani wraz ze mną w różnych prowincjach Egiptu. Proszę cię, zajmij się przede wszystkim moimi uwięzionymi kolegami. Ahmad Arabi, Egipcjanin”.

Z więzienia pisze Arabi również odezwę do ludu angielskiego<sup>81</sup>: „Ja, syn egipskiego fellacha, poświęciłem wszystkie swe siły dla drogiego mi kraju, który kocham z całego serca. Mój nieszczęśliwy los nie powinien przekreślić tego, czego chciałem dokonać. Mam nadzieję, że lud angielski ukończy pracę, którą rozpocząłem. Jeśli Anglicy spełnią to życzenie i oddadzą Egipt naprawdę w ręce Egipcjan, mogą liczyć, że nie powtórzy się to, co było celem Arabiego — rewolucja”. Po ułaskawieniu Arabi zesłany został na Cejlon, gdzie przebywał do 1901 roku. Do Egiptu powrócił jako ciężko schorowany stary człowiek. Zmarł w roku 1911. W ostatnich swych chwilach często powtarzał: <sup>82</sup> „Allah wie, że nie chciałem zniszczyć mego kraju [...] Ja jemu służyłem, jego dobru. Przyszła generacja to zrozumie”.

Arabi był dobrym mówcą, choć przewyższał go pod tym względem Nadim. Mowy Arabiego nie oddziaływały jednak poprzez słowo pisane, lecz trafiały bezpośrednio do adresata mas Egiptu — fellahów. Arabi zawsze akcentował swoje pochodzenie, nazywając się synem fellaha lub Egipcjaninem w czasach, gdy tytułomania w Egipcie była zjawiskiem powszechnym.

Podczas gdy działalność pozostałych przywódców wywarła wpływ przede wszystkim na elitę intelektualną, działalność Arabiego miała bezpośredni oddźwięk w psychice ubogich warstw społeczeństwa egipskiego. Poprzez udział w walce z klasą uprzywilejowaną i ekspansją Europy masy pod przywództwem „swojego paszy” otrzymały świadomość uczestniczenia w rządach we własnym kraju. Świadomość ta mocno

<sup>78</sup> J. Ninet, *Arabi Pasha*, St. Quentin — Paris 1884, s. 95.

<sup>79</sup> Rowlatt, *op. cit.*, s. 158.

<sup>80</sup> Tytuł starosty wiejskiego wprowadzony za rządów Ismaila.

<sup>81</sup> Rowlatt, *op. cit.*, s. 159.

<sup>82</sup> *Ibidem*, s. 177.

jeszcze związana z poczuciem więzi religijnej stanowiła początek świadomości narodowej. Lud egipski otrzymał swego bohatera, był nim jeden z nich — Arabi, syn fellaha.

#### MAHMUD SAMI AL-BARUDI

Al-Barudi urodził się w 1838 r. w miasteczku Itaj Barud, w półpustynnym okręgu środkowego Egiptu al-Baharijja. Pochodził z rodziny czerkieskiej. Przodkowie al-Barudiego byli bejami sprawującymi władzę nad całym okręgiem al-Baharijja. Ojciec al-Barudiego, oficer artylerii w okresie panowania Muhammada Alego, sprawował zarząd jednego z okręgów w Górnym Egipcie. Do 12 roku życia przebywał Mahmud Sami w domu rodzinnym, po czym wstąpił do Szkoły Wojennej, którą ukończył w 1854 r. mając 16 lat. Absolwenci Szkoły Wojennej, wywodzący się z tureckich i czerkieskich rodzin w pokojowym okresie rządów Abbasa czuli się zawiedzeni z powodu braku możliwości bezpośredniego uczestnictwa w wojnie. Młody al-Barudi marzący o laurach bitewnych szukał ucieczki od nudnej pokojowej egzystencji w opisach dawnych bitew i w arabskiej poezji okresu bohaterskiego. W tym czasie zaczął sam próbować sztuki układania kasyd na wzór dawnych arabskich poetów-rycerzy. Wybitnie uzdolniony, posiadający przy tym ujmującą powierzchowność, młody przedstawiciel klasy uprzywilejowanej rozpoczął błyskotliwą karierę jako urzędnik ministerstwa spraw zagranicznych w Stambule. Następca Abbasa, Ismail, podczas swej wizyty w Stambule zachwycony talentami al-Barudiego, zabrał go ze sobą do Egiptu, gdzie powierzył mu stanowisko dowódcy oddziału doborowej kawalerii. Za panowania Ismaila uczestniczył al-Barudi w ekspansji na Kretę, a później w wojnie krymskiej 1878 r. W wojnach tych otrzymał szereg odznaczeń dochodząc do rangi generała (*liwa*). Swoje przeżycia z pól bitewnych opisywał w rycerskich poematach. W wieku lat 40 zostaje zarządcą dużej prowincji egipskiej asz-Szarqijja. Za rządów następcy Ismaila Taufiqą sprawuje funkcję ministra dóbr religijnych. W tym czasie stoi na czele parlamentarno-rządowej grupy liberalno-konstytucyjnej. W walce przeciw supremacji europejskiej al-Barudi staje po stronie nacjonalistów egipskich. Po usunięciu na skutek presji armii ministra wojny obejmuje na krótko i to stanowisko. Usunięty przy pierwszej zmianie gabinetu, obejmuje z powrotem to stanowisko przy drugiej zmianie rządu, by przy trzeciej przejąć funkcje premiera. Jako premier usiłuje znaleźć kompromisowe wyjście w konflikcie armii z chedywem. W momencie gdy coraz wyraźniej wzrasta włączanie się do konfliktu mocarstw europejskich, przechodzi do obozu nacjonalistów, stając się jednym z przywódców powstania. Patriotyzm al-Barudiego nie jest jednak wynikiem kalkulacji politycznej.

Blunt pisze o nim<sup>83</sup>: „Najlepszym dowodem jego patriotyzmu jest nienawiść, jaką żywią do niego Turcy”. Broadley porównując al-Barudiego z Arabim zauważa, że przez przyłączenie się do nacjonalistów al-Barudi wyłamał się z klasy, do której należał<sup>84</sup>. „Arabi myśli wyłącznie o Egipcie, Mahmud Sami również o Egipcie, ale trochę też myśli o sobie i swojej ambicji. Trzeba jednak mieć na względzie pochodzenie egipskiego ministra, które mogłoby go skłonić do myślenia wyłącznie o swoim interesie, do absolutnego nieinteresowania się krajem, jak to czynią inni ministrowie”. Arabi opisując pierwsze wrażenie, jakie wywarł na nim al-Barudi, zauważa<sup>85</sup>: „Wyczułem w nim opór przeciwko niesprawiedliwej przemocy i umiłowanie praworządności i konstytucji”. Istotnie, al-Barudi był żarliwym propagatorem konstytucji. Poświęcił jej wiele miejsca w swoich poematach. W jednym z nich pisze<sup>86</sup>:

„Uwolniłam wszystko, co było zniewolone,  
Rozwiązałam wszystko, co było związane,  
Uporządkowałam wszystko, co było rozproszone,  
Daję wolność wam poddani,  
Którzyście żertwą byli tyranom”.

Blunt wspomina o rewolucyjnych, jak na muzułmanina owych czasów, politycznych poglądach al-Barudiego<sup>87</sup>. „Na początek nasz ruch pragnąłby przekształcić Egipt w małą republikę w rodzaju Szwajcarii, potem zostałaby przyłączona Syria [...] później Hidżaz. Na razie zakładamy jednak, że część ulemów nie dopuści do tego, gdyż nie nadążają oni jeszcze za naszym czasem. W każdym razie pragniemy uczynić Egipt republiką jeszcze za naszego życia”. Pogląd ten był rewolucyjny nawet w środowisku nacjonalistów. Al-Barudi wyróżniał się spośród swoich towarzyszy obyciem, łatwością wysławiania się i znajomością historii oraz dawnej literatury arabskiej: „Intelektualnie przewyższał Arabiego, był najbardziej wykształconym z egipskich intelektualistów, których znałem. Doskonale znał literaturę, zarówno turecką, jak i arabską, a już specjalnie historię Egiptu. Był eleganckim i dystygowanym poetą” — pisze Blunt<sup>88</sup>. „Mahmud Sami więcej skorzystał z kontaktów z Europą niż Arabi, był lepiej zorientowany w nowoczesnej polityce i dyplomacji i przypuszczalnie bar-

<sup>83</sup> Blunt, *op. cit.*, s. 180.

<sup>84</sup> A.M. Broadley, *How We Defended Arabi and His Friends*, London 1884, s. 283; cyt. za M.A. Khouri, *Poetry and the Making of Modern Egypt*, Leiden 1971, s. 15.

<sup>85</sup> *Mudhakkirat 'Arabi*, s. 42; cyt. za Khouri, *op. cit.*, s. 16.

<sup>86</sup> Khouri, *op. cit.*, s. 17.

<sup>87</sup> Blunt, *op. cit.*, s. 161.

<sup>88</sup> *Ibidem*, s. 180.



dziej bystry i inteligentny od swego ministra wojny” — zauważa Broadley<sup>89</sup>. Podczas gdy działalność Arabiego miała bezpośrednie odbicie w świadomości mas egipskich, dziedziną działalności Abduha był islam, to polem, na którym działał al-Barudi, była wbrew pozorom nie polityka, lecz literatura i język arabski.

Aby zrozumieć znaczenie poezji al-Barudiego trzeba znać szczególną rolę, jaką spełnia poezja wśród ludów mówiących po arabsku. Nie będzie przesadą, gdy porównamy ją do roli, jaką odgrywa bicie w bębny u ludów murzyńskich. Filip Hitti, omawiając specyficzny kult Arabów dla poezji, pisze<sup>90</sup>: „Żaden naród na świecie nie wykazuje tak entuzjastycznego uwielbienia dla ekspresji literackiej i żadnego nie można tak wzruszyć słowem mówionym czy pisany jak Arabów. Chyba żaden inny język nie jest zdolny do wywierania tak nieodpartego wpływu na umysły ludzi, którzy go używają, jak język arabski. I dziś słuchaczy w Bagdadzie, Damaszku i Kairze można wzruszyć do najwyższego stopnia recytowaniem poematów. Rytm, rym i muzyka wywierają na nich wrażenie, które sami nazywają legalną magią (*sihr halal*). Ozdobą człowieka, mówi arabskie przysłowie, jest jego piękne wysławianie się. Inne przysłowie mówi: wiedza powstała z trzech rzeczy: mózgu Europejczyków, rąk Chińczyków i języka Arabów. Znając kult, jaki przejawiają wszystkie mówiące po arabsku ludy dla dobrej poezji, a nawet widząc, jak pod wpływem melodii pięknego wiersza oczy słuchaczy zachodzą łzami wzruszenia, nie zdajemy sobie jeszcze dokładnie sprawy, czym jest dla nich naprawdę poezja. Dopiero po zaobserwowaniu reakcji publiczności na występach pieśniarki egipskiej Umm Kulthum, śpiewającej monotonnym głosem jedną i tę samą zwrotkę kasydy po kilkanaście razy na żądanie rozentuzjanzmowanego do historii audytorium, możemy zdać sobie sprawę, że poezja w tym społeczeństwie przedstawia realną siłę. Al-Barudi bardziej uważał siebie za poetę niż za polityka. Powszechnie znany jest dziś jego wiersz<sup>91</sup>:

„Jeśli nie służy pochlebstwu i oszczerstwu,  
poezja największą ozdobą jest męża”.

O sobie pisał al-Barudi<sup>92</sup>:

„Jestem źródłem słów beduińskich  
wśród ludu osiadłego,  
Jestem rycerzem i jestem poetą  
w każdej bitwie i w każdej strofie”.

O mistrzostwie poezji al-Barudiego może świadczyć fakt, że trudno

<sup>89</sup> Broadley, *op. cit.*, s. 283.

<sup>90</sup> Hitti, *op. cit.*, s. 78.

<sup>91</sup> O. Dasuqi, *Mahmud Sami al-Barudi*, wyd. 3, Kair 1970, s. 23.

<sup>92</sup> *Ibidem*, s. 23.

byłoby spotkać dziś Egipcjanina, który nie znałby na pamięć choć kilku strof jego poematów. Najpiękniejsze wiersze napisał on w okresie wygnania, gdy przebywał przez 17 lat na Cejlonie. Opracował też tam wielkie dzieło, które stanowiło wybór poezji arabskiej okresu bohaterskiego i świetności imperium arabsko-muzułmańskiego.

Wśród poezji al-Barudiego ważne miejsce zajmują poematy patriotyczne — *al-watanijjat*. Od poezji at-Tahtawiego różnią się one przede wszystkim poziomem artystycznym, czego niestety nie jesteśmy w stanie oddać w tłumaczeniu. Do tego nowego rodzaju poezji al-Barudi wprowadził nowe elementy — opisy przyrody ojczystego kraju i tęsknoty do niego wygnańca. Jeślibyśmy szukając analogii z historią Polski porównywali Arabiego z Kościuszką, to al-Barudiego pod względem jego działalności literackiej można by było porównać z Mickiewiczem lub Sienkiewiczem. Al-Barudi odwołuje się często do wspaniałej przeszłości Egiptu epoki faraonów <sup>93</sup>:

„Zapytaj Gizy przestronnej o piramidy Egiptu,  
być może zdradzą ci sekret, którego nie znałeś.  
Budowle te potędze czasu oprzeć się zdołały,  
jakżeż godne podziwu są one, które walcząc z czasem  
Czas pokonały”.  
„Stoją niewzruszone świadectwo dając budowniczym.  
Ileż ludów od zamierzchłych epok po dzień dzisiejszy  
Zadziwiał nimi swe oczy i umysły”.

Al-Barudi podobnie jak at-Tahtawi pisze poematy ku czci ojczyzny. Jednakże, podczas gdy u at-Tahtawiego spotykamy prawie bezpośrednią inplantację pojęć francuskich na grunt arabski: *watan* — partie, *szaraf* — honor itp., al-Barudi korzysta z terminologii języka dawnej poezji beduińskiej. Często używanym przez niego terminem na określenie ojczyzny jest *hima*. W dawnym plemiennym życiu Beduinów *hima* (dosłownie — strzeżone) stanowiła stałe miejsce, gdzie wracali Beduini po okresach wypadów lub wojen i gdzie znajdowały się ich bóstwa plemienne. Podczas gdy u at-Tahtawiego ojczyzna stanowi wzorem Francuzów pojęcie prawie abstrakcyjne, a jej miłość — patriotyzm wypływa z obowiązków wiary, al-Barudi traktuje ją bardzo uczuciowo, jak dom rodzinny <sup>94</sup>:

„Egipcie! Niech Allah pomnaża twą potęgę,  
Niech zawsze poi twą zieleń obfitością wód nilowych,  
Tyś *hima* mego plemienia, namiotem mej rodziny,  
placem zabaw mych rówieśników, gdzie konie nasze  
szły w wyścigi,  
Krainą, w której odrzuciwszy amulety dzieciństwa  
miecz zawiesiłem na ramieniu”.

<sup>93</sup> K h o u r i, *op. cit.*, s. 20; D a s u q i, *op. cit.*, s. 105.

<sup>94</sup> K h o u r i, *op. cit.*, s. 21.

Patriotyczna poezja al-Barudiego zawiera nowy element nie spotykany u at-Tahtawiego — wezwanie do walki przeciw niesprawiedliwości społecznej i obcej przemocy:

„Jak długo żyć nam w mrokach cierpienia,  
gdy miecz już znieść nie może spoczynku!  
Gdy mąż nie walczy przeciw tyranii [...] niech go nie dziwi, że sława odchodzi.  
A ten, kto się ze strachu przed śmiercią poniża,  
niech wie, że życie w hańbie, złem większym!”<sup>95</sup>

„Narodzie! Przebudź się, walcz o los szczęśliwy!  
Oto nadeszła odpowiednia pora [...] Czy ma hańbę cierpieć lud liczny jak ziarna piasku?  
Widzę kłosa do żniwa dojrzałe [...] A gdzie miecze są tnące?  
Zębcami bądźcie, a hańba — ucisku obrońcom!”<sup>96</sup>

Patriotyzm łączył al-Barudi z głęboką religijnością. Swoje postępowe, a niekiedy rewolucyjne poglądy starał się on zmieścić w nakazach wiary islamu:

„Ludzie mówią, że zbuntowałem się przeciw władzy,  
że postępowanie moje wynikało z przewrotności charakteru,  
Lecz ja prosząc o pomoc Allaha Najwyższego  
nawoływałem tylko do sprawiedliwości,  
Do dania ludowi jego praw.  
Rozkazy wydawałem, kierując się rozsądkiem,  
Potępiałem zło godne potępienia.  
Czyż takie postępowanie nie jest zgodne  
Z prawem Tego, kto rządzi stworzeniem.  
Jeśli byłem buntownikiem,  
To bunt mój dyktowało posłuszeństwo Stwórcy”<sup>97</sup>

Poezja al-Barudiego nie znalazła u mas podczas powstania 1882 roku tak bezpośredniego oddźwięku jak działalność Arabiego i mowy Nadima. Do egipskich mas dotarła ona w okresie późniejszym za pośrednictwem drugiego pokolenia elity intelektualnej. Dzięki al-Barudiemu, a wcześniej at-Tahtawiemu rozpowszechniły się w języku arabskim takie pojęcia, jak ojczyzna, obrona ojczyzny, honor ojczyzny, sprawiedliwość, wolność, naród i prawa ludu.

MUHAMMAD ABDOH

Urodził się on w 1849 roku w małej wsi w pobliżu Tanty. Ze wsi tej pochodziła jego matka wywodząca swój rodowód z plemienia proroka

<sup>95</sup> Dasuqi, *op. cit.*, s. 79.

<sup>96</sup> *Ibidem*, s. 82.

<sup>97</sup> Khouri, *op. cit.*, s. 27.

Mahometa, ale jak mówił jej syn <sup>98</sup>: „wszystko to tylko zmyślane historyjki, nie poparte żadnym dowodem”. Dzieciństwo spędził Muhammad w rodzinnym domu we wsi Mahalla Nasr w okręgu Baharijja. Wieś tę zamieszkiwali chłopcy wywodzący się z osiadłych tam przed wiekami koczowników turkmeńskich, którzy poprzednio przypuszczalnie trudnili się hodowlą koni <sup>99</sup>. Ojciec Abduha był jednym ze znaczniejszych mieszkańców wioski, jednak jego stan majątkowy nie był wysoki. Nie piastował też żadnej funkcji publicznej. Abduh w wieku 14 lat został wysłany przez rodzinę na naukę do meczetu Badawiego w Tancie. „Spędziłem tak rok i pół nie rozumiejąc nic z powodu stosowanej tam metody nauczania. Nauczyciele zaskakiwali nas uczonymi terminami retorycznymi i formułkami prawniczymi, których nie byliśmy w stanie zrozumieć. Nie przejawiali oni żadnej troski o to, by uczniowie pojęli wykładane przedmioty”. Abduh nie wytrzymał długo w meczecie Badawiego: „Mając dość łamania sobie głowy bez żadnych korzyści, uciekłem ze studiów”. Po trzech miesiącach ukrywania się u krewnych matki został Abduh przyłapany przez swego starszego brata, który sprowadził go z powrotem do Tanty. „Zniechęciłem wówczas naukę, wyczekałem odpowiedni moment, spakowałem manatki i wróciłem na wieś, by pracować na roli”. Bezpośrednio po powrocie w wieku 16 lat wstąpił Abduh w związek małżeński <sup>100</sup>. Jednakże w 40 dni po weselu „przyszedł ojciec i zmusił do wyjazdu na studia do Tanty”. Podczas jazdy wierzchem na stację kolejową Abduh korzystając z burzy piaskowej uciekł eskortującym go krewnym i schronił się u kolegów w pobliskiej oazie. „Przywitano mnie owacyjnie jako słynnego jeźdźcę i dzigitę. Spędziłem tam dni 15 robiąc nareszcie to, na co naprawdę miałem ochotę”. A ochotę miał w tym czasie Muhammad wyłącznie do konnej jazdy i zabaw z kolegami. Pewnego razu przyszedł do Muhammada jego krewny, który został derwiszem. Mimo silnego oporu cierpliwością i wyrozumiałością wyjednał u niego przysługę w formie czytania pewnego traktatu mistycznego, na co nie pozwalał mu słaby wzrok. „Zaczęłem czytać, lecz wtedy zawołali mnie koledzy, zapraszając do gier, konnej jazdy i pływania w pobliskiej rzece. Rzuciłem więc książkę daleko i poszedłem z nimi”. Po pewnym czasie jednak Abduh zaprzestał swoich dotychczasowych umiłowanych zajęć i poświęcił się całkowicie lekturze

<sup>98</sup> Dane biograficzne oparte w większości na biografii R. Rida, *Ta'rich al-Ustadh asz-Szajch al-Imam Muhammad 'Abduh*, wyd. 2, Kair 1947—1948; oraz 'A b b a s M. a l-'A q q a d, *M u h a m m a d 'A b d u h*, Kair (b.r.w.).

<sup>99</sup> Hipoteza autora.

<sup>100</sup> Poza wzmianką o zawarciu małżeństwa nie ma w biografii Abduha bliższych szczegółów o jego żonie, umarła ona w rok po ślubie, Abduh ożenił się potem po raz drugi.

interesującej go książki, w której pomagał mu objaśnieniami derwisz. Ku wielkiej radości rodziców powrócił z własnej woli na studia w Tancie, a następnie wyjechał do Kairu kontynuować studia na al-Azharze. Mając 22 lata spotkał się tam z szajchem Dżamal ad-Dinem al-Afghani, którego stał się gorliwym uczniem. Pochodzący z Afganistanu Dżamal ad-Din głosił idee restauracji wielkiego imperium muzułmańskiego poprzez ogólnomuzułmańską rewolucję polityczno-społeczną. Przed przybyciem do Egiptu przebywał on w Iranie, Indiach i Turcji, głosząc tam swoje nauki i budząc ducha odnowy w środowiskach muzułmańskich. Był on rewolucjonistą nie tylko w swych poglądach. Rewolucyjne były jego metody nauczania zrywające z dotychczasową tradycją uczenia na pamięć na rzecz nauczania poprzez zrozumienie. Al-Afghani przywiązywał wielką wagę do praktycznego znaczenia naukowych badań islamistycznych obracających się dotychczas w kręgu teoretycznych dysput nad oderwanymi od życia mało istotnymi problemami prawno-teologicznymi. Pod wpływem al-Afghaniego Abduh poświęcił się studiom filozofii muzułmańskiej. W okresie studiów na al-Azharze zaczął pisać polityczno-społeczne artykuły do prasy egipskiej. Studia ukończył w 1877 r. zdobywając tytuł alima. W początkowym okresie panowania Taufika (1879) został na pewien czas usunięty z Kairu za swoje artykuły antyrządowe. Po zmianie rządu został przywrócony do łask. Objął wtedy stanowisko naczelnego redaktora oficjalnego dziennika „Al-Wakai al-Misrijja” („Wydarzenia Egipskie”). Na łamach tego i innych dzienników prowadził walkę o zreformowanie nauczania religijnego. Wtedy też po raz pierwszy zaczął publicznie propagować swoje poglądy.

Dżamal ad-Din al-Afghani głosił konieczność przeobrażenia społeczeństwa islamu poprzez rewolucję, uważając jednak, że rewolucja taka wymaga uprzedniego przygotowania do niej mas. Abduh był znacznie bardziej ugodowy od swego mistrza. Według niego dla restauracji potęgę islamu wystarczyły same reformy bez konieczności rewolucji. Nic też dziwnego, że w początkowym okresie jego stosunek do młodych nacjonalistów szykujących się do walki zbrojnej był negatywny. W powstaniu przewidywał on niebezpieczeństwo wzmożenia kontroli europejskiej, co w konsekwencji uniemożliwiałoby postęp w przeobrażeniu społeczeństwa muzułmańskiego; według niego przeobrażenie powinno wychodzić z ducha islamu. Stosunek Abduha do powstania opisuje syn jednego z jego kolegów na al-Azharze<sup>101</sup>: „Rozpoczął się ruch Arabistów, który zaczął się błyskawicznie rozwijać na naszych oczach. Celem ich było oswobodzenie Egiptu przez usunięcie Turków i Czerkiesów pełniących funkcje w admi-

<sup>101</sup> 'A b b a s M. al-'A q q a d, *op. cit.*, s. 147—149.

nistracji i wojsku oraz panoszących się do niemożliwości w Egipcie cudzoziemców". Muhammad Abduh był innego zdania i sprzeciwiał się Arabistom, obawiając się represji aż do okupacji angielskiej włącznie. Wytykał im krótkowzroczność i ograniczoność ich umysłów. Sprawa zaszła tak daleko, że Arabiści postanowili go zabić w wypadku, gdyby dalej im się sprzeciwiał. Wtedy pewni przyjaciele imama Abduha, należący do ruchu, postanowili pogodzić obie strony. „Wiem o tym, ponieważ jednym z nich był mój krewny i ponieważ dom mojego dziadka stanowił miejsce ich zebrań [...] Ojciec mój był studentem al-Azharu i słuchał wraz z Muhammadem Abduhem wykładów al-Afghaniego. Zapytał on kiedyś Abduha: Czy byś też tak ganił Arabistów, gdyby był to szajch al-Afghani? Mahmudzie! — odpowiedział Abduh — gdyby al-Afghani był tu, gdy rozpoczął się ruch Arabiego, nie byłoby tego ruchu, bowiem szajch nasz sam wzięłyby sprawy w swoje ręce, to mówiąc zacytował al-Mutanabbiego: »Był sam w sobie całym wojskiem, chociaż sądził, że jest zwykłym człowiekiem«”<sup>102</sup>.

Gdy wybuchło powstanie i Anglicy zaczęli bombardować Aleksandrię, przyłączył się szajch Abduh do powstańców. Szedł z nimi ręką w rękę. Stało się to, co stać się miało, a czego się obawiał. Nie chciał być bowiem w tej chwili oddalony od swego ludu, choć poprzednio nie słuchali jego uwag, jak mówi poeta:

„Nie szczędziłem im przestróg,  
lecz oni mnie nie słuchali.  
Gdy tylko nastał świt,  
ruszyli do ataku, choć ostrzegałem.  
Ostrzegałem, lecz skoro już ruszyli [...]  
ruszyłem wraz z nimi”.

Uwięziony po upadku powstania Abduh sprzeciwiał się linii obrony przyjętej przez adwokata Broadleya, mającej wykazać jego negatywny stosunek do powstania od samego początku ruchu. Swój udział w powstaniu traktował Abduh nie tylko jako religijny obowiązek wystąpienia przeciwko władcy muzułmańskiemu, który wezwał na pomoc wojska niewiernych przeciw własnym poddanym, lecz przede wszystkim jako swój obowiązek patriotyczny. Podczas procesu powiedział między innymi<sup>103</sup>: „Czy może ktoś wątpić w to, że walczyliśmy za sprawę naszej ojczyzny, skoro uczestniczyli w powstaniu ludzie różnych środowisk i różnych religii, muzułmanie i żydzi, w podziwu godnej zgodzie dając z

<sup>102</sup> Abu Tajjib al-Mutanabbi (915—965) — jeden z najwybitniejszych poetów arabskich.

<sup>103</sup> Abbas al-'Aqqad, *op. cit.*, s. 152.

siebie wszystko, co dać byli w stanie. Nie był to bunt, lecz wojna między Egipcjaninami a Anglikami”.

Stanowisko Abduha w Partii Narodowej, której był współtwórcą, podobne było do tego, które zajmował wobec powstania. Był on zwolennikiem przemian od podstaw, a nie szybkich aktów o przejściowych skutkach. Pierwszym krokiem, pisał on<sup>104</sup>, zmierzającym ku wolności będzie utworzenie rad regionalnych. Po kilku latach rady te powinny przekształcić się w instrumenty, w źródło idei i opinii. Wtedy będzie można pomyśleć o utworzeniu parlamentu”. Największy nacisk w swoim programie, który możemy określić mianem „pozytywizmu muzułmańskiego”, kładł Abduh na szkolnictwo i wychowanie nie tylko w szkole, ale i w domu rodzinnym. Uważał przy tym, że nie powinno być rozdźwięków między szkołą a domem. „Każdy, kto wierny jest swojej religii, czy to muzułmanin, chrześcijanin czy żyd, może obawiać się wysłania swych młodych dzieci podatnych na wpływ wychowawcy czy nauczyciela do szkoły prowadzonej przez grupę innego wyznania. Jednakże ten, który posiada własną koncepcję religii, może wysyłać dzieci do każdej szkoły i w każdym wieku. W każdym jednak wypadku ojcowie nie powinni dawać swym dzieciom wykształcenia, które może powodować w ich umysłach rozdźwięk między tym, czego nauczyli się w domu, a tym, czego uczyli się w szkole”<sup>105</sup>. Abduh był przekonany, że przeobrażenie społeczeństwa egipskiego możliwe jest bez udziału cudzoziemców. Dawał temu wyraz w wielu artykułach, zamieszczanych również w czasopismach angielskich: „Times” i „Pail Mail”. „Czemu natychmiast nie opuścicie naszego kraju? Nauczyliśmy się od Anglików jednej rzeczy — solidarności z waszym jedynym życzeniem [...] usunięcia Turków z naszej ojczyzny, ponieważ są oni w niej obcy. Pragnęliśmy, aby nasz kraj rozwijał się i modernizował, podobnie jak kraje europejskie w warunkach wolności. Lecz teraz poznaliśmy, że prawdziwe zło nie wynika z despotycznego rządu i ucisku Turków. Nie ma w Egipcie nikogo, kto tak byłby przez nich uciskany, że aż wzywać by musiał was na pomoc. Mamy do was tylko jedną prośbę. Opuśćcie nasz kraj natychmiast i nigdy do niego nie wracajcie”<sup>106</sup>.

Po upadku powstania Abduh skazany został na trzy lata banicji. Zesłanie nie oznaczało jednak dla niego, jak dla Arabiego i al-Barudiego, końca działalności publicznej. Przeciwnie, jego działalność dopiero się

<sup>104</sup> M. 'A b d u h, *Risalat at-tawhid*, Paris 1925, s. XXXII (tłum. franc. sheikh Mustafa).

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> Wywiad M. 'A b d u h a w „Pail Mail Gazette”, 17 VIII, 1884.

rozpoczynała. Będąc członkiem loży masonskiej<sup>107</sup>, miał on ułatwione życie za granicą. Przez krótki okres przebywał w Bejrucie, następnie udał się do Paryża, gdzie spotkał się ze swoim mistrzem al-Afghanim. Razem założyli emigracyjne czasopismo w języku arabskim: „Al-Urwa al-Wuthqā” („Nierozzerwalna Wiąz”). Pismo to, szerzące idee renesansu muzułmańskiego, wywarło duży wpływ na młodą elitę intelektualną krajów muzułmańskich, zwłaszcza arabskojęzycznych. Z Paryża odbył Abduh kilka podróży, m. in. do Londynu i Tunisu. Podczas pobytu we Francji nauczył się dobrze francuskiego. Swego nauczyciela zadziwił kategorycznym żądaniem: „Nie mam czasu na rozpoczynanie nauki. Chcę ją zacząć od jej ukończenia”. W ten sposób nauczył się Abduh francuskiego, bez wkuwania słówek, gramatyki itp. metod. Nauczyciel tylko poprawiał jego wymowę lub podpowiadał właściwe słowa. Francuskiego nauczył się Abduh czytając *Emila Rousseau*. Czytał również w tym czasie *Education* Spencera, *Życie Jezusa* Straussa, prace Renana i nowele Tolstoja. Ze Spencerem poznał się osobiście podczas swojej podróży do Anglii, z Tolstojem prowadził korespondencję. Gdy wybuchło powstanie mahdyistów, chciał jechać do Sudanu, jednakże tragiczny koniec powstania zatrzymał go w Bejrucie. Przebywał tam pewien czas, wykładając nauki islamistyczne, język i literaturę arabską. Do Egiptu powrócił w 1888 roku. Zajmując szereg stanowisk w sądownictwie i wykładając na al-Azharze doszedł w 1899 r. do najwyższej funkcji w prawie muzułmańskim, głównego sędziego muzułmańskiego, muftiego. Na ten okres przypada szczyt działalności tego niesłychanie aktywnego człowieka. Píše on wiele rozpraw naukowych, z których najbardziej znane i posiadające największe oddziaływanie były: *Traktat o jedności boskiej i Islam i chrześcijaństwo wobec nauki i cywilizacji*. Z szeregu dziedzin, które obejmowała reformatorska działalność Abduha, największe znaczenie przywiązywał on do reformy tradycyjnego szkolnictwa muzułmańskiego, pracy nad udostępnieniem szerszym kręgom arcydzieł dawnej arabskiej literatury, a przede wszystkim do zreformowania prawno-teologicznego systemu ortodoksyjnego islamu. W końcowym okresie swego życia (zm. 1905) wydawał wraz ze swym uczniem Syryjczykiem Raszid Ridą, czasopismo „Al-Manar” („Źródło Światła”), poświęcone zagadnieniu, do którego przywiązywał największą wagę — przystosowaniu przepisów prawno-teologicznych islamu do wymogów współczesności. Nowa koncepcja Muhammada Abduha zawarta jest w ukończonym przez Raszid Ridę komentarzu do

---

<sup>107</sup> Na temat przynależności M. 'Abduha do masonerii: Elie Keonrie, *Nouvelle lumière sur Afghani et 'Abduh*, „Orient”, 1964, 30, s. 37—55; 31, s. 83—104.



*Koranu* zwanym *Komentarzem al-Manar*<sup>108</sup>. Porównując działalność Abduha z poprzednio omawianymi, należy zaznaczyć nie tylko jego wybitną rolę jako reformatora islamu, lecz również wielki wpływ, jaki wywarły jego poglądy na następne pokolenie intelektualistów krajów arabsko-języcznych, twórców *nhady* — arabskiego odrodzenia kulturalnego.

ABD ALLAH NADIM

Urodził się on w Aleksandrii w 1845 r. Pochodził z ubogiej arabskiej muzułmańskiej rodziny. Ojciec Abd Allaha był piekarzem. Jako młody chłopiec Abd Allah ukończył dzielnicową szkołę koraniczną, po czym rozpoczął tradycyjne muzułmańskie studia w jednym z większych meczetów Aleksandryjskich. Sytuacja materialna zmusiła go do porzucenia tych studiów. Przeniósł się wtedy do świeckiej Szkoły Telegrafów. Po jej ukończeniu pracował przez pewien czas jako urzędnik pocztowy w Aleksandrii, po czym przeniósł się do al-Mansury, gdzie założył małe przedsiębiorstwo handlowe. W okresie rządów Ismaila powrócił do Aleksandrii. Założył tam, przypuszczalnie pod wpływem at-Tahtawiego, Muzułmańskie Towarzystwo Charytatywne (Al-Dżamijja al-Chajrijja al-Islamijja). Głównym celem tej instytucji było zakładanie szkół muzułmańskich, w których wykładano zarówno nauki religijne, jak i świeckie. Po pewnym czasie przeniósł się Nadim do Kairu, gdzie spotkał się z grupą młodych intelektualistów przesiąkniętych duchem nacjonalizmu. W tym okresie spędzał wieczory w jednej z kawiarni na przedmieściu Kairu, gdzie przesiadywał al-Afghani ze swoimi uczniami. W roku 1879 jest Nadim jednym z założycieli rewolucyjnej organizacji młodych intelektualistów — Misr al-Fatat (Młody Egipt). Organizacja ta dąży do szybkiej rewolucji. Różnica poglądów na temat przygotowania do rewolucji staje się powodem wystąpienia Nadima z organizacji. W roku 1881 zakłada Abd Allah Nadim własną gazetę społeczno-polityczną „Tankit wa tabkit” („Do śmiechu i do płaczu”). Gazeta ta wychodząca jako dziennik miała 4 strony małego formatu. Treść jej dobrze oddaje tytuł, obok złośliwych satyr politycznych zawierała artykuły krytyczne ukazujące postępujący upadek Egiptu i demaskujące jego przyczynę. Naczelnym założeniem Nadima było przekonanie, że główną przyczyną ekonomicznego rozwoju państwa i jego niepodległości jest świadomość narodowa jego obywateli: zarówno władcy, jak i elity i mas. Obowiązkiem władcy jest dbanie o szerzenie się i ugruntowywanie tej świadomości wśród poddanych. Droga do tego celu powinna być powszechna oświata w jednolitym języku. Jako

<sup>108</sup> *Tafsir al-Quran al-Manar*, Kair 1947.

idealny ustrój widział Nadim muzułmańską monarchię konstytucyjną. Uznawał on zwierzchnictwo sułtana jako kalifa przywódcy wszystkich muzułman. W tym sensie powinien podlegać mu władca Egiptu emir, który miał być władcą państwa narodowego rządzonego na zasadach konstytucyjnych, zgodnych jednak z przepisami *Koranu* i *Sunny*. Za równoprawnych obywateli Egiptu uważał Nadim Koptów i Żydów zamieszkałych tam od wielu pokoleń. Przy czym w tym wypadku uznawał wyższość racji narodowych nad interesem jedności religijnej: „Egipt jest krajem muzułmańskim, w którym zamieszkują także Koptowie i Żydzi związani z krajem bardziej niż wielu obcych, którzy wyznają islam [...] Patriotyzm powinno mierzyć się siłą miłości do ojczyzny i długością wspólnej koegzystencji w jednym kraju [...] Gdyby wybuchła np. wojna między Arabami a Persami, można by widzieć, jak cieszą się ze zwycięstwa nad wrogiem Arabowie lub Persowie, mimo że wyznają oni tę samą wiarę”<sup>109</sup>. Uznając Koptów i osiedlonych od pokoleń w Egipcie Żydów za pełnoprawnych obywateli sprzeciwiał się Nadim ostro innym mniejszościom etniczno-religijnym, jak chrześcijanom syryjskim, Ormianom, Grekom itp. Szczególnie ostro występował przeciw wyzyskującym Egipt Europejczykom i ich poplecznikom z klasy uprzywilejowanej. W przeddzień powstania założył czasopismo „At-Tajf” („Prześwit”) posiadające tę samą formę co „Tankit”, jednakże bardziej radykalną treść. Czasopismo to cieszyło się szczególną popularnością w nacjonalistycznie nastawionych kręgach armii. Po przyłączeniu się do powstania przejawiał Nadim ożywioną działalność jako agitator mas. Posiadając wybitny talent oratorski odegrał on znaczną rolę w porwaniu mas do walki. Powodzenie Nadima tłumaczyć można nie tylko jego zdolnościami jako mówcy, lecz również tym, że przemówienia jego trafiały bezpośrednio w najistotniejsze społeczno-ekonomiczne interesy adresatów. Między innymi tłumaczył Nadim fellahom, że ziemia prawnie powinna należeć do nich, a nie do obcych i miejscowych obszarników, namawiał nawet do zajmowania ziemi siłą<sup>110</sup>. W niektórych wypadkach używał chwytów psychologicznych, jak np. głosił mity o pochodzeniu Arabiego z rodu potomków Mahometa lub przedstawiał go jako potomka z bocznej linii Muhammada Alego, co miało go w oczach fellahów upoważniać do przejęcia władzy. W tym świetle można podać w wątpliwość rewolucyjne idee, które głosił on w innych przemówieniach. W artykułach Nadima spotykamy również pewne sprzeczności. Raz nawołuje on do republiki, innym razem popiera władzę sułtana. Z jednej strony powołuje się na autorytet *Koranu* i ko-

<sup>109</sup> Cyt. za O. Dasuqi, *Fil-adab al-'arabi al-hadith* cz. I, Kair (b.r.w.), s. 283.

<sup>110</sup> Lewin, *op. cit.*, s. 169.

nieczność więzi muzułmańskiej, a z drugiej pisze: „Życie w warunkach wolności i patriotyzmu cenniejsze jest niż niewola, choćby służyć miała umacnianiu jedności wiary”<sup>111</sup>. Jedną rzeczą jest niezaprzeczalna — Nadim był przede wszystkim patriotą egipskim, niezależnie od różnych zmieniających się poglądów stale podkreślał znaczenie świadomości narodowej dla rozwoju ekonomicznego i politycznej niezależności Egiptu. W młodych latach był on autorem dwóch sztuk teatralnych (jednych z pierwszych w Egipcie) — *Ojczyzna (Al-Watan)* i *Arabowie (Al-Arab)*, które wystawiane przez amatorskie zespoły cieszyły się dużą popularnością wśród młodej egipskiej elity intelektualnej. Po upadku powstania ukrywał się Nadim przez 9 lat w głębi Egiptu. Złapany w 1891 roku po krótkim pobycie w więzieniu został wydalony z kraju. Udał się wówczas do Palestyny. Po roku został ułaskawiony i wrócił do Egiptu, gdzie założył pismo „Al-Ustaz” („Nauczyciel”). W tym okresie ugruntowały się jego poglądy zbliżone do poglądów Muhammada Abduha, które możemy określić mianem muzułmańskiego lub raczej egipsko-muzułmańskiego pozytywizmu. „Powstanie nie przyniesie sukcesu — pisał on — jeśli przedtem naród nie posiada wiedzy, jeśli Egipcjanie nadal stać będą na uboczu drogi postępu, jeśli nie będą przyczyniać się do ekonomicznego rozwoju kraju i jeśli nie będą w stanie posługiwać się w tym celu zdobyciami współczesnej techniki”<sup>112</sup>. W roku 1893 gazeta została zamknięta, a Nadim ponownie wysiedlony. Udał się wówczas do Stambułu, gdzie pozostawał do końca życia na dworze sułtana.

#### DALSZY ROZWÓJ RUCHU NACJONALISTYCZNEGO W OKRESIE OKUPACJI ANGIELSKIEJ (1882—1914)

Powstanie 1882 roku dało Anglii bezpośredni pretekst do okupacji Egiptu, której oficjalnym celem było zabezpieczenie cudzoziemców i mniejszości religijno-etnicznych oraz pomoc dla chedywa w jego nieudolnej dotychczas polityce finansowej. Oficjalnie Egipt pozostał dalej związany z Turcją osmańską, a najwyższą władzę sprawował w nim nadal potomek Muhammada Alego, noszący tytuł chedywa. Faktyczny władca angielski, gubernator Egiptu, nosił skromny tytuł wicekonsula.

Stanowisko to piastował przez przeszło 20 lat lord Cromer, zwany przez niektórych „prawdziwym faraonem Egiptu”. Dowództwo zredukowanej armii egipskiej przejął angielski generał, również prawie całą kadre

<sup>111</sup> M. Husajn, *Al-ittidzahat al-wataniyya fi'l-adab al-misri al-hadith*, t. 2, Kair 1956, s. 257.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

oficerską stanowili Anglicy. Do każdej komórki administracyjnej, od ministerstw po urząd wiejskiego komisarza policji — *mamura*, został wprowadzony „angielski doradca”. W roku 1882 sprowadzono w tym celu z Wielkiej Brytanii 1325 urzędników<sup>113</sup>. Wielka Brytania traktowała Egipt przede wszystkim jako bazę surowcową dla swego przemysłu włókienniczego. W celu zwiększenia produkcji bawełny przeprowadzili Anglicy szereg poważnych prac mających na celu wykorzystanie wodnych zasobów Nilu. Wybudowano w krótkim okresie trzy duże kanały, podwyższono i umocniono tamę Muhammada Alego w delcie Nilu oraz zbudowano nową potężną tamę w Asuanie. Poważna zmiana, jaka nastąpiła w tradycyjnym systemie nawadniania, pociągnęła za sobą dalsze przeobrażenia w strukturze wsi Egiptu. Sulajman Husajn pisze na ten temat<sup>114</sup>: „Wprowadzenie systemu stałego nawadniania spowodowało dezintegrację wsi. W dawnym systemie nawadniania basenowego wieś była w najwyższym stopniu zjednoczona. Każdy jej mieszkaniec uczestniczyć musiał we wspólnych pracach nawadniających. Teraz chłopci zostali rozdzieleni, każdy pracuje sam dla siebie”. Z powyższym spostrzeżeniem możemy zgodzić się tylko częściowo. Owszem, wieś egipska została w sensie ogólnym zdeintegrowana, jednakże wyodrębniły się tam pewne warstwy, wewnątrz których wytworzyły się nowego rodzaju więzi społeczne tym silniejsze, że powstały one na bazie dawnej tradycyjnej wspólnoty. W okresie okupacji angielskiej podział, który rozpoczął się na wsi egipskiej z chwilą wprowadzenia prywatnej własności ziemskiej, stał się bardziej wyraźny. Założenie Banku Rolnego w 1902 roku i następny boom bawełniany, który miał miejsce w okresie I wojny światowej, przyczyniły się do dalszego rozwoju średniej burżuazji ziemskiej. Z drugiej strony stosowanie tradycyjnego muzułmańskiego podziału spadkowego spowodowało gwałtowne rozdrabnianie się małych gospodarstw. Aby zapobiec temu zjawisku, Anglicy ogłosili w 1912 roku tzw. prawo pięciu feddanów, według którego nie można było dzielić gospodarstw o powierzchni mniejszej niż wymieniona (ok. 2 ha). Wprowadzenie tego prawa nie zapobiegło jednak ani dalszemu rozdrabnianiu, ani szybko postępującemu zubożeniu chłopów małorolnych. W roku 1906 istniało 1084 tysiące gospodarstw o powierzchni 1—5 feddanów, w 10 lat później liczba tych gospodarstw zmniejszyła się do 475 tysięcy, podczas gdy poprzednio nie notowanych gospodarstw poniżej 1 feddana było 1006 tysięcy<sup>115</sup>. W roku 1913 gospodarstwa poniżej 5 feddanów zajmowały powierzchnię 1,2 miliona fedda-

<sup>113</sup> Watolina, *op. cit.*, s. 55.

<sup>114</sup> Lacouture, *op. cit.*, s. 75.

<sup>115</sup> Mahmoud Hussein, *La Lutte de classes en Egypte*, Paris 1970, s. 51.

nów, co stanowiło 1/3 ówczesnych ziem uprawnych, podczas, gdy około 13 tysięcy gospodarstw powyżej 5 feddanów obejmowało powierzchnię 2,4 miliona feddanów<sup>116</sup>. Zwiększenie powierzchni uprawnej bawełny odbywało się kosztem zmniejszenia uprawy zbóż. W latach 1885—1895 importowano do Egiptu mąkę i ziarno przeciętnie za 771 000 funtów egipskich rocznie, a w roku 1908 import zbóż wyniósł już 5 000 000 funtów egipskich<sup>117</sup>. Chłop, będąc zmuszony do zakupu podstawowych artykułów żywnościowych, popadł w chroniczny stan zadłużenia. Ta liczna warstwa coraz bardziej ubożających chłopów za ten stan rzeczy obwiniała przede wszystkim Anglików, a nie miejscową rodzącą się burżuazję ziemską, z którą łączył ją język, religia, a w wypadku średniej burżuazji i pochodzenie. W roku 1908 lord Cromer mimo swojego optymizmu zauważa<sup>118</sup>: „Byliśmy popularni, gdy myśleliśmy o ich nakarmieniu, ale odkąd pacjent został wyleczony, lekarz zaczął jemu przeszkadzać. Nie możemy temu zaradzić, że nie jesteśmy mużłmanami, że nie jemy, nie pijemy i nie żenimy się jak oni”.

W roku 1906 miał miejsce wypadek, który stał się bezpośrednią przyczyną masowych demonstracji antybrytyjskich szczególnie ze strony ludności wiejskiej i ubogich warstw miejskich. Od nazwy miejscowości, w której wydarzył się, przyjęto nazywać go incydemem danszawajskim. Podczas polowania na gołębie grupy angielskich oficerów we wsi Danszawaj doszło do ostrego starcia z miejscowymi fellahami, w czasie którego zmarł jeden z oficerów<sup>119</sup>. W wyniku represji Anglicy powiesili 4 chłopów, 3 skazali na dożywotnie ciężkie roboty, 8 — na długoletnie ciężkie więzienie, 8 — na karę chłosty. Dla fellaha egipskiego, dla którego zemsta za śmierć należy do obowiązków honoru, incydent w Danszawaj stał się hasłem do ostrej otwartej walki przeciw znienawidzonemu obcemu. Chcąc złagodzić sytuację, Wielka Brytania odwołała po 23 latach lorda Cromera z zajmowanego stanowiska. Uspokojenie ludności wiej-

<sup>116</sup> Watolina, *op. cit.*, s. 92—93.

<sup>117</sup> *Ibidem*, s. 57.

<sup>118</sup> Husajn, *op. cit.*, s. 77.

<sup>119</sup> Na temat bezpośredniej przyczyny incydemu danszawajskiego istnieje kilka sprzecznych ze sobą wersji. Najczęstsza z nich i nosząca znamiona największego prawdopodobieństwa mówi o śmiertelnym postrzeleniu przez jednego z polujących dziecka mieszkańca wsi: Ibrahim Beg, *35 ans de domination Brytanique en Egypte*, Lausanne 1919, s. 7—8; kobiety: 'Abd ar-Rahman ar-Rafiqi *Mustafa Kamil*, wyd. 3, Kair 1950, s. 197—235; Vatikiotis, *op. cit.*, s. 194—195 i in. (niektórzy probrytyjscy autorzy twierdzą, że chodziło o znajdujące się w prywatnym posiadaniu gołębie, np. Amin Youssef Bey, *Independent Egypt*, London 1940, s. 11; podobnie różnią się między sobą wersje dotyczące śmierci angielskiego oficera: udar słoneczny, pobicie, zasztyletowanie).

skiej było tylko chwilowe. Współczesny temu wydarzeniu poeta egipski Hafiz Ibrahim pisał<sup>120</sup>:

„Morderca słońca życiem nas obdarzył, gdyż wzburzył  
spokojny i uśpiony lud!  
O niechaj pozostanie wśród nas Cromer, niech przybierze  
każdy kark w naszyjnik łańcuchów!  
Niech co chwilę obdarza Egipt nieszczęśliwymi, chłostanymi,  
zabitymi,  
Dopóki nie zrzucimy z siebie niewoli całunów,  
dopóki nie zmartwychwstanjemy na świecie od nowa!”

Lord Cromer podsumowując swoje długoletnie rządy w Egipcie oświadczył, że udało mu się zlikwidować trzy główne „plagi egipskie”: pańszczyznę, karę chłosty i korupcję. Trudno o bardziej sprzeczne z rzeczywistością stwierdzenie. Zadłużony fellah uzależniał się coraz silniej nie tylko od kupców i lichwiarzy, ale również od bogatych właścicieli, a także urzędników wiejskiego aparatu administracyjno-podatkowego, którzy potrafili w razie nieotrzymania łapówki spowodować zesłanie na przymusowe roboty. W okresie rządów Ismaila, gdy chedyw nie mógł wywiązać się ze swoich zobowiązań wobec Towarzystwa Kanału Sueskiego, spłacał część długów robocizną. Do 30 tys. płatnych robotników egipskich dołączono drugie tyle<sup>121</sup> fellahów pracujących pod przymusem. Pracę przymusową stosowano jako karę za najłżejsze nawet przewinienia. W stosunku do robotników przymusowych chłosta była zjawiskiem powszechnym.

W okresie I wojny światowej zmobilizowano na wsi egipskiej półtora miliona mężczyzn<sup>122</sup>. Z tej liczby 170 000 zostało wcielonych do „korpusu wielbłądziego”, resztę skierowano do pracy przy budowie fortyfikacji i innych robót pomocniczych. Angielski pułkownik Elgood opisując ten okres szczerze przyznaje<sup>123</sup>: „Fellahów przybyłych na rynek otaczano i dostarczano do najbliższego punktu mobilizacyjnego. Uciekinierów wyłapywano w okolicznych wioskach i kierowano pod konwojem do koszar”. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że poborowi podlegali przede wszystkim najubożsi chłopcy, którzy nie byli w stanie wykupić się wiejskim władzom administracyjnym (zobowiązany do dostarczenia poborowych był *umda*), to porównując wyżej wymienioną liczbę z liczbą gospodarstw poniżej 1 feddana (około miliona), możemy stwierdzić, że z każdego gospodarstwa tej kategorii co najmniej jeden mężczyzna był skierowany do pracy przy-

<sup>120</sup> *Mahradzan Hafiz Ibrahim*, Kair 1957, s. 19.

<sup>121</sup> *Watolina*, *op. cit.*, s. 44.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

<sup>123</sup> *Elgood*, *Egypt and the Army*, London 1924, s. 317—318.

musowej na rzecz Anglików. Niezależnie od mobilizacji armia angielska zarekwirowała podczas I wojny światowej 2/3 była jucznego i pociągowego<sup>124</sup>. Gdy przypomnimy sobie poprzednio przytaczaną wypowiedź Cromera, w której twierdził on, że nienawiść fellahów do Anglików spowodowana była różnicą wiary i obyczajów, możemy uznać, że sprawy te miały wyłącznie znaczenie drugorzędne wobec istotnych przyczyn ekonomicznych.

Ciężka sytuacja materialna zmuszała drobnych fellahów do emigracji zarobkowej do miast. Oprócz tradycyjnych form zarobkowania — drobne usługi czy służba — powstały nowe: praca w przemyśle i przy robotach publicznych przeprowadzanych przez zagraniczne spółki (drogi, koleje, wodociągi itp.). Z emigrujących do miast fellahów, biedoty miejskiej i podupadłych rzemieślników zaczął tworzyć się proletariat. Podczas gdy w poprzednim okresie robotnik do pracy zmuszany był siłą, teraz duża część robotników zmuszona była do niej z powodów ekonomicznych. Niemiłosiernie wyzyskiwani i bardzo źle traktowani egipscy robotnicy stanowili drugą obok fellahów siłę egipskiego ruchu oporu przeciw Anglikom.

Trzecią siłę egipskiej walki narodowyzwoleńczej stanowiła rodząca się narodowa burżuazja, reprezentowana przez drugie już pokolenie egipskiej elity intelektualnej, oraz dość liczna i zwarta grupa studentów szkół świeckich.

Tendencyjny historyk angielski Young krótko opisuje zmiany społeczne, które zaszły w Egipcie w okresie okupacji angielskiej i I wojny światowej<sup>125</sup>: „Bogactwo kraju podwoiło się w okresie I wojny światowej. Boom bawełniany przynosił dochód 1000 funtów z jednego feddana. Niepiśmienni chłopcy robili fortuny. Brytyjskie złoto bogaciło błyskawicznie nieodpowiedzialną klasę. Różnice, jakie istniały między uprzywilejowaną klasą turecko-czerkieską, średnią klasą koptyjsko-syryjską i chłopstwem arabsko-nubijskim, zanikły, dając miejsce na wzór europejski różnicom, jakie występują między bogaczami, dobrze sytuowanymi i robotnikami (*wealthy, well to do, and workers*)”.

Proces, który zaobserwował Young, odpowiadający przechodzeniu w Europie stosunków ekonomiczno-społecznych z formacji feudalnej do kapitalistycznej, odbywał się w Egipcie szczególnie wyraźnie w tym okresie. Jednakże przejście to następowało w zupełnie odmiennych warunkach, które stworzyła dominacja angielska. To nie złoto angielskie wzbogacało Egipt, lecz przeciwnie, złoto egipskie grabione było przez Anglię. Aby zrozumieć mechanizm tej grabieży, zwróćmy uwagę na działalność spółek

<sup>124</sup> V. Chirol, *The Egyptian Problem*, London 1921, s. 130.

<sup>125</sup> Cyt. za Lacouture, *op. cit.*, s. 71.

kapitalistycznych w Egipcie. W 1865 roku<sup>126</sup> francuski inżynier Corbier otrzymał za bezcen koncesję na budowę sieci wodociągów w Aleksandrii. Powstała wówczas spółka: Wodociągi Aleksandryjskie, z kapitałem francuskim. W roku 1867 chedyw Ismail odkupił od spółki koncesję za 8 600 000 franków. W roku 1876 przejęła ją z powrotem Francja jako zastaw za długi, po czym koncesja została odkupiona w roku 1879 przez spółkę angielską z kapitałem zakładowym 400 000 funtów szterlingów. Podobną drogą do końca XIX wieku większość koncesji znalazła się w rękach angielskich. W roku 1899 Angielska Izba Handlowa zrzeszała 67 spółek na ogólną liczbę 78 działających w tym czasie w Egipcie. W jaki sposób działały te spółki, możemy przekonać się na przykładzie jednego z większych towarzystw: Abu Kir. Spółka ta otrzymała koncesję w 1887 roku na przeprowadzenie prac nawadniających na terenie 30 000 feddanów w okolicy Abu Kir. Po ukończeniu prac spółka wdzierżawiła ziemię fellahom podwyższając z roku na rok tenutę oraz obowiązując użytkowników do sprzedaży bawełny wyłącznie za pośrednictwem spółki. W okresie wysokiego wzrostu cen ziemi część terenów należących do spółki została odsprzedana po spekulacyjnych cenach. Podobnie postępowały inne spółki, jak np. Towarzystwo Wadi Komombo, w którego posiadaniu znalazło się w latach dwudziestych 25 000 feddanów ziemi uprawnej, 36 000 feddanów ziemi nadającej się do uprawy, 150 km linii kolejowej i 300 km kanałów. W rękach angielskich spółek znajdowało się poza tym wiele oczyszczalni i prasowni bawełny, pomieszczenia na składy i prawie cały transport. Miejscowy producent zmuszony do korzystania z tych urządzeń musiał je sownie opłacać.

Trudno wyobrazić sobie również tych „niepiśmiennych chłopów robiących fortuny”, gdy właśnie na nich, jak to poprzednio już wspominaliśmy, spadł główny ciężar prowadzonych przez Anglików operacji wojskowych na terenie Egiptu. Mimo że główne zyski z egipskiej bawełny ciągnęli Anglicy, olbrzymie skoki cen bawełny oraz liczne możliwości, jakie dawały dostawy wojskowe, półlegalne i nielegalne transakcje handlowe z armią brytyjską stacjonującą na terenie Egiptu w liczbie 300 000 żołnierzy, dały pewnej grupie Egipcjan okazję do szybkiego wzbogacenia się. Wielkie fortuny zdobyli nieliczni reprezentanci dawnej klasy uprzywilejowanej, dysponujący odpowiednimi kapitałami umożliwiającymi im spekulacje. Ta nowa wielka burżuazja egipska ściśle współpracowała z zagranicznymi kapitalistami. Oprócz wyżej wspomnianej rozwinęła się również dość liczna klasa średniej i drobnej burżuazji, wywodząca się z

---

<sup>126</sup> Działalność spółek zagranicznych w Egipcie omawiamy za Ru'uf Abbas, *Al-Harakat al-'ummaliyya fi Misr*, Kair 1967, s. 40—45.



dawnych średnich warstw społeczeństwa egipskiego, urzędników, administracji wiejskiej, szajchów, kupców oraz nowej elity intelektualnej wykształconej w świeckich szkołach. Do klasy tej należeli przedstawiciele mniejszości religijno-etnicznych oraz rdzenni Egipcjanie. Ta właśnie średnia i drobna burżuazja stanowiła bazę narodowego ruchu egipskich intelektualistów. Na przełomie XIX i XX w. ukształtowały się w Egipcie trzy partie, które można by określić mianem narodowo-burżuazyjnych lub liberalno-konstytucyjnych.

1. Partia Reform Konstytucyjnych (Hizb al-Islahi ad-Dasturi) założona oficjalnie w 1907 roku przez szajcha Ali Jusufa. Faktycznie ugrupowanie to istniało od 1888 roku, tj. od czasu założenia czasopisma „Al-Muajjad” („Podpora”), wokół którego grupowali się zwolennicy przemian konstytucyjnych będący przeciwnikami walki zbrojnej. Partia Reform Konstytucyjnych reprezentowała kręgi zbliżone do dworu chedywa oraz poprzednio wspomnianą grupę powstającej wielkiej burżuazji egipskiej. Założenie partii spotkało się z poparciem następcy Cromera, Gorsta.

Znane jest powiedzenie Ali Jusufa, że polityczną Kabą Egipcjan powinien być Londyn. Nie oznacza ono jednak całkowitej zgody na angielską okupację, lecz określa dążenia partii do utworzenia w Egipcie monarchii konstytucyjnej opartej na wzorach angielskich. Jednym z głównych założeń Partii była wiara w obietnice Anglii dotyczące wycofania się z Egiptu<sup>127</sup>. Charakterystyczny dla programu tej partii może być artykuł zamieszczony w 1912 roku w „Al-Muajjad”<sup>128</sup>. W artykule tym zawarta jest teza, że usunięcie Anglików drogą powszechnych demonstracji działałoby na niekorzyść Egiptu, gdyż „kraj zbyt uzależniony jest ekonomicznie od Anglii”. Powinno się więc dążyć przede wszystkim do umocnienia pozycji ekonomicznej Egiptu, a wtedy „wyzwolenie przyjdzie samo przez się”. Grupa burżuazji egipskiej zorganizowana w Partii Reform dawała również wiarę innej obietnicy Anglików, stworzenia niezależnego królestwa arabskiego. Z tego też powodu Partia Reform Konstytucyjnych popierała rozwój idei arabskości w Egipcie, licząc na dominującą rolę Egiptu w przyszłym królestwie.

<sup>127</sup> W roku 1883 minister spraw zagranicznych Wielkiej Brytanii lord Granville deklarował: „zadaniem sił brytyjskich w Egipcie jest przywrócenie porządku i bezpieczeństwa publicznego. Będą one przebywać dopóty, dopóki Rząd Jego Wysockości nie uzna, że sytuacja w Egipcie pozwala na ich wycofanie. Nastąpi to z chwilą wypełnienia ich zadania polegającego na umocnieniu władzy chedywa”.

<sup>128</sup> Artykuł ten omawia Marun 'Abbud w *Al-Katib* t. 1, Kair 1947 s. 65.

2. Inną narodową partią liberalno-burżuazyjną tego okresu, która sprzeciwiała się powstaniu, była Partia Narodu (Hizb al-Umma), założona w 1906 roku przez Lutfiego as-Sajjida. Partia ta grupująca odłam elity intelektualnej wywodzącej się z bogatszej burżuazji i inteligencji wykształconej w szkołach świeckich posiadała program, który przy omawianiu poglądów Nadima określiliśmy mianem „egipskiego pozytywizmu”, tyle że Abduh i Nadim związani byli z ideami panislamistycznymi, a Lutfi as-Sajjid i jego zwolennicy przedkładali idee narodowe nad religijne. W pierwszym numerze „Al-Dżarida” („Gazeta”), która była organem tej partii, w artykule wstępnym Lutfi as-Sajjida czytamy: „Dewizą naszą jest umiarkowanie, otwarcie drogi do postępu, pobudzenie Egipcjan do wstąpienia na nią, udzielanie rad rządowi i narodowi”. Hizb al-Umma uważała się za reprezentanta narodu w jego interesach. Tytuł jednego z artykułów umieszczonych w „Al-Dżarida” brzmiał<sup>129</sup>: *Inteligencja bardziej niż inni ma prawo do reprezentowania narodu*. Hizb al-Umma zgadzała się z okupacją angielską do nieokreślonego bliżej terminu. Jej zwolennicy, podobnie jak zwolennicy Partii Reform Konstytucyjnych uważali, że jedyną drogą do niepodległości Egiptu powinien być jego rozwój wewnętrzny, tyle że przywiązywali oni większą wagę do rozwoju ekonomicznego. Uważali, że obowiązkiem patriotycznej inteligencji i burżuazji jest dążenie do rozwoju narodowej oświaty i narodowego przemysłu, co nie może odbyć się w istniejących warunkach bez pomocy Anglii, jednakże gdy Egipt stanie się na tyle silny, że będzie to możliwe, powinien wymusić na Anglii swą niepodległość. Wymuszenie to winno odbywać się drogą pokojową. Najlepsza i najlżejsza droga do celu, czytamy w „Al-Dżarida”<sup>130</sup>, „to postępowanie po dobremu [...] umiarkowanie powinno być zasadą stosunków między rządem a narodem”. Przyszły ustrój widział Lutfi as-Sajjid i jego zwolennicy jako liberalną monarchię konstytucyjną, w której obowiązywać winno<sup>131</sup>: „prawo do wolności, tj. swobody myśli, przekonań, wypowiedzi, nauczania itp.; równość wszystkich obywateli wobec prawa; prawo do dysponowania własnością; prawo narodu do rządzenia swymi sprawami według swej woli. Jedynym koniecznym ograniczeniem winien być aparat policyjny, sądy i system obrony kraju. W swojej działalności Hizb al-Umma sprzeciwiała się wszelkim godzącym wyraźnie w interesy Egiptu zarządzeniom Anglików oraz chedywa. Zwalczała również na łamach swojej gazety grupę kolaboracjonistów skupionych wokół gazety »al-Muqattam« [nazwa wzgórz

<sup>129</sup> Cyt. za Lewin, *op. cit.*, s. 161.

<sup>130</sup> *Ibidem*.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

pod Kairem]. »Al-Muqattam« popierała władzę dworu, a także najgorsze czyny okupantów starała się przedstawić w dobrym świetle. »Al-Dżarida« nigdy nie twierdziła, że jest zadowolona z okupacji. Nie przeciwstawia się jej, bo nie przyszedł na to jeszcze odpowiedni czas”<sup>132</sup>.

3. Partia Ojczyźniana (Hizb al-Watani) miała największą popularność w egipskim społeczeństwie, a różniła się od pozostałych w zasadniczym punkcie dotyczącym okupacji angielskiej, z którą absolutnie się nie zgadzała. Partia Ojczyźniana została zalegalizowana w 1907 roku, faktycznie zaś istniała od 1900 roku, kiedy to zostało założone czasopismo „Al-Liwa” („Sztandar”), wydawane również w języku angielskim i francuskim. Założycielem partii jak i głównym redaktorem jej prasowego organu był Mustafa Kamil. Śmiało można twierdzić, że Partia Ojczyźniana znajdowała się pod przemożnym wpływem jego indywidualności. Mustafa Kamil urodził się w 1874 roku w Kairze. Zarówno jego ojciec, inżynier wojskowy, jak i matka należeli do nowej elity wykształconej w szkołach świeckich. Charakterystyczne dla Mustafy Kamila jest to, że nie rozpoczął on swojej edukacji tradycyjną muzułmańską drogą, jak wszyscy wspomniani poprzednio działacze nacjonalistyczni tego okresu. Ukończywszy chedywialną szkołę prawniczą w 1891 roku kontynuował studia na uniwersytecie w Tuluzie, gdzie w roku 1894 otrzymał dyplom (*licencié*) nauk prawnych. Po ukończeniu studiów powrócił do Kairu, skąd odbywał liczne krótkie podróże do Europy. Swą działalność rozpoczął już w okresie studiów we Francji. Pisał w tym czasie liczne artykuły zarówno do prasy francuskiej, jak i egipskiej. W jednym z nich, opublikowanym w 1893 roku pod tytułem *Pozdrowienia mojej ojczyźnie*, pisze<sup>133</sup>: „Konieczne jest działanie, należy ostro przeciwstawić się tym, którzy myśląc wyłącznie o sobie, gonią za korzyściami materialnymi, którzy dążąc do swych prywatnych celów, poświęcają dla nich dobro swego kraju i swojego chedywa”. Po powrocie do kraju zebrał wokół siebie nieliczny początkowo krąg zwolenników i rozpoczął ożywioną działalność na rzecz niepodległości Egiptu. Między innymi w roku 1895 wysłał petycję do Francuskiego Zgromadzenia Narodowego, prosząc w niej Francję w imieniu narodu egipskiego o działanie na rzecz przyznania Egiptowi niepodległości. Mustafa Kamil uważa, że wyzwolenie Egiptu możliwe jest drogą pokojową, poprzez działalność na międzynarodowej arenie politycznej i wewnątrz kraju. W roku 1896 pisze: „Jeśli interes Egiptu wymaga orędowników, którzy by jeździli do europejskich stolic domagając się wolności dla swego

<sup>132</sup> Husajn, *op. cit.*, t. I, s. 88—89.

<sup>133</sup> *Passim*, za Lewin, *op. cit.*, s. 168—177.

kraju, to tacy sami orędownicy wolności potrzebni nam są w samym Egipcie". Ten podwójny program Mustafy Kamila najlepiej charakteryzuje jego wypowiedź z 1897 roku, gdy pisał: „Budujemy nasze zwycięstwo na dwóch podstawach: 1) zewnętrznej — wykorzystaniu sytuacji międzynarodowej, 2) wewnętrznej — szerzeniu wiedzy, oświecaniu naszych braci Egipcjan i ujawnianiu błędów angielskich okupantów". Na arenie międzynarodowej pokładał Mustafa Kamil szczególne nadzieje we Francji i w Turcji. Nadzieje na pomoc Francji zaczęły się jednak stopniowo rozwiewać. Ostatecznie pogrzebała je umowa zawarta między Francją a Wielką Brytanią w 1899 roku po incydencie sudańskim, kiedy to, jak pisał Lenin<sup>134</sup>, „Francja była o włos od wojny z Wielką Brytanią". Po tej ugodzie Mustafa Kamil pisał w jednym z listów do swojej francuskiej przyjaciółki dziennikarki Juliette Adam<sup>135</sup>: „Nie mogę pocieszyć się po tej anglo-francuskiej ugodzie, która będzie miała zgubne skutki dla naszej ukochanej ojczyzny". Mustafa Kamil uważany jest niekiedy za zwolennika tzw. panosmanizmu, czyli dążenia do rekonstrukcji wielkiego imperium osmańskiego. Jednakże osmańskie sympatie Kamila miały podobny charakter jak jego frankofilia. Niejednokrotnie podkreślał to w swoich artykułach i listach do Juliette: „Narodowe interesy zmuszają nas do współpracy ze wszystkimi, którzy są przeciw Anglikom". W roku 1898 wydał on broszurę *Problem wschodni*, w której zawarł swoją koncepcję walki przeciw Anglikom pod przywództwem sultana osmańskiego. Pisał w niej m. in.<sup>136</sup>: „Obowiązkiem Osmanów i muzułman jest wspólna walka z Anglią pod sztandarem sunnickiego kalifa". Będąc zwolennikiem jedności dawnego imperium osmańskiego Mustafa Kamil ostro krytykował zwolenników tzw. panarabizmu, widząc w rodzącej się idei arabskości wyłącznie świadomą działalność Wielkiej Brytanii dla rozbicia jedności ruchu oporu państwa Wschodu. „Idea kalifatu arabskiego wyszła od Anglików, aby rozbić jedność Wschodu i ustanowić tam swoją władzę". Będąc zwolennikiem wspólnej walki pod przewodnictwem Turcji, nie był jednak Kamil propagatorem dominacji Turcji nad Egiptem, jak zarzucali mu to nawet jemu współcześni. W jednej z polemik, odpowiadając na ten zarzut, pisał: „Autor myli się

<sup>134</sup> W. I. Lenin, *Zeszyty o imperializmie*, „Gospolitizdat", 1939, s. 620.

<sup>135</sup> Wyjątki korespondencji między Mustafą Kamilem a Juliette Adam na podstawie cytatów wybranych przez Lewina, *op. cit.*, Kraczkowskiego, *Izbrannyje Sozczinienija* t. 3; E.R. Arie, *Juliette Adam et le nationalisme égyptien de 1880—1924*, „Orient", nr 20, 1961. Wyżej wym. autorzy opierają się na zbiorze korespondencji wydanej przez J. Adam w 1909 roku w Kairze pt. *Lettres égyptiennes-françaises*.

<sup>136</sup> Mustafa Kamil, *Al-mas'ala asz-szarqijja*, Kair 1898, s. 30

uważając, że walczymy o wolność Egiptu, aby oddać go Turcji. Ogłaszaliśmy po tysiąc razy i będziemy nadal głosić, że chcemy Egiptu dla Egipcjan". W liście do Julietty Adam pisał: „Narodowa polityka Egiptu polega na tym, by podtrzymywać dobre stosunki z Turcją, dopóki Anglicy okupują naszą ukochaną ojczyznę. W późniejszym okresie swojej działalności, zwłaszcza po roku 1906 (incydent w Danszawaj), Mustafa Kamil zaczął przekonywać się, że żadna pomoc zewnętrzna nie jest w stanie pomóc Egipcjom w uzyskaniu niepodległości. Rozgoryczony niepowodzeniem swoich poprzednich starań pisał: „Narody rodzą się samodzielnie, niebezpiecznie jest pokładać nadzieje w innych”. Również w tym okresie stracił zaufanie do chedywa i kręgów rządowych burżuazji, zrzeszonej w innych ugrupowaniach. „Ja jeden tworzę partię, po której stronie są ogólne sympatie, ale tylko ja jeden” — pisał do Juliette. W wypowiedzi tej Mustafa Kamil miał rację. Partia Ojczyzniana rzeczywiście cieszyła się powszechną sympatią mas. Sympatię tę zjednało jej zdecydowanie antyangielskie stanowisko i hasło „Egipt dla Egipcjan”. Jeśli określiliśmy niektórych poprzednich działaczy ruchu nacjonalistycznego jako pozytywistów, moglibyśmy dać Mustafie Kamilowi miano romantyka. W niemal wszystkich jego wystąpieniach uderza jego emocjonalne podejście do zagadnienia narodu i niepodległości Egiptu. W jednym z wcześniejszych listów do Juliette pisze: „Chcę w uwiedłym Egipcju pobudzić nowe życie. Mówią, że nie ma mojej ojczyzny, a ja mówię, że ona jest! Czuję to po swojej miłości do niej, miłości, która jest w stanie zwyciężyć każde inne uczucie”. „Ojczyzna jest największą wartością — mówi w jednym z przemówień w roku 1899 — uczucie do ojczyzny powinno przewyższać miłość i wierność, jaką czujemy w stosunku do własnych rodziców”. Według Mustafy Kamila patriotyzm jest podstawą więzi narodowej, która stanowi o sile państwa. „Miłość do ojczyzny — mówił w tym samym przemówieniu — jest szczytem więzi międzyludzkich, fundamentem, na którym opierają swą siłę mocarstwa”. Ta myśl przejawia się w wielu jego artykułach: „Naród istnieje tylko w sile jego patriotyzmu”. „Główną bronią narodu jest jego jedność”. „Patriotyzm jest siłą, która prowadzi naród do jednego celu”. Sukcesy innych narodów widział również Mustafa Kamil w sile ich patriotyzmu. W książce poświęconej Japonii: *Wschodzące słońce*, pisze<sup>137</sup>: „Japonia zawdzięcza swój tryumf duchowi patriotyzmu, swobodom i konstytucji. Za najlepszą drogę rozwoju uczuć patriotycznych szerokich mas uważał Mustafa Kamil upowszechnienie oświaty w duchu patriotycznym, gdzie największe znaczenie będzie posiadać nauka dawnej historii okresu przeszłości i rozbudzenie wiary w przyszłość”. Oświata ta podobnie jak i ustrój

<sup>137</sup> Mustafa Kamil, *Asz-szams al-muszriqa*, Kair 1904, s. 4.

państwowy powinny być wzorowane według Mustafy Kamila na osiągnięciach Europy. W artykule zamieszczonym we francuskim „Figaro” pisze na ten temat <sup>138</sup>: „Chcemy podnieść nasz naród, zaznajomić go z jego prawami i obowiązkami, pragniemy, aby znalazł on swoje miejsce wśród innych narodów. Droga do tego celu jest oświata i wychowanie [...] Ponad sto lat już uważamy, że nasz naród powinien naśladować cywilizację zachodnią”. Islam według Kamila odgrywał swą rolę wyłącznie w dziedzinie moralnej. Czasami jednak powracał on do hasła at-Tahtawiego „Patriotyzm jest częścią wiary”. „Islam — pisał Kamil — nie sprzeciwia się patriotyzmowi [...] Patriotyzm może być religią [...] są one zgodne, a być może nierozłączne. „Za równoprawnych członków narodu egipskiego uważał Kamil zarówno muzułman jak i Koptów — „muzułmanie i Koptowie są braćmi jako synowie wspólnej ojczyzny”. Ustrój przyszedł państwa egipskiego widział Mustafa Kamil jako monarchię konstytucyjną z dużą dozą swobód demokratycznych. Zwłaszcza w ostatnim okresie swojego życia zwracał on szczególną uwagę na poprawę sytuacji chłopów egipskiego — fellaha, uważając warstwę chłopów za najistotniejszą dla narodu. W swoim przemówieniu w roku 1907 mówił m. in. <sup>139</sup>: „prosty człowiek to kręgosłup Egiptu i twórca jego bogactw, to jest naród i jego realna siła [...] Nie chedyw, nie wielcy i ważni, tylko naród [...] Tak z gąszczem mas zamiast jednostek wyjdą setki i tysiące żądać praw narodowych, chłopskich swobód i świętej niepodległości”. Te i podobne hasła głoszone przez Mustafę Kamila bezpośrednio po incydencie w Danszawaj zjednały mu szaloną popularność zarówno wśród chłopstwa, ubogiej ludności wiejskiej, jak i młodzieży intelektualnej, studentów i uczniów świeckich szkół. Gdy przywódca Partii Ojczyźnianej zmarł niespodziewanie w pełni sił twórczych w roku 1908, jego pogrzeb przeobraził się w wielką manifestację antybrytyjską, przewyższającą swymi rozmiarami demonstrację roku 1906. Współczesny mu poeta opisywał jego pogrzeb tymi słowami <sup>140</sup>:

„Dziewięćdziesiąt tysięcy wokół twych mar się kłoni  
za twoim dążąc Sztandarem,  
Łzy kreślą na twarzach wilgotnych bruzdy,  
Jęki wrzawie towarzyszą, a ludzie są niby pochód  
pielgrzymów wokół Kaby krążący”.

Po śmierci Mustafy Kamila przywództwo Partii Ojczyźnianej przejął jego współpracownik Muhammad Farid. Kontynuował myśl Mustafy Ka-

<sup>138</sup> Cyt. za Lewin, *op. cit.*, s. 178.

<sup>139</sup> *Ibidem*, s. 170.

<sup>140</sup> *Mahradżan Hafiz Ibrahim*, Kair 1957, s. 27.

mila z ostatnich lat jego życia. Jedną z zasadniczych zmian, jakie nastąpiły w działalności Partii Ojczyźnianej w tym okresie, było przykładanie szczególnie dużej wagi do ruchu robotniczego, przy równoczesnej wierze w pomoc międzynarodowego ruchu robotniczego, a zwłaszcza angielskiego, dla uzyskania niepodległości Egiptu. Partia Ojczyźniana istniała aż do ogłoszenia protektoratu brytyjskiego w 1914 roku. Jej działalność, zwłaszcza w kierunku stworzenia jednolitego antybrytyjskiego frontu chłopów, robotników i narodowej burżuazji egipskiej, odegrała dużą rolę w przyszłym powstaniu 1919 roku.

TERESA STAJUDA

## MUSTAFA KAMIL I EGIPSKI RUCH NARODOWY

Treść: Wprowadzenie historyczne. — Dzieciństwo i lata szkolne Mustafy Kamila. — Antybrytyjska działalność Mustafy Kamila — jej okresy i kierunki. — Mustafa Kamil a sprawa oświaty. — Działalność publicystyczna Mustafy Kamila. — Mustafa Kamil jako twórca pierwszej nowoczesnej partii politycznej w Egipcie. Uwagi końcowe.

Motto: „Chcę w zgrzybiałym Egipcie obudzić Egipt młody. Mówią, że mojej ojczyzny nie ma, a ja wierzę, że ona istnieje. Czuję to przez swoją miłość do niej, zwyciężając wszelką inną miłość”.

Mustafa Kamil, z listu do Juliette Adam

### WPROWADZENIE HISTORYCZNE

Zazwyczaj nowoczesną historię Egiptu zaczyna się od Napoleona i Muhammada Ali. Ci dwaj bowiem mężowie zwrócili uwagę świata na dolinę Nilu: Napoleon jako najeźdźca otwierający erę ekspansji kolonialnej w tym rejonie Afryki, a jednocześnie jako nosiciel europejskiej kultury i cywilizacji, Muhammad Ali jako autor nowoczesnych reform i przemian w wielu dziedzinach, założyciel dynastii i twórca nowoczesnego Egiptu.

W latach czterdziestych i pięćdziesiątych XIX wieku rozpoczęła się ekspansja obcego (głównie brytyjskiego i francuskiego) kapitału, co z jednej strony pomogło w rozwoju gospodarczo-społecznym i kulturalnym kraju, z drugiej zaś doprowadziło do katastrofального zadłużenia Egiptu w Europie, a w rezultacie do okupacji brytyjskiej i zahamowania procesu rozwoju gospodarczego. Bezpośrednim pretekstem do wkroczenia wojsk brytyjskich stały się tragiczne w skutkach wydarzenia lat 1879—1882, znane w historii pod nazwą rewolucji Arabiego (*al-thawra al-Urabijja*). Wydarzenia zapoczątkowane przez armię objęły szybko cały kraj i wiele grup społeczeństwa egipskiego. Miały podłoże społeczno-polityczne i reli-



gijne i nosiły wyraźny charakter narodowy. Mocarstwa zachodnie w poczuciu zagrożenia swoich interesów doprowadziły do interwencji zbrojnej, która przekształciła się następnie w okupację kolonialną.

Pierwsze lata po upadku powstania to okres rozpamiętywań. Represje władz okupacyjnych osłabiły szeregi nacjonalistów. Nastąpiły pewne przeszerogowania sił społecznych. Coraz większą rolę zaczęła odgrywać narodowa, młoda inteligencja, rekrutująca się przeważnie ze średnich i częściowo wyższych warstw społeczeństwa egipskiego. Do tej grupy należał i Mustafa Kamil, który bardzo szybko stanął na jej czele.

Ruch narodowy nie był w Egipcie czymś zupełnie nowym i nie pojawił się nagle dopiero w czasach Mustafy Kamila. W okresie rewolucji Arabiego i przed nią istniało nawet pojęcie Partii Narodowej, choć samej partii jako takiej (w naszym pojęciu) nie było. Miano to w różnych okresach przybierały różne ugrupowania. Na ogół, wg Adiba Ishaq<sup>1</sup>, nazywano tak tę część społeczeństwa egipskiego, która występowała za niezależnością Egiptu pod hasłem „Egipt dla Egipcjan”. Ruch narodowy z tego okresu i ruch rozwijający się pod kierownictwem Mustafy Kamila różniły się jednak dość znacznie pod względem zasięgu oddziaływania, składu społecznego uczestników, roli przywódców, kierunków i metod działania. Mustafa Kamil nie był jednak prekursorem na tym polu. Nadał jedynie ruchowi narodowemu nowe oblicze, skierował go na nową drogę.

#### DZIECIŃSTWO I LATA SZKOLNE MUSTAFY KAMILA

Rodzinę Mustafy Kamila można zaliczyć do średnich warstw społeczeństwa egipskiego.

Przodkowie jego ojca pochodzili z okolic Tanty w prowincji zachodniej. Dziadek Mustafy, Muhammad ibn Ali ibn Sulajman ibn Husajn ibn Mustafa ibn Ahmad ibn Jusuf ibn Hasan, był zamożnym i znanym w okolicy kupcem zbożowym. Spośród trzech jego synów dwaj zmarli w dzieciństwie, trzeci, Ali ibn Muhammad, to ojciec Mustafy Kamila. Po otrzymaniu w domu tradycyjnego wykształcenia na rozkaz panującego wówczas Muhammada Ali został on wraz z innymi kupieckimi synami umieszczony w szkole wojskowej. Rezultatem 9 lat nauki był stopień podporucznika i dyplom inżyniera artylerzysty. 48-letnią karierę w służbie kedywa rozpoczął od stanowiska dowódcy oddziału inżynieryjnego,

<sup>1</sup> Wybitny literat i dziennikarz pochodzenia libańskiego. Cyt. za A. Schölc h, *Ägypten den Ägyptern. Die politische und gesellschaftliche Krise der Jahre 1878—1882 in Ägypten*, Freiburg in Breisgau 1972.

potem został mianowany inżynierem królewskim i nadzorował między innymi prace przy budowie fortyfikacji nad Morzem Czerwonym i linii kolejowej. Przez pewien okres był też naczelnym inżynierem prowincji Daqahlija. Miał trzy żony. Trzecia z nich, córka kapitana armii egipskiej, była matką Mustafy Kamila, który przyszedł na świat 14 VIII 1874 r. ery chrześcijańskiej, a 1. Radżaba 1291, zgodnie z kalendarzem muzułmańskim, w domu ojca, przy ulicy As-Saliba, w zaułku Derb el Mi-daat w Kairze.

W społeczeństwie arabskim więzi rodzinne i tradycyjne odgrywają szczególnie dużą rolę (większą niż w społecznościach europejskich) w kształtowaniu postaw i poglądów jednostek.

W przypadku Mustafy Kamila dom stał się pierwszą szkołą patriotyzmu i charakteru. Ojciec „każdego wieczoru, po kolacji i modlitwie gromadził wokół siebie swe dzieci, aby opowiadać im historie o bohaterstwie i odwadze i uczyć ich uczciwości i szczerości i wskazywać im drogę powodzenia i pracy po to, aby udało im się wszystkim przynieść pożytek udręczonemu narodowi egipskiemu”<sup>2</sup>.

Inżynier Ali ibn Muhammad bardzo dbał o wychowanie i kształcenie swych synów. Każdego, gdy ukończył 5 lat, powierzał nauczycielowi, który uczył chłopca czytać, pisać i recytować *Koran*. Następnym etapem były szkoły państwowe.

Mały Mustafa Kamil wyróżniał się wśród braci i rówieśników niebywałą pamięcią i inteligencją, wybitnymi zdolnościami we wszystkich dziedzinach. Zwrócił na to uwagę już ów pierwszy nauczyciel, szajch, który wprowadzał go w tajniki wiedzy. Pod wpływem jego opinii ojciec przypuszczał nawet, że jego syn zostanie w przyszłości studentem al-Azharu. Jednak już pierwsze lata nauki w szkołach publicznych rozwiały te nadzieje, choć do końca życia Mustafa Kamil pozostał człowiekiem bardzo religijnym. Kolejne etapy to szkoła Umm Abbas, gdzie pozostawał przez dwa lata, po czym, w rezultacie jakiegoś konfliktu z nauczycielem, został przez ojca przeniesiony do szkoły Sajjida Zajnab. Potem w związku ze zmianą miejsca zamieszkania po śmierci ojca (rok 1886) uczęszczał do szkoły Madrasatu-l-Qurbijja-l-Amirijja. Następnie była średnia szkoła dla synów urzędników państwowych i wreszcie Khedival School of Law i francuska szkoła prawnicza. Wszędzie osiągał świetne wyniki, dużo czytał, interesował się matematyką, chemią. Rodzina jego liczyła nawet na to, że zrobi karierę jako inżynier lub lekarz. Jednakże zasiane w dzieciństwie przez ojca umiłowanie ojczyznej historii pozostało

<sup>2</sup> Ali Fahmi Kamil, *Mustafa Kamil fi 34 rabian*, t. 1, Kair 1908, s. 60.

do końca życia głównym kierunkiem jego zainteresowań. Stopniowo rozszerzył je z historii Egiptu i Arabów na historię powszechną. Przede wszystkim interesowały go dzieje i charakterystyki wybitnych bohaterów, walczących w obronie ojczyzny i sprawiedliwości, ale także dzieje walk narodowowyzwoleńczych, rozwoju i upadku państw i narodów, rewolucji.

Niestety nie dysponujemy listą jego lektur. Ze wzmianek w jego listach, przemówieniach, artykułach, z tematyki książek, a także w oparciu o dostępne informacje o życiu kulturalnym i umysłowym w Egipcie w owym okresie można przypuszczać, iż nieobce mu były dzieła filozofów francuskich epoki oświecenia i doby Wielkiej Rewolucji, a zapewne także i prace uczonych niemieckich czy angielskich. Jako prawnik musiał się też zetknąć z literaturą klasyczną. Zrozumiałe i oczywiste jest, że doskonale znał klasyczną literaturę arabską oraz literaturę egipskiego odrodzenia.

W 1908 roku, wkrótce po śmierci Mustafy Kamila, jego brat, Ali Fahmi Kamil, opublikował poświęconą mu książkę. Książka ta, stanowiąca swoistą kronikę życia i działalności tego wybitnego człowieka, zawiera osobiste wspomnienia, elementy rodzinnej tradycji, artykuły i przemówienia. W części poświęconej jego dzieciństwu i latom szkolnym opisane są fakty, których autentyczność może budzić zastrzeżenia. Świadczą one jednak niezbicie, że bardzo wcześnie ukształtowały się zainteresowania Mustafy Kamila, że już w dzieciństwie zakorzeniły się w jego charakterze pewne cechy, które wpłynęły na całą jego postawę życiową.

Jako 10-letni chłopiec miał pretensje do nauczyciela, że w programie szkolnym nie ma historii<sup>3</sup>. Jako 14-latek kończący szkołę początkową, zapytany przez kedywa o nazwisko, nie użył w odpowiedzi ceremonialnego zwrotu „sługa Waszej Wysokości”, tłumacząc to potem niechęcią do kłamstwa, gdyż za fałszywą uważał odpowiedź zgodną z ceremoniałem<sup>4</sup>. Jako uczeń szkoły średniej osobiście udał się do dyrektora oświaty w ministerstwie spraw wewnętrznych, aby uzyskać zmianę krzywdzącego uczniów zarządzenia<sup>5</sup>.

W 1891 roku, po uzyskaniu *baccalauréat* w szkole średniej, rozpoczął studia prawnicze. Swoją decyzję tak motywował w liście do brata (12 VII 1891): „Jest to [Khedival School of Law — T.S.] szkoła stylu i sztuki oratorskiej oraz znajomości praw jednostek i narodów”<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Ahmad Rišad, *Mustafa Kamil — hayatuhu wa kifahuu*, Kair 1958.

<sup>4</sup> *Ibidem.*

<sup>5</sup> *Ibidem.*

<sup>6</sup> *Ibidem.*

W rok później rozpoczął studia równoległe we francuskiej szkole prawniczej. Przewidziany na trzy lata program opanował w ciągu dwóch lat i w listopadzie 1894 uzyskał dyplom na uniwersytecie w Tuluzie. Teraz mógł całkowicie poświęcić się głównemu celowi swojego życia — walce o wyzwolenie ojczyzny.

Wspominałam już o wpływie, jaki wywarł na życiową postawę Mustafy Kamila jego ojciec. Zmarł on jednak, gdy chłopiec miał 12 lat. W późniejszym okresie los zetknął młodego człowieka z wieloma znakomitymi ludźmi, którzy również odegrali wielką rolę w jego przyszłej karierze. Chciałabym tu wymienić kilka z tych postaci, jako że znajomość z nimi zawarł Mustafa Kamil właśnie w owych szkolnych latach swojego życia.

W pierwszym rządzie należy tu wymienić wybitnego literata i działacza oświatowego Alego Mubaraka. W omawianym okresie pełnił on funkcję dyrektora oświaty w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych. Mustafa poznał przyszłego przywódcę ruchu narodowego, gdy dotarł do ministerstwa, aby szukać sprawiedliwości dla siebie i swoich kolegów. Inteligentny i odważny chłopiec (wówczas 15-letni) spodobał się dyrektorowi, który od tej pory roztoczył nad nim opiekę.

W czasie studiów w szkole prawniczej Mustafa Kamil zaprzyjaźnił się z kolegą, Fuadem Salimem al Hidżazi, którego ojciec, Latif Pasza Salim, prowadził w swoim domu rodzaj salonu literackiego, gdzie bywali wybitni przedstawiciele inteligencji egipskiej. Wśród wielu dziennikarzy i literatów Mustafa Kamil poznał byłego nadwornego poetę kedywa Ismaila — Alego al-Lajthi, który zapoznał go z wieloma innymi ludźmi pióra i świata nauki, a w marcu 1892 r. przedstawił kedywowi.

W czasie prac związanych z wydawaniem czasopisma „Al-Madrasa” (rok 1893) Mustafa Kamil poznał jeszcze jednego znakomitego człowieka — wybitnego literata i dziennikarza, byłego uczestnika powstania Arabiego — Abdallaha an-Nadima, który właśnie wrócił do kraju z wygnania. Potem niejednokrotnie spotykali się w salonie Latifa Paszy, gdzie obok przedstawicieli starszego pokolenia zbierała się i patriotyczna młodzież pod wodzą Mustafy Kamila i Fuada Salima. Spotkania i rozmowy z Nadimem dały bardzo wiele Mustafie Kamilowi. Dowiedział się z nich dużo o przyczynach powstania Arabiego i jego upadku, o sytuacji politycznej w kraju. Poznał też dokładnie ideologię panislamistyczną Afghaniego i Abduha, których Nadim był uczniem i przyjacielem. Zdobyte informacje pomogły Mustafie Kamilowi w późniejszej pracy partyjnej. Zwróciły jego uwagę na rolę prasy i opinii publicznej, na potrzebę wciągnięcia w orbitę praw narodowych najszerszych rzesz społeczeństwa.

ANTYBRYTYJSKA DZIAŁALNOŚĆ MUSTAFY KAMILA —  
JEJ OKRESY I KIERUNKI

Cała działalność Mustafy Kamila, czy to publicystyczna, czy to organizacyjna, czy też oświatowa, skierowana była przeciwko polityce brytyjskiej w Egipcie i w stosunku do Egiptu. W działalności tej można wyodrębnić kilka etapów. Jako kryterium owego podziału przyjmuję ewolucję poglądów Mustafy Kamila na temat dróg rozwiązania problemu egipskiego i czynniki oddziałujące na tę ewolucję.

Pierwszy okres można zamknąć rokiem 1894. Data ta jest ważna z kilku względów. Przede wszystkim kończy okres, który można określić jako przygotowawczy, jako wstęp do działalności politycznej Mustafy Kamila. W listopadzie tego roku uzyskał on, jak wiemy, dyplom prawnika i mógł całkowicie poświęcić się sprawie narodowej. Miały mu w tym pomóc znajomości i przyjaźnie zawarte w salonach Kairu, a także w czasie pierwszych, rekonesansowych wizyt we Francji.

W owym okresie, tak jak większość jego rodaków, a zapewne i duża część Europejczyków, wierzył Mustafa Kamil brytyjskim obietnicom o rychłym zakończeniu okupacji. W swych pierwszych artykułach i wystąpieniach domagał się więc głównie ewakuacji wojsk brytyjskich z Nilu i przestrzegania przez rząd brytyjski umów międzynarodowych i praw narodu egipskiego. W tym duchu były napisane jego pierwsze artykuły w „Al-Ahram” (1893), tak też przemawiał do swych kolegów, uczniów i studentów, nawołując ich jednocześnie do jedności w imię dobra ojczyzny.

Przełomowym momentem stała się rozmowa Mustafy Kamila z pułkownikiem Baringiem — bratem brytyjskiego konsula generalnego w Egipcie. Owa słynna rozmowa miała miejsce w grudniu 1894 r. na statku płynącym z Francji do Egiptu. Wówczas to młody Egipcjanin dowiedział się, iż Wielka Brytania nie zamierza wycofać się z doliny Nilu i że egipcjacy dostojnicy nie sprzeciwiają się temu w obawie o swoje majątki i w nadziei na zabezpieczenie osobistych interesów. Pułkownik Baring próbował też rozwiać nadzieje Mustafy Kamila na pomoc europejską. Rozmowa ta opublikowana w „Al-Ahram” w styczniu 1895 r. wywołała wielki zamęt w społeczeństwie egipskim, czego wyraz znajdujemy w prasie z tego okresu. Część gazet popierała stanowisko „Al-Ahram”, krytykujące politykę Wielkiej Brytanii, niektóre jednak, m. in. „Al-Muqtam”, zarzucały autorowi publikacji (Mustafa Kamil podpisał rozmowę pseudonimem Wierny Egipcjanin) i redaktorom „Al-Ahram” rozpowszechnianie fałszywych informacji i szerzenie wrogich nastrojów<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 54—57.

Drugi okres to lata 1895—1904. W tym czasie głównym terenem działania Mustafy Kamila była Europa — przede wszystkim Francja. Co roku spędzał tam kilka miesięcy, odwiedzając Paryż i inne miasta Francji, a także Berlin, Wiedeń, Budapeszt, Brukselę, bywał we Włoszech i w Szwajcarii, kilkakrotnie bawił w Istambule, a raz nawet, ale to już w roku 1906, zdecydował się na podróż do „jaskini lwa” — Anglii. Program owych wizyt obejmował niemal zawsze spotkania z dziennikarzami, politykami i parlamentarzystami, których Mustafa Kamil usiłował zainteresować sprawą egipską i uzyskać od nich pomoc dla swojego kraju.

Mimo iż okupacja brytyjska coraz wyraźniej nabierała cech trwałości i mimo iż coraz jaśniejszy stawał się fakt, że inne państwa zachodnie nie zamierzają temu przeszkodzić, nacjonaści egipscy z Mustafą Kamilem na czele wierzyli wciąż w to, iż pod wpływem innych państw Wielka Brytania będzie jednak zmuszona do wypełnienia swoich zobowiązań względem Egiptu. Najczęściej spotykanymi argumentami, mającymi pobudzić Europę do działania, były:

1. Europa na czele z Francją ma duży udział w tworzeniu i wyzwaniu różnych państw (np. USA, Belgia, Włochy, Grecja),
2. polityka Wielkiej Brytanii stanowi zagrożenie dla interesów innych krajów oraz utrudnia nawiązanie stosunków handlowych z Afryką i Azją (rola Nilu i Kanału Sueskiego);
3. protestancka Anglia zagraża katolicyzmowi w basenie Morza Śródziemnego, a poprzez swoje panowanie nad Egiptem stanowi niebezpieczeństwo dla świata islamu.

Argumenty te były logiczne i podbudowane rzetelną wiedzą historyczną, której dowodem jest m. in. wydana w 1898 roku książka Mustafy Kamila *Kwestia wschodnia*, omawiająca szczegółowo sprawy polityki tureckiej i europejskiej we wschodniej Europie i we wschodniej części Morza Śródziemnego w aspekcie historycznym i religijnym, poczynawszy od XVIII wieku aż do zajęcia Egiptu przez Wielką Brytanię.

Przytoczone przed chwilą argumenty można spotkać w bardzo wielu artykułach i przemówieniach Mustafy Kamila, publikowanych i wygłaszanych w Europie i Egipcie. Równie często spotykamy się tam ze znanymi już z pierwszego okresu jego działalności zarzutami o gwałceniu prawa międzynarodowego i niedotrzymywaniu umów.

W czasie kolejnych wizyt w Europie Mustafa Kamil nie zaniedbywał okazji do zaprezentowania sprawy egipskiej.

Głośnym echem w świecie odbiło się wydarzenie, którego autorem i głównym bohaterem był Mustafa Kamil. Miało ono miejsce w początkach czerwca 1895 r. W tym to dniu przy pomocy studentów egipskich prze-

bywających w Paryżu zorganizował on w Zgromadzeniu Narodowym widowisko polityczne, w rodzaju żywych obrazów. Centralną pozycję zajmowała Marianna — symbol Francji — przepasana trójkolorową flagą, przyjmująca petycję z ręki egipskiego młodzieńca. Po jej lewej stronie stała grupa reprezentująca społeczeństwo egipskie, a po prawej stronie kraje, które Francja wyzwoliła spod obcego panowania: Stany Zjednoczone, Grecja, Belgia, Włochy — symbolicznie przedstawiające ludzkość. Przed Marianną stała dziewczyna symbolizująca Egipt, której strzegł surowy żołnierz uzbrojony od stóp do głów i brytyjski lew. Obok tej dziewczyny stał symbol Nilu — starszy człowiek wsparty o dzban, z którego obficie wypływała woda. Treść petycji brzmiała:

„Panie Przewodniczący!

„Z olbrzymim wzburzeniem przepełniającym me serce mam zaszczyt przedstawić Zgromadzeniu Narodowemu, któremu Pan obecnie przewodniczy, ten obraz, który przedstawia Egipt proszący Francję, aby była dlań pomocna w odzyskaniu wolności i niepodległości. Obraz ten ukazuje Zgromadzeniu Narodowemu sytuację narodu młodego, żarliwie broniącego swej wolności, bezprawnie zagrabionej przed 13 laty. Naród egipski zdążył już okazać, Panie Przewodniczący, w czasie kolejnych nieszczęść zdumiewający spokój i cierpliwość, podbudowujące serca narodów europejskich. Ale kiedy nadeszły kolejne nieszczęścia, przyszedł z wołaniem o pomoc do Francji, tego potężnego państwa, które ogłosiło Prawa Człowieka i które wkroczyło w ten sposób przed wiekiem na drogę postępu i cywilizacji.

„Naród egipski przychodzi z wołaniem o pomoc do tego szlachetnego narodu, który wyzwolił wiele innych narodów. Czy odpowie ten naród na wołanie o pomoc i modlitwę? Czy Francja weźmie udział w tym ogromnym dziele w świecie islamu, który na nią liczy?

„Oby imię Egiptu wolnego i niepodległego było wymieniane obok imion licznych narodów wyzwolonych przez Francję, przysparzając jej chwały!

„Niech żyje Francja — wyzwolicielka narodów!”<sup>8</sup>

Kopie petycji wraz z fotografiami przedstawiającymi ową demonstrację zostały rozesłane do licznych gazet. Przedrukowała je prasa europejska i amerykańska, opatrując komentarzami życzliwymi dla autora. Prasa egipska przyjęła całą sprawę entuzjastycznie, jednak część gazet o nastawieniu probrytyjskim pominęła ją zupełnie.

Równie głośnym echem w prasie światowej odbiły się listy Mustafy Kamila do przedstawicieli rządu brytyjskiego — Gladstone'a i lorda Salisbury, przypominające obietnice odnośnie do wycofania wojsk angielskich z Egiptu bądź też stanowiące protest przeciwko stanowisku rządu brytyjskiego w konkretnych sytuacjach (np. 13 XI 1895 — list do lorda Salisbury po jego przemówieniu w obronie Ormian; Mustafa Kamil

<sup>8</sup> Kamil, *op. cit.*, t. 3, s. 75—76.

oskarżył wtedy Wielką Brytanię o prowokowanie niepokojów i zamieszek w państwie islamskim). Za każdym razem listy Mustafy Kamila i odpowiedzi polityków brytyjskich przedrukowywała prasa francuska, a odpowiednie komentarze — zwykle przychylnie Egipcjom — pojawiały się i w innych krajach.

Dzięki swym osobistym zaletom Mustafa Kamil zdołał zaskarżyć sobie względy i przyjaźń wielu wybitnych przedstawicieli świata politycznego i kulturalnego ówczesnej Europy, którzy niejednokrotnie stawali się orędownikami sprawy egipskiej. Do jego znajomych zaliczali się przede wszystkim francuscy pisarze — Juliette Adam i Pierre Loti, członkowie Zgromadzenia Narodowego — Henri Bresson i François Deloncle, austriacki dziennikarz Hans Resner, przedstawiciel rządu austriackiego Joseph Popovski, premier rządu węgierskiego Goluszowski i wielu innych. Owi przyjaciele organizowali dlań spotkania, odczyty i konferencje prasowe z udziałem wybitnych uczonych, literatów i polityków, stanowiące dla Mustafy Kamila okazje do zaprezentowania sprawy egipskiej szerszemu gronu słuchaczy. Takie imprezy odbyły się m. in. w 1895 roku w Tuluzie i w Paryżu <sup>9</sup>.

Jeszcze jedną możliwość zwrócenia uwagi Europy na Egipt dawały przyjęcia urządzone przez Mustafę Kamila w Paryżu z okazji rocznic wydarzeń wspianiałych: jak objęcie tronu przez sułtana i kedywa, i smutnych: wkroczenia wojsk brytyjskich do Kairu i walk o Aleksandrię. Uroczystości te gromadzące Egipcjan i innych obywateli Imperium Otomańskiego były okazją do przemówień i toastów, w których Mustafa Kamil wyjaśniał sytuację w kraju, stanowisko swej partii wobec zachodzących wydarzeń, rzucał oskarżenia pod adresem Brytyjczyków, prosił o pomoc dla walczącego Egiptu. Niemal zawsze spotkania te kończyły się wysłaniem depeesz gratulacyjnych do sułtana i do kedywa lub protestacyjnych do władz brytyjskich. Niezależnie od tego prasa egipska i często francuska zamieszczała dokładne sprawozdania i komentarze dotyczące owych przyjęć.

Wiara w możliwość uzyskania pomocy ze strony Europy, a szczególnie Francji, została poważnie osłabiona w wyniku wydarzeń sudańskich lat 1898—1899, a szczególnie słynnego incydentu angielsko-francuskiego w Faszodzie, kolejnym zaś ciosem dla nacjonalistów i samego Mustafy Kamila stało się podpisanie wiosną 1904 r. porozumienia anglo-francuskiego, znanego w historii pod nazwą Entente Cordiale. Układ ten, dotyczący podziału stref wpływów w Afryce, zatwierdzał niejako

<sup>9</sup> Riš a d, *op. cit.*, s. 67, 78.



i sankcjonował panowanie brytyjskie. Te wydarzenia poważnie osłabiły ruch narodowy. Wielu jego sympatyków przeszło na stronę brytyjską.

Zaczął się nowy, trzeci okres w działalności Mustafy Kamila. Obejmuje on lata 1904—1908. W tym czasie nacjonałiści mimo kontynuowania działalności na terenie Europy, i to nawet z pewnymi sukcesami, coraz bardziej zaczęli zwracać oczy ku problemom wewnętrznym, szukając sposobów rozwiązania sprawy egipskiej w samym Egipcie. Nie oznacza to, oczywiście, żadnego nagłego zwrotu w zainteresowaniach. Mustafa Kamil bowiem od początku swej nacjonalistycznej działalności próbował szukać przyczyn utraty niepodległości w samym społeczeństwie egipskim. Świadczą o tym wymownie liczne przemówienia i artykuły nawołujące naród do jedności, do cierpliwości, do spokoju. „Podniesieniu ducha” miał służyć jedyny utwór dramatyczny Mustafy Kamila, wydany 17 XII 1894, pt. *Zdobycie Andaluzji (Fath al-Anadalus)*. Zamiarem autora było ukazanie wysławianych od wieków cech Arabów i danie ich za przykład Egipcjanom.

Od pierwszych niemal dni swej nacjonalistycznej działalności Mustafa Kamil uczestniczył w licznych spotkaniach z mieszkańcami Egiptu, sympatykami ruchu narodowego. Jeśli wierzyć danym zaczerpniętym z książek egipskich autorów i z listów Mustafy Kamila do Juliette Adam, w spotkaniach tych uczestniczyło zawsze co najmniej kilkaset osób. Liczba uczestników rosła w miarę wzrostu popularności Mustafy Kamila.

Zawsze też nacjonałiści interesowali się sprawami polityki brytyjskiej na terenie Egiptu, czego dowodem jest sprawa oświaty, którą omówię oddzielnie w dalszej części artykułu.

Tak więc problem „zmiany kierunku działania” nacjonalistów Mustafy Kamila polega na czym innym. Niejako przesunął się środek ciężkości całej kwestii egipskiej. Zwiększył się zakres oddziaływania partii na terenie kraju. W tym właśnie okresie do ruchu narodowego aktywnie włączyła się młodzież. Podjęto też próby współpracy z biedniejszymi warstwami — głównie z robotnikami — poprzez szerzenie oświaty.

Ważnym narzędziem szerzenia propagandy nacjonalistycznej stała się też utworzona w 1900 roku gazeta „Al-Liwa”. Ruch narodowy zaczął przybierać bardziej zorganizowane formy — w październiku 1907 proklamowano istnienie partii „Watan”.

Omawiając następstwa Entente Cordiale dla egipskiego ruchu narodowego, nie można pominąć bardzo kontrowersyjnej sprawy kontaktów Mustafy Kamila z kedywem.

Wiemy już, że Mustafa Kamil został przedstawiony kedywowi przez swego przyjaciela Ali al-Lajthi w marcu 1892 r. Młody (w chwili objęcia tronu 18-letni) kedyw, kształcony w Wiedniu, był wrogo nastawiony do

Anglików i dość chętnie i otwarcie okazywał swoje poparcie dla ruchu narodowego, a nawet zorganizował z bliskich sobie ludzi coś w rodzaju partii pałacowej o wyraźnie antybrytyjskim charakterze. Jego konflikty ze zniechęconym przez Egipcjan Cromerem zyskały mu dość dużą popularność w kraju. Znajomość dwóch młodych ludzi — rówieśników: kedywa Abbasa i Mustafy Kamila, zmieniła się wkrótce w przyjaźń. Wiemy, iż Mustafa Kamil bywał częstym gościem w pałacu, że współpracował ze zgromadzonymi wokół kedywa nacjonalistami. Kedyw wspierał też finansowo jego poczynania i niewykluczone, że pomoc ta okazała się bardzo pomocna przy wyjazdach Mustafy Kamila do Europy. Wiemy o poparciu władcy dla idei budowy szkół narodowych — dowodem na to jest obecność Abbasa II na uroczystości otwarcia szkoły Mustafy Kamila w 1899 r. i każdorazowe uświetnianie dorocznych ceremonii wręczania świadectw przez przedstawicieli rodziny panującej. Jest rzeczą pewną, że kedyw udzielił dużej pomocy finansowej przy zakładaniu „Al-Liwa”, a podobno także, o co oskarżali go Anglicy, dał dość dużą sumę na wydanie obcojęzycznych wersji tej gazety (1906).

Kiedy wybitna pisarka i dziennikarka francuska Juliette Adam odwiedziła Egipt zimą 1902 r. była przyjmowana jako gość kedywa. Juliette Adam była zaś wielką przyjaciółką i ambasadorem sprawy egipskiej, a to dzięki Mustafie Kamilowi, z którym, mimo dość znacznej różnicy wieku, żyła w wielkiej przyjaźni.

Tak bliskie początkowo stosunki z kedywem zaczęły słabnąć w miarę tego, jak Abbas II w coraz większym stopniu okazywał uległość wobec Anglików, kiedy, choć opornie, zgadzał się na ich politykę i posunięcia, w oczach nacjonalistów odwołując się do powrotu do niepodległości. Przysłowio- wym gwoździem do trumny owej przyjaźni stała się Entente Cordiale, wobec której kedyw nie wyraził sprzeciwu.

Tu jednak zaczynają się kontrowersje. Na ogół twierdzi się, że od owego dnia Mustafa Kamil zdecydowanie wrogo odnosił się do kedywa, zarzucając mu zaprzeczenie Egiptu. Tymczasem, jak podają niektórzy autorzy, kedyw i Mustafa Kamil spotykali się na terenie uzdrowisk europejskich, podtrzymując dawne kontakty. Niejasna jest też sprawa rzekomej dotacji na rzecz spółki L'Étendard Egyptien i The Egyptian Standard. Obie strony, tzn. kedyw i Mustafa Kamil, stanowczo temu zaprzeczyły, ale niewykluczone, że spowodowane to było obawą przed władzami brytyjskimi. Także już po 1904 r. kedyw udzielił znacznej dotacji dla tworzącego się uniwersytetu.

W każdym razie wyraźne ochłodzenie stosunków kedywa z nacjonalistami, na których czele stał Mustafa Kamil, nie przeszkodziło temu, że ten ostatni nadal pozostał lojalnym obywatelem i poddanym. Do-

wodem tego są tradycyjne depesze z okazji kolejnych rocznic wstąpienia Abbasa II na tron. Jednocześnie, w miarę poprawy stosunków na linii Pałac Abdin — Londyn, coraz liczniejsze były oficjalne protesty partii al-Watani przeciwko okupacji i konkretnym wydarzeniom, kierowane właśnie do kedywa, i krytyczne co do niego artykuły w prasie narodowej. Na podstawie wielu faktów można zaś sądzić o jednostronności owego pogorszenia stosunków. To nacjonałiści odsunęli się, straciwszy nadzieję na możliwość wywarcia przez kedywa pozytywnego wpływu na sprawę narodową. Abbas II Hilmi pragnął chyba zachować dawny stan rzeczy (prawdopodobnie chodziło mu o popularność w narodzie, a może jednak o dobro kraju). Dowodem na to może być wspomniana już sprawa dotacji finansowych i „moralnego” poparcia dla przedsięwzięć nacjonalistów.

W miarę tego, jak nacjonałiści zaczęli tracić wiarę w pozytywną rolę Europy zachodniej w odzyskaniu przez Egipt niepodległości, coraz bardziej poczęli wiązać swe nadzieje z Turcją. Kontakty z dworem sułtana utrzymywał Mustafa Kamil już wcześniej. Stało się to powodem wielu zarzutów ze strony historyków, mówiących o wiernopoddańczości względem sułtana i chęci silniejszego związania Egiptu z Imperium Otomańskim po uwolnieniu spod panowania brytyjskiego. Jako dowody podaje się jego częste wizyty w Istambule, wczesne uzyskanie tytułów beja i paszy, liczne depesze gratulacyjne do sułtana, urządzane w Paryżu przyjęcia na cześć władcy, bezwarunkowe poparcie dla polityki tureckiej wobec innych ludów (Grecy, Ormianie). Sam Mustafa Kamil bardzo wyraźnie zaprzeczał tym zarzutom wysuwany już przez współczesnych mu dziennikarzy i autorów. Nieraz miał okazję powtarzać, iż mimo okupacji angielskiej Egipt nie przestał być częścią Imperium Otomańskiego i w związku z tym sułtan był dlań „podwójną” władzą najwyższą — jako polityczna głowa państwa i jako kalif, czyli zwierzchnik wspólnoty muzułmańskiej. Mustafa Kamil, który uważał, że polityka Wielkiej Brytanii w tym rejonie świata zagraża interesom islamu, traktował Turcję jako naturalnego sprzymierzeńca w realizacji wolnościowych dążeń Egiptu. Być może na stosunek naszego bohatera do sułtana jako głowy kalifatu wpłynęły panislamistyczne idee, których ten władca był zwolennikiem, a z którymi Mustafa Kamil zapoznał się kiedyś dokładnie za pośrednictwem Abdallaha an-Nadima. Rosnąca popularność młodego nacjonalisty wzbudziła zainteresowanie sułtana. Dużym więc zaszczytem było, iż podczas swej pierwszej wizyty w Istambule w październiku 1896 r. Mustafa Kamil został dopuszczony przed oblicze władcy. Dostał wówczas w podarunku złotą papierośnicę. W 1899 r. sułtan mianował go bejem, a w 1904 r. — paszą.

Oto kilka fragmentów wypowiedzi Mustafy Kamila, wyraźnie wskazujących na charakter jego postawy wobec Turcji:

1897 — wyjaśnienie udzielone w Istambule dziennikarzowi niemieckiemu: „Chociaż Egipcjanie uznają tylko jedną ojczyznę, a jest nią Egipt, jest rzeczą również naturalną, że powinni popierać państwo kalifa, wyrażając mu w ten sposób wdzięczność za odmowę stania się igraszką w rękach Brytyjczyków”<sup>10</sup>.

„Al-Liwa” — odpowiedź na list jednego z czytelników: „Autor myli się wielce, sądząc, że pragniemy wolności Egiptu po to, aby oddać go pod panowanie tureckie. Tysiące razy oświadczaliśmy, że pragniemy Egiptu dla Egipcjan”<sup>11</sup>.

List do Juliette Adam: „Narodowa polityka Egiptu polega na tym, aby podtrzymywać dobre stosunki z Turcją, dopóki Anglicy okupują naszą drogą ojczyznę”<sup>12</sup>.

15 VIII 1906 „Daily Graphic” — odpowiedź na zarzuty: „Chcemy, aby Egipt był dla Egipcjan, a nie w obcym jarzmie, pod obcą okupacją. Ci, którzy twierdzą, iż naród egipski żywi złość do Anglii, ponieważ jest ona państwem chrześcijańskim, mylą się. Jeśliby bowiem jakiś inny kraj okupował Egipt, Egipcjanie okazywaliby względem niego te same uczucia, ponieważ utrata niepodległości jest rzeczą nie do zniesienia. Żaden Egipcjanin, godzien tego miana, ani jego naród, ani kraj nie zgodzą się na utratę suwerenności przyznanej przez Turcję i zagwarantowanej przez Europę”<sup>13</sup>.

Zanim przejdę do szczegółowego omówienia dwóch, najbardziej, moim zdaniem, istotnych kierunków działalności Mustafy Kamila — kwestii oświaty i publicystyki, a także dzieła jego życia — partii al-Watani, chciałabym zwrócić uwagę na dwa zagadnienia dosyć istotne dla uzyskania pełnego obrazu ruchu narodowego w Egipcie. Są to — sprawa sądownictwa, dziedziny życia wewnętrznego, której „zreformowanie” przez Anglików wywołało szczególne protesty ze strony społeczeństwa egipskiego, oraz problem Sudanu.

W zakresie sądownictwa najwięcej protestów wywołało utworzenie w 1895 r. tzw. sądu specjalnego do rozpatrywania spraw wnoszonych przez wojskowych i marynarzy brytyjskich przeciwko Egipcjanom. W

---

<sup>10</sup> N. Safran, *Egypt in Search of Political Community*, Cambridge, Mass. 1961, s. 90.

<sup>11</sup> Z. I. Lewin, *Razwitiye osnovnykh tiechenij obszczestwienno-politicheskoj mysli w Sirii i Egiptie*, Moskwa 1972, s. 171.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Rišad, *op. cit.*, s. 224.

artykule opublikowanym w „Al-Ahram” 5 III 1895 r. pt. *Gromy okupacji* Mustafa Kamil uznał ów sąd za narzędzie kolonializmu<sup>14</sup>. Po 11 latach działalności sądu specjalnego problem ten powrócił na łamy prasy, i to nie tylko egipskiej, przy okazji tzw. sprawy Danszawaj. Na polach jednej ze wsi egipskich w delcie Nilu doszło do konfliktu między oficerami brytyjskimi polującymi na gołębie a mieszkańcami wsi. Poszły w ruch kije i karabiny. W rezultacie kilka osób spośród fellahów zostało rannych. Anglicy ratowali się ucieczką, ale na skutek upału jeden z nich doznał śmiertelnego udaru słonecznego. Proces i niezwykle surowe kary (kilka egzekucji, długoletnie więzienie) nałożone na mieszkańców wsi wywołały oburzenie na całym świecie i zwróciły ponownie uwagę na politykę Wielkiej Brytanii w Egipcie<sup>15</sup>.

Burza, która rozpętała się po tym wydarzeniu w Egipcie, Europie i samej Wielkiej Brytanii, stała się przyczyną zmiany na stanowisku konsula generalnego (Cromera zastąpił Gorst) i ucichła dopiero w 1908 r., kiedy to pod wpływem licznych interpelacji poselskich w Izbie Gmin i prowadzonej przez Mustafę Kamila i jego współpracowników szerokiej akcji protestacyjnej uwolniono więźniów z Danszawaj.

Sprawa Sudanu stanowiła przysłowiową kość niezgody pomiędzy Wielką Brytanią, nacjonalistami a władzami Egiptu przez cały czas okupacji, a potem już niepodległości, aż do lat pięćdziesiątych naszego stulecia.

W wyniku podbojów prowadzonych w latach 1821—1879 przez Muhammada Ali i jego następców Sudan dostał się pod panowanie egipskie i od tej pory Egipcjanie rościli sobie pretensje do tego terytorium. Powstanie narodowo-religijne Mahdiego (1881—1899), grożące usamodzielnieniem się Sudanu, stało się dla Wielkiej Brytanii wygodnym pretekstem do przedłużenia swego pobytu w Egipcie. Władze brytyjskie zebrawszy odpowiednie siły dokonały w latach 1896—1899 generalnej rozprawy z powstańcami. Początek owej interwencji, przy licznych udziale wojsk egipskich, wzbudził zaniepokojenie i liczne komentarze w Egipcie, a także i w Europie, gdyż sprawa ta wiązała się pośrednio z interesami Francji i Włoch. W 1898 r. doszło do słynnego incydentu anglo-francuskiego w Faszodzie, kiedy to spotkały się francuski korpus ekspedycyjny idący z Afryki zachodniej i posuwające się wzdłuż Nilu wojska brytyjskie. Konflikt załagodowano, ale opinia egipska została znów zaniepokojona. Coraz jaśniejsze stawały się bowiem intencje Anglików

<sup>14</sup> Kamil, *op. cit.*, t. 1, s. 40—44.

<sup>15</sup> Co do przebiegu samego konfliktu w Danszawaj istnieje kilka wersji. Poyższą podaję w oparciu o niektóre źródła arabskie i brytyjskie z tego okresu.

oderwania Sudanu od Egiptu i roztoczenia nad nim własnej kontroli. Dowodem na to stała się tzw. umowa sudańska z 1899 r. o kondominium anglo-egipskim. Faktycznie niemal wyłączną władzę sprawowali tam jednak Anglicy. Wszelkie brytyjskie zakusy wobec Sudanu napotykały zdecydowaną krytykę i protesty nacjonalistów, którzy podkreślali geograficzną, ekonomiczną i kulturalną jedność doliny Nilu. Wyrazem tych poglądów są oczywiście także wypowiedzi Mustafy Kamila na ten temat.

13 V 1896 r. na wiecu w teatrze Zizinia w Aleksandrii powiedział m.in.: „wierzymy prawdziwie, że Egipt bez Sudanu stanowiłby najnędniejszy skrawek ziemi [...] kiedy żądamy wycofania wojsk brytyjskich z naszego kraju, żądamy nie tylko uwolnienia Egiptu od Aleksandrii do Wadi Halfa, ale domagamy się wyzwolenia całej doliny Nilu, gdyż cały Nil może być pod władzą tylko jednego rządu”<sup>16</sup>.

Kiedy w 1902 r. władze brytyjskie otworzyły w Chartumie tzw. Gordon College, Mustafa Kamil w liście do Juliette Adam wyraził obawę, iż uczelnia ta przyczyni się do rozbudzenia nienawiści do Egipcjan wśród młodego pokolenia Sudańczyków<sup>17</sup>.

#### MUSTAFA KAMIL A SPRAWA OŚWIATY

Sprawa oświaty należała niewątpliwie do spraw najbardziej leżących na sercu Mustafie Kamilowi. W jego pojęciu oświata miała być instrumentem stawiającym naród egipski na równym poziomie z innymi narodami (przede wszystkim europejskimi), umożliwiającym mu zdobycie samodzielności, wyszkolenie własnych kadr, udowodnienie przybyszom z Zachodu zdolności Egiptu do samodzielnego kierowania własnymi sprawami.

Jeden z pierwszych artykułów Mustafy Kamila, opublikowany 20 IV 1893 r. w „Al-Ahram”, nosił tytuł *Nauczyciele i oświata w Egipcie*<sup>18</sup>. Problematyka oświatowa dominowała w redagowanym przezeń czasopiśmie studenckim „Al-Madrasa”, a i później niejednokrotnie wracał do tych spraw na łamach prasy egipskiej i europejskiej.

W czasie swej pierwszej wizyty w Paryżu, latem 1893, zwrócił uwagę na dysproporcje w dziedzinie oświaty pomiędzy Francją a Egiptem. W liście do brata, noszącym datę 29 VII 1893, pisał m.in. „Wiesz, Drogi Bracie, że naród francuski jest pięciokrotnie większy od naszego drogiego

<sup>16</sup> Rišad, *op. cit.*, s. 94.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 171.

<sup>18</sup> Kamil, *op. cit.*

narodu, ale jeśli się dowiesz, że w tym roku 7000 Francuzów to studenci prawa, a u nas jest zaledwie 134 studentów prawa, poznasz tajemnicę ich postępu i zapłaczesz nad naszym złym losem. Przyczyna tkwi w braku zrozumienia naszego rządu dla sprawy upowszechnienia oświaty, która odróżnia człowieka od innych stworzeń, podczas gdy rząd francuski troszczy się o to, aby nauczanie początkowe było obowiązkowe”<sup>19</sup>.

O tym, że oświatę i szkoły traktował jako drogę popularyzacji idei narodowych, świadczy inny list do brata, z maja 1895 r.: „Mam nadzieję, że uczucia narodowe w kraju rozprzestrzenia się szybko. Jest to jedyny wyzwolicielski kapitał narodów i ludów. Dlatego krajowi bogacze, których obowiązkiem jest oddanie na usługi Egiptu majątków i rozległych posiadłości ziemskich, muszą tworzyć liczne szkoły oparte na zasadach prawdziwej wiary i dobrego wychowania, a wybitni uczeni powinni publikować pouczające książki i popularyzować piśmiennictwo przez wydawanie prasy służącej najdroższemu i najwspanialszemu krajowi”<sup>20</sup>.

Artykuł w „Le Figaro” (1906) mówi o jeszcze innej roli przypisywanej oświacie. „Chcemy wydzwignąć nasz naród, zapoznać lud z jego prawami i obowiązkami, wprowadzić go na należne mu miejsce pośród innych narodów drogą oświaty i edukacji. Od ponad stu lat bowiem rozumiemy, iż narody nie mogą wieść odpowiedzialnego życia, jeśli nie idą śladem cywilizacji europejskiej”<sup>21</sup>.

Dążąc jednocześnie do wcielenia swych idei w życie, idei, które poruszał także w licznych przemówieniach, w początkach 1898 r. poddał myśl o tworzeniu szkół specjalnych, do których przyjmowani byłiby absolwenci szkół religijnych. Celem owych szkół miało być budzenie i rozwijanie uczuć patriotycznych. Idea ta spotkała się z przychylnym przyjęciem i w początkach roku 1899 jeden z obywateli Kairu, Sajjid Qurah Dżawlali, otworzył taką szkołę przy ul. Muhammada Ali. Na uroczystości inauguracyjnej obecny był kedyw, a Mustafa Kamil wygłosił przemówienie. Szkole nadano imię Mustafy Kamila, a jej dyrektorem został Ali Fahmi, brat Mustafy. Według artykułu opublikowanego 28 III 1899 w „Al-Muajjad” program tych szkół miał obejmować m.in. obowiązkową naukę języka obcego (do wyboru angielskiego i francuskiego)<sup>22</sup>. 30% miejsc było zarezerwowanych dla uczniów biednych, przyjmowanych

<sup>19</sup> Rišad, *op. cit.*, s. 44.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 61.

<sup>21</sup> Safran, *op. cit.*, s. 90.

<sup>22</sup> W związku z rosnącą popularnością szkolnictwa wszystkich typów władze okupacyjne wydały zakaz nauczania języków obcych w szkołach początkowych. Nauka w szkołach średnich odbywała się natomiast często w języku obcym.

bezpłatnie. Jak pisał Mustafa Kamil do Juliette Adam, w końcu grudnia szkoła liczyła 365 uczniów. Szkół takich powstało kilka — w Kairze i w innych miastach. Poza funkcjami czysto dydaktycznymi celem szkoły zwanej też „prywatną szkołą Mustafy Kamila” było „wypuszczanie ludzi, których moralnymi zaletami będą miłość ojczyzny, poczucie wspólnoty i ofiarna praca w służbie kraju”<sup>23</sup>.

Szkoła Mustafy Kamila stała się popularna. Co roku w uroczystości wręczenia świadectw uczestniczył kedyw lub ktoś z jego rodziny, a niezadko także goście zagraniczni.

Powstała w 1900 roku „Al-Liwa”, gazeta Mustafy Kamila, regularnie zamieszczała artykuły i felietony krytykujące politykę oświatową władz, wzywające do tworzenia szkół zawodowych. Wysiłki te nie pozostały bez echa.

W kwietniu 1901 r. Mustafa Asz-Szubardzi, jeden z zamożniejszych obywateli prowincji Buhajra, założył szkołę i szpital we wsi Buraim. Uroczyste otwarcie nastąpiło 15 IV 1901 w obecności mudira i wielu wybitnych osobistości ze stolicy. Jak zwykle przy takiej okazji Mustafa Kamil wygłosił przemówienie<sup>24</sup>.

Omawiając działalność oświatową Mustafy Kamila, nie sposób pominąć akcji na rzecz uniwersytetu. Myśl o utworzeniu w Kairze takiej instytucji wysunął on w początkach 1905 roku. Idea ta spotkała się z dużym zainteresowaniem. W październiku 1906 r. powstał Komitet do spraw Budowy Uniwersytetu Egipskiego i rozpoczęto zbiórkę pieniędzy na ten cel. Finałem tej akcji było oficjalne powołanie Uniwersytetu pod koniec 1908 roku<sup>25</sup>.

Mustafa Kamil, doceniając olbrzymią rolę popularyzacji oświaty w kształtowaniu świadomości narodowej i w dostarczaniu Egipcjanom wiedzy potrzebnej do przywrócenia krajowi należnych mu praw, zwracał jednocześnie uwagę na sprawy młodzieży. Zdawał bowiem sobie sprawę z tego, jaką siłę stanowiła ta grupa i jak stosunkowo łatwo można ją wykorzystać i pokierować nią. Rozumiał, iż owych rzesz młodych ludzi — uczniów i studentów, rozgoryczonych poziomem nauki i nikłymi perspektywami znalezienia pracy, ludzi, którzy w dużej części wynieśli z domów tradycje patriotyczne, — nie wolno lekceważyć. Na nich też skierował swą uwagę, znajdując duży posłuch i poparcie dla propagowa-

---

<sup>23</sup> S. A. As-Safii, *Razwitijs nacyonalno-oswoboditielnogo dwiżenija w Egipcie, 1882—1956*, Moskwa 1961.

<sup>24</sup> Rišad, op. cit., s. 151—152.

<sup>25</sup> *Ibidem*, także Abderrahman Ar-Rafii, *Muhammad Farid — ramzu-l-ichlas wa-t-tadhija*, Kair 1961.



nych przez siebie idei narodowych. Nie odmawiał też zaproszeniom na wieczory i wiece młodzieżowe. 8 I 1898 w ogrodzie Ezbekija w Kairze odbył się wieczór studencki zorganizowany w rocznicę objęcia tronu egipskiego przez kedywa Abbasa II Hilmi. Zaproszony przez młodzież Mustafa Kamil wygłosił podczas tego spotkania przemówienie. Powiedział m.in., że walka o Egipt jest obowiązkiem każdego Egipcjanina i że wszyscy powinni służyć swemu krajowi i interesować się jego losami. Środkiem do tego jest wiedza, która pomaga znaleźć drogę do wolnej pracy dla dobra kraju. Studenci powinni umiejętnie wykorzystywać swoją wiedzę. Powinni też zjednoczyć swe siły. Zebrana młodzież bardzo gorąco przyjęła przemówienie Mustafy Kamila. Ów styczniowy wieczór 1898 roku uważany jest za początek uczestnictwa młodzieży w ruchu narodowym. Przemówienie, które wywołało taki aplauz młodzieży i nacjonalistów, spotkało się jednak z krytyką prasy europejskiej, która uznała je za wezwanie do rewolucji <sup>26</sup>.

Jednym ze środków kształtowania opinii młodzieży stała się m.in. wspomniana już szkoła Mustafy Kamila. Studenci uczestniczyli też w wielkich wiecach w Aleksandrii i w Kairze, w demonstracjach powitalnych na cześć powracającego z kolejnych podróży młodego przywódcy.

Ruch studencki przybrał na sile w 1906 roku. Była to odpowiedź na politykę władz brytyjskich. Na czele ruchu stanęli studenci kedywialnej szkoły prawnej, protestujący przeciwko nowym przepisom (ich autorem był brytyjski doradca do spraw oświaty Douglas Dunlop), podciągającym szkołę pod wspólny nadzór ze szkołami niższych stopni. 26 II 1906 w ogrodzie Ezbekija odbyła się wielka demonstracja młodzieży z wielu szkół przeciwko polityce oświatowej rządu. Postawa młodzieży spotkała się z poparciem nacjonalistów z partii al-Watani <sup>27</sup>.

Mustafa Kamil postanowił ująć ruch młodzieżowy w pewne ramy organizacyjne. Jeszcze w 1905 r. powstał projekt utworzenia klubu szkół wyższych. W październiku tegoż roku powstał komitet organizacyjny pod przewodnictwem dra Abdelaziza Nazmi. W końcu listopada podjęto decyzję o utworzeniu klubu, 8 XII 1905 odbyło się wstępne walne zebranie w lokalu szkoły medycznej, a 5 IV 1906 miała miejsce uroczystość otwarcia klubu przy ul. Qasr an Nil 4. W chwili utworzenia klub liczył 240 członków, po 3 latach było ich już 775. Działalność klubu zrzeszającego studentów i absolwentów szkół wyższych obejmowała dyskusje, demonstracje, zawody sportowe, organizowanie przedstawień i wycieczek. Klub uczestniczył we wszystkich przedsięwzięciach partii narodowej —

<sup>26</sup> Rišad, *op. cit.*, s. 125.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 44.

odegrał m.in. dużą rolę w tworzeniu uniwersytetu, szkół ludowych, związków zawodowych itp. Jego członkowie stanowili trzon partii al-Watani. Klub działał do 1914 roku <sup>28</sup>.

#### DZIAŁALNOŚĆ PUBLICYSTYCZNA MUSTAFY KAMILA

Mustafa Kamil stawiał pierwsze kroki w publicystyce jako 19-letni student szkoły prawniczej.

Latem 1892 r., w czasie wakacyjnego pobytu w Aleksandrii, poznał Beszarę Taklę <sup>29</sup>, współwłaściciela gazety „Al-Ahram”, który zachęcił go do próbowania sił na łamach prasy. W kilka miesięcy później, w lutym 1893 r., w numerach 4545 i 4550 „Al-Ahram” ukazały się pierwsze artykuły Mustafy Kamila: *Rady dla mojej ojczyzny* i *Najwyższe prawo, nad które nie ma wyższego* <sup>30</sup>. Te dwa artykuły, poruszające tematykę, która miała odtąd dominować w publicystyce Mustafy Kamila — zjednoczenie narodu w walce o niepodległość i gwałcenie przez rząd brytyjski praw narodu egipskiego, stanowiły udany początek jego długotrwałej współpracy z „Al-Ahram”.

W tym samym okresie zadebiutował jako wydawca. Pod patronatem znanego nam już ówczesnego dyrektora oświaty Alego Mubaraką otworzył w lutym 1893 r. pierwsze w Egipcie czasopismo studenckie „Al-Madrasa” („Szkoła”). Czasopismo to, wychodzące od 18 II 1893, „obejmowało artykuły pedagogiczne i informacje ogólne, porady, trochę nowinek, wiadomości oraz studia literackie i naukowe, a także kasydy i inne utwory poetyckie” <sup>31</sup>.

Hasłem pisma było: „Twą miłością jest twa szkoła, twą miłością jest twój naród i twoja ojczyzna” <sup>32</sup>.

Żywot „Al-Madrasa” nie był długi. W ciągu 9 miesięcy ukazało się 10 numerów. Każdy z nich przynosił materiały opracowane przez Mustafę Kamila lub jego artykuły poświęcone głównie tematyce oświatowej.

Po „Al-Ahram” inne czasopismo popularne — „Al-Muajjad” otworzyło swe łamy przed młodym patriotą. Gazeta ta, wydawana przez szajcha Alego Jusufa była organem prasowym powstałej w latach 1892—1893 grupy pod nazwą Hizb al-Watani lub Hizb al-Istiqlal, która później miała się przekształcić w pierwszą nowoczesną partię polityczną w Egipcie.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Beszara Takla i Salim Takla, Syryjczycy, założyli w 1875 r. „Al-Ahram”.

<sup>30</sup> Kamil, *op. cit.*, t. 1, s. 146—149.

<sup>31</sup> Rišad, *op. cit.*, s. 41.

<sup>32</sup> Kamil, *op. cit.*, t. 1, s. 184

W 1895 r. Mustafa Kamil zadebiutował na łamach prasy francuskiej, w gazetach „L'Eclair” i „Le Journal”. Rezultatem każdej wizyty w Europie były dokładne sprawozdania w prasie egipskiej oraz artykuły i wywiady w licznych gazetach francuskich, niemieckich i austriackich. Dzięki zaprzyjaźnionym dziennikarzom bez trudu umieszczał swoje artykuły w „Le Figaro”, „Le Temps”, „Le Gaulois”, „Le Soir”, „Le Journal”, „L'Eclair”, „La Nouvelle Revue”, „La Libre Parole”, w gazetach niemieckich „Berliner Tageblatt” i „Die Post”, w wiedeńskiej „Extrata-geblatt”. Wiele z tych materiałów przedrukowywała prasa rosyjska, amerykańska, węgierska, belgijska, a niekiedy nawet brytyjska.

W miarę rozszerzania działalności nacjonalistycznej coraz bardziej palącą potrzebą dla działaczy zgrupowanych wokół Mustafy Kamila stała się potrzeba utworzenia własnego pisma. W liście do brata z 5 V 1899 Mustafa Kamil wyraził gotowość utworzenia własnej gazety<sup>33</sup>. We wrześniu tegoż roku, natychmiast po powrocie do kraju, podjął prace nad wydawaniem takiej gazety w języku arabskim. W końcu roku prace były już na ukończeniu, a list do Juliette Adam z 28 XII zapowiada rychłe ukazanie się pisma i jego program. „Pragnę, aby „Al-Liwa” była największą gazetą na wschodzie, i chcę również, aby jednocześnie stała się najlepszym wyrazicielem prawdziwego patriotyzmu oraz pośrednikiem między światem europejskim a Egiptem”<sup>34</sup>.

Dalej Mustafa Kamil prosił swą przyjaciółkę o pomoc, o przysłanie własnych komentarzy i artykułów oraz współpracę innych autorów francuskich.

2 I 1900 r. pierwszy numer „Al-Liwa” ujrzał światło dzienne. Liczył cztery strony (w końcu 1906 r. — sześć stron). Artykuł wstępny prezentował program. Miała to być gazeta kulturalna, narodowa, społeczna, broniąca spraw Egiptu i islamu, wyjaśniająca czytelnikowi międzynarodową sytuację polityczną. Po miesiącu „Al-Liwa” miała już 800 abonentów, będących równocześnie jej udziałowcami. W zespole redakcyjnym widzimy tak wybitnych twórców, jak Muhammad Farid<sup>35</sup>, Ahmad Szawki<sup>36</sup>, Chalil Mutran<sup>37</sup> i inni. Mustafa Kamil pragnął spopularyzować swą gazetę na całym wschodzie muzułmańskim, przyciągnąć do niej młodzież. Na łamach „Al-Liwa” zamieszczał obok materiałów politycznych, także

<sup>33</sup> Rišad, *op. cit.*

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

<sup>35</sup> Muhammad Farid, działacz narodowy, dziennikarz, przyjaciel i następca Mustafy Kamila.

<sup>36</sup> Ahmad Szawki (1868—1937), poeta i dramaturg egipski znany jako „Książę poetów”.

<sup>37</sup> Chalil Mutran (1872—1949), wybitny poeta, pochodzenia syryjskiego.

społeczno-ekonomiczne, naukowe i literackie. Jego gazeta miała się przyczynić do popularyzacji oświaty w narodzie. Miała być kroniką walki narodowej i wydarzeń w kraju. W ciągu czterech miesięcy „Al-Liwa” stała się największą gazetą codzienną w całym świecie islamu. Jej nakład osiągnął wkrótce 10 tys. egzemplarzy. Dowodem postępowego charakteru gazety i jej rosnącej popularności nie tylko w Egipcie jest wydany wiosną 1906 r. zakaz jej rozpowszechniania w Tunezji<sup>38</sup>. Zakaz ten wydały władze francuskie.

Wzrost zainteresowania w Europie dla spraw Egiptu, a także chęć uzyskania nowych czytelników i sympatyków dla ruchu narodowego stały się przyczyną podjęcia decyzji o utworzeniu wersji obcojęzycznych „Al-Liwa”: francuskiej — „L’Etendard Egyptien” i angielskiej — „The Egyptian Standard”. 15 XI 1906 powstała spółka z kapitałem 20 000 funtów, mająca przygotować wydanie tych dwóch gazet. Wieczorem 2 III 1907 ukazał się pierwszy numer „L’Etendard Egyptien”, a rano 3 III 1907 pierwsze egzemplarze „The Egyptian Standard”. Obie mutacje opatrzone zostały artykułem wstępnym pióra Mustafy Kamila. Autor wyrażał nadzieję, że legalną drogą uda się Egipcjanom osiągnąć cel. tzn. wolność Egiptu.

Obie gazety zostały przyjęte bardzo przychylnie. Na ich łamach często pojawiały się artykuły dziennikarzy i pisarzy zagranicznych, głównie francuskich i włoskich. Szczególnie dużą rolę w dostarczaniu materiałów odegrała Juliette Adam i inni francuscy przyjaciele Mustafy Kamila.

W listopadzie 1907 roku w związku z oficjalnym proklamowaniem partii al-Watani podjęto ważne decyzje w sprawie losów owych trzech pism, będących jej organami prasowymi. Przede wszystkim zwiększono kapitał spółki do 40 000 funtów, co oznaczało poprawę finansowej sytuacji gazet. Drugą decyzją było przekształcenie „The Egyptian Standard” w tygodnik<sup>40</sup>. Tak więc od tej pory partia al-Watani dysponowała dwoma dziennikami i jednym tygodnikiem, co dawało nowe możliwości propagowania idei narodowych. Jednak po śmierci Mustafy Kamila na skutek sporu na tle finansowym pomiędzy rodziną zmarłego a kierownictwem partii oraz w wyniku coraz silniejszych represji wobec ruchu narodowego ze strony władz brytyjskich zarówno „Al-Liwa”, jak i jej mutacje zostały zamknięte. Dzięki inicjatywie i wysiłkom Muhammada Farida, który objął kierownictwo partii po śmierci Mustafy Kamila, niemal do

<sup>38</sup> Rišad, *op. cit.*, s. 210.

<sup>39</sup> *Ibidem*, *op. cit.*, s. 231, 234—235.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

samej wojny pojawiały się coraz to nowe wersje tych gazet, pod zmienionymi tytułami, ale żywot ich był krótki i żadna nie osiągnęła tego znaczenia co „Al-Liwa”<sup>41</sup>.

#### MUSTAFA KAMIL JAKO TWÓRCA PIERWSZEJ NOWOCZESNEJ PARTII POLITYCZNEJ W EGIPCIE

Jeszcze wcześniej, niż działalnością publicystyczną, zajął się Mustafa Kamil działalnością organizacyjną. Jako uczeń drugiej klasy szkoły średniej założył patriotyczne koło literackie pod nazwą Dżamijatu-s-Saliba al-Adabijja (Literackie Stowarzyszenie Saliba) od nazwy ulicy, przy której stał dom ojca Mustafy Kamila. Później grupa ta przybrała nazwę Dżamijatu-l-Kamal (Stowarzyszenie Doskonałości). Członkowie rekrutowali się spośród przyjaciół Mustafy Kamila. Po około trzech miesiącach było ich 66 — głównie uczniów. Ferie szkolne i wyjazd części uczniów do domów położyły kres działalności grupy.

Równie wcześnie Mustafa Kamil zaczął utrzymywać kontakt z innymi działającymi na terenie Kairu stowarzyszeniami, przeważnie o charakterze naukowym. Regularnie uczęszczał na spotkania istniejącego w American College Dżamijatu-l-Itidal (Stowarzyszenie Harmonijności) — tam wygłosił swój pierwszy referat pt. „Rola stowarzyszeń w świecie” — i innej grupy o nazwie Al-'Ilm al-Misri (Nauka Egipska)<sup>42</sup>.

Pisałam już w jednym z wcześniejszych rozdziałów tej pracy o przyjaźni Mustafy Kamila z kolegą ze szkoły prawniczej Fuadem Salimem al-Hidżazi, który wprowadził go do prowadzonego przez swego ojca salonu literackiego. Bywalcy tego salonu, prawnicy, literaci, dziennikarze, to ludzie należący w okresie rewolucji Arabiego do ugrupowania zwanego Hizb al-Watani — Partia Narodowa. Choć, jak już pisałam, nie była to partia w naszym pojęciu, nie była to nawet jakaś zwarta grupa ludzi, nie tworzyli oni żadnej frakcji w tzw. Izbie Deputowanych — parlamencie egipskim, uważani są jednak za pierwszą partię polityczną w dziejach Egiptu.

Kiedy przeszła fala represji popowstaniowych, przedłużająca się obecność wojsk brytyjskich na terenie Egiptu coraz bardziej zaczynała ciążyć. Co światlejsi obywatele zaczęli przemyśliwać nad sposobami uwolnienia kraju spod obcego panowania. Na przełomie lat 1892—1893 Latif Pasza

<sup>41</sup> Ar-Rafii, *op. cit.*

<sup>42</sup> Rišad, *op. cit.*, s. 36.

Salim podjął decyzję utworzenia spośród bywalców swego salonu partii politycznej „dla obrony sprawy egipskiej u narodów europejskich, a we Francji w szczególności”. Powstałej partii, na pamiątkę jej poprzedniczki z czasów rewolucji Arabiego, nadano nazwę Hizb al-Watani (Partia Narodowa) albo Hizb al-Istiqlal (Partia Niepodległości). Organem prasowym partii, w której skład weszli byli uczestnicy powstania, a także przedstawiciele młodszego pokolenia, stało się pismo „Al-Muajjad”. Kiedy Latif Salim tworzył partię, Mustafa Kamil bawił w Paryżu, ale przyłączył się do niej natychmiast po powrocie, poświęcając jej całą swoją energię i entuzjazm. Partia Latifa Salima nie była partią nowoczesną. Można jej już jednak nadać miano partii. Brakowało jej konkretnych form organizacyjnych, ściśle określonego programu, członkowie byli nieliczni. Te fakty, a także skład członkowski determinowały słabość partii i niewielką rolę, jaką odgrywała w pierwszym okresie swojej działalności. Wysiłki młodego entuzjasty, jakim był Mustafa Kamil, niewiele tu mogły zdziałać. Nasz bohater stał się jednak wkrótce głównym emisariuszem partii na terenie Europy, szermierzem jej idei na łamach prasy krajowej i zagranicznej. Sporo też działy jego spotkania z ludnością Egiptu. Krąg zwolenników partii zaczął się coraz bardziej rozszerzać. Wokół Mustafy Kamila zaczęli gromadzić się tacy jak on entuzjaści, którzy wkrótce przejęli kierownictwo partii. Grupka ta była jednak wciąż za mała, aby w zdecydowany sposób poprowadzić działalność nacjonalistyczną. Dużym ciosem dla partii był, jak wiemy, incydent w Faszodzie. Duża liczba członków i sympatyków partii wycofała się. Pozostali jednak okrzepli, a ich szeregi zasilili wkrótce młodzień. Zmiana kierunku działania partii po roku 1904, szukanie w większym stopniu dróg rozwiązania sprawy narodowej wewnątrz kraju, w przekształcaniu panujących w nim stosunków i porządków przyniosły partii niewątpliwą korzyść. Po słynnej np. sprawie Danszawaj, która dzięki aktywności watanistów uzyskała taki rozgłos, władze okupacyjne coraz bardziej zaczęły się liczyć z ruchem narodowym. Stąd nowy kierunek w polityce brytyjskiej, popieranie tworzenia nowych partii na terenie Egiptu i próby wykorzystywania ich do własnych celów. W 1907 roku powstały liczne partie polityczne o różnych orientacjach i różnym znaczeniu.

Najważniejsze z nich to:

1. Hizb al-Islah (Partia Reformy) — na jej czele stanął szajch Ali Jusuf, którego gazeta „Al Muajjad” stała się organem prasowym partii (organem watanistów była już „Al-Liwa”); partia związana z dworem.

2. Hizb al-Watani al-Hurr (Wolna Partia Narodowa) — szefowie Muhammad Wahid al-Ajjubi, Colrat; organ prasowy „Al-Ahram”; partia wyraźnie probrytyjska.

3. Hizb al-Umma (Partia Narodu) — szef Lutfi as-Sajjid; gazeta „Al-Dżarida”; partia bogaczy, częściowo probrytyjska.

Powstanie owych partii stało się dla Mustafy Kamila impulsem przyspieszającym oficjalne ogłoszenie istnienia partii al-Watani. Z zamiarem przekształcenia swej grupy w partię typu europejskiego nosił się Mustafa Kamil już od roku 1900<sup>43</sup>.

2 VII 1900 pisał w „Al-Liwa”: „Czy też życie da mi doczekać, abym był świadkiem narodzin tej partii o doniosłych zasadach, której członkowie będą jednomyślni, zjednoczeni, kroczący z narodem do postępu i rozwoju? Wiem, że pesymiści będą przekonani o niemożliwości utworzenia podobnej partii, ale nie tracę nadziei na realizację tego znakomitego planu, gdyż wierzę w lojalność i wierność mego kraju”.

10 X 1907, w dwa dni po powrocie ze swej kolejnej, a jak się potem okazało ostatniej podróży do Europy, Mustafa Kamil ogłosił w „Al-Liwa” decyzję o utworzeniu Hizb al-Watani.

„»Egipska Partia Ojczyzniana« (Hizb al-Watani al-Misri), która za pierwszy i najważniejszy swój cel uznała niepodległość Egiptu i przywrócenie mu praw, istnieje faktycznie od 13 lat. W tym okresie jej działalność nie była ujęta w żadne regularne formy organizacyjne, brak też było organu zarządzającego. Członkowie partii gotowi byli służyć krajowi ze wszystkich sił i prowadzili walkę z okupantem na terenie Europy i Egiptu. Świadcami tej walki byli wszyscy Egipcjanie i cudzoziemcy. Partia nawiązała trwałe kontakty z niektórymi politykami europejskimi. Po wydarzeniach w Faszodzie osłabił zapał niektórych członków partii, a spora grupa wystąpiła z jej szeregów pod wpływem przepełniającej ich serca rozpacz. Nie ustąpili ze swych stanowisk jedynie ci, którzy wierzyli, że odrodzenie narodu własnymi siłami może przynieść mu pokój i realizację celów. Co się zaś tyczy mnie, to od momentu mojego powrotu z Europy aż do chwili obecnej wszyscy członkowie partii i jej szlachetni bohaterowie proszą mnie o ustanowienie w sposób ostateczny tych form organizacyjnych, aby doszło do współpracy pomiędzy wszystkimi ludźmi szczerze oddanymi swemu krajowi, kochającymi swój naród, przepojonymi ideami braterstwa, dobrej woli, szczerości, odwagi w tej najszcowniejszej i najważniejszej służbie i najowocniejszej i najusilniejszej pracy”<sup>44</sup>.

Program „nowo powstałej” partii przedstawił Mustafa Kamil 22 X 1907 podczas przemówienia wygłoszonego w teatrze Zizinia w Aleksandrii. Słuchało go ok. 6 tys. osób. Oznajmił wówczas zebranym o powstaniu

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 267.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 247.

partii al-Watani, wzywał do wstępowania w jej szeregi i przedstawił następujący program partii:

1. danie Egiptowi samorządu i niepodległości wewnętrznej zgodnie z układem londyńskim z 1890 roku i gwarancjami firmanów sułtańskich, których przestrzeganie Anglia oficjalnie przyobiecła;

2. powstanie rządu konstytucyjnego, którego członkowie byliby odpowiedzialni przed parlamentem dysponującym władzą tak jak parlamenty europejskie;

3. przestrzeganie umów i zobowiązań finansowych, w których rząd egipski przyrzekł spłacić swoje długi, oraz przyjęcie ekonomicznej kontroli podobnej do kondominium anglo-francuskiego, jeśli Egipt pozostawał dłużnikiem Europy, a Europa zażądała takiej kontroli;

4. popularyzacja oświaty w całym kraju, aby korzystały z niej i warstwy ubogie, popularyzacja zasad wiary, pobudzenie zamożnych do zakładania uniwersytetów i wysyłanie badaczy do Europy, stworzenie studiów wieczorowych dla robotników;

5. rozwój rolnictwa, przemysłu i handlu i wszystkich dziedzin życia, przyczyniających się do uzyskania przez kraj niezależności ekonomicznej;

6. zjednoczenie narodu — muzułman i chrześcijan, zapoznanie wszystkich Egipcjan z ich obowiązkami ustanowionymi dla ochrony zaprowadzonego bezpieczeństwa i porządku;

7. poprawa warunków sanitarnych dla powiększenia liczby i poprawienia zdrowia potomstwa;

8. umocnienie więzów wzajemnego zrozumienia pomiędzy Egipcjanami a cudzoziemcami przebywającymi w dolinie Nilu i rozszerzenie jurysdykcji sądów mieszanych na wykroczenia i przestępstwa kryminalne.

9. wzmocnienie więzów przyjaźni między Turcją i Egiptem a państwami europejskimi celem przyciągnięcia ich na stronę egipską i zapoznania z ważnością egipskich żądań narodowych

Program <sup>45</sup> obejmuje wymieniane już wielokrotnie, główne cele nacjonalistów — wycofanie wojsk brytyjskich i uchwalenie konstytucji. Element konstytucjonalizmu, aczkolwiek nienowy w dziejach egipskiego nacjonalizmu, wszedł do programu partii al-Watani w latach 1901—1902 nagle, ale na stałe. Z programem partii ogłoszonym w Aleksandrii można śmiało połączyć ogłoszony kilka miesięcy wcześniej: 26 IV 1907, artykuł Mustafy Kamila, w „Le Figaro” <sup>46</sup>, zawierający żądania dotyczące reform koniecznych w dolinie Nilu. Miały to być:

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 270—271.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 247.



1. utworzenie rządu narodowego;
2. ograniczenie roli doradców brytyjskich;
3. utworzenie parlamentu zajmującego się sprawami oświaty, administracji i sądownictwa oraz odpowiedzialnego przed nim rządu;
4. zmiany systemu oświaty powszechnej poprzez rozszerzenie studiów wyższych, pielęgnowanie języka ojczystego, przywrócenie do życia instytucji badawczych skasowanych przez Cromera, stworzenie szkół zawodowych;
5. wprowadzenie urzędników egipskich na miejsce obcych, aby umożliwić Egiptowi samodzielne rozstrzyganie swych spraw;
6. zniesienie kapitulacji<sup>47</sup>.

Można też jeszcze do tego programu włączyć sprawę Sudanu.

Znając kierunki działania Mustafy Kamila, zauważamy bez trudu, jak dalece program partii był ich odzwierciedleniem i kontynuacją. Znajdujemy tu bardzo szeroko ujętą problematykę oświatową, sprawę polityki brytyjskiej wobec Egiptu, sprawy sądownictwa i gospodarki, konstytucjonalizm.

Programowe przemówienie Mustafy Kamila, przedrukowane przez wiele gazet, wywołało duży rozgłos w Egipcie i Europie, w prasie pojawiły się komentarze.

27 XII 1907 w redakcji „Al-Liwa” odbył się pierwszy zjazd partii al-Watani. Wzięło w nim udział ponad 1000 osób. Na przewodniczącego partii wybrano Mustafę Kamila. Ustalono też statut partii<sup>48</sup>.

§ 1. Wybór Mustafy Kamila na dożywotniego przewodniczącego partii.

§ 2. W wypadku jego śmierci zwołanie zgromadzenia ogólnego partii w celu przeprowadzenia w ciągu 10 dni od śmierci wyborów nowego przewodniczącego większością głosów.

§ 3. Członkiem partii może zostać każdy Egipcjanin posiadający dobrą opinię.

§ 4. Członek innej partii nie może być przyjęty do partii al-Watani.

§ 5. Wszelkie prośby członków należy wносить do zarządu, który ma prawo je przyjmować lub odrzucać.

§ 6. Członkowie mogą wpłacać do kasy partyjnej kwoty w dowolnej wysokości.

§ 7. Zgromadzenie ogólne pod nazwą Kongres Narodowy zbiera się raz w roku, w grudniu.

<sup>47</sup> Kapitulacje, od łac. *capitula* — rozdział, układy zawarte przez Turcję z państwami europejskimi. Na mocy tych umów obywatele europejscy zamieszkali na terenie Imperium Otomańskiego otrzymywali szereg przywilejów.

<sup>48</sup> Rišad, *op. cit.*, s. 279—280.

§ 10, 11, 12. Utworzenie 30-osobowego zarządu wspomagającego przewodniczącego. Zarząd zbiera się raz w miesiącu. Zarząd wyłania spośród siebie przewodniczącego, sekretarza i skarbnika.

§ 14, 15. Zarząd wybiera spośród swych członków 17 osób, wśród nich przewodniczącego, sekretarza i skarbnika, którzy tworzą komitet wykonawczy, pomagający przewodniczącemu w załatwianiu spraw bieżących i wypełniający decyzje zarządu. Posiedzenia komitetu wykonawczego odbywają się co najmniej raz na tydzień.

§ 16—20. Ustalenie budżetu partii.

§ 21. Utworzenie klubu partii w Kairze i jego oddziałów we wszystkich miastach Egiptu.

§ 24. Zwolywanie posiedzeń zarządu i Komitetu Wykonawczego do klubu partii.

Ahmad Fajeq i Muhammad Farid zostali wybrani na zastępców przewodniczącego, Fuad Salim na sekretarza, kasę powierzono Omarowi Sultanowi. W kierownictwie partii znaleźli się również m. in. Mahmud Hasib, Muhammad Fahmi, Muhammad Chalusi i Ali Fahmi Kamil.

O utworzeniu partii poinformowano oficjalnie rząd brytyjski i Izbę Gmin.

Od pierwszych tygodni działalność partii była bardzo ożywiona. Niestety, jej czołowy bohater, Mustafa Kamil, brał już niewielki udział w tych pracach. W ciągu kilkunastu lat jego słabe zdrowie zostało bardzo nadwyrężone. Coroczne kuracje w uzdrowiskach europejskich przynosiły tylko krótkotrwałe polepszenie.

10 II 1908 o godzinie 16.00 Mustafa Kamil zakończył życie. Miał niepełna 34 lata<sup>49</sup>.

#### UWAGI KOŃCOWE

Po zaprezentowaniu działalności Mustafy Kamila chciałabym zwrócić uwagę na sprzeczne oceny, jakie ona wywołuje. Niektóre z tych kontrowersji omówiłam już, teraz warto wspomnieć o innych.

Przez przedstawicieli władz brytyjskich Mustafa Kamil uważany był za radykała. Jego partia zyskała nawet miano „skrajnych ekstremistów”, nawołujących do rewolucji. Takiej ocenie przeczą fakty. Jediną bronią Mustafy Kamila była prasa, petycje do władz, głosy opinii publicznej. Nawoływał naród do spokoju i cierpliwości, co z kolei u niektórych badaczy zyskało mu opinię zbyt umiarkowanego w poglądach. Zarzu-

<sup>49</sup> *Ibidem*.

cano mu i zarzuca się obecnie, że nie nawoływał do walki zbrojnej, że jego działalność obejmowała zbyt wąskie kręgi społeczeństwa, że bardziej stawiał na klasę panującą niż na masy. Zarzuty te, teoretycznie słuszne, przy lepszym zrozumieniu realiów egipskich tracą swoje „naukowe” podstawy.

Wiadomo, jak w ostatnim dziesięcioleciu XIX w. zmieniło się oblicze egipskiego ruchu narodowego. Czołową rolę w tym ruchu zaczęła odgrywać młoda inteligencja, grupa najbardziej świadoma sytuacji, w jakiej znajdował się kraj, świadoma też swej przynależności narodowej, przez co najbardziej predystynowana do kierowania ruchem narodowym. Masy ludowe nie mogły wówczas stanowić oparcia dla nacjonalistycznej ideologii Mustafy Kamila, ze względu na panujący analfabetyzm i nieświadomienie. Klasa robotnicza, która na całym świecie odgrywała już olbrzymią rolę, w Egipcie jeszcze nie istniała. Byli robotnicy, ale nie było proletariatu. Nacjonałiści zaczęli dopiero akcję uświadamiania szerokich mas poprzez szerzenie oświaty, a potem przez współdziałanie w tworzeniu związków zawodowych i spółdzielni wiejskich.

Najczęściej zarzucano Mustafie Kamilowi, iż szukał pomocy za granicą. Przy braku jednak dostatecznych sił i środków na przeprowadzenie szerokiej i skutecznej akcji przeciwko okupantowi na terenie kraju zwracanie się do innych państw o pomoc jest logicznie uzasadnione. Dlaczego jednak wybrał właśnie Francję? Dlaczego ten kraj miał w opinii Egipcjan odegrać główną rolę w przywróceniu im utraconej wolności?

Tradycje francuskie były bardzo silne w społeczeństwie egipskim. Nie na darmo nazwano Egipt kolonią kulturalną Francji. Właśnie za pośrednictwem wojsk francuskich dotarła nad Nil kultura europejska, nowoczesna cywilizacja. Do Paryża wysyłał Muhammad Ali na naukę pierwszych stypendystów, stamtąd przyjeżdżali do Kairu pierwsi zagraniczni nauczyciele. Pierwsze dzieła tłumaczone na arabski to dzieła pisarzy i filozofów francuskich. Na nich wzorowali się pisarze egipscy. Dzięki przekładom i nauczycielom francuskim dotarły do Egiptu idee francuskiego oświecenia i Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Nieobce były nad Nilem dzieje Francji i jej rola w polityce światowej. Uchodziła ona za jedną z potęg ówczesnego świata, mogąca wywierać wpływ na losy wielu krajów. Egipcjanie pamiętali też, że Francja nie brała bezpośredniego udziału w tragicznych wydarzeniach roku 1882, a nawet nie ukrywała swej sympatii dla egipskich nacjonalistów. Paryż był centrum światowego ruchu robotniczego i socjalistycznego (choć w Egipcie nie było jeszcze mowy o socjalizmie), znajdowało tam schronienie wielu postępowych ludzi z całego świata. Egipcjanie brali też przypuszczalnie

pod uwagę odwieczną rywalizację o miejsce w świecie i w Europie, która toczyła się pomiędzy Paryżem a Londynem.

Wielu badaczy nawet we współczesnym Egipcie zarzuca Mustafie Kamilowi fanatyzm religijny. Są to jednak, moim zdaniem, oceny mocno przesadzone. Był wiernym muzułmaninem, często powołującym się na zasady islamu, znał też idee panislamizmu. Jednak w walce o dobro ojczyzny, jak sam często podkreślał, odrzucał względy religijne. Zasada jego nacjonalizmu była jedność narodowa — jedność muzułmanów i chrześcijan, jak o tym świadczy 6 punkt programu partii al-Watani i liczne wypowiedzi Mustafy Kamila.

Nie chciałabym być posądzona o brak krytycyzmu w odniesieniu do prezentowanego materiału i do samej postaci Mustafy Kamila. Muszę jednak jeszcze raz podkreślić, że zasługi tego młodego człowieka dla egipskiego ruchu narodowego są bezsporne. Co prawda w jego dorobku brak jest wypracowanych teorii naukowych na temat narodu czy państwa. Może nie zdążył ich wypracować. Mimo to jego działalność wydała piękne owoce. Spośród grona jego zwolenników i współpracowników wyszli uczestnicy i przywódcy wielkiego zrywu narodowego lat 1919—1921, którego efektem była niepodległość Egiptu.

W dzisiejszym Egipcie Mustafa Kamil jest postacią bardzo popularną, cieszy się sławą i szacunkiem bohatera narodowego. Wyrazem tego są liczne obiekty i ulice nazwane jego imieniem, a także duża ilość artykułów i opracowań naukowych poświęconych różnym aspektom działalności partii al-Watani.

Chciałabym przytoczyć też kilka przykładów popularności Mustafy Kamila pochodzących z czasów, w których działał.

W 1896 r. mieszkańcy Aleksandrii obdarowali go pierścieniem z napisem: „W dowód wierności od mieszkańców Aleksandrii dla gorącego patrioty Mustafy Kamila”<sup>50</sup>.

Gdy umarł, w pogrzebie uczestniczyły tłumy ludzi — Egipcjan i cudzoziemców, przedstawicieli wszystkich środowisk. Orszak żałobny ciągnął się na przestrzeni ok. 10 km<sup>51</sup>. Był to najwspanialszy hołd, jaki złożyli mu współobywatele.

Wydaje mi się, że Mustafa Kamil zrealizował swoje pragnienie zawarte we fragmencie, który przytoczyłam jako motto do niniejszego artykułu. Udowodnił, że dolina Nilu nie jest ziemią niczyją, że zamieszkuje ją naród gotów walczyć o poprawę swego losu.

<sup>50</sup> *Ibidem.*

<sup>51</sup> *Ibidem.*

MAŁGORZATA MAJCHRZAK

PRZEMIANY SPOŁECZNO-POLITYCZNE W KRÓLESTWIE BUGANDA  
POD WPŁYWEM KOLONIALIZMU

Treść: Uwagi wstępne. — Struktura władzy królestwa Buganda w okresie przedkolonialnym. — Ingerencja kolonializmu w tradycyjne struktury.

UWAGI WSTĘPNE

Rozważania niniejsze dotyczyć będą okresu, w którym tradycyjne Królestwo Buganda — jedno z największych królestw Międzyjeziora Afrykańskiego — osiągnęło szczyt swego rozwoju, a następnie zostało podporządkowane wpływom angielskim, stając się jednym z państw kolonialnych pod protektoratem Wielkiej Brytanii. Mowa więc będzie o okresie panowania Mutesy I (lata 1856—1884), stanowiącym punkt kulminacyjny w świetności Bugandy, następnie o okresie protektoratu brytyjskiego trwającego od 1894 do października 1962 r., kiedy federacyjne państwo Uganda uzyskało niepodległość.

Rys historyczny. Penetracja europejska związana z tymi terenami sięga połowy XIX wieku. Pierwszymi podróżnikami po rubieżach państw pasterskich byli Anglicy, I. H. Speke i J. A. Grant. Były to lata 1855—1863. Pierwszym badaczem, który bliżej poznał ten teren i poczynił istotne odkrycia, był H. M. Stanley (oszacował wielkość floty na Jeziorze Wiktorii, podał genealogię królów Bugandy). Historia osadnictwa na tych obszarach sięga początku naszej ery. Już wtedy bowiem ludy je zamieszkujące prowadziły osiadły tryb życia. Głównym ich zajęciem było rolnictwo.

Polski badacz Afryki, Jan Czekanowski<sup>1</sup>, następująco charakteryzuje Międzyjeziorze pod względem antropologicznym: ludność obszarów,

---

<sup>1</sup> J. Czekanowski, *Feudalne państwa pasterskie afrykańskiego Międzyjeziora*, „Przeгляд Socjologiczny”, t. XV/1, 1961.

które były zalesione, stanowili Pigmeje; podlegali wpływow sudańskich Nigrytów wędrujących na te tereny. Dalsze przemiany ludności spowodowane były najazdami szczepów pasterskich Niloto-Chamitów i Szyluków. Seligman określa również plemiona Bantu jako ludność pochodzenia nigryckiego z domieszkami chamickimi<sup>2</sup>.

Historia państw utworzonych przez te plemiona oparta jest na tradycji ustnej. Opowiadanie historii było instytucją społeczną, a rola opowiadaczy historii tak jak na obszarze całej Afryki była bardzo zaszczytna. Prócz „opowiadaczy historii” byli również „kontrolerzy opowiadaczy historii”. Dzięki temu udało się zrekonstruować np. genealogię królów Bugandy. Legenda ludu Ganda głosi, co nawiązuje do wspomnianych wyżej wpływów chamickich, iż założycielem państwa i pierwszym jego władcą był Kintu. Przybył on z północy przyprawiając ze sobą jedną krowę, jedną kozę, przynosząc korzeń banana i słodki ziemniak, które rozmnażając się cudownie wkrótce zaspokajały zapotrzebowanie całego kraju. Plemieniu Ganda przydzielono banany. Jednakże Kintu znudzony głupotą ludzką i rozlewem krwi zniknął, lecz nie zginął. Odtąd poszukiwanie jego należało do tradycji. Znalazł go w końcu król Ma'anda jako starego człowieka, siedzącego w lesie na tronie. Miał on białą brodę, a członkowie jego świty byli jasnoskórymi, ubranymi na biało ludźmi. Ma'anda spowodował rozlew krwi, a rozgniewany tym Kintu zniknął ze świata na zawsze.

Zdaniem Sir A. Kagwa, historyka pochodzącego z plemienia Ganda, a także Fallersa „linia królewska Ganda wyłoniła się jako *primus inter pares*, jako jedna z patrylinearnych grup pokrewieństwa, które pierwotnie miały z grubsza jednakowy status [...] Zgodnie z Fallersem ta tradycja minionej równości w odniesieniu do rdzennych obszarów królestwa oznaczała, że pierwsi królowie musieli ostrożnie obchodzić się z klanami i ich naczelnikami. Aczkolwiek wyjaśnia to, że władza kabaki wzmacniała się kosztem naczelników klanów lub *bataka* [naczelnicy grup pokrewieństwa — *M.M.*], to klany Ganda stanowiły w tym czasie siły opozycji w stosunku do centralnej władzy królewskiej. Nie jest jednak stwierdzone, aby ta opozycja kiedykolwiek stworzyła rzeczywistą groźbę dla władzy królewskiej. Zarówno w wypadku Bunjoro, jak i Bugandy klany były zmuszone do jej przyjęcia poprzez liczne rytuały, ceremonie i urzędy (tak samo skutecznie jak poprzez małżeństwa ich kobiet z królem)<sup>3</sup>.

Omawiany obszar kulturowo-geograficzny objęty jest kulturą Niloto-Chamitów, której gospodarka tradycyjna oparta była na hodowli byd-

<sup>2</sup> C.G. Seligman, *Ludy Afryki*, Warszawa, 1972,

<sup>3</sup> J. Beatie, *The Nyoro State*, Oxford 1971 At the Clarendon Press, s. 256.

ła i rolnictwie. Oprócz bydła hodowano także kozy, owce i kury. Zajmowano się uprawą bananów, prosa, sorgo, ryżu, fasoli, orzechów ziemnych, ogórków. Przy uprawie posługiwano się kopaczkami. Niloto-Chamici używali łuków oraz włóczni i noży produkowanych z żelaza. Posiadali znajomość budowy dużych łodzi — królowie Bugandy mieli swoją flotę wojenną. Używali także soli i warzyli piwo bananowe. Nosili ubrania ze skór.

Buganda jako królestwo Międzyjezierza wyodrębniła się w wyniku rozpadu imperium Kitwara na przełomie XVI i XVII w., w skład którego wchodziły inne królestwa, takie jak Toro, Bunjoro, Rwanda, Burundi, Ankole. Początkowo najsilniejsze z nich było Bunjoro — państwo o tradycjach pasterskich. Jednakże przełom XVIII i XIX w. stanowił początek hegemonii Bugandy trwającej aż do momentu kolonizacji. Przyczyną zmienności dominacji tych państw były ciągłe wojny międzyplemienne mające na celu zajmowanie sąsiednich terenów celem powiększenia posiadłości, zagarnianie stad bydła, zdobywanie niewolników, wprowadzanie stosunków poddaństwa<sup>4</sup>.

**Problematyka.** Plemiona afrykańskiego Międzyjezierza należą do grupy językowej Bantu, charakteryzującej się tym, że znaczenie wyrazów zmienia się wraz z przedrostkiem. Tak więc w przypadku omawianego plemienia Buganda oznacza kraj plemienia Ganda, Muganda to jeden członek plemienia, Baganda to ogół ludności plemienia, a luganda — język plemienia Ganda.

Wszystkie terminy w języku luganda używane w tekście cytowane są za Fallersem i pochodzą ze zbioru studiów etnograficznych poświęconych Bugandzie, wydanych pod jego redakcją<sup>5</sup>.

Ustrój królestwa Buganda — odnosi się to zresztą do całego Międzyjezierza — oparty był na podobnej do feudalnej organizacji państwa, po-

---

<sup>4</sup> Taką ekspansywną działalność prowadziło królestwo Ankole. Około XIV w. koczownicze plemię Bachimów, będące trzonem tego królestwa, podbiło osiadłych i rolniczych Bairu i wprowadziło stosunki późnowolnicze. Np. Bairu musieli składać daniny, nie mieli prawa zawierania mieszanych małżeństw, jakkolwiek Bachimowie posiadali konkubiny wśród Bairu. Bairu nie mogli posiadać mlecznych krów ani awansować w systemie społeczno-politycznym. Bairu — mówi Oberg — „nie mieli żadnych praw politycznych”, płacili „daniny w naturze i w pracy [...] dlatego Bachimowie dążyli do utrzymania ich w poddaństwie”. B. Davidson, *Stara Afryka na nowo odkryta*, Warszawa 1972, s. 255. Dokładny opis królestwa Ankole dają M. Fort i E.E. Evans-Pritchard w *African Political Systems*, London 1961 Oxford University Press, s. 121.

<sup>5</sup> L.A. Fallers, *The King's Men*. London 1964 Oxford University Press.

legającej na dawaniu w lenno ziemi. U Azande, ludożerczego ludu na południowych rubieżach środkowego Sudanu, gdzie nie hodowano bydła ze względu na występowanie muchy tse-tse i ziemia nie przedstawiała takiej wartości jak w państwach pasterskich, dawano w lenno kobiety. Istniejące w tym wypadku stosunki poligamiczne stwarzały dogodny grunt dla misjonarskich osiągnięć islamu. Czekanowski stwierdza, że w Bugandzie „ustrój feudalny opierał się na dawaniu w lenno posiadłości ziemskich. Natomiast w sąsiednich państwach pasterskich ich organizacja feudalna oparta była na dawaniu w lenno bydła [...] Pasterskie państwa Międzyjezera, łącznie z Bugandą, o organizacji feudalnej, opartej na dawaniu w lenno nie tylko posiadłości ziemskich, ale przede wszystkim krów, wykazywały dużo analogii do wczesnego europejskiego średniowiecza”<sup>6</sup>. Podobne porównania występują w tekstach innych autorów<sup>7</sup>.

W niniejszej pracy zamierzam przedstawić funkcjonowanie tradycyjnych struktur społeczno-politycznych w królestwie Buganda w okresie przedkolonialnym, a następnie ukazać sytuację, w której następuje zachwianie tradycyjnego systemu społecznego poprzez ingerencję czynnika zewnętrznego — w tym wypadku kolonializmu. Dla tego celu konieczne jest skoncentrowanie uwagi na pewnych, najważniejszych elementach struktury państwa Buganda.

Przyjmuję określenie struktury społecznej jako „ułożenie i przyporządkowanie sobie członków, instytucji i podgrup, składających się na grupę, oraz innych elementów tej grupy, takich jak elementy materialne, jak symbole i wartości, jak wzory zachowań i stosunków, pozycje społeczne zajmowane przez członków”<sup>8</sup>.

Rodzaj władzy będącej najważniejszym składowym elementem struktury państwa określanej jest poprzez jego ustrój polityczny. W przypadku Bugandy — państwa o charakterze plemiennym — mamy do czynienia z władzą tradycyjną oraz w pewnym sensie biurokratyczną. W pierwszym rządzie przedstawiony zostanie schemat jej funkcjonowania.

#### STRUKTURA WŁADZY KRÓLESTWA BUGANDA W OKRESIE PRZEDKOLONIALNYM

Ustrój Bugandy był podobny do feudalizmu średniowiecznej Europy. Jednakże zasadniczo różnił go od niego brak prywatnej własności ziemi. Występująca w Bugandzie instytucja lenna dotyczyła posiadłości ziemskich. W sąsiednich państwach pasterskich w lenno dawano kobie-

<sup>6</sup> Czekanowski, *op. cit.*, s. 24.

<sup>7</sup> Fallers, *op. cit.*, rozdz.: „Social Stratification in Traditional Buganda”.

<sup>8</sup> J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 275.



ty i bydło. Również i wśród Baganda panował zwyczaj posługiwania się kobietami i dziećmi jako „środkiem płatniczym”. Posiadały one wartość towaru, którym można było uiścić dług, lub prezentu, przy którego pomocy miało się nadzieję uzyskać korzyści natury materialnej lub prestiżowej. Będzie o tym jeszcze mowa w toku dalszych rozważań. Dla królestwa Buganda charakterystyczne było dążenie Króla — kabaki do silnej centralizacji władzy i kontroli jej funkcjonowania przez specjalnie w tym celu wyznaczonych ludzi. Z drugiej zaś strony istniały decentralistyczne tendencje naczelników grup pokrewieństwa. Był to podstawowy czynnik konfliktów drążących państwo od czasów najdawniejszych. Rywalizacja międzyplemienna oraz opozycja w stosunku do króla, a w okresie kolonialnym i postkolonialnym — w stosunku do rządu, przejawiała się w różnych formach. Należy przy tym zwrócić uwagę na opozycję naczelnika grupy pokrewieństwa w stosunku do kabaki — stojącego na szczycie struktury politycznej.

#### System polityczny i jego funkcjonowanie

System polityczny Bugandy w okresie przedkolonialnym był scentralizowany i zhierarchizowany. Królestwo posiadało stałą, regularną armię dowodzoną przez „zawodowych” dowódców. Funkcjonowanie systemu oparte było na organizacji typu biurokrytycznego, przy czym wynagrodzenie stanowiło możliwość użytkowania ziemi.

Cechą charakterystyczną systemu politycznego w Bugandzie było wzrastanie roli więzi pionowych, tzn. między szczeblami administracji, kosztem więzi poziomych — między poszczególnymi klanami i w strukturze rodowej. Mówiąc inaczej — w sytuacji tej integracja oparta była na zasadzie bezwzględnego podporządkowania odgórnym decyzjom.

*Bakopi* i hierarchia administracyjna. Najważniejszą i podstawową warstwą społeczną wśród Baganda byli *bakopi*. *Mukopi* — liczba pojedyncza od *bakopi* — była to przeciętna, anonimowa osoba nie wyróżniająca się w społeczeństwie ani urodzeniem, ani posiadaniem władzy.

Do obowiązków *bakopi* należała nie tylko uprawa ziemi, ale również produkcja żywności w ogóle (hodowla owiec, kóz, polowania na zwierzyinę, rybołówstwo, produkcja piwa) oraz inne czynności na rzecz naczelnika wsi. *Bakopi* budowali i naprawiali domy, zajmowali się garncarstwem, kowalstwem, szyciem ubrań, utrzymywaniem w porządku dróg wiodących do nadrzędnych punktów, jednostek terytorialnych. Działalność produkcyjna *bakopi* była tak intensywna, że wystarczała na utrzymanie grupy

ludzi zajmujących się działalnością polityczną i religijną. *Bakopi* płacili podatki w formie dziesięciny od dzierzawionych kawałków ziemi lub składali daniny ze swoich wyrobów rzemieślniczych lub połowów, jeśli zajmowali się rybołówstwem. Nadwyżki wymieniali na potrzebne towary na targowiskach pod kontrolą specjalnych urzędników.

W strukturze administracyjnej podlegali oni naczelnikowi wsi. Naczelnikiem wsi mógł być naczelnik klanu. Nie było to jednak zasadą, ponieważ posiadłości ziemskie nadawano, na przykład, za zasługi na polu bitwy czy za innego rodzaju działalność na korzyść państwa lub samego kabaki. Posiadłości te mogły być również wydzierzawiane. Pozycja w administracji nie musiała się więc pokrywać z pozycją zajmowaną w organizacji społecznej.

Podstawową jednostką terytorialno-administracyjną była wieś, na której czele stał naczelnik wsi. Następnym szczeblem władzy administracyjnej był naczelnik *miruka* — obejmującej kilka wsi. Kilka *miruka* tworzyło *ggombolola*. Z kolei *ggombolola* tworzyło *ssaza* — prowincję, których na obszarze Bugandy było dziesięć.

Naczelnicy wszystkich jednostek administracyjnych pochodzili z nominacji. Każdy naczelnik podlegał bezpośrednio wyżej stojącemu w tej hierarchii.

Wyższe kategorie urzędnicze i funkcjonowanie administracji. Dostojnicy dworscy — *batongole* wraz z naczelnikami prowincji — *bakungu* należeli do najwyższej kategorii urzędników. Do niej zaliczano również:

*katikkiro* — pierwszego ministra, który odgrywał szczególnie ważną rolę w czasie rządów kabaki oraz sprawował rządy w okresie *interregnum*;

*kimbugwe* — arcykapłana, pośredniczącego między królem a duchami przodków; przekazywał mu ich wolę i sugestie dotyczące zarządzania państwem; do jego obowiązków należało pilnowanie pepowiny królewskiej za życia kabaki;

*kasujju* — opiekuna potomków kabaki (książąt);

*sabagabo* — nosiciela tarczy królewskiej;

*kibale* — naczelnika pałacu, odpowiedzialnego za wygody kabaki i zaspokojenie jego życzeń oraz za sprawne funkcjonowanie dworu i służby;

*gabungu* — dowódcę floty;

*mujasi* — dowódcę wojsk.

Zarówno *katikkiro*, jak i wszyscy urzędnicy królewscy oraz większość przywódców terytorialnych (*bakungu*) byli przeważnie wybierani przez kabakę z setek chłopców przysyłanych do pałacu na służbę w cha-

rakterze *bagalagala* — paziów królewskich. Każdy urzędnik mógł być obdarowany przez kabakę dobrami ziemskimi w nagrodę za dobrą pracę. Odnosiło się to nie tylko do urzędników, których praca była związana z nadzorem nad posiadłościami ziemskimi, lecz również do urzędników sprawujących inne funkcje. Ziemią bardzo często obdarowywano także wojowników po zwycięskich wojnach z sąsiednimi państwami.

Jednakże każdy funkcjonariusz mógł być w każdej chwili odwołany ze swego stanowiska za uchybienia w dyscyplinie czy niewypełnianie obowiązków, zbyt małą gorliwość itp. Z chwilą utraty stanowiska tracił jednocześnie prawo do ziemi, którą został poprzednio obdarowany. Ziemia ta przypisana była do urzędu, a nie stanowiła prywatnej własności człowieka, który go sprawował.

Urzędy i posiadłości nie były dziedziczne. Regule tej nie podlegały jedynie dobra królowej matki, kabaki oraz posiadłości książąt i naczelników klanów. Książętami byli wszyscy potomkowie kabaki. Również w pewnej mierze niektóre funkcje dworskie stanowiły wyjątek od tej reguły. I tak np. funkcje dowódcy floty i naczelnika pałacu były obsadzone przez członków określonych klanów. Były więc w pewnym sensie dziedziczne.

Administrowanie królestwem polegało na sprawowaniu władzy nad *bakopi*. Byli oni zobowiązani do składania danin, do pracy nad utrzymaniem głównych dróg wiodących z poszczególnych prowincji do miejsca, w którym aktualnie przebywał kabaka<sup>9</sup>. *Bakopi* byli również zobowiązani do służby wojskowej na rzecz swojego administratora — a więc pośrednio kabaki. Niezależnie od tego istniała stała zawodowa armia składająca się z wojsk lądowych i floty, które posiadały profesjonalnych dowódców<sup>10</sup>.

Za wypełnianie wszelkich obowiązków w obrębie najmniejszej jednostki terytorialnej — wsi, naczelnik wsi był odpowiedzialny przed naczelnikiem *miruka*. Ten z kolei zdawał sprawę ze swego nadzoru naczelnikowi *ggombolola*. Naczelnik *ggombolola* kontrolując swoich podwładnych był odpowiedzialny przed wodzem *ssaza*. Wodzowie *ssaza* byli kontrolowani przez kabakę.

---

<sup>9</sup> Stolica rozumiana jako miejsce pobytu króla ulegała przesunięciom ze względu na podróże kabaki, który często osobiście wizytował prowincje.

<sup>10</sup> Według informacji Stanleya, który dotarł tam w 1875 r., armia królewska liczyła ok. 150 000 wojowników; na Jeziorze Wiktorii posiadała kilkaset łodzi zdolnych pomieścić 20 000 ludzi. Informacja ta pochodzi z książki Sz. Chodaka: *Systemy polityczne Afryki Czarnej*, Warszawa 1963.

Każda *ssaza* miała swój rząd będący odzwierciedleniem i w pewnym stopniu rekonstrukcją rządu królestwa. Składał się on z następujących osób:

- mumyuka* — drugi władający;
- ssaabaddu* — naczelnik służby;
- ssaabagabo* — naczelnik wojskowy;
- ssaabawaali* — rządca niewolników;
- musaale* — dowódca straży przedniej;
- mutuba* — głowa grupy pokrewieństwa<sup>11</sup>.

Ten sam sposób uszeregowania był powielany na każdym niższym szczeblu administracyjnym.

Wodzowie tych samych jednostek terytorialnych byli nazywani *lubu-luba*, co znaczy „ta sama generacja” lub *ddaala limu* „ten sam krok na drabinie”.

Informacje o funkcjonowaniu administracji przebiegały pionowo przez poszczególne szczeble, aż do samego kabaki. Administratorzy posiadłości królewskich, które znajdowały się w obrębie wszystkich jednostek terytorialnych, sprawowali nieformalnie kontrolę nad działalnością ich naczelników. Informacje te przekazywali kabace w formie donosów.

Naczelnicy klanów posiadali pierwotnie duże znaczenie w decydowaniu o sprawach państwowych. Mieli swoje posiadłości niepodlegające kabace. Jednakże z czasem władza ich malała na rzecz wzmocniającej się władzy królewskiej — ziemia również przechodziła pod zarząd administracji państwowej (jakkolwiek ziemia klanów była nietykalna). Podobnie zmniejszała się rola *balangira* — potomków poprzednich królów, ponieważ kabaka nie chciał dzielić się z nimi władzą i niechętnie oddawał im ważniejsze stanowiska państwowe, obawiając się zagrożenia własnej pozycji.

W Bugandzie istniała również rada królewska — *Lukiiko*, składająca się z wodzów i urzędników. Pierwotnie nie była jednakże ona niczym innym jak tylko zgromadzeniem osobistości zobowiązanych do składania codziennie hołdów królowi. Dopiero w okresie kolonialnym i postkolonialnym *Lukiiko* przekształciło się w wybieralny kolektyw stanowiący ciało ustawodawcze.

Lojalność i instytucja klienteli. Składanie hołdu stanowiącego wyraz lojalności i subordynacji stało się rytuałem. Obyczaj ten był praktykowany od najwyższego szczebla hierarchii administracyj-

<sup>11</sup> Fallers, *op. cit.*, rozdz.: „Social Stratification in Traditional Buganda”.

nej aż do naczelnika wsi. Składanie hołdu łączyło się z tzw. instytucją klienteli, która była wyrazem osobistego związku między superiorem a jego podwładnym. W języku Luganda pierwszego określano mianem *mukama wange*, co oznacza „mój pan”, a drugiego *muddu wange*, co znaczy „mój sługa”.

Lojalność poddanych mierzona była częstotliwością i gorliwością, z jaką składali hołdy; najbardziej pożądanymi cechami były: uniżoność, posłuszeństwo i sumiennosc. Jedyne postawa podwładnego, spełniająca powyższe warunki w stosunkach z jego panem, mogła gwarantować awans w hierarchii administracyjnej. Dobrze wypełniane obowiązki dawały sposobność do zdobycia sławy i bogactwa. Umiejętność zachowania się podwładnego określana była przez Baganda jako „sztuka pokory” lub „sztuka bycia rządzoną”<sup>12</sup>.

Instytucja klienteli była rozpowszechniona nie tylko na płaszczyźnie administracyjnej, lecz również w obrębie grup pokrewieństwa — w stosunkach między naczelnikiem klanu a jego członkami, między ojcem rodziny a dziećmi itp. Wzory zachowań związane z tym zjawiskiem były więc powszechnie obowiązujące we wszelkich dziedzinach życia.

Zwierzchnik zaś powinien odznaczać się sprawnością i zręcznością w zarządzaniu powierzonego mu obszaru bądź doskonałością wykonywania innych funkcji, np. związanych z obroną granic. Był więc podziwiany za mądrość i odwagę, za spryt, takt i subtelność w załatwianiu spraw — jeśli był rzecznikiem swoich podwładnych wobec urzędników wyższego szczebla administracji. Do jego obowiązków należało również rozsądzanie sporów pomiędzy podwładnymi. W momencie awansu zwierzchnika niektórzy jego podwładni mogli przejść wraz z nim na nowe miejsce, jeśli sobie tego życzyli.

Bardzo interesujący opis zachowań związanych z instytucją klienteli u Baganda przedstawia A.J. Richards<sup>13</sup>. Otóż istniejący obowiązek składania hołdów panom polegał na częstym ich odwiedzaniu i zasiadywaniu wraz z nimi w *kigango* (chata, w której przyjmowano podwładnych), gdzie otrzymywali rady i instrukcje, a także konkretne zadania. Było to poprzedzone oczekiwaniem na dziedzińcu przed domem pana. Oczekiwanie to często miało na celu podkreślenie jedynie obecności podwładnego — sama jego obecność była odnotowywana jako wyraz szacunku. Podwładni witając pana klękali przed nim prosząc o wyrażenie zgody na rozmowę. Podczas takich wizyt pan zabawiał się czasem grą stołową

<sup>12</sup> U Baganda istnieje przysłowie „służąc samemu sobie upokarzamy się sami”.

<sup>13</sup> A.J. Richards, *Authority Patterns in Traditional Buganda* [w:] Fallers, *op. cit.*

zwaną *mweso*, nie zwracając uwagi na przybyłych, lub udzielał im rad nie uwidaczniając zainteresowania nimi, podczas gdy oni klęczeli w pewnej odległości. Niekiedy oczekiwanie na audiencję trwało bardzo długo — nawet cały dzień.

Władza kabaki będąca ukoronowaniem systemu politycznego stanowiła równocześnie gwarancję integracji państwowej i społecznej. Kabaka był posiadaczem całej ziemi i dysponentem władzy. Otaczano go czcią jako istotę na wpół boską. Tak dalece utożsamiano go z całym królestwem, iż stał się jego symbolem. Świadczy o tym m.in. fakt, że stan jego zdrowia łączono ze „zdrowiem” państwa. Nie wolno mu było nawet przewracać się w łóżku podczas snu, gdyż wierzono, że spowoduje to przewrót w państwie lub jakieś inne nieszczęście. Kabaka nie mógł być stary i niedołężny. Jeśli wiek nie pozwalał mu na pełnienie roli króla, musiał wejść w poczet nieżyjących monarchów<sup>14</sup>. Po śmierci otaczano go kultem.

Fizycznym symbolem nieżyjącego króla była jego kość szczękowa oraz pepowina, którą dekorował się jego następca. „Zadaniem” zmarłego kabaki było czuwanie nad dobrobytem i interesami państwa. Rządzący kabaka porozumiewał się z nim przy pomocy medium. Medium mogły być żony i siostry kabaki. Pośrednikiem między medium a kabaką był *kimbugwe* — arcykapłan.

Symbolami władzy królewskiej był także święty bęben<sup>15</sup> i święty ogień, który podczas obecności kabaki w państwie bezustannie palił się przy bramie na głównej drodze wiodącej do pałacu.

Kabaka wywodził się z dynastii, która liczy 35 pokoleń, wliczając w to kabakę Mutesę II, który zmarł w 1939 r. w Londynie.

Wszyscy potomkowie kabaki byli książętami. Jednakże w walce o sukcesję tronu brali udział jedynie książęta bębna, tzn. potomkowie dziada kabaki<sup>16</sup>. Walka o tron istniała, gdyż w Bugandzie nie obowiązywała zasada primogenitury. Dążenie do objęcia tronu wiązało się z licznymi niebezpieczeństwami. Przegrani w tej walce płacili życiem albo ratowali się ucieczką. Dalsi patrylinearni krewni kabaki nie brali w niej udziału.

Królowa matka — żona kabaki i matka przyszłych następców tronu

<sup>14</sup> Kabaka nie nadający się do pełnienia swojej funkcji był usuwany z tronu; gdy nie chciał ustąpić — zabijano go.

<sup>15</sup> Święty bęben odzywał się wtedy, gdy kabaka siedział na tronie. O tym, jak dalece utożsamiano kabakę z państwem, świadczy fakt, że w czasie deportacji kabaki Mutesy II (lata 1953—1955) do Anglii święte bębny nie odezwały się ani razu.

<sup>16</sup> Książęta w odróżnieniu od członków klanów nie mieli wspólnego totemicznego symbolu. Posiadali jedynie totemy swoich matek.

wybierana była przez samego kabakę; nie obowiązywała tu żadna zasada i królowe mogły pochodzić z rozmaitych klanów, jednak najczęściej dostarczały ich pewne klany (np. aż sześć razy pochodziły one z klanu Ryba Płucodyszna, cztery razy z klanu Wydra, cztery razy z klanu Grzyb, dwa razy z klanu Lampart.

Kabaka zawsze był księciem krwi. Określa się go w literaturze angielskiej jako *primus inter pares*. Osoba jego była otoczona kultem. Baganda nazywali kabakę *ssemanda* — ogień dla kowali: tak jak kowal kształtuje żelazo, może on kształtować przyszłość królestwa. Nazywano go również: *ssegwanga* — pierwszy w narodzie, *ssaabasajja* — pierwszy wśród mężczyzn, *ssaabataka* — pierwszy wśród głów klanów. Mówiono o nim *mpologoma* — lew i *namunswa* — król termitów.

Kabaka żył w otoczeniu dworu, w skład którego wchodziły: żony, słudzy, niewolnicy i paziowie. Wokół pałacu zgrupowani byli ważniejsi wodzowie i urzędnicy; zadaniem ich było nieustanne składanie hołdów i służenie mu. Ważniejsi wodzowie mieli swoje domy blisko pałacu, niezależnie od tych, które utrzymywali w swoich posiadłościach. W określonej części roku zobowiązani byli każdego dnia rano oddawać cześć kabace. Nieobecność podczas tej ceremonii traktowana była jako akt buty i niełjalności. Tak jak *bakopi* czekali na posłuchanie u swojego pana, tak obowiązkiem panów było czekanie na kabakę. Bez uprzedniego zaanon-sowania nie można było go zobaczyć. Prośbę o widzenie przedkładał *kati-kkiro* albo inny ważny dostojnik. Bramy pałacu były zamknięte i dokładnie strzeżone. Przed nimi tworzyła się stale kolejka oczekujących.

Służba w pałacu była przywilejem poddanych. Klany, z których pochodzili młodzi chłopcy — paziowie królewscy, oraz klany, które dostarczały kobiet i dziewcząt na żony i konkubiny lub służące dla kabaki, otaczane były szacunkiem.

Kabaka miał prawo karania swoich poddanych. Kary były bardzo surowe — od chłosty do kary śmierci<sup>17</sup>. Baganda akceptowali samowolne okrucieństwa kabaki. Mówiono o nim, że nie żałuje rodziców człowieka, którego zabił. Kabaka nie wykonywał osobiście wyroku. „Król nigdy nie zabija” — mówiono.

Ceremonia koronacji zawierała również szereg elementów podkreśla-

---

<sup>17</sup> Jeden z królów Bugandy — dwudziesty z kolei — kabaka Kagulu, aby okazać swoją władzę, kazał pochować żywcem kilku mężczyzn w dole po drzewie, które uprzednio kazał im wykopać. Z kolei egzekutor jego ojca — kabaki Ndawula — skazał na śmierć jedną z żon królewskich, ponieważ zakaszłała w czasie jego obecności. Jednakże kobieta ta okazała się brzemienna — musiałby więc zabić dziecko króla, wobec czego skazał na śmierć swoją własną brzemienną żonę — *Fallers, op. cit., s. 278.*

jących rolę kabaki w państwie. Przed wstąpieniem na tron brał on udział w grze zwanej *mweso*, w której musiał zwyciężyć. Była to rytualna walka symbolizująca zwycięstwo kabaki nad konkurentami do tronu. Kabaka zasadzał także drzewo — *mutuba*, którego wysokość symbolizowała długie panowanie, a szeroko rozrośnięte gałęzie oznaczały ekspansję Bugandy. Kabaka nosił skórę lamparta. Zwierzę to, symbolizujące siłę, było totemem jednego z klanów. Kabaka otrzymywał również dwa noże. Jeden służyć miał do zabijania buntowników, a drugi do sprawiedliwego rozstrzygnięcia spraw — król bowiem powinien być bezstronny i nieprzekupny.

Kabaka oprócz tego, że był źródłem nadnaturalnej władzy<sup>18</sup>, źródłem bogactwa i potęgi królestwa, był także jego usankcjonowaną władzą. Swoją siłą gwarantował prawo i porządek w państwie. Kabaka wyznaczając *katikkiro* i urzędników państwowych czynił ich także dzielnicowymi sędziami. Od decyzji ich istniało prawo apelacji do kabaki, lecz jego niedostępność sprawiała, że niewielu Baganda mogło z tego korzystać. Kabaka, jeśli uznał to za stosowne, przewodniczył także specjalnym zebraniom klanowym dotyczącym spraw sukcesji w obrębie rodziny. Wszystkie stanowiska, nie tylko administracyjne i wojskowe, ale również kapłańskie, nadawał kabaka osobiście. Stanowił więc uwieńczone całej piramidy władzy w Bugandzie:

- był głową głów wszystkich klanów, *ssaabataka*,
- stał na szczycie struktury polityczno-administracyjnej,
- był najwyższą instancją w instytucji klienteli.

Mutesa I mniemał o sobie, że jest największym monarchą świata, dopóki Stanley nie powiedział mu o królowej Wiktorii.

### Struktura społeczna państwa Buganda

Rodzina patrylinearna. Podstawową grupę społeczną u Baganda stanowiła poligamiczna rodzina patrylinearna. Liczba żon była wyznacznikiem zamożności. Żony kupowało się, a one wносиły posąg. Domostwo rodziny patrylinearnej stanowiło miniaturowe odzwierciedlenie dworu kabaki. Małżeństwo jako instytucja nie gwarantowało nierozzerwalności rodziny, gdyż istniała praktyka „dawania żon” w nagrodę za

<sup>18</sup> Kult duchów zmarłych królów i wiara w ich wpływ na dobro państwa świadczy o tym dobitnie. Ośrodkami kultu były groby zmarłych królów — *masiro*. Grobowce przypominały pałac żyjącego kabaki, co sugerowało „obecność” zmarłego, którego traktowano jako doradcę w sprawach państwowych i opiekuna królestwa.



dobrą służbę<sup>19</sup> lub jako forma spłacania długu. Powodowało to niepewność sytuacji dzieci. Mężczyzna posiadał absolutną władzę w rodzinie, zarówno w stosunku do żony, jak i do dzieci. Dzieci pochodzące z konkubinatu wychowywano w domu ojca, ponieważ fizyczne ojcostwo decydowało o prawie własności dziecka.

Istniał pewien wyjątek w bezwzględnym podporządkowaniu kobiety mężczyźnie. Kobiety na dużych dworach poligamicznych posiadały pewne prawa. Trzy najstarsze żony sprawowały władzę nad pozostałymi. Dzielily również status społeczny męża i oddawano im cześć w takim samym stopniu jak ich małżonkowi. Niekiedy nadawano im także tytuły mężczyzn dla określenia ich pozycji społecznej, np. *ssaabeaddu*. Uczestniczyły tym samym w karierze mężów. Posiadały również pewne wpływy przy nadawaniu tytułów. Najwyższy status, jaki mogła osiągnąć kobieta w królestwie, posiadała najstarsza żona kabaki — królowa matka — *nmmasole*.

Pozycja mężczyzny w rodzinie była uprzywilejowana i niekwestionowana. Miał prawo wymagać od żony, dzieci i członków swego domu (służba i niewolnicy) posłuszeństwa, skrajnej uniżoności, pokory. Materialne dobra i pozycja kobiety zależała od przychylności męża. Kompetencje żony ograniczone były do kuchni, uprawy ogrodu bananowego — *lusuku* (tylko dla potrzeb rodziny) i wychowania małych dzieci. Do obowiązków żony należała dbałość o wygodę męża. Istniał rytuał wymagający od kobiety obmywania stóp męża po jego powrocie do domu. Nie mogła ona jadać u boku męża, lecz z dziećmi i służbą na werandzie domu, a w najlepszym wypadku na drugim końcu maty służącej za stół. Ojciec zasiadał na krześle, którego nikt nie miał prawa zajmować.

Dzieci, podobnie jak i kobiety, obowiązywały w stosunku do ojca te same zasady zachowania. Nie wolno było im zasiadać ani dotykać krzesła ojca — będącego symbolicznym wyrazem podobieństwa roli ojca w rodzinie do roli kabaki w królestwie. Na tronie kabaki również nikt nie miał prawa siadać — oznaczałoby to bowiem zakusy na władzę. Dzieci chcąc rozmawiać z ojcem musiały klęczeć w znacznej od niego odległości. Witając go na progu domu również klękały. Starsi chłopcy jadalili posiłki osobno. Wspólne zasiadanie „przy stole” stwarzało okazję do widywania ojca i egzekwowania przez niego dyscypliny. Dzieci musiały ciężko pracować w domu i w ogrodzie bananowym. Były często i brutal-

---

<sup>19</sup> U Azande np. — jak i w całej prawie Afryce — istniała zależność między wiekiem a posiadaniem żonami: młodzi ludzie otrzymywali stare żony darowane im przez wodzów. Wodzowie natomiast posiadali tym więcej młodych żon, im byli starsi i zamożniejsi.

nie karane za przewinienia. Nie utożsamiano tego ze znęcaniem się nad nimi, wręcz odwrotnie — uważano, że dobry ojciec przygotowuje w ten sposób dzieci do samodzielnego życia. Było to również formą sprawowania władzy nad nimi, tak jak kababa sprawował ją nad swoimi poddanymi<sup>20</sup>. Ojcowie byli z reguły bardziej surowi dla swoich dzieci niż dla cudzych, przysyłanych na wychowanie do ich domów. Pomędzy trzecim a siódmym rokiem życia oddawano bowiem dzieci na wychowanie do domów dziadków albo do domów brata lub siostry ojca. Po dojściu do pewnego wieku oddawano je na służbę do domów naczelników różnych szczebli administracyjnych lub nieraz nawet do pałacu kabaki.

Chłopcy mogli zostać paziami, co było prawdziwym zaszczytem. Instytucję paziów określano mianem „szkoły wodzów”, ponieważ istotnie otwierała ona drogę do awansu społecznego — tu kształcili się przyszli zwierzchnicy. Bezwzględne posłuszeństwo egzekwowane przez ojca w domu rodzinnym owocowało w okresie pełnienia służby. Za niewypełnianie obowiązków paziowie mogli być zabijani. Nieposłuszne i niesumienne dzieci przynosiły wstyd rodzinie — toteż w wypadku, kiedy zostały ukarane śmiercią podczas służby u kabaki, obowiązkiem rodziców było podziękować królowi za wychowywanie i ukaranie dziecka oraz oddać na jego miejsce inne dziecko.

Dziewczęta oddawane na służbę pełniły rolę służących lub konkubin i mogły ostatecznie zostać żonami.

Dzieci pełniące służbę mogły być darowywane do innych domów. W ten sposób stawały się rzeczywistą własnością osób, którym je powierzono. Rotacja dzieci między rodzinami była zjawiskiem powszechnym.

Ojciec miał prawo faworyzowania dzieci — on decydował, które z dzieci zostanie oddane do „dobrego domu”, co umożliwiało późniejszy awans społeczny. Ponieważ nie istniała zasada primogenitury, ojciec często decydował przed śmiercią, który z synów albo który z synów jego brata zostanie jego dziedzicem, tzn. będzie jego *musika*<sup>21</sup>. Wybrany

---

<sup>20</sup> „Oczywiście mój ojciec karał mnie. ... Jak inaczej mógłby okazać swoją władzę nade mną?” — jest to wypowiedź współczesnej dziewczynki, znajdująca się w kwestionariuszu dotyczącym wzorów autorytetu w domu, rozproszonym wśród dzieci szkolnych. Patrz *Fallers, op. cit.*, s. 262.

<sup>21</sup> Jeśli ojciec umierając nie pozostawił decyzji w sprawie sukcesji, decydowała o tym rada klanowa, przeważnie wybierając najstarszego syna — o ile nadawał się do tej roli. Różne osoby mogły uzyskać wpływ na rodzinę poprzez wydzierżawienie uprawianej przez nią ziemi i zajęcie w strukturze administracyjnej stanowiska, które piastował za życia ojciec rodziny.

chłopiec obejmował władzę w rodzinie. Jednak przed śmiercią ojca nie miał prawa zasiadania na jego krześle — oznaczałoby to, że chce objąć dziedzictwo jeszcze za jego życia. Dziedziczenie dóbr po ojcu nie dotyczyło posiadania ziemi aż do roku 1900, kiedy władze angielskie wprowadziły prawo prywatnej własności ziemi — *mailo*.

Dzięki ojcu dziecko miało prawo do członkostwa klanu i jego nazwy. Było to bardzo istotne ze względu na sukcesję i karierę polityczną, ponieważ członkowie najstarszych klanów mieli ułatwiony dostęp do wyższych stanowisk państwowych.

Władza ojca w rodzinie była więc odpowiednikiem władzy kabaki w królestwie. Ojciec decydował bezpośrednio o losach swoich dzieci, nie wolno było im krytykować go ani oceniać. Jeśli był nieobecny lub zmarł, dzieci wychowywane były przez jego brata, który starał się ukryć fakt, iż nie jest ich prawdziwym ojcem. Nie istniała więc wśród Baganda wyodrębniona instytucja „braci ojca”, występująca wśród innych plemion Bantu.

Stosunek do matki i wzajemne stosunki między rodzeństwem wynikały również z pozycji ojca i mężczyzny w rodzinie. Dzieci nie obawiały się matki — posiadały świadomość niższości kobiety. Matka karząc je działała wyłącznie w imieniu ojca. Obdarzana była jednak czcią i miłością, szczególnie ze strony dziewcząt. W wypadku braku matki pieczę nad nimi sprawowała siostra ojca.

Dla braci ważna była identyfikacja z członkami tego samego rodu. Synowie braci byli wymieniami między rodzinami tego samego rodu w celu utrzymania jego jedności. Z drugiej strony nie pozostawali w zażyłości, ponieważ byli wychowywani oddzielnie. Dotyczyło to szczególnie braci ze znaczniejszych rodzin. Młodzi chłopcy czuli się rywalami, co było pogłębiane przez ojca dyskryminacją jednych, a faworyzowaniem drugich. W sumie chłopiec zależny był od swojego ojca, od ojca rodziny, na której wychowanie go oddano, od głowy klanu, od pana, u którego służył, a także od samego kabaki. Wszystkie te zależności warunkowały jego sukces.

Lineaż i klan. W organizacji społecznej Baganda jednostką nadrzędną w stosunku do rodziny były lineaż i klany. W antropologii społecznej lineaż jest pojęciem określającym grupę osób powiązaną wyłącznie rzeczywistym pokrewieństwem — są to zarówno osoby zmarłe, jak i żyjące. Pojęcie to — powszechnie przyjęte w polskiej literaturze — Z. Szyfelbejn-Sokolewicz we *Wstępie do etnografii Afryki* określa jako zbiór wszystkich potomków pewnego rzeczywistego przodka w linii pros-

tej poprzez określoną liczbę generacji. W wypadku lineażu patrylinearnego są to potomkowie tego samego mężczyzny; matrylineaż tworzą potomkowie tej samej kobiety. W obrębie lineażu dużego, wielopokoleniowego może występować podział na segmenty lub podlineaże. U Fallersa<sup>22</sup> występuje podział na lineaż główny, biorący początek od rzeczywistego przodka założyciela, oraz na lineaże boczne, wywodzące się od męskich potomków przodka założyciela. Lineaże stanowiły w Bugandzie małe wspólnoty lokalne. Jasność ich obrazu zacierała zasada „rotacji dzieci” między lineażami, a także między poszczególnymi rodzinami oraz instytucja klienteli, dzięki której istniała ruchliwość pionowa w obrębie całego społeczeństwa.

Pojęcie klanu (w polskiej literaturze stosowane wymiennie z pojęciem ród) łączy się z określeniem pojęcia pokrewieństwa ideacyjnego, czyli wyobrażeniowego. Klan jest wspólnotą, której członkowie wywodzą swoją genealogię od jednego legendarnego przodka. Na terenie Bugandy było 40 klanów totemicznych, tzw. *bika*, na czele których stali *bataka*, czyli głowy klanów. Klany nie tworzyły wspólnot terytorialnych. Zarówno lineaże jak i klany nie stanowiły elementów składowych struktury władzy państwowej. Ważniejsze były zależności wynikające ze związków, w których władza wiązała się z osobistym patronatem i klientelą. Związek ten określany był przy pomocy czasownika *kusenga*, oznaczającego przywiązanie się do kogoś przez wybór zwierzchnika, wobec którego obowiązywała lojalność. Związek ten mógł być do pewnego stopnia dobrowolny.

Naczelnicy klanów — *bataka*, posiadali ziemię<sup>23</sup>, która stanowiła centrum kultu religijnego każdego *mutaka*, ponieważ znajdowały się tam groby jego przodków. Wiąż z przodkami dawała jednostce niezbędną społeczną identyfikację z klanem. „Mieszanina rysów, nazwy, znaki na twarzy, tabu związane z jedzeniem, mogą służyć do rozróżnienia członków różnych grup pokrewieństwa w społeczności”<sup>24</sup>.

Identyfikacja z klanem, jak już wspomniano, była konieczna ze względu na sukcesję i możliwość awansu społecznego. Synowie wywodzący się ze starych klanów mieli większe szanse dostania się do domów zamożniejszych i znaczniejszych rodzin, a stamtąd na dwór kabaki.

Centralizacja władzy w ręku kabaki pomniejszała znaczenie głów

<sup>22</sup> Fallers, *op. cit.*

<sup>23</sup> Posiadłości najstarszych klanów oraz większości głównych lineaży znajdowały się w głównej części królestwa, tzn. w pobliżu stałej siedziby *kabaki*.

<sup>24</sup> P.C. Lloyd, *Africa in Social Change*, London 1969 Penguin Books, s. 32.

klanu poprzez przechodzenie coraz większych obszarów ziemi pod zarząd wyznaczanych osobiście przez kabakę *bakungu* i *batongole*, czyli wodzów *ssaza* i urzędników.

### Stratyfikacja społeczna i jej determinanty

Pojęcie stratyfikacji. W każdym społeczeństwie rozdział ról społecznych jest realizowany w oparciu o jego system społeczno-polityczny. Ponieważ dostępność szczególnie pożądaných ról jest ograniczona zazwyczaj zarówno przez ich ilość jak i przez wymagania stawiane przed osobami o nie się ubiegającymi, istnieją więc zasady selekcji w doborze do tych ról. Każda rola społeczna związana jest z pewnym statusem. Status ten jednostka albo dziedziczy poprzez grupę, do której należy dzięki urodzeniu — jest to wówczas status przypisany, albo też osiąga go w inny sposób, np. drogą awansu społecznego. Awans ten może być związany zarówno z indywidualnymi zdolnościami jednostki, jak i z innymi kryteriami, np. wiekiem (przekroczenie granicy pewnego wieku stanowi gwarancję uzyskania pewnego statusu) lub płcią.

W każdym wypadku istnieje grupa statusu jako punkt odniesienia dla jednostki. Pojęcie grupy statusu zawiera pojęcie systemu wartości, dzięki któremu członkowie takiej grupy mogą się nawzajem wartościować i dzięki któremu odróżniają siebie od innych grup społecznych.

W społeczeństwie tradycyjnym największe zróżnicowania zachodzą na bazie wieku i pokrewieństwa. W społeczeństwie takim jednostka otrzymuje status swojej rodziny: „w »tradycyjnych« społeczeństwach całego świata status przypisany jest dominujący — człowiek nie może uniknąć statusu, z jakim się urodził; i odwrotnie, dla nowoczesnego, przemysłowego społeczeństwa charakterystyczny jest status zdobyty — pozycja w życiu jest osiągnięta przez samego człowieka [...] W wielu tradycyjnych społecznościach znajduje się godne uwagi pole dla współzawodnictwa i dla gwałtownych przesunięć z niskiego na wysoki poziom uwarstwienia”<sup>25</sup>.

Takie właśnie pole do współzawodnictwa w królestwie Buganda stworzyła instytucja klienteli. Dzięki niej każdy przeciętny Muganda mógł osiągnąć wyższy status na płaszczyźnie władzy politycznej.

Zróżnicowanie na płaszczyźnie społecznej. Na płaszczyźnie społecznej każdy Muganda mógł być albo *mukopi* — poddanym, albo *mulangira* — księciem. Ze względu na patrylinearny system pokrewieństwa dziedziczył status klanu swego ojca. Był więc on albo

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 42.

przeciętną jednostką identyfikowaną wyłącznie przez członkostwo klanu, albo potomkiem kabaki. W linii męskiej wszyscy potomkowie kabaki byli *balangira* — książętami. Ale byli wśród nich: *balangira abamabundungu (balangira abakopi)* — „książe, którzy odpadają kolejno” (książe chłopcy)<sup>26</sup>, i *balangira ow'engoma* — „książe bębna”, czyli ci, którzy mogą uczestniczyć w walce o sukcesję tronu.

Grupę statusu opartą na bazie pokrewieństwa tworzyli także członkowie tego samego klanu. Było to o tyle istotne, że członkowie najstarszych klanów skupieni byli najbliżej kabaki, ponieważ częściej aniżeli członkowie innych klanów wybierani byli na ważne stanowiska państwowe, np. dowódca floty królewskiej pochodził zawsze z klanu Ryba Płucodyszna.

Możliwość zmiany statusu społecznego i awansu związana była z osiągnięciem władzy. Osoba posiadająca ją, czyli ta, która rządzi, nazywana była *mwami*. Muganda, który nie urodził się jako *mulangira*, posiadał szanse zdobycia takiej pozycji. Bycie *mwami* wiązało się z władzą majątkową. Zależne było od indywidualnych zdolności jednostki i od uznania kabaki. Stąd naczelną wartością społeczną była idea sukcesu ściśle związana z doskonaleniem się jednostki i nieustanną rywalizacją. Baganda byli od najmłodszych lat przygotowani do walki o korzystne stanowiska; najpierw w łonie rodziny — walka o sukcesję majątku i objęcie stanowiska głowy rodziny; później w domu krewnych, do którego byli oddawani na wychowanie, zabiegali o względy opiekuna, aby ten z kolei oddał swego wychowanka na służbę do znacznego rangą pana, co stwarzało możliwości kariery politycznej. Najostrzejsze formy współzawodnictwa istniały na dworze królewskim. Dozwolone przy tym były wszelkie metody walki — od wykazywania rzeczywistych zalet począwszy na donosach i zabójstwach skończywszy.

Idea sukcesu osobistego. Idea sukcesu osobistego znajduje odzwierciedlenie zarówno w obyczajowości Ganda, jak i w praktykach religijnych<sup>27</sup>, np. kabakę witano zawsze okrzykiem *osinge*, co znaczy „jesteś tym, który zwyciężył”. Był on rzeczywiście tym, który pokonał swoich rywali. Symbolicznym wyrazem tego była wspomniana już gra — *mweso*.

Baganda, jak większość Bantu, wierzyli w ingerencję sił nadnaturalnych w życie ludzi: we wpływ duchów zmarłych przodków — *mizimu*,

<sup>26</sup> Styl życia książąt chłopów był taki sam jak każdego Muganda. Nie posiadali oni żadnych specjalnych praw politycznych i ekonomicznych.

<sup>27</sup> Kult bogów odbywał się w świątyniach zwanych *biggwa*.

oraz antropomorficznych duchów, które miały już mieć jedno życie na ziemi tak jak ludzie — zwanych *balubaale*. Tworzyły rodzaj panteonu bogów z poszczególnymi sferami wpływów.

W wierzeniach Baganda większość ważnych duchów była niegdyś królami. Baganda częściej odwoływali się do nich, ponieważ uważali, że oni bardziej niż bogowie zainteresują się sprawami ludzi. Inne ponadnaturalne siły wcielone były w fetysze — przedmioty ręcznie wykonane, w których magiczną moc wierzono. Dla religii Ganda charakterystyczna była magia instrumentalna. Tylko ceremonia koronacji była odzwierciedleniem i afirmacją despotycznej władzy kabaki. Inne ceremonie miały na celu uzyskanie pomocy przodków dla spraw doczesnych. Zdaniem L.A. Fallersa<sup>28</sup> ceremonie religijne u Ganda wiązały się przede wszystkim z rytuałami mającymi na celu zdobycie ponadnaturalnej pomocy dla królestwa w ogóle (w jego najazdach na inne plemiona) i dla jednostek w ich pogoni za osobistym sukcesem, w dążeniu do realizacji aspiracji<sup>29</sup>.

Płeć była również u Baganda istotnym czynnikiem stratyfikacji zgodnym z patrylinearnym systemem pokrewieństwa, który stawiał w sytuacji uprzywilejowanej mężczyznę w stosunku do kobiety. Było to także regułą na płaszczyźnie życia społecznego w szerokim rozumieniu tego słowa.

Wśród Baganda występowały także inne grupy społeczne o wyodrębnionym statusie. Byli to kapłani oraz naczelnicy wojskowi i wojownicy. Status społeczny wraz z możliwością posiadania pozycji władzy zależał od zdolności i chęci walczenia za króla. Z tego więc powodu kobiety nie mogły otrzymywać tytułów i zaszczytów.

Żołnierzy nazywano *musajja wa kabaka* — co znaczy „człowiek króla”. Żołnierz był faworytem kabaki, posiadał wysoką pozycję społeczną i zaszczyty, lecz sam nie mógł ich rozdawać. Żołnierze służyli kabace swoim życiem nie tylko w czasie wojny, ale i w czasie pokoju — naczelnik klanu Ryba Płucodyszna miał obowiązek, a zarazem przywilej dawania na śmierć swojego syna przy okazji ceremonii obejmowania władzy przez nowego kabakę.

W królestwie Buganda występowały więc czynniki stratyfikacji społecznej związane z pokrewieństwem, wiekiem i płcią. Czynnikiem umożliwiającym przejście jednostki z niezależnej od jej woli grupy statusu,

---

<sup>28</sup> Fallers, *op. cit.*

<sup>29</sup> Wspinanie się w górę hierarchii społecznej nagradzane było honorami — *kitiibwa*, i zaszczytami towarzyszącymi sukcesom. W języku Luganda nie istnieje synonim słowa „parweniusz”. Jednostka osiągająca sukces mogła przyswoić sobie wzory konsumpcji i obyczaje wielkiego wodza.

nabytej przez urodzenie, do wyższej było współzawodnictwo w dążeniu do władzy. Stwarzało ono wśród Baganda warunki ruchliwości społecznej pionowej. Ruchliwość ta zwiększyła się znacznie od momentu rozwoju struktury zawodowej tego społeczeństwa. Warunki sprzyjające procesowi pionowej ruchliwości społecznej stworzyła więc również sytuacja kolonialna.

#### INGERENCJA KOLONIALIZMU W TRADYCYJNE STRUKTURY

##### Ustalenie protektoratu

Teren Afryki, zanim kolonializm ustalił tam swoje wpływy, był podany penetracji podróżników i misjonarzy. Jeden z najbardziej zasłużonych, szkocki misjonarz, David Livingstone (1813—1873), swoimi pionierskimi wyprawami po Afryce utorował drogę wielu innym. W 1874 r. ukazał się dziennik z podróży pt. *Last Journals of David Livingstone in Central Africa* — wydany przez jego przyjaciela Horace'a Wallera. Podróże J.H. Speke'a, R.F. Burtona, J.A. Granta, a także H.M. Stanleya wzmogły zainteresowania Afryką.

Historia penetracji Afryki przez misje religijne jest bardzo złożona. W Bugandzie wpływy ich ustaliły się w toku walk wewnętrznych, a także konfliktów o większej skali, związanych z polityką prowadzoną przez królestwo w danym momencie.

H.M. Stanley przygotował w pewnym sensie grunt dla działalności brytyjskich misjonarzy. Nauczył on Mutesę I dziesięcioro przykazań Mojżeszowych i skłonił do przyjęcia misjonarzy. Zachętą do wysłania misji był niewątpliwie słynny list H.M. Stanleya opublikowany w „Daily Telegraph” 15 listopada 1875 r., w którym przedstawił koncepcję idealnego misjonarza oraz stwierdził, że „Mutesa da mu wszystko, czego zapagnie — domy, pola, bydło, kość słoniową. Może on nazwać prowincję swoją własną w ciągu jednego dnia [...] Nie musi on należeć do żadnego narodu, lecz jedynie do całej białej rasy”<sup>30</sup>.

Pierwsi misjonarze brytyjscy wysłani przez Church Missionary Society przybyli do Bugandy w 1877 r. Wkrótce potem wyruszyła do Afryki misja katolicka na mocy pozwolenia papieża Leona XIII wydanego 24 I 1878 r. Była to misja, której projekt narodził się wśród misjonarzy Algieru. Wzięli w niej udział czterej ojcowie: Livinhac, Girault, Lourdel, Borbot, i brat Amans. Dotarli oni na brzeg Jeziora Wiktorii w roku

<sup>30</sup> A. Hastings, *Kościół i misje w Afryce*, Warszawa 1971, s. 82.



1879 i zostali również przyjęci przez króla Bugandy Mutesę I. Otrzymali od niego pozwolenie na osiedlenie się i głoszenie swojej religii. „W tym celu oddał im w dożywocie piętnaście par wołów i dwa morgi pola zasadzone bananami. Ponadto od czasu do czasu dostarczał im to budulca, to robotników potrzebnych przy budowie”<sup>31</sup>.

Mutesa przyjmował misjonarzy nieufnie, aczkolwiek dyplomatycznie: wysłuchiwał ich wywodów na tematy religijne, oglądał ceremonie, dyskutował i słuchał rad, ale jednocześnie planował ich usunięcie.

Działalność konkurencyjną prowadziły misje arabskie, wykorzystując zresztą w tym celu ambicje Mutesy I i niepokoje na jego dworze. W 1882 r. Arabowie i nawróceni na islam Baganda doprowadzili do usunięcia z Bugandy misjonarzy angielskich. Islam zyskiwał sobie wielu zwolenników w wyniku intensywnej działalności misjonarzy arabskich, a także z powodu łatwości adaptacji tej religii w kulturze Baganda dzięki posiadaniu wspólnego elementu, jakim była poligamia.

Po śmierci Mutesy I (1884) tron objął jego syn, Mwanga II, który pozwolił na powrót misjonarzy. Jednakże już w rok później doszło do krwawych prześladowań nie tylko misjonarzy, którzy zmuszeni byli schronić się na wyspach Jeziora Wiktorii, lecz także tych wśród Baganda, którzy stali się wyznawcami nowej wiary. Spowodowane było to zazdrością Mwangi o wpływy chrześcijan na dworze królewskim. Na skutek intryg i, jak to określa Hastings<sup>32</sup>, „przeciwstawiania się patologicznym skłonnościom króla i jego natarczywości wobec dworzan” ponieśli śmierć członkowie dworu kabaki. 15 XI 1885 r. został stracony Józef Mukasa Balikuddemde, naczelnik pałacu kabaki Mwangi II, 3 XI 1886 r. ponieśli śmierć na stosie, zawinięci w trzciniowe maty, paziowie kabaki (katolicy i protestanci) oraz ich dowódca Karol Lwanga. Zostali oni kanonizowani przez Pawła VI 28 X 1964 r.

Rozprawiwszy się w ten sposób z misjonarzami chrześcijańskimi oraz ich zwolennikami Mwanga postanowił pozbyć się także Arabów. Większość ludności skupiała się wokół niego przyjmując wrogie postawy wobec wszystkich trzech religii: protestantyzmu, katolicyzmu, islamu. Jednakże Mwanga II poniósł klęskę w wojnie z Arabami na skutek niedostatecznego uzbrojenia swojego wojska i zmuszony był ratować się ucieczką. Schronił się na wyspach Jeziora Wiktorii, gdzie nawiązał kontakt z wygnanymi uprzednio misjonarzami i zawarł z nimi pokój. W tym czasie władza w królestwie przechodziła kolejno w ręce braci Mwan-

<sup>31</sup> Ks. J. Krzyszkowski, *Złote gody Kościoła w Ugandzie*, „Misje Katolickie”, 1929, s. 9.

<sup>32</sup> Hastings, *op. cit.*, s. 101.

gi, będących marionetkami arabskimi: Kiwewa (1888), a potem Kalema (1889). W roku 1890 Mwanga II powrócił na tron pokonując swoich rywali przy pomocy misjonarzy. Przyczyniło się do tego również powstanie, które wybuchło wśród prześladowanych stronnictw: katolickiego i protestanckiego. Od tego czasu wpływy islamu w Bugandzie zostały załamane.

W tymże roku, 1890, Anglia i Niemcy definitywnie uzgodniły podział terytoriów swoich wpływów w Afryce. Wielka Brytania objęła Bugandę sferą swoich wpływów dzięki oddaniu Niemcom wyspy Helgoland na Morzu Północnym. Protektorat Ugandy został oficjalnie utworzony w 1894 r. W 1897 r. kabaka Mwanga II i Kabarega z plemienia Bunjoro podnieśli rebelię. Stłumiono ją dopiero w 1899 r. Mwanga II i Kabarega zostali deportowani. Tron w Bugandzie objął Chwa II, syn Mwangi II. W 1900 r. doszło do porozumienia między przedstawicielami kabaki a przedstawicielami korony brytyjskiej. Na mocy Uganda Agreement ostatecznie ustalono rządy Anglii na terytorium królestwa Bugandy, które weszło w skład protektoratu Ugandy. Pierwszym gubernatorem został Sir Harry Johnson.

Zachowano w ogólnych zarysach system polityczno-administracyjny dawnych państw. Zniesiono natomiast organizację militarną. Gubernator brytyjski zatwierdzał odtąd wszelkie decyzje i sprawował władzę naczelną. Równoległe do instytucji byłej administracji powstały szczeble administracji kolonialnej.

Kabaka i jego urzędnicy za pełnienie swoich funkcji otrzymywali odpowiednie, zgodne z umową, wynagrodzenie. Stali się tym samym urzędnikami administracji kolonialnej przy zachowaniu jedynie pewnych kompetencji w podejmowaniu decyzji.

Wodzowie Bugandy zostali mianowani na różne stanowiska w innych prowincjach, co spowodowało antagonizmy międzyplemienne o trwałych następstwach, ponieważ nominacje te połączone były z nadaniami ziemi. Wprowadzony system prywatnego posiadania ziemi (*mailo*) stosowany był przede wszystkim w odniesieniu do ludności Bugandy, która pomogła brytyjskim żołnierzom w pokonaniu Bunyoro. W ten sposób około 40% ludności tego królestwa znalazło się w granicach Bugandy<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Konflikt zaistniały przez to przerodził się w trwały antagonizm. Już po uzyskaniu niepodległości przez Ugandę znalazł swoje ujście w nacjonalistycznym ruchu, któremu przewodził były król Bunyoro — Tito Winyi IV. Ruch ten miał na celu wyzwolenie świętych miejsc ludu Nyoro, na wzgórzu Mubende, na którym znajdowały się groby królewskiej dynastii. Ruch Mubende skończył się w maju 1963 r. zbrojnym powstaniem przeciw Bugandzie, w którym wzięło udział ok. 2000 ludzi.

Spoleczne konsekwencje zmian w systemie władania ziemią. Brytyjski kolonializm charakteryzujący się pośrednim systemem zarządzania wykorzystywał zastane struktury władzy do potrzeb własnej administracji. Powodował tym samym ambiwalentność tubylczych instytucji władzy. Najostrzej przejawiała się ona w odniesieniu do tradycyjnego wodza. Obowiązkiem jego jako reprezentanta władz kolonialnych było wprowadzanie zmian podstaw życia ekonomicznego i życia politycznego. Był więc osobą wnoszącą zmiany, które wzbudzały krytycyzm i opór, co w konsekwencji powodowało utratę autorytetu wodza. Jednocześnie był symbolem tradycji. Stanowił nadal jedyne znane źródło wartości zapewniających jednostce poczucie pewności i bezpieczeństwa tak koniecznego w momentach gwałtownych przemian społeczno-politycznych.

W tradycyjnym społeczeństwie ziemia, religia i system polityczny były związane ze sobą w sposób zapewniający równowagę wewnętrzną. Wierzenia religijne zawierały metafizykę, kosmologię i system wartości moralnych. Ziemia stanowiła własność przodków, których pamięć otaczana była czcią. Wierzono w ich moc i wpływ na losy żyjących. Ziemi więc nie wolno było sprzedawać. Można było ją jedynie użytkować. Ilość użytkowanej ziemi związana była z rodzajem pełnionej funkcji społecznej. Ze sposobem władania ziemią, zależnego od wierzeń religijnych, związany był system polityczny, który funkcjonował w oparciu o te dwa elementy.

W królestwie Buganda głównym dysponentem ziemi był kabaka, władca absolutny i wyraziciel woli przodków — uosobienie władzy politycznej i religijnej.

Pośredni system rządów kolonialnych zakłócił więc zasady funkcjonowania, na których oparte było tradycyjne społeczeństwo. Wprowadzenie prywatnej własności ziemi (*mailo*) było najistotniejszym czynnikiem zachwiania uprzedniej równowagi.

Cała powierzchnia ziemi<sup>34</sup> wynosiła 19 600 mil<sup>2</sup>, z tego aż 10 500 mil<sup>2</sup> było pod zarządem administracji brytyjskiej, kabaka miał 350 mil<sup>2</sup>, a ministrowie i członkowie rządu kabaki 8000 mil<sup>2</sup>. Wprowadzenie zmian systemu władania ziemią było koniecznością dla stworzenia podstaw rozwoju produkcji kapitalistycznej na dużą skalę.

Dzięki korzystnym warunkom naturalnym nie było w Bugandzie problemu ciężkiej pracy związanej z uzyskaniem żywności, jak to miało miejsce w innych częściach Afryki. Produkcja żywności była prawie wyłącznie zadaniem kobiet. Dzięki temu część ludności mogła być wy-

<sup>34</sup> Dane z pracy Sz. Chodaka, *op. cit.*

korzystywana w innych dziedzinach życia. Dlatego też w Bugandzie była stosunkowo wysoko rozwinięta kultura materialna. Jednakże znaczną część energii społecznej pochłaniały wojny, które wydatnie zwiększały potencjał ekonomiczny królestwa. Baganda mówili sami o sobie: „Ludzie nie nauczyli się sprzedawać lub produkować na sprzedaż, wszystko, co uzyskiwali, zawdzięczali sile armii i darom kabaki”<sup>35</sup>.

Samo bogactwo nie było ideą przewodnią ich ambicji, największe znaczenie miała władza i honor.

W tej sytuacji wprowadzenie istotnych zmian w systemie posiadania ziemi musiało doprowadzić do dezintegracji społecznej. „Ziemia bowiem pełni w utrzymaniu wewnętrznej równowagi społecznej funkcje bardzo istotne. Nie tylko dlatego, że jest wartością sakralną — podobnych jest więcej, ale ze względu na istniejącą koherencję społeczności tradycyjnych: usunięcie jednego elementu burzy równowagę i powoduje zjawisko dezintegracji na wszystkich płaszczyznach”<sup>36</sup>.

Naczelne wartości społeczne Baganda: władza i honor, nie wynikały z faktu posiadania ziemi, ale z możliwości kariery politycznej.

Uczynienie z Bugandy kolonii nastawionej na produkcję bawełny i kawy odebrało Baganda możliwości realizacji tradycyjnych ambicji. W nowych warunkach część ludności musiała stać się siłą roboczą, która była niezbędna dla stworzenia infrastruktury (budowa dróg, kolei, systemu łączności itd.) — warunku koniecznego do rozwoju gospodarki rynkowej. Intensywna produkcja rolna dla potrzeb rynku światowego, wprowadzenie kupna i sprzedaży ziemi — wszystko to musiało zreorganizować system wartości, na którym dotąd opierał się każdy Muganda w swoich poczynaniach. Nastąpiła desakralizacja uświęconych wartości i elementów struktury społecznej:

ziemia — własność przodków i kabaki stała się przedmiotem handlu;

kabaka — sprawujący władzę charyzmatyczną został podporządkowany biurokratycznej władzy kolonialnej, stał się jej wykonawcą o ograniczonych kompetencjach;

wodzowie, naczelnicy klanów i kapłani utracili w dużej mierze autorytet płynący z faktu wykonywania swoich funkcji;

wierzenia religijne przodków poprzez działalność misyjną były stopniowo wypierane.

W efekcie wprowadzenia dochodowych upraw kawy i bawełny na żyznych ziemiach Międzyjezierza powstała warstwa farmerów gospodarujących w oparciu o drobną własność — zadowolonych z nowego po-

<sup>35</sup> Fallers, *op. cit.*, s. 18.

<sup>36</sup> A. Zajaczkowski, *Muntu dzisiaj*, Warszawa 1970, s. 63.

rządki i uległych wobec przedstawicieli administracji kolonialnej. Urzędnicy Protektoratu stanowili dla Baganda dodatkowy element struktury władzy, który powielał funkcjonujące tradycyjne wzory władzy — stosunek patronatu i klienteli. Istnienie administracji protektoratu otwierało dla nich możliwości realizacji nowo powstałych aspiracji. Baganda dążyli do zdobycia stanowisk dla swoich dzieci w służbie rządowej poprzez zapewnienie im wykształcenia, początkowo w szkołach misyjnych oraz na uniwersytetach angielskich, a następnie w Makerere College, otwartym w 1939 r. Kształcili się tam liczni Baganda zajmujący następnie stanowiska w administracji i w sektorach technicznych. Makerere College odegrał olbrzymią rolę w wychowaniu nowej inteligencji nie tylko ugandyjskiej, lecz również całej brytyjskiej Afryki Wschodniej.

Przemiany polityczne — status kabaki i »Lukiiko« w okresie kolonialnym. Do momentu wejścia Anglików do Bugandy i ustalenia protektoratu ustrój tego królestwa można określić jako monarchię absolutną, gdzie kabaka stanowi centrum w sieci politycznych zależności. Wodzowie, urzędnicy i wszyscy Baganda byli jego osobistymi sługami — *baddu*.

W nowo powstałej sytuacji zmieniła się zarówno rola kabaki, jak i dotychczasowy charakter organów państwowych. W „Uganda Agreement” z 1900 r. znajduje się następujące określenie: „Kabaka Ugandy jako tubylczy rządca prowincji pod opieką i rządami Jej Królewskiej Mości”<sup>37</sup>. Królestwo Bugandy weszło w skład protektoratu Ugandy, gdzie do 1921 r. całkowitą władzę posiadał gubernator brytyjski. Jednakże umowa z 1900 r. przyznawała kabace i jego radzie — *Lukiiko* prawo do rządzenia Bugandą pod jego opieką. Kabaka i rząd stały się więc organami wykonawczymi o statusie organów administracji kolonialnej, posiadając nawet przewidziane uposażenie. Kabaka otrzymywał od Buganda Gouvernement 7500 funtów na utrzymanie pałacu oraz rentę z 350 mil<sup>2</sup> posiadłości należących do tronu od 1900 r. W obrębie tych posiadłości funkcjonowała zminiaturyzowana stara organizacja królewska — *batongole*. Administratorem tych posiadłości został *katikkiro*. Stąd pochodziły dochody kabaki oraz tzw. *privy purse* — fundusze na prywatne wydatki kabaki asygnowane przez państwo, którymi opiekował się skarbnik — *omuwanika w'Enkuluze*.

Do pierwszej wojny światowej wpływ władz brytyjskich był stosunkowo słaby, gdyż polegał na ścisłym przestrzeganiu zasady rządów pośrednich i protektoratu. Jednakże stopniowo od 1917 r. rezydent

<sup>37</sup> Fallers, *op. cit.*, s. 125.

angielski wraz ze swoim personelem starał się uzyskać kontrolę nad rządem Bugandy. Jednocześnie *Lukiiko* wolno przekształcało się ze zgromadzenia wodzów, będącego „instytucją do składania hołdów”, w bardziej aktywne i reprezentatywne ciało.

Młoda inteligencja Bugandy zaczęła dążyć do rzeczywistego udziału w zarządzaniu państwem. Wyrazem tych dążeń było powstanie w 1918 r. Young Buganda Association, które stanowiło organizację o autentycznie narodowym charakterze. Wystąpiła ona z żądaniem udziału inteligencji w *Lukiiko* i przetworzenia jej w parlament ludowy. Organizacja ta prowadziła także propagandzie antyimperialistycznej, domagając się stanowczo przestrzegania porozumień i umów zawartych w przeszłości między przedstawicielami Wielkiej Brytanii a władcami królestw Ugandy. Rząd kabaki pod presją brytyjską odrzucił wszystkie żądania przedstawicieli tej organizacji.

W 1921 r. utworzono Radę Wykonawczą i Radę Ustawodawczą Ugandy jako organa przedstawicielskie obsadzone wyłącznie przez Europejczyków. Pewne ograniczenie władzy gubernatora oraz rozwój Protectorate Government, spełniającego szereg nowych funkcji, przekształcały go w sprawny organ nowoczesnego państwa.

W sytuacji tej na terenie królestwa funkcjonowały niemal równoległe dwa aparaty administracyjne: rząd protektoratu i rząd kabaki.

W służbę administracji Protektoratu wchodziło coraz więcej Afrykanów — stanowiło to przedmiot nowych aspiracji. Jednak dopiero po II wojnie światowej, w 1945 r., do Rady Ustawodawczej Ugandy weszli Afrykanie, podczas gdy Indusi zasiedli tam już w 1926 r.

Na początku lat trzydziestych w Anglii pod wpływem liberalnego klimatu politycznego i żądań wykształconych tam Afrykanów narastała tendencja do zmiany polityki w koloniach, polegającej na pewnej liberalizacji stosunków społecznych oraz przekazaniu spraw zarządzania rządóm tubylczym przy zachowaniu funkcji kierowniczych i pełnej kontroli dla rządu brytyjskiego. Jednocześnie w Bugandzie narastały oddolne żądania demokratyzacji rządów kabaki i wprowadzenia do *Lukiiko* przedstawicieli ludu wybieranych drogą powszechnych wyborów.

Reforma gubernatora Dundasa z 1944 r. ograniczała władzę rezydenta i brytyjskiej administracji w Bugandzie do funkcji doradczych i kierujących. Skierowywała ona do afrykańskich władz Bugandy (kabaki, ministrów, *Lukiiko*) wszystkie sprawy zarządzania i kontroli. Tym samym powrócono do warunków zawartych w Uganda Agreement z 1900 r.

W ciągu następnych lat rząd Protektoratu stopniowo przekazywał administrację kraju rządowi kabaki, lecz nie powodowało to demokratyzacji stosunków w Bugandzie.

Podczas strajków, które miały miejsce na początku 1945 r. w Masako, Entebe i Kampali, robotnicy wystąpili z żądaniem wyższych płac. Strajki przekształciły się w demonstracje polityczne skierowane przeciwko rządowi kabaki, które zostały krwawo stłumione przez policję i wojsko.

W październiku 1945 r. rząd brytyjski zdecydował się przeprowadzić pseudodemokratyczną reformę. Do 1945 roku *Lukiiko* składało się z 3 ministrów kabaki, 20 naczelników okręgów i 66 członków mianowanych przez kabakę. Po reformie kabaka mógł mianować 6 członków *Lukiiko*, na pozostałe miejsca weszło 28 naczelników (14 *ggobolola* i 14 *miruka*) i 31 wybieranych, którzy nie byli jednak demokratycznymi reprezentantami, gdyż wybierani byli poprzez liczne pośrednie etapy, a nie drogą bezpośredniego głosowania. Tym samym tylko rząd brytyjski wyniósł korzyści z tej „reformy”, gdyż:

- uszczuplił władzę kabaki;
- sparaliżował postępowanie siły poprzez poddanie ich władzy naczelników, którzy byli bardziej reakcyjni niż sam kabaka;
- uzyskał lojalnych podwładnych w naczelnikach dzięki spełnieniu ich dawnych dążeń.

W 1949 roku przedstawiciele Bataka Party of Uganda i Farmers' Union domagali się od kabaki zwiększenia liczby wybieranych członków *Lukiiko* do 60, i usunięcia z niego ministrów i wodzów nie cieszących się zaufaniem oraz uwzględnienia pewnych żądań ekonomicznych (prawa do oczyszczania własnej bawełny z nasion i swobody handlu produktami rolnymi). Po odrzuceniu tych żądań wybuchły zamieszki, które zostały stłumione.

Następnym etapem rozszerzania kompetencji rządu Bugandy była reforma gubernatora Cohena z 1953 r., która wprowadzała dwie zasadnicze zmiany:

1. 60 z 89 członków *Lukiiko* było wybieranych drogą głosowania; wodzowie zostali usunięci;
2. utworzono ministerstwa: szkolnictwa, zdrowia i zasobów naturalnych w łonie Buganda Government.

W Bugandzie panował wtedy Mutesa II, syn Chwa II, który zasiadł na tronie jako piętnastoletni chłopiec w 1939 r. Był on — tak jak i ojciec — protestantem. Uzyskał staranne wykształcenie. W czasie II wojny światowej ukończył szkołę dla dzieci elity wodzowskiej Ugandy — King's College Budo, oraz Makerere College, a następnie w latach 1945—1948 studiował na uniwersytecie w Cambridge, po czym wrócił do kraju. Był on zwolennikiem rządów absolutnych i wrogiem konstytucjonalizmu. Dążył do uzyskania pełnej dominacji Bugandy w Uganda Protectorate, a w dalszej przyszłości separatystycznej autonomii.

Kiedy w 1953 r. Wielka Brytania przedstawiła projekt stworzenia federacji Kenii, Tanganiki i Ugandy, kabaka przeciwstawił się temu, obawiając się zagrożenia uprzywilejowanej pozycji Bugandy w Ugandzie oraz dominacji w federalnym rządzie białych osadników z Kenii. Odmówił udziału reprezentancji Bugandy w rozszerzonej Radzie Ustawodawczej Ugandy oraz zażądał przejścia kontroli Bugandy z Ministerstwa Kolonii do Ministerstwa Spraw Zagranicznych i określenia terminu uzyskania niepodległości przez Bugandę. W odpowiedzi gubernator Cohen uznał kabakę za nie stosującego się do układu z 1900 r., który zobowiązywał go do współpracy z władzami brytyjskimi, i nakazał deportację Mutesy II do Londynu. Nastąpiło to 30 XI 1953 r.

Deportacja ta okazała się błędem politycznym. Wywołała olbrzymi protest ludności Bugandy, niezmiennie identyfikującej kabakę z królestwem. Powszechna akcja na rzecz jego uwolnienia oraz pozytywny efekt negocjacji podjętych z kabaką w Londynie, kiedy to zaakceptował warunki rządu brytyjskiego, spowodowały w końcu jego triumfalny powrót do kraju w 1955.

Na mocy nowego układu królestwa Ugandy przekształcone zostały w monarchie konstytucyjne. A oto zasadnicze zmiany wprowadzone w Bugandzie <sup>38</sup>:

1. przeobrażenie tradycyjnej władzy kabaki w monarchię konstytucyjną typu brytyjskiego;
2. reprezentowanie rządu przez 5 ministrów wybieranych przez naczelnika ministrów spośród 15 kandydatów przedstawionych mu przez *Lukiiko*; naczelnik ministrów był mianowany przez *Lukiiko*;
3. bezpośrednio wybory *Lukiiko* utworzonego z maksimum 93 członków: przewodniczącego, 6 ministrów, 20 naczelników okręgów, 6 nominowanych przez kabakę oraz 60 członków wybieralnych;
4. selekcja naczelników i innych urzędników Buganda Government dokonywana była przez Komisję Nominacyjną, której członków wyznaczał kabaka;
5. skierowanie reprezentacji Baganda do Rady Ustawodawczej Ugandy.

Tak więc autonomia Buganda Government od 1955 r. wzrosła. Stał się on rzeczywistym organem władzy posiadającym własne prawa. Posiadał dwie sfery działalności — prywatną oraz publiczną. W sferze działalności publicznej zatrudnionych było 3887 urzędników w stosunku do 2 milionów mieszkańców Bugandy. Sfera prywatna związana była z utrzymaniem kabaki wraz z dworem oraz administracją jego posiad-

<sup>38</sup> Fallers, *op. cit.*, s. 358—359.



łości. Członkowie Buganda Government wynagradzani byli jak służba administracji państwowej i tworzyli złożony i nowoczesny aparat biurokratyczny. Zakres kompetencji rządu ilustruje dobitnie następujące zestawienie.

#### RZĄD KABAKI w 1956 roku

(liczba pracowników w nawiasach)

Według L.A. Fallersa, *The King's Men*, London 1964

#### SFERA PRYWATNA (liczba zatrudnionych nie udostępniona):

urząd skarbnika królewskiego — *omuwanika w'Enkuluze* (miał pieczę nad funduszem na prywatne wydatki króla)  
 administrator królewskich posiadłości, które składały się z 41 obszarów ziemskich zamieszkałych przez ok. 30 000 ludzi

#### SFERA PUBLICZNA (3887)

Administracja centralna:

urząd pierwszego ministra (61)  
 skarb państwa (77)  
 sądownictwo (124)  
 szkolnictwo (10)  
 ministerstwo zdrowia (25)  
 ministerstwo zasobów naturalnych (29)  
 policja (215)  
 więziennictwo (438)  
 urząd ziemski (13)  
 ministerstwo pracy (93)  
 administracja stolicy (45)

Prywatny sekretariat i personel pałacowy (159)

*Lukiiko* (wymienionych nie zalicza się do pracowników):

członkowie wybieralni (60)  
 ministrowie (6)  
 naczelnicy okręgów (20)  
 nominowani przez kabakę (6)

Administracja terenowa (2598):

20 okręgów (*masaza*)  
 133 podokręgi (*magombolola*)  
 923 parafie (*miruka*)

Jak widać z powyższego zestawienia, rząd Bugandy tworzył zróżnicowane ciało urzędnicze o wyspecjalizowanych funkcjach wymagających spełniania takich samych warunków, jakich spełniania wymagają nowoczesne role zawodowe. W przeszłości funkcje te spełniane były w dużej mierze przez Protectorate Government. Jednak „członkowie Buganda Government, motywując często swoje stanowisko nacjonal-

stycznymi sentymentami i *esprit de corps*, chcieli pokazać, że potrafią swe funkcje spełniać równie dobrze jak pracownicy Protectorate Government. Narodowa дума dostarcza rodzaj *super ego* dla podtrzymania nowoczesnych instytucji, które w innym wypadku nie mogłyby zakorzenić się tak głęboko w społeczeństwie Ganda”<sup>39</sup>. Tak więc Buganda Government stawał się również polem powstania i wyodrębnienia się nowych umiejętności, a konsekwencją tego był proces postępującej identyfikacji z pełnionymi funkcjami.

W 1957 r. przeniesiono siedzibę rządu z pałacu królewskiego do nowego pomieszczenia na drugim końcu tej samej ulicy noszącej nazwę Kabaka Aujagala, tzn. „Król mnie kocha”. Był to nie tylko symboliczny akt oddzielenia tych dwóch instytucji.

#### Konsekwencje kształtowania się struktury zawodowej społeczeństwa

Separacja struktur zawodowych od struktur pokrewieństwa oraz nowe typy więzi i zrzeczeń. Stabilizacja państwa kolonialnego zapoczątkowała procesy modernizacyjne i zmiany polityczne. Jednym z istotnych przejawów modernizacji jest separacja struktur zawodowych od struktur pokrewieństwa. Proces ten jest najjaskrawiej dostrzegalny na gruncie rodziny. W społeczeństwie tradycyjnym rodzina koncentruje w sobie role zawodowe — stanowi jednostkę produkcyjną, często samowystarczalną. Natomiast w społeczeństwie nowoczesnym staje się ona coraz bardziej związkiem osób połączonych wyłącznie więzią emocjonalną. W momencie, kiedy zawód ojca rodziny staje się jedynym lub najważniejszym źródłem utrzymania — zdobywa dla niej niezależność, ale i dominuje nad nią.

Ogólnie rzecz biorąc, w społeczeństwie nowoczesnym zawód jednostki determinuje jej miejsce w systemie stratyfikacji.

Natomiast w społeczeństwie tradycyjnym występowała sytuacja odwrotna — miejsce jednostki w systemie stratyfikacji determinował jej zawód. Czyste formy takiej zależności występowały w Indiach. Zawód wynikał z członkostwa kasty. Podobnie w średniowiecznej Europie chłop miał znikome szanse na zmianę zawodu. Miało to daleko idące konsekwencje społeczno-kulturowe: warunkowało styl życia i wzory kultury z nim związane oraz umiejscowiało jednostkę raz na zawsze w sieci społecznych zależności.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 128.

W Bugandzie przedkolonialnej sprawa ta wyglądała nieco inaczej. Nie wyloniły się tam role zawodowe jako niezależne bazy społecznego rozwarstwienia związane z towarzyszącą im charakterystyczną subkulturą oraz niemożnością zmiany statusu społecznego. Zasady mobilności społecznej stworzone przez instytucję klienteli umożliwiły zmianę statusu i osiągnięcie pozycji zawodowej. Przy tym istotny był zakres posiadanych kompetencji i właśnie on był wyznacznikiem statusu jednostki, a nie rodzaj zdobytej specjalizacji.

Sfery życia prywatnego i zawodowego przeplatały się nawzajem. Role, jakie mógł spełniać Muganda, były rolami zobowiązań i możliwości. *Musajja wange*, „mój sługa”, miał zobowiązania, natomiast *mukama wange*, „mój pan”, miał możliwości. *Mukopi* miał jedynie zobowiązania, niezależnie czy był rybakiem, czy uprawiał ziemię, czy też zajmował się rzemiosłem. *Mwami* natomiast miał i możliwości, i zobowiązania — stawał bowiem *mukopi* w stosunku zależności od siebie, a jednocześnie zależny był od swego pana. Stąd wśród Baganda płynęła społeczna presja na indywidualny postęp, możliwy do osiągnięcia dla jednostki dzięki łączeniu ambicji i siły z umiejętnością „bycia rządzonym”.

Modernizacja wśród Baganda w tej dziedzinie życia pod wpływem kolonializmu polegała więc na zwiększeniu liczby dostępnych ról zawodowych i na ich depersonalizacji. Dopiero w tym momencie rozpoczyna się proces rozwarstwienia społecznego na bazie zawodowej.

Miasto było gruntem, na którym najbardziej uwidaczniał się proces postępującego rozdziału między zawodową dziedziną życia a jego sferą prywatną, determinowaną niegdyś przez system pokrewieństwa.

Potrzeby zaspokajane uprzednio przez udział jednostki w organizacjach plemiennych i więzi wynikające z pokrewieństwa zaczęły zaspokajać zrzeszenia oparte na nowych zasadach, innych aniżeli pokrewieństwo. Wynikały one z uczęszczania do takich instytucji, jak kościoły i szkoły czy kluby i bary, a nawet sklepy i kina.

Miasto stało się środowiskiem kształtującym nowe potrzeby, a jednocześnie zaspokajającym je tak, jak dawniej organizacje plemienne, które poprzez różnorodne formy działania współtowarzyszyły jednostce od chwili urodzenia aż do śmierci.

Niektóre ze stowarzyszeń powstałych na gruncie miejskim nawiązywały do organizacji plemiennych, podtrzymując ich tradycje lub opierając swoje formy organizacyjne na tradycyjnych grupach społecznych, takich jak lineaż, klan, plemię czy wiejska wspólnota terytorialna. Kultuwując tradycje plemienne poprzez podtrzymywanie zainteresowań takimi elementami tradycyjnej kultury, jak pieśni i tańce, wierzenia, historia i język, tworzyły one opozycję w stosunku do wpływów euro-

pejskich; wyzwały one więc tendencje nacjonalistyczne. Pełniły one równocześnie rolę pośrednika między miastem a wsią, gdyż stanowiły kanały przepływu informacji. Były jednocześnie roznosicielami postępowych idei i opinii publicznych, kształtowanych w centrach miejskich.

Jednak jedną z najistotniejszych funkcji organizacji opartych na wzorach plemiennych była ich rola w wykształceniu elit afrykańskich m. in. przez utrzymywanie swoich własnych szkół.

Również kluby zrzeszające inteligencję afrykańską lub poszczególne grupy zawodowe odegrały dużą rolę w zwiększeniu zainteresowań sprawami politycznymi.

Aktywność polityczną przejawiały również organizacje kobiece. „W Ugandzie specyficznymi chrześcijańskimi organizacjami, takimi jak The Mather's Union i YMCA, odegrały dużą rolę w popularnej agitacji na rzecz powrotu kabaki Bugandy dzięki powołaniu organizacji kobiecej o wyraźnie politycznym charakterze The Uganda African Women's Congress”<sup>40</sup>.

Ponadto również działalność misji chrześcijańskich dostarczała nowych sposobów zrzeszania się. W wiktoriackiej Ugandzie, gdzie liczba wiernych wynosiła w 1929 r. około 304 tys., funkcjonowały takie organizacje parafialne, jak Kongregacja Aniołów Stróż — dla chłopców i dziewcząt do lat 15, Arcybractwo Serca Jezusowego dla młodzieży i Kongregacja Niepokalanej dla dziewcząt. Ojcowie rodzin należeć mogli do Kongregacji Św. Józefa, a matki do Kongregacji Matki Boskiej. W tymże roku przeszło 34 tysiące dzieci uczęszczało do szkół misyjnych.

Zrzeszanie się Afrykanów w organizacjach typu religijnego, zainicjowanych działalnością misyjną, dało im sposobność poznania i przyswojenia elementów kultury europejskiej. Problem ten wykracza jednak poza ramy niniejszego rozdziału. Zasygnalizowany został dlatego, że stabilizacja kolonializmu wiąże się również z wpływami kultury państwa kolonialnego na kulturę państwa kolonizowanego, a więc również z problemem „importu” nowego rodzaju instytucji i zrzeszeń dostarczających nowych wzorów zachowań i aspiracji. Wzory te często były przeciwstawne do obowiązujących w danej kulturze, jak np. propagowanie monogamii sprzecznej z panującym poligamicznym modelem małżeństwa.

Reasumując: wyodrębnienie się ról zawodowych od ról narzucanych przez system pokrewieństwa i dostarczenie nowych możliwości dla realizacji afrykańskiego współżycia społecznego są konsekwencją przemian

<sup>40</sup> T. Hodgkin, *Nationalism in Colonial Africa*, London 1956, s. 91.

społeczeństwa tradycyjnego pod wpływem modernizujących go oddziaływań kolonializmu.

Nowe role zawodowe. Administracja kolonialna stworzyła zapotrzebowanie na wiele nowych ról zawodowych, takich jak nauczyciele, nowocześni farmerzy (w odróżnieniu od chłopów), policjanci, urzędnicy, służba publiczna. Zjawiskami sprzyjającymi tworzeniu się nowej zawodowej struktury społeczeństwa była także urbanizacja oraz rozwój gospodarki kapitalistycznej. Miasta powstające dla jej potrzeb stworzyły możliwości zatrudnienia Afrykanów w nowych dziedzinach zawodowych — w transporcie i handlu. Powstał także zupełnie nowy rodzaj pracy najemnej na plantacjach podlegających zarządowi kolonizatorów.

Rozwój pracy najemnej stworzył kategorię ludzi zarabiających, nie można ich jednak automatycznie określić europejskim terminem „robotnicy”. W odniesieniu do sytuacji kolonialnej Afryki, a szczególnie w wypadku Ugandy, gdzie większość siły roboczej w stosunku do całej populacji skoncentrowana była w rolnictwie, jest to określenie nieadekwatne. Poza tym „Wielu afrykańskich robotników, będących jeszcze praktycznie chłopami niezupełnie oderwanymi od swoich wiosek lub od tradycyjnego rolnictwa, zarobkuje sporadycznie lub sezonowo”<sup>41</sup>.

W związku z tym proces proletaryzacji wykraczał poza obręb stale zarabiających, którzy byli stosunkowo nieliczni w porównaniu z całą populacją. Stanowili oni zaledwie 5% ogółu ludności całej Afryki kolonialnej.

Cechami charakterystycznymi siły roboczej w Afryce była jej płynność i sezonowość uwarunkowana nawykami kulturowymi. Życie w obrębie plemienia posiadało swój rytm determinowany obrzędami i rytuałami, które kolidowały z wymaganiami pracy w nowych warunkach. Na przykład w 1947 r. wśród Afrykanów zatrudnionych w Kenya and Uganda Railway tylko 16% miało więcej aniżeli 10 lat ciągłej pracy; 50% — mniej niż 3 lata, 30% — mniej niż 1 rok<sup>42</sup>. Problem ten wpływał również z braku „przemysłowej” dyscypliny pracy.

W procesie rozwoju gospodarki kolonialnej uwidaczniał się wyraźny podział między białymi pracodawcami i zarządcami a czarnymi niewykwalifikowanymi robotnikami. Pierwsi z nich tworzyli swój własny świat — świat białego człowieka, ekskluzywny i zamknięty dla Afrykanina.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 118.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 119.

Miejscem, w którym biali spotykali się z czarnymi, była płaszczyzna działalności zawodowej. Kontrasty między nimi nie były identyczne na terenie całej Afryki — zarysowywały się w różnym stopniu nasilenia zależnym od rodzaju ingerencji kolonialnej. Ogólnie rzecz biorąc, na płaszczyźnie zawodowej możliwości rozwijania umiejętności Afrykanów napotykały na bariery zatrzymujące procesy kształcenia na poziomie nisko wykwalifikowanego robotnika lub też dopuszczające do zdobycia jedynie pewnych technicznych umiejętności. Jednakże procesy kształcenia Afrykanów związane były z potrzebami kolonialistycznych towarzystw przemysłowych i handlowych. Powstawanie afrykańskich ośrodków uniwersyteckich, mających na celu kształcenie członków miejscowych elit dla przyszłych klas rządzących, było późniejszym przedsięwzięciem wynikającym ze stopniowego „usamodzielniania” terytoriów objętych protektorem.

Proces proletaryzacji Afrykanów i skupienie pewnej części siły roboczej w miastach spowodował wystąpienie dotąd niespotykanych, nowych form zrzeszania. Formy zrzeszeń o charakterze związków zawodowych powstawały początkowo pod wpływem wzorów zewnętrznych. Działały one jako organizacje zalegalizowane przez Protectorate Government. Pieczę nad związkami zawodowymi mieli specjaliści z Trade Union Officers przy British Colonial Office. W konsekwencji tego następowało przeniesienie do Afryki europejskich form ruchu związkowego, wzmożone przez kontakty przywódców afrykańskich z przywódcami związków europejskich.

Fakt, że początkowo Europejczycy byli tymi, którzy mieli kwalifikacje, natomiast Afrykanie stanowili przede wszystkim niskokwalifikowaną siłę roboczą, miał swoje odzwierciedlenie również w stopniu zorganizowania ruchu związkowego. Tam, gdzie liczba ludności zatrudnionej była względnie duża w stosunku do całej populacji, szczególnie w krajach, gdzie nastąpił rozwój przemysłu, przynależność do organizacji związkowych była znacznie powszechniejsza.

W roku 1953, na terenie Ugandy<sup>43</sup>, gdzie liczba zatrudnionych wynosiła 280 000 osób, co stanowiło 4<sup>0</sup>% całej populacji, członków związków zawodowych było zaledwie 1500. Dla porównania: w Sierra Leone, gdzie zatrudnionych było 80 000, co stanowiło również 4<sup>0</sup>% populacji, do związków zawodowych należało 20 000 osób.

Przed II wojną światową strajki organizowane przez te związki były raczej sporadyczne. Na przykład o strajkach robotników z Sierra Leone

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 117.

Railway z lat 1919 i 1926 pisano jako o „buncie przeciwko rządowi podniesionemu przez jego własnych poddanych”<sup>44</sup>. W Ugandzie po II wojnie światowej działała organizacja o wybitnie nacjonalistycznym charakterze skierowana zarówno przeciwko Europejczykom, jak i Azjatom, o nazwie Mr. Musazi's Uganda African Farmers' Union.

Jednakże wczesna działalność ruchu związkowego nie przejawiała większej aktywności, ponieważ istotną przeszkodą był analfabetyzm, a także brak sposobów powszechnej informacji, utrudnionej w dodatku różnorodnością językową.

Przemiany, które nastąpiły pod wpływem kolonializmu w stosunkach społecznych (powstanie struktury zawodowej społeczeństwa), znalazły swój wyraz w zmianie sensu dawnych pojęć: *mukopi* i *mwami*. *Mwami* oznaczało odtąd jednostkę oddelegowaną przez Buganda Government do określonego rodzaju pracy — nie był więc to już przydomek jednostki posiadającej władzę. Określenie *mukopi* nabrało sensu pejoratywnego; oznaczało człowieka pospolitego — *bantu ba bulijjo* lub *bannakyallo*, tzn. ludzie nieociosani, wieśniacy, oraz *simuyigirize* — ludzie niewykształceni. W miejsce dawnego określenia *mukopi* pojawiło się inne — *mulimi*, oznaczające farmera, plantatora. Pracę w rolnictwie określa się *mulimu* — słowo to pochodzi od czasownika *kulima* — uprawiać. Pojawiło się także określenie *mupasi* — najemny pracownik niewykwalifikowany. W słownictwie dotyczącym tytułowania ludzi pojawiła się adaptacja z języka angielskiego sensu słów: *mister* i *missis*. Analogicznie powstały więc określenia *omwami* i *omuky*. Tego drugiego używano pierwotnie w odniesieniu do starszych żon mężczyzn posiadających władzę i honor — *kittibwa*, czyli do żon *bami* (liczba mnoga od *mwami*). Tak więc dawny podział na *bakopi* i *bami* (grupy społeczno-zawodowe o względnie dużej mobilności pionowej, która powodowała stałą możliwość awansu lub degradacji) zastąpiony został rzeczywistą strukturą zawodową, właściwą nowoczesnemu społeczeństwu.

\* \* \*

Zostały tutaj omówione jedynie niektóre aspekty przemian. Dla uwidocznienia zmian zasadniczych świadomie został pominięty problem udziału Indusów w historii Bugandy — ich rola w rządach i uprzywilejowana sytuacja w stosunku do ludności afrykańskiej, co stanowiło również źródło konfliktów wewnętrznych. Nie wspomniano również o działalności partii politycznych i innych organizacji o charakterze narodowym,

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 125.

które miały swój udział w ustaleniu kształtu przyszłego niepodległego państwa. Działalność taka — właściwa społeczeństwom na wyższym szczeblu rozwoju społecznego — warta jest odnotowania jako skutek przenikania elementów obcej kultury na grunt afrykański.

Reasumując należy podkreślić, że jakkolwiek brytyjski pośredni system rządów kolonialnych zakładał wykorzystywanie zastanych struktur społecznych dla własnych potrzeb, w zasadzie nie planując ich zmian, to jednak podziałał na nie destrukcyjnie: zmieniał istniejące systemy wartości i przekształcał kulturę. Wypływało to z konieczności dostosowania ich do wypełniania nowych funkcji niezbędnych dla rozwoju kolonialnej eksploatacji Afryki. Niektóre z tych procesów uznane za najistotniejsze zostały tutaj przedstawione.



ANDRZEJ K. PALUCH

## URBANIZACJA I PRZEMIANY AFRYKAŃSKICH STRUKTUR SPOŁECZNYCH

Treść: Kształtująca się nowa stratyfikacja społeczna. — Przemiany struktur rodzinnych i pokrewieństwa. — Rozwój miejskich ugrupowań plemiennych i ponadplemiennych.

### KSZTAŁTUJĄCA SIĘ NOWA STRATYFIKACJA SPOŁECZNA

Miasta są ośrodkami najbardziej zaawansowanych procesów zmiany. Stąd problem kształtowania się nowej stratyfikacji społecznej jest tutaj najbardziej wyraźny. W Afryce oznacza to, że kształtowanie się nowej struktury uwarstwienia społecznego związane jest z przejmowaniem pewnych elementów europejskiego systemu wartości, przy równoczesnym utrzymywaniu się wielu kryteriów prestiżu związanych z tradycyjną kulturą plemienną.

Odpowiedzi wymaga pytanie, jak przedstawia się klasowe zróżnicowanie współczesnych społeczeństw Afryki w ogóle, a zbiorowości miejskich w szczególności. Pytanie to powodowało i powoduje nadal ożywione dyskusje wśród antropologów i socjologów podejmujących zagadnienia kształtowania się nowych struktur społecznych w Afryce<sup>1</sup>. Rozstrzygnięcie napotyka na trudności zarówno terminologiczne (autorzy posługują się różnymi terminami — klasy, warstwy, kategorie, grupy itp. — często w tych samych tekstach, na określenie tych samych kategorii społecz-

---

<sup>1</sup> Wyprzedzając tok rozważań wskażemy tu przykładowo wybrane trzy propozycje odpowiedzi. W. B. Schwab (*Social Stratification in Gwelo* [w:] A. Southall, red., *Social Change in Modern Africa*, London 1961, s. 142): „it is premature to speak now of a full-fledged class system among Africans in Southern Rhodesia”. T. Hodgkin (*The African Middle Class* [w:] I. Wallerstein, red., *Social Change. The Colonial Situation*, New York 1966, s. 359): „That middle classes [...] have emerged, or are emerging [...] seems pretty generally agreed”. I. Davies (*African Trade Unions*, Harmondsworth 1966, s. 125): „If the traditional Marxist analysis of class by property distinctions did not apply, classes on the basis of political, military and economic advantage certainly existed”.

nych), jak i metodologiczne (np. problem zastosowań kategorii pojęciowych wypracowanych w innych systemach społeczno-kulturowych do rzeczywistości afrykańskiej) czy wreszcie będące następstwem ciągle jeszcze małego stopnia poznania zjawisk społecznych dokonujących się w Afryce. Z tego ostatniego wynikają trudności wskazane wcześniej, jak i nieporozumienia dotyczące rozwarstwienia społeczności plemiennych, bądź też tworzenia się warstw i klas społecznych na wzór ukształtowanych w Europie.

Szczególnie wiele uwagi poświęcono tworzeniu się afrykańskiej klasy średniej, *middle class*. T. Hodgkin, na przykład, uznaje istnienie uformowanej klasy średniej we współczesnej Afryce za nieulegające wątpliwości<sup>2</sup>. Co więcej, wyżej zorganizowane społeczeństwa Afryki przedkolonialnej również miały się charakteryzować zróżnicowaniem klasowym. Aczkolwiek wątpliwe jest — jego zdaniem — aby istniały związki pomiędzy nową a starą klasą średnią, brak badań nie pozwala tu na pewniejsze stwierdzenia<sup>3</sup>. Także według V. Aspaturiana współczesne elity w Afryce tworzą autentyczną klasę średnią. Jest to klasa średnia z następujących powodów: (a) społeczne funkcje elity są autentycznymi funkcjami klasy średniej, (b) jej główna ideologiczna motywacja ma charakter nacjonalistyczny, (c) elita uznaje podstawowe aspiracje i wartości właściwe europejskiej klasie średniej, (d) nie odrzuca norm i zasad religijnych<sup>4</sup>.

Uznanie istnienia klasy średniej narzuca pytanie o klasę wyższą (*upper class*) i niższą (*lower class*). Sprawująca władzę klasa wyższa to w okresie kolonialnym europejscy przedsiębiorcy i administratorzy (dzisiaj, po uzyskaniu niepodległości przez państwa afrykańskie, mają to być przedstawiciele tzw. sił neokolonialnych), klasa niższa to afrykańscy chłopci i robotnicy. Osobną kategorię, której status znajduje się pomiędzy klasą średnią a robotnikami, mają tworzyć rzemieślnicy i inni producenci drobnotowarów<sup>5</sup>.

Przeciwko powyższej i podobnym interpretacjom zróżnicowania spo-

<sup>2</sup> Hodgkin, *op. cit.*, s. 359—362.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 362.

<sup>4</sup> V. Aspaturian, *Revolutionary Change and the Strategy of the Status Quo* [w:] L. W. Martin (red.), *Naturalism and Nonalignment: The New States in the World Affairs*, New York 1962, s. 179—180, cyt. za K. W. Grundy, *The „Class Struggle” in Africa. An Examination of Conflicting Theories*, „The Journal of Modern African Studies”, t. 2, 1964, nr 3, s. 382.

<sup>5</sup> M. L. Kilson, Jr., *Nationalism and Social Classes in British West Africa* [w:] Wallerstein, *op. cit.*, s. 537; D. F. McCall, *Dynamics of Urbanization in Africa*, „The Annals of the American Academy of Political and Social Science”, nr 298, 1955, s. 159.

łecznego we współczesnej Afryce można wysunąć cały szereg zastrzeżeń. przy czym najdalej może idące zastrzeżenia formułowane są przez samych Afrykanów. „Najbardziej uderzającą cechą na afrykańskiej scenie jest ideologia bezklasowości we współczesnym społeczeństwie Afryki” — stwierdza P.C. Lloyd<sup>6</sup>. Już ponad 50 lat temu, J.M. Sarbah, afrykański prawnik z byłego Złotego Wybrzeża, pisał: „W afrykańskim systemie społecznym tworzenie się spauperyzowanej klasy jest nie znane, tak jak nie znany jest antagonizm klasy przeciw klasie”<sup>7</sup>. Dzisiaj prezydent Senegalu L.S. Senghor stwierdza: „W Senegalu nie ma żadnych klas w prawdziwym rozumieniu tego słowa. Są »grupy społeczne«<sup>8</sup>. A „Présence Africaine” tak podsumowuje dyskusję nad zróżnicowaniem klasowym w Afryce na południe od Sahary: „Trudno jest przyjąć [...] że klasy społeczne [w Afryce — A.P.] istnieją i są antagonistyczne [...] Fakt, że istnieją «masy chłopskie», «pracownicy najemni», młodzi mieszczańscy Afrykanie», nie dowodzi istnienia tego zjawiska, gdyż nie może być żadnych klas społecznych bez świadomości klasowej i poczucia przynależności”. Jednakże — dodaje czasopismo — „jeśli nie ma żadnej rzeczywistej świadomości klasowej teraz, to może się ona narodzić w wyniku krzyczących nierówności, które są uporczywie utrzymywane przez nasze grupy rządzące”<sup>9</sup>.

Nie podejmując w tej chwili zagadnienia społecznych uwarunkowań powyższej interpretacji zróżnicowania społecznego w Afryce, wskażemy na argumentację przedstawicieli elity afrykańskiej. Niezależnie od różnic ideologicznych zarówno Sékou Touré, jak i M. Keita, L.S. Senghor czy J. Nyerere przyjmują, że społeczeństwo afrykańskie nie jest społeczeństwem zróżnicowanym klasowo. I to zarówno tradycyjne społeczeństwo plemienne, jak i współczesne zbiorowości miejskie. Konflikt klasowy istnieje między Afrykanami tworzącymi jedną klasę wyzyskiwanych a przedstawicielami kolonializmu i neokolonializmu. Elita jest traktowana jako grupa przywódcza i wyraziciel interesów afrykańskich chłopów i robotników, a nie jako klasa wobec nich antagonistyczna<sup>10</sup>.

Obydwa stanowiska — analizujące strukturę społeczeństwa afrykańs-

---

<sup>6</sup> P. C. Lloyd, *Introduction* [w:] P. C. Lloyd (red.), *The New Elites of Tropical Africa*, London 1966, s. 59.

<sup>7</sup> Wg Grundy, *op. cit.*, s. 379.

<sup>8</sup> L. S. Senghor, *The Senegalese Way to Socialism*, „Review of International Affairs”, t. 13, 1961, s. 5, cyt. za Grundy, *op. cit.*, s. 385.

<sup>9</sup> *About the Class Struggle in Negro Africa*, „Présence Africaine”, t. 25, nr 53, s. 249, cyt. za Davies, *op. cit.*, s. 131—132.

<sup>10</sup> Por. np. Lloyd, *op. cit.*, s. 59; Davies, *op. cit.*, s. 131—132; Grundy, *op. cit.*, s. 382—386.

kiego w terminach zróżnicowania klasowego i odrzucające koncepcję klas społecznych w kontekście afrykańskim — nie są, jak sądzimy, adekwatne do afrykańskiej rzeczywistości. Przyjmując marksistowskie rozumienie klasy społecznej, wydaje się, że żadna z istniejących kategorii społecznych w Afryce nie spełnia kryteriów definicji klasy. Jednakże w miarę postępujących zmian społecznych grupom tym przysługuje coraz więcej cech właściwych klasie społecznej. Można sądzić, że mamy tu do czynienia z procesem tworzenia się klas. Stąd pytaniem podstawowym jest pytanie nie o istnienie klas społecznych, lecz o stan zaawansowania procesów klasotwórczych.

Konflikt pomiędzy nową elitą afrykańską a resztą ludności niewątpliwie istnieje. Analizując jego charakter P. C. Lloyd stwierdza: „Rozwój nowych form społecznej stratyfikacji w zachodniej Afryce tworzy rozpoczynający się konflikt klasowy — konflikt pomiędzy nowymi elitami a masą ludności, szczególnie na obszarach miejskich. Używając terminu »konflikt klasowy«, nie implikujemy, oczywiście, że klasy w zachodniej Afryce winny być definiowane dokładnie w ten sam sposób, jak w zachodniej Europie, czy też że koniecznie winny mieć tę samą charakterystykę stylów życia, wzorów zachowania i wartości”<sup>11</sup>.

Pomijając kwestię stylu życia i wzorów zachowania jako wtórną wobec podstawowego kryterium stosunku do środków produkcji, należy stwierdzić, że ani elita afrykańska, ani „reszta ludności” nie tworzą uformowanych klas społecznych, gdyż ani robotnik afrykański nie utrzymuje się wyłącznie ze sprzedaży swojej siły roboczej, ani elita afrykańska nie ma pełnej ekonomicznej podstawy swego statusu społecznego<sup>12</sup>. Można tu, jak w szeregu innych kwestiach, zauważyć różnice pomiędzy poszczególnymi krajami Afryki. W najbardziej zindustrializowanej Afryce południowej wyraźnie wyodrębnia się klasa właścicieli środków produkcji. Dla robotników afrykańskich jednak praca najemna stanowi główne, ale nie jedyne źródło utrzymania. Podział na klasy i warstwy społeczne pokrywa się tutaj z podziałem rasowym i z uwagi na politykę apartheidu pojęcie społeczeństwa pluralistycznego nabiera specjalnej charakterystyki. W innych częściach Afryki podział na klasy społeczne ma zdecydowanie charakter rudymenarny, przy czym, po uzyskaniu niepodległości proces tworzenia się narodowej burżuazji jest — wydaje się — bardziej zaawansowany niż proces kształtowania się klasy robotniczej.

Do czynników opóźniających proces zróżnicowania klasowego należą takie, jak utrzymywanie się więzów plemiennych i rodzinnych, co po-

<sup>11</sup> Lloyd, *Africa in Social Change*, Harmondsworth, s. 306.

<sup>12</sup> Por. Grundy, *op. cit.*, s. 382; Lloyd, *Introduction*, s. 56—57.

woduje modyfikację struktury społecznej warunkowanej gospodarką towarową i systemem pracy najemnej, które i tak są ciągle jeszcze w stadium początkowym. To ostatnie z kolei wpływa na stosunkowo niewielki stopień zróżnicowania ekonomicznego ludności<sup>13</sup>. Niemniej jednak proces ten raz zapoczątkowany trwa, „towarzyszy więc — jak pisze F. N'sougan Agblemagnon — określaniu się czy konstytuowaniu się na naszych oczach nowych kategorii społecznych”<sup>14</sup>.

Te nowe kategorie społeczne to przede wszystkim tzw. elita i robotnicy. Kryteriami pozwalającymi wyróżnić powyższe warstwy są: wykształcenie, zamożność, możliwości oddziaływania na życie publiczne i w konsekwencji styl życia. Wykształcenie odgrywa tu rolę pierwszoplanową. Jak pisze J.S. Coleman, „zachodnie wykształcenie stworzyło nową elitę afrykańską”<sup>15</sup>, poziom i kierunek wykształcenia elity jest jednak różny w poszczególnych częściach Afryki. W Republice Południowej Afryki i w Rodezji (poprzednio także i w Kongu Belgijskim) dość rozpowszechnione jest szkolnictwo na poziomie szkoły podstawowej, ograniczone na poziomie szkoły średniej i bardzo trudne do osiągnięcia dla Afrykanów na poziomie szkoły wyższej. W byłej Brytyjskiej Afryce Wschodniej, z wyjątkiem Ugandy, możliwości zdobycia przez Afrykanów wyższego wykształcenia były do ostatnich czasów niewielkie, w przeciwieństwie do byłej Brytyjskiej Afryki Zachodniej, gdzie na skutek wcześniejszego rozwoju szkolnictwa i większego dobrobytu liczba Afrykanów z uniwersyteckim wykształceniem jest względnie wysoka. Ghana i Nigeria mają więcej absolwentów szkół wyższych niż łącznie inne kraje Afryki na południe od Sahary. W krajach podporządkowanych Francji i Portugalii wykształcenie traktowane było jako narzędzie asymilacji, jednakże w koloniach portugalskich możliwości jego zdobycia są ograniczone w największym w Afryce stopniu. W koloniach francuskich natomiast liczba Afrykanów z pełnym wyższym wykształceniem bardzo szybko wzrastała po II wojnie światowej<sup>16</sup>.

Na skutek różnic wykształcenia różni się także skład elity w poszcze-

<sup>13</sup> Por. McCall, *op. cit.*, s. 157; M. McCulloch, *Survey of Recent and Current Field Studies on the Social Effects of Economic Development in Inter-Tropical Africa* [w:] *Social Implications of Industrialization and Urbanization in Africa South of the Sahara*, Paris 1956, s. 130, 215—216.

<sup>14</sup> F. N'sougan Agblemagnon, *Masses et élites en Afrique noire: le cas du Togo* [w:] Lloyd, *The New Elites ...*, s. 121.

<sup>15</sup> J. S. Coleman, *The Politics of Sub-Saharan Africa* [w:] G. A. Almond, J. S. Coleman (red.), *The Politics of the Developing Areas*, Princeton 1960, s. 278; także Lloyd, *Introduction*, s. 4—9.

<sup>16</sup> Charakterystyczne i wiele mówiące są oficjalne określenia wykształconych Afrykanów stosowane przez administrację kolonialną: *the progressive or educated*

gólnych krajach. Z uwagi na brak kompletnych danych trudno jest szacować liczbę członków elity, można jednak wskazać, kto wchodzi w jej skład. Państwa kolonialne przy niewielkim rozwoju nowoczesnej gospodarki szeroko rozbudowały aparat administracyjny i rządowy w podległych sobie koloniach, stąd też tzw. *white collars* tworzą podstawową grupę w nowej elicie afrykańskiej. W jej skład wchodzi także dyplomowani nauczyciele, przedstawiciele zawodów wolnych (lekarze, prawnicy itd.), tworząca się burżuazja i kierownicza grupa sektora przemysłowego (na skutek niedorozwoju gospodarczego jest to grupa niewielka), właściciele ziemscy, oficerowie armii i zawodowi politycy<sup>17</sup>. Członkami nowej elity pozostają także, zwłaszcza w Afryce zachodniej, wykształceni wodzowie afrykańscy i zamożni kupcy. Tym ostatnim często brak odpowiedniego wykształcenia, jednak zamożność pozwala im na utrzymanie symboli i stylu życia właściwego elicie<sup>18</sup>.

Istotnym komponentem pojęcia elity są jej związki z masami rozumiane jako możliwość wywierania wpływu na zachowanie i wzory wartości ludzi pozostających poza elitą. W rzeczywistości afrykańskiej znaczenie elity jest pod tym względem wyjątkowo duże<sup>19</sup>. Na skutek dokonujących się zmian i dużej mobilności społecznej ani wzory zachowania, ani układ wartości i norm kulturowych nie są dostatecznie jasno zdefiniowane. W tej sytuacji elita staje się twórcą nowych idei i wartości i często opisywana jest jako mediator pomiędzy europejskimi i tradycyjnymi afrykańskimi wpływami.

Podobieństwo stylu życia przyczynia się do większej spójności elity określanej kryteriami wykształcenia i zamożności. I aczkolwiek nowa elita afrykańska, w przeciwieństwie do elity tradycyjnej, nie jest grupą zamkniętą, zdefiniowaną przez system pokrewieństwa, możliwości wejś-

---

*Africans* — kolonie brytyjskie, *élite, notables évolués, élite noire* — kolonie francuskie i belgijskie, *evoluido, asimilado* — kolonie portugalskie, *emancipado* — kolonie hiszpańskie. Wg Coleman, *op. cit.*, s. 283.

<sup>17</sup> Por. Lloyd, *Introduction*, s. 8—9.

<sup>18</sup> Patrz *ibidem*, s. 12. Poza kręgiem zainteresowań niniejszej pracy, z uwagi na związki ze społecznością wiejską i nieuczestniczenie w przemianach miejskich, pozostają niewykształceni przedstawiciele tradycyjnej elity afrykańskiej. W wielkim skrócie można scharakteryzować przeobrażenia tradycyjnej elity jako ograniczanie funkcji i zanikanie warstwy będącej reprezentantem tradycyjnych wartości i służącej ekonomicznym i politycznym interesom grupy, na której czele stoi. Nowa elita działa przede wszystkim w interesie sprawujących władzę, a nie pełni funkcji reprezentacyjnych i często pozostaje w konflikcie z pozostałymi grupami ludności. Por. E. E. Hagen, *On the Theory of Social Change. How Economic Growth Begins*, Homewood 1962, s. 192—193.

<sup>19</sup> Por. Lloyd, *Introduction*, s. 50—55.

cia do niej są ograniczone warunkami materialnymi. Z danych podanych przez P.C. Lloyda<sup>20</sup> wynika, że w Ghanie syn absolwenta szkoły wyższej ma ponad osiem razy większą szansę uczęszczania do szkoły średniej niż syn rodziców z podstawowym wykształceniem. Synowie przedstawicieli wolnych zawodów, wysokich urzędników i inżynierów są w czterokrotnie lepszej sytuacji niż synowie robotników wykwalifikowanych i czterdziestodzieciokrotnie lepszej niż synowie robotników pół- i niewykwalifikowanych, jeśli chodzi o szansę uczęszczania do szkoły średniej. Ten sam wskaźnik dla Wybrzeża Kości Słoniowej wynosi odpowiednio siedem i sto dwadzieścia osiem.

Większość członków elity jest tak samo pracownikami najemnymi, jak reszta ludności miejskiej, ale zarobki przedstawicieli elity przewyższają dziesięciokrotnie i więcej zarobki zdecydowanej większości innych grup zawodowych. P.C. Lloyd podaje dla Nigerii 45—75 funtów rocznie jako zarobek niewykwalifikowanego robotnika oraz 750 funtów i więcej jako zarobek absolwenta szkoły wyższej, 16 funtów miesięcznie jest podawane jako minimum niezbędne do utrzymania niewykwalifikowanego robotnika wraz z żoną i dzieckiem (z wyłączeniem oszczędności). Charakterystyczny jest rozkład zarobków. W Ghanie w 1957 r. 14<sup>0</sup>/<sub>0</sub> pracowników najemnych zarabiało mniej niż 75 funtów rocznie, 50<sup>0</sup>/<sub>0</sub> 75—120 funtów, a tylko 9<sup>0</sup>/<sub>0</sub> więcej niż 240 funtów<sup>21</sup>.

Nigeria, a zwłaszcza Ghana należą do bogatszych krajów Afryki. W innych krajach proporcje powyższe układają się jeszcze bardziej na niekorzyść grup najniżej zarabiających. Zwraca uwagę fakt, że „najbardziej uderzającą cechą nowych miast [...] jest ubóstwo afrykańskiej ludności; miejski robotnik jest często mniej uprzywilejowany, niż sądzą ci, którzy namawiają go do migracji”<sup>22</sup>. W Kinshasie w 1946 r. 55<sup>0</sup>/<sub>0</sub> pracowników najemnych nie zarabiało więcej niż ustawowe minimum 11 franków. W 1953 r. ustawowe minimum płacy wynosiło 20,50 franków dziennie, a płaca robotnika o pełnych kwalifikacjach — 35 franków. W Kisangani w 1950 r. 70<sup>0</sup>/<sub>0</sub> pracowników zarabiało mniej niż uznane wówczas minimum potrzebne do utrzymania się samego pracownika. A w Afryce południowej zdecydowana większość zarobków Afrykanów oscylowała wokół bariery uznanej za ustawowe minimum<sup>23</sup>. Liczby te odnoszą się do Afrykanów,

<sup>20</sup> Lloyd, *Africa...*, s. 140.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 121—122, 150.

<sup>22</sup> P. C. W. Gutkind. *The African Urban Milieu. A Force in Rapid Change* [w:] P. J. M. McEvan, R. B. Sutcliffe (red.), *The Study of Africa*, London 1965, s. 336.

<sup>23</sup> M. McCulloch, *op. cit.*, s. 111; A. Zajączkowski, *Niepodległość Konga a kolonializm belgijski. Zarys historyczno-socjologiczny*, Warszawa 1968,

którzy znaleźli zatrudnienie w mieście. Znaczny jednak odsetek mieszkańców miast pozostaje bezrobotnymi. Brak jest tu kompletnych danych, można tylko przyjąć, że w miastach powyżej 20 tys. mieszkańców jest ich od 10 do 35<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, na przykład w Lagos w 1964 r. 18<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ludności pozostawało bez pracy, w Abeokucie 35<sup>0</sup>/<sub>0</sub> mężczyzn powyżej 14 lat poszukiwało pracy, w Kano w 1963 r. tylko 5,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, a w miastach Copperbeltu blisko 40<sup>0</sup>/<sub>0</sub> potencjalnej siły roboczej nie znajdowało zatrudnienia<sup>24</sup>.

Niski poziom zarobków oznacza zatłoczone mieszkanie i nieodpowiednie pożywienie<sup>25</sup>. Niewielu zonatych robotników może pozwolić sobie na wynajęcie więcej niż jednego pokoju, a znaczna część żyje w slumsach. Odżywianie się pozostaje dalekie od proponowanego przez służbę zdrowia. Nieodpowiednie warunki materialne wraz z oddziaływaniem wzorów plemiennych hamują proces kształtowania się klasy robotniczej w Afryce. Ciągłe jeszcze jedynym pewnym zabezpieczeniem jest wieś plemienna i utrzymywanie związków ze wsią pozostaje w interesie zatrudnionego w mieście afrykańskiego robotnika. Jednakże oddziaływanie miast i systemu pracy najemnej staje się z biegiem czasu coraz intensywniejsze i w miarę, jak mieszkańcy miast „coraz bardziej stają się uzależnieni od swych specjalności zawodowych i płatnej pracy, tracą ekonomiczne i psychologiczne zabezpieczenie ze strony lineażu i samowystarczальной wiejskiej społeczności. Ponadto, bezosobowość, heterogeniczność i konkurencyjność życia miejskiego podkreślają osobisty brak zabezpieczenia tak samo jak indywidualizm”<sup>26</sup>.

Utrzymanie związków ze wsią plemienną i równoczesne uczestnictwo w strukturze plemiennej komplikuje powstającą w mieście nową stratyfikację społeczną<sup>27</sup>. Najbardziej spójną i wyodrębniającą się grupą jest

---

s. 149; S. T. van der Horst, *The Effects of Industrialization on Race Relations in South Africa*, [w:] G. Hunter (red.): *Industrialisation and Race Relations*, London 1956, s. 123. V. G. Pons, N. Xydias, P. Clément, *Social Effects of Urbanization in Stanleyville, Belgian Congo* [w:] *Social Implications...*, s. 293. Tam, gdzie udział nieafrykańskich grup rasowych jest większy, Afrykanie przeważają w grupach najmniej uposażonych. W RPA w 1960 r. 2% białych, 42% coloureds i 12% Azjatów zarabiała poniżej 100 funtów rocznie, natomiast 78% białych, 5% coloureds i 15% Azjatów powyżej 500 funtów rocznie. Zarobki Afrykanów były jeszcze niższe niż ludności kolorowej.

<sup>24</sup> Wg P. C. W. Gutkind, *The Poor in Urban Africa. A Prologue to Modernization, Conflict and the Unfinished Revolution*, „Urban Affairs Annual Reviews”, 1968, s. 367.

<sup>25</sup> Por. Gutkind, *The African...*, s. 336—337; Lloyd, *Introduction*, s. 124.

<sup>26</sup> J. S. Coleman, *Nigeria. Background to Nationalism*, Berkeley 1958, s. 72.

<sup>27</sup> Por. np. P. Marris, *Family and Social Change in an African City*, London 1961, s. 140.



nowa elita afrykańska. Jednakże i członkowie tej warstwy myślą o sobie najczęściej w kategoriach plemiennych (Joruba, Hausa itd., a nie np. Nigeryjczycy). Niezależnie od uznawanych wartości i stylu życia, aby utrzymać wysoki status społeczny, opinię „dużego” człowieka, członkowie elity muszą prowadzić dom otwarty dla krewnych, nawet tych najbiedniejszych. Status społeczny mieszkańców miast jest warunkowany dwiema grupami czynników: związanych z miastem i systemem pracy najemnej oraz tradycyjnych, plemiennych<sup>28</sup>. Aczkolwiek oddziaływanie czynników tradycyjnych z wolna maleje, niemożliwe jest jednak ich pominięcie. Struktura zbiorowości miejskich „jest wyjątkowo [*extraordinary*] złożona. To czyni ją trudną nie tylko do opisanego przez przedstawicieli nauk społecznych, ale także do objęcia, zrozumienia przez mieszkańców miast”. W konsekwencji, „istotne sektory ich [mieszkańców miast — A.P.] aktywności są raczej skoordynowane z zewnętrznymi systemami społecznymi niż z wielorasową, wielokulturową zbiorowością, w której pracują celem zdobycia środków utrzymania”<sup>29</sup>.

Wśród mieszkańców miast Afryki większość stanowią niewykwalifikowani i półwykwalifikowani robotnicy wraz z rzemieślnikami i drobnymi kupcami. Istnieją różnice pomiędzy nowymi, przemysłowymi i górniczymi miastami Afryki południowej i środkowej, gdzie niemal cała ludność składa się z niewykwalifikowanych i półwykwalifikowanych robotników, a dużymi portami i ośrodkami handlowymi w Afryce zachodniej, gdzie względnie liczną grupę stanowią reprezentanci wykształconej elity, zatrudnieni w handlu, administracji czy przedstawiciele wolnych zawodów<sup>30</sup>. W większych metropoliach ukształtowała się odrębna wpływowa grupa zamożnych, od lat mieszkających w mieście rodzin. We Freetown do niedawna taką grupę stanowiła oligarchia kreolska, w Akrze i Lagos są to tzw. „stare rodziny”, w Kampali przedstawiciele plemienia Baganda kontrolujący w istocie wydarzenia w mieście, w Mombasie Dar es-Salaam od lat zamieszkali tu Swahilisi.

Opis kształtującej się nowej stratyfikacji społecznej w miastach Afryki napotyka trudności wynikające z wielu przyczyn, jak pluralistyczny charakter współczesnych społeczeństw Afryki, skrajna heterogeniczność

<sup>28</sup> Por. K. Little, *West African Urbanization. A Study of Voluntary Associations in Social Change*, Cambridge 1965, s. 142—143; P. Mercier, *Problems of Social Stratification in West Africa* [w:] Wallerstein, *op. cit.*, s. 351—352.

<sup>29</sup> C. Sofer, *Urban African Social Structure and Working Group Behaviour at Jinja (Uganda)* [w:] *Social Implications...*, s. 592—593.

<sup>30</sup> Por. D. Forde. *Social Aspects of Urbanization and Industrialization in Africa. A General Review* [w:] *Social Implications...*, s. 43; także Coleman, *The Politics...*, s. 273—274.

ludności afrykańskiej, równoczesne oddziaływanie wzorów miejskich i tradycyjnych plemiennych, niestabilność nowych wzorów zachowania i nowego układu wartości kulturowych<sup>31</sup>. K. Little proponuje wyróżnić cztery warstwy w ramach afrykańskiej zbiorowości miejskiej, opierając się na kryteriach ekonomicznych, statusu społecznego i pozycji politycznej, kryteriach wykształcenia i standardu życia<sup>32</sup>. Najwyższą kategorię stanowią Afrykanie zajmujący najwyższe stanowiska w aparacie administracyjnym nowych, niepodległych państw afrykańskich. Do tej grupy należą także — w myśl propozycji K. Little'a — przedstawiciele rodów posiadających wielką własność ziemską, z reguły dziedziczeni wodzowie plemienni. Bardzo zbliżoną do najwyższej warstwy grupę pod względem możliwości ekonomicznych i standardu życia stanowią przedstawiciele wolnych zawodów (czasami kobiety), nauczyciele uniwersytecy, prosperujący biznesmeni, politycy nie sprawujący funkcji rządowych i wyżsi pracownicy administracji. Drugą warstwę stanowią nauczyciele, pielęgniarze i pielęgniarki, urzędnicy, niezależni właściciele warsztatów przemysłowych i rzemieślniczych, posiadacze tradycyjnych tytułów o mniejszym znaczeniu. Kolejna warstwa to najniżsi urzędnicy, rzemieślnicy, średniozamożni kupcy, półwykwalifikowani robotnicy. Ostatnią, najniższą warstwę stanowią różnego rodzaju handlarze, robotnicy niewykwalifikowani, bardzo liczna grupa handlujących na targach kobiet, gońcy i cały szereg innych, niewykształconych mieszkańców miast.

<sup>31</sup> W związku z tym S. Morris (*Indians in East Africa. A Study in a Plural Society*, „The British Journal of Sociology”, t. 7, 1956, nr 1, s. 195) np. pisze w odniesieniu do Afryki wschodniej: „The population is divided into African, Arab, European, Indian categories [...] All these categories have widely different cultural habits and languages, and regard one another on very alien [...] The common view of East African society is that European dominate politically, Indians form a kind of commercial middle class, and Africans constitute a working class and underdeveloped peasantry”.

<sup>32</sup> Little, *op. cit.*, s. 138—141. Propozycja ta, sformułowana została dla miast Afryki zachodniej, dotyczy Afrykanów zamieszkałych w mieście. Obraz komplikuje się przy uwzględnieniu nieafrykańskich mieszkańców miast. Próbę klasyfikacji z uwzględnieniem tej ostatniej kategorii podejmuje m.in. B. Delbard (*Les dynamismes sociaux au Senegal. Les processus de formation de classes sociales dans un État d'Afrique de l'Ouest*, Dakar 1966, s. 72—78). Wszystkie sformułowane w literaturze pełniejsze propozycje ujęcia nowej stratyfikacji społecznej w Afryce są w mniejszej lub większej mierze — jak sądzimy — niezadowolające. Zwłaszcza pluralizm (przyjmowany zarówno jako zróżnicowanie rasowe, jak i wewnątrzafrykańskie, etniczne) nie znajduje odzwierciedlenia w proponowanych schematach rozwarstwienia. Świadczyłyby to o ciągle jeszcze niedostatecznym poznaniu nowej rzeczywistości afrykańskiej. Odrębne, równoległe — jak u Delbarda — traktowanie obcych grup etnicznych i kulturowych nie mówi nic o ich związkach z grupami afrykańskimi.

Zarówno pluralistyczny charakter współczesnych społeczeństw afrykańskich, w tym zbiorowości miejskiej w szczególności, jak i nowa stratyfikacja społeczna powodują powstawanie sprzeczności interesów i sytuacji konfliktowych nie znanych w tradycyjnej, plemiennej Afryce. Kolonializm spowodował, że konflikty wyrosłe na podłożu materialnym często ujawniały się jako konflikty o charakterze rasowym. Być białym oznaczało być bogatym, być czarnym równało się być biednym — stymulowało to w większości miast afrykańskich tworzenie się postaw radykalnych, a opozycja biednych przeciw bogatym przemieniła się w opozycję Afrykanów przeciw ludności białej. Postawy tego rodzaju znalazły swój wyraz między innymi w afrykańskiej literaturze. Przykładem może być dramatyczny wiersz poety z Senegalu Davida Diopa<sup>33</sup>:

Cierp biedny Murzynie...  
Twoje dzieci są głodne,  
Głodne i twoja chata jest pusta,  
Pusta, a twoja żona śpi w łóżku pana.  
Cierp biedny Murzynie!  
Murzynie czarny jak nędza!

Uzyskanie niepodległości przez państwa afrykańskie zmieniło pod tym względem sytuację w większości krajów, z wyjątkiem Afryki południowej, Rodezji i kolonii portugalskich, gdzie nadal sprzeczności interesów wyrażają się często w konfliktach o charakterze rasowym. Podobny charakter, aczkolwiek w znacznie mniej jaskrawej formie, noszą konflikty pomiędzy Afrykanami a ludnością azjatycką czy pomiędzy różnymi plemionami wchodzącymi w skład jednego społeczeństwa pluralistycznego.

Także kształtowanie się klas społecznych i nowa stratyfikacja przyczyniają się do powstawania sytuacji konfliktowych pomiędzy różnymi grupami ludności afrykańskiej. Pisaliśmy już, że poziom życia większości afrykańskich mieszkańców miast niewiele przekracza minimalną granicę ludzkiej egzystencji. Jeśli wziąć pod uwagę ubóstwo w kategoriach względnych, to jest w stosunku do zgłaszanych aspiracji, liczba mieszkań-

<sup>33</sup> L. S. Senghor (red.), *La nouvelle Poésie Negre et Malgache*. 1948, wiersz *Souffre, pauvre Negre!*, cyt. za T. Hodgkin, *Nationalism in Colonial Africa*, London 1956, s. 75. Innym przykładem może być cytat z książki południoworodezyjskiego pisarza Ndabaningi Sithole; *African Nationalism*, Oxford 1959, s. 100: „What the African hates in the white man is his unfair social, economic, political, and educational discriminatory practices which relegate the African to second — or third — rate citizenship in the land of his birth [...] Politically, the white man dominates the African; economically, he exploits him; socially, he degrades his human status [...] It is these things that the African hates, and not the white man himself”. Cyt. za Davidson, *Which Way...*, s. 54.

ców miast nie mogących zaspokoić swoich potrzeb jeszcze wzrośnie. Do wzrostu aspiracji zamieszkałych w mieście Afrykanów przyczyniło się wiele czynników, wśród których kontakt z kulturą europejską i konsekwencje uzyskania niepodległości mają znaczenie pierwszoplanowe. Kontakt z kulturą europejską spowodował powstanie nowych potrzeb, na których zaspokojenie może pozwolić sobie tylko elita afrykańska, podczas gdy reszta ludności miejskiej pozostaje w położeniu niewiele lepszym niż w okresie kolonialnym. Wchodzący w skład elity afrykańscy politycy, zwłaszcza w krajach Afryki zachodniej, w okresie walki o niepodległość i później propagowali nierealistyczny obraz perspektyw stojących przed Afrykanami<sup>34</sup>. Spowodowało to dodatkowy wzrost aspiracji, przede wszystkim ludności miast, których zrealizowanie ciągle jeszcze jest niemożliwe. Ponadto, interesy nowej elity afrykańskiej często pozostają w sprzeczności z dążeniami robotników i innych grup nie wchodzących w skład elity.

Sprzeczności te wyrażają się w żądaniach wzrostu zarobków ze strony robotników i, często, ograniczenia przywilejów elity<sup>35</sup>. Wzrost zarobków, który radykalnie poprawiłby sytuację robotników niewykwalifikowanych i półwykwalifikowanych, w obecnych warunkach jest jednak niemożliwy. Żądanie ograniczenia przywilejów elity (co zresztą, z uwagi na małą liczebność elity, i tak nie miałyby istotnego znaczenia ekonomicznego) także nie jest spełniane, gdyż między innymi władza polityczna znajduje się w rękach przedstawicieli elity. Uzewnętrznieniem sprzeczności, właściwych współczesnym społeczeństwom afrykańskim, są, między innymi, nasilające się niepokoje polityczne, strajki, ale także często nawrót trybalizmu, korupcja czy rozpowszechnianie się w mieście czarnej magii<sup>36</sup>.

#### PRZEMIANY STRUKTUR RODZINNYCH I POKREWIEŃSTWA

Wśród strukturalnych zmian dokonujących się dzisiaj pod wpływem urbanizacji w Afryce szczególne znaczenie mają przemiany w systemie rodziny i pokrewieństwa. To szczególne znaczenie wynika z roli, jaką instytucja rodziny pełni w tradycyjnym społeczeństwie plemiennym. Struktura społeczności plemiennych oparta jest na więzi rodzinnej oraz na mniej lub bardziej rozbudowanych systemach pokrewieństwa. Miasto poprzez fakt niepełnego uczestnictwa członków grup pokrewieństwa,

<sup>34</sup> Patrz Lloyd, *Introduction*, s. 307.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 309.

<sup>36</sup> *Ibidem* s. 309, 317.

system pracy najemnej, zmianę ról społecznych małżonków, nowy układ wartości i norm kulturowych wpływa na przeobrażenie tradycyjnych systemów rodziny i pokrewieństwa, a w konsekwencji również na przemiany struktur plemiennych.

Ogólnie można stwierdzić, że zmiany w zakresie funkcjonowania tradycyjnych afrykańskich systemów pokrewieństwa polegają na ograniczeniu praw i powinności wynikających z przynależności do określonego lineażu oraz na zredukowaniu liczby osób wchodzących w skład rodzinnej wspólnoty<sup>37</sup>. „W Afryce zachodniej, jak w innych społeczeństwach Afryki układ więzi pokrewieństwa obejmuje wszystkie dziedziny życia” — pisze afrykański socjolog K. A. Busia. Systemy pokrewieństwa jednak „podlegają oddziaływaniu zmian zarówno w tradycyjnej gospodarce, jak i w działalności ekonomicznej związanej z nabywaniem kwalifikacji w ramach gospodarki pieniężnej. Podlegają także oddziaływaniu nowoczesnych systemów komunikacji i mobilności, nowoczesnego rolnictwa i górnictwa, bezosobowych stosunków w dużych miastach i metropoliach<sup>38</sup>.

Warunki życia miejskiego uniemożliwiają pełne funkcjonowanie złożonych i wielkich grup pokrewieństwa. Większość krewnych pozostaje na wsi i niezależnie od tego, że system pracy najemnej związany jest z indywidualnym kontraktem, a nie z gospodarczą działalnością rodziny, że nowa stratyfikacja społeczna oparta jest na prestiżu indywidualnym, a nie na pozycji wyznaczonej związkami krwi, przeniesienie rozbudowanych struktur pokrewieństwa do miasta jest niemożliwe. Sytuacja pod tym względem różni się mniej lub bardziej, zależnie od charakteru miast<sup>39</sup>. W miastach starych, jak miasta Joruby, Nigerii północnej, Kumasi i inne, oraz w miastach z bardziej ustabilizowaną ludnością afrykańską, jak Dar es-Salaam, Kampala, Kinshasa, Brazzaville, Douala, Akra czy Freetown, warunki bardziej sprzyjają utrzymywaniu się także w mieście szeregu elementów złożonych stosunków pokrewieństwa. Diametralnie inna sytuacja istnieje w miastach nowych, Salisbury, Gwelo, Nairobi, miastach Copperbeltu czy Katangi, gdzie znacznie wyższa jest liczba migrantów wyrwanych z plemiennego środowiska rodzinnego.

Ograniczenie znaczenia systemów pokrewieństwa w środowisku miejskim jest szczególnie wyraźne w zakresie ekonomicznej aktywności mieszkańców miast. Charakterystyczny dla tradycyjnych społeczności

<sup>37</sup> Por. A. W. Southall, *Introductory Summary* [w:] Southall, *op. cit.*, s. 31.

<sup>38</sup> K. A. Busia, *The Conflict of Cultures* [w:] P. R. Gould (red.), *Africa. Continent of Change*, Belmont 1961, s. 178—179.

<sup>39</sup> Patrz Southall, *op. cit.*, s. 33.

plemiennych system pracy rodzinnej nie znajduje kontynuacji w mieście, gdzie nowe formy gospodarowania wymagają indywidualnego kontraktu i aktywności jednostek, a nie grup rodzinnych. „Znaczenie pokrewieństwa na ekonomicznym polu staje się niewielkie, gdyż — chociaż krewni pomagają sobie w znalezieniu pracy — rzadki jest fakt wspólnej pracy braci czy innych bliskich krewnych jako służących w tym samym domu, w fabryce przy tym samym warsztacie czy w kopalni na tej samej ścianie. A jeśli nawet pracują razem, pracują w ramach systemu regulowanego przez osoby nieświadome ich pokrewieństwa i przez kierowników, którzy odrzucają znaczenie związków pokrewieństwa”<sup>40</sup>. Nieco inaczej przedstawia się sytuacja kupców, rzemieślników i innych producentów drobnotowarowych. Oddziaływanie czynnika ekonomicznego na ograniczenie znaczenia systemów pokrewieństwa nie jest tutaj tak istotne w porównaniu z innymi czynnikami (np. zmianami w układzie norm i wartości kulturowych). Podobnie na innych płaszczyznach, politycznej, rekreacyjnej, w pewnej mierze także obyczajowej, fakt przynależności do określonej grupy pokrewieństwa traci swe dominujące znaczenie. Mimo to tradycyjne, plemienne systemy pokrewieństwa — chociaż w ograniczonym stopniu i często podporządkowane oddziaływaniu innych czynników — funkcjonują także i w nowych, miejskich środowiskach Afryki. Czynnikiem wyraźnie temu sprzyjającym jest fakt małej stabilizacji ludności miejskiej. Utrzymywanie związków z krewnymi na wsi pozostaje w interesie zamieszkałych w mieście Afrykanów. Tak więc częste są wizyty mieszkańców miast na wsi, jeśli tylko odległość od wsi plemiennej na to pozwala. Wzajemne wspomaganie się krewnych wyraża się zarówno w przysyłanych na wieś przez zatrudnionych w mieście Afrykanów pieniądzech, jak i w pomocy udzielanej przybyłym ze wsi krewnym w znalezieniu pracy i mieszkania. Wreszcie tak zwane „pasożytnictwo rodzinne”, fakt utrzymywania przez zatrudnionych w mieście pracowników najemnych licznych krewnych, jest także wyrazem utrzymywania się tradycyjnych związków pokrewieństwa<sup>41</sup>.

Podsumowując można stwierdzić za J. C. Mitchellem<sup>42</sup>, że „Chociaż rola pokrewieństwa w miastach ciągle jeszcze jest bardzo duża [...] jest jednak inna od roli pokrewieństwa na obszarach plemiennych”. Z przemianami znaczenia i funkcjonowania plemiennych związków pokrewieństwa korespondują zmiany w strukturze i funkcjach rodziny. Po-

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 32.

<sup>41</sup> Por. Lloyd, *Introduction*, s. 184—186, 189—190; Southall, *op. cit.*, s. 42—44.

<sup>42</sup> J. C. Mitchell, *Social Change and the Stability of African Marriage in Northern Rhodesia* [w:] Southall, *op. cit.*, s. 325.

mijając w tym miejscu kwestie takie, jak niekompletność rodzin<sup>43</sup> i rozwój różnych form konkubinatu, które wynikają z małej stabilizacji ludności miejskiej, ogólnie można powiedzieć, że strukturalne przeobrażenia rodziny polegają na wzroście liczby małżeństw międzyplemiennych oraz upowszechnianiu się małej, nuklearnej rodziny monogamicznej.

Etniczna heterogeniczność populacji miejskich sprzyja wzrostowi liczby małżeństw międzyplemiennych, aczkolwiek w dalszym ciągu większość małżeństw zawierana jest pomiędzy członkami tych samych grup etnicznych. W centralnych dzielnicach Lagos 98% małżeństw zawieranych jest pomiędzy członkami tej samej grupy etnicznej, a tylko 2% pomiędzy członkami różnych plemion, ale w bardziej zróżnicowanej etnicznie dzielnicy Rehonsing Estate dane te wynoszą odpowiednio 87% i 13%. W dwu wybranych dzielnicach Kisangani małżeństw międzyplemiennych jest 27% i 46%. W Dakarze w 1954 r. w rodzinach monogamicznych wśród przedstawicieli wolnych zawodów małżeństwa międzyplemienne stanowiły 40%, wśród niewykwalifikowanych pracowników — 15%, wśród rolników natomiast wypadków takich nie stwierdzono. W rodzinach poligamicznych małżeństwa, gdzie przynajmniej jedna żona pochodziła z innej niż mąż grupy etnicznej, stanowiły 70—75% wśród przedstawicieli wolnych zawodów i pracowników administracji oraz około 50% w pozostałych kategoriach zawodowych<sup>44</sup>.

Warunki życia miejskiego, a przede wszystkim fakt, że rodzina w warunkach miejskich przestaje być wspólnotą produkcyjną, powodują stopniowe zanikanie wielkiej rodziny poligamicznej, charakterystycznej dla większości spośród tradycyjnych, afrykańskich społeczności plemiennych<sup>45</sup>. W jej miejsce upowszechnia się wzór małej rodziny, najczęściej rodziny monogamicznej. W Lagos pod koniec lat pięćdziesiątych tylko około 15% rodzin składało się z trzech lub więcej pokoleń. Podobnie w Lunsar rodziny jedno- lub dwupokoleniowe stanowiły 85% ogólnej liczby rodzin. Większość rodzin miejskich składa się tylko z ojca, matki i

<sup>43</sup> Fakt ten szczególnie charakterystyczny jest dla nowych miast i dla migrantów. W East London np. w 1955 r. blisko 2/3 żonatych pracowników afrykańskich mieszkało w mieście bez swoich żon, które pozostały na wsi plemiennej (wg P. Mayer, *Townsmen or Tribesmen. Conservatism and the Process of Urbanization in a South African City*, Capetown 1963, s. 69).

<sup>44</sup> Marris, *op. cit.*, s. 160; Pons, Xydias, Clément, *op. cit.*, s. 391; P. Mercier, *An Experimental Investigation into Occupational and Social Categories in Dakar* [w:] *Social Implications...*, s. 521. Też J. Rouch, *Second Generation Migrants in Ghana and the Ivory Coast* [w:] Southall, *op. cit.* s. 301—302.

<sup>45</sup> Marris, *op. cit.*, s. 148; D. P. Gamble, *The Temne Family in a Modern Town (Lunsar) in Sierra Leone, „Africa”, t. 33, 1963, nr 3, s. 210.*

dzieci, ale często także pewnej liczby najbliższych krewnych. Średnia liczba osób w rodzinie w Sekondi i Takoradi wynosi 3,58 (w tym dla plemienia Nziwa — 5,0, dla ludności z północy kraju 2,7), w Kumasi — 3,84, w Lagos — 3,9 w Enugu — 3,7<sup>46</sup>. Nawet w starych miastach Afryki istnieje tendencja do osobnego zamieszkiwania małej rodziny. Natomiast częstym zjawiskiem jest fakt dzielenia mieszkania z młodszym rodzeństwem, które przybyło do miasta celem zdobycia dalszego wykształcenia lub podjęcia pracy i które w wolnych chwilach pełni funkcje służby domowej<sup>47</sup>.

Innym charakterystycznym zjawiskiem przemian instytucji rodziny jest wzrost liczby małżeństw zawieranych z wolnego wyboru i malejące znaczenie opłat małżeńskich<sup>48</sup>. Jest to szczególnie wyraźne wśród nowej elity afrykańskiej i warstw do elity zbliżonych. W tych kategoriach społecznych rzadkim wypadkiem jest fakt poślubienia żony nie posiadającej żadnego wykształcenia. W Ibadanie 20% mężczyzn z wyższym wykształceniem ma żony z wykształceniem takim samym, 70% — z wykształceniem średnim i tylko 10% z wykształceniem podstawowym<sup>49</sup>.

Wzrost wykształcenia, obok możliwości podejmowania samodzielnej pracy (większość afrykańskich kobiet w mieście pracuje, najczęściej w charakterze drobnych handlarek jarmarcznych i ulicznych), powoduje uniezależnianie się kobiet od mężczyzn. Liczba rozwodów w miastach afrykańskich ciągle wzrasta<sup>50</sup>. Sprzyja takiej sytuacji również dysproporcja płci na korzyść mężczyzn i mała stabilizacja ludności miejskiej. Częstym zjawiskiem jest konkubinaty i różnego rodzaju „małżeństwa na próbę”. Także rozwój prostytucji charakterystyczny jest dla wszystkich większych miast afrykańskich, przy czym często prostytucja nie spotyka się z dezaprobatą ze strony ludności miejskiej<sup>51</sup>.

Nowej rodzinie miejskiej w Afryce właściwa jest nadal (choć odparta na innych zasadach niż w rodzinie tradycyjnej) odmiennosc środowisk i ról społecznych małżonków. Tak więc układ stosunków i więzi

<sup>46</sup> K. Little, *Some Urban Patterns of Marriage and Domesticity in West Africa*, „The Sociological Review”, t. 7, 1959, nr 1, s. 68. Co do strukturalnych przemian rodziny w mieście, rozpatrywanych na przykładzie Freetown, patrz też M. Banton, *West African City. A Study of Tribal Life in Freetown*, London 1960, s. 199—202.

<sup>47</sup> Patrz A. Izzett, *Family Life among the Yoruba, in Lagos, Nigeria* [w:] Southall, *op. cit.*, s. 306.

<sup>48</sup> Por. Lloyd, *Introduction*, s. 176.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 174.

<sup>50</sup> Por. Banton, *op. cit.*, s. 197—198; także Izzett, *op. cit.*, s. 306—308; Lloyd, *Introduction*, s. 176.

<sup>51</sup> Por. Little, *op. cit.*, s. 81.



społecznych łączy męża ze zbiorowością względnie homogeniczną, obejmującą sąsiadów, ludzi tego samego zawodu, podobnych potrzeb ekonomicznych i posiadających w mniejszym lub większym stopniu świadomość swej odrębności jako warstwy społecznej. Środowiskiem społecznym żony natomiast, szczególnie wówczas, gdy trudni się handlem, jest heterogeniczna ludność dzielnicy. Także układ ról społecznych jest odrębny i sfery aktywności męża i żony w znacznym stopniu są odseparowane<sup>52</sup>. Jest to, między innymi, przejaw kontynuacji wzorów życia rodzinnego w nowym środowisku miejskim.

#### ROZWÓJ MIEJSKICH UGRUPOWAŃ PLEMIENNYCH I PONADPLEMIENNYCH

„W dobrowolnych stowarzyszeniach, które rozwinęły się w ciągu lat, lepiej niż gdzie indziej można dostrzec odrębny charakter środowiska miejskiego”<sup>53</sup>. Stowarzyszenia tego rodzaju istnieją niemal we wszystkich miastach Afryki, a ich działalność dotyczy niemal wszystkich sfer aktywności mieszkańców miast. Są to więc różnego rodzaju stowarzyszenia plemienne i etniczne, zrzeszenia związane z nowymi formami działalności ekonomicznej, jak związki zawodowe, izby rzemieślnicze czy izby handlowe, kluby sportowe i inne o charakterze rekreacyjnym, organizacje młodzieżowe, charytatywne, towarzystwa pomocy wzajemnej, loże masonskie, stowarzyszenia absolwentów szkół średnich i uniwersytetów, partie i zrzeszenia polityczne czy stowarzyszenia religijne<sup>54</sup>. Członkostwo wielu spośród stowarzyszeń opiera się na kryteriach etnicznych; niektóre zaś stowarzyszenia przecinają podziały plemienne, tworząc ugrupowania o charakterze ponadplemiennym.

Wśród różnorodnych funkcji stowarzyszeń dobrowolnych szczególnie istotna jest rola stowarzyszeń jako „mechanizmu adaptacyjnego”<sup>55</sup>. Polega ona na ułatwianiu procesu reorientacji i przystosowania się przybyłych ze środowiska plemiennego jednostek do warunków życia miejskiego. Z jednej strony stowarzyszenia te, głównie stowarzyszenia plemienne, podtrzymują niektóre z tradycyjnych wartości. Z drugiej, dzięki

---

<sup>52</sup> Por. G. Bernard, *Ville africaine, famille urbaine. Les enseignants de Kinshasa*, Paris 1968, s. 148; także Lloyd, *Introduction*, s. 178.

<sup>53</sup> Gutkind, *The African ...*, s. 343.

<sup>54</sup> Por. Lloyd, *Introduction*, s. 193; K. Little, *Some Contemporary Trends in African Urbanization*, Evanston 1966, s. 8—9; M. Freankel, *Tribe and Class in Monrovia*, London 1964, s. 151.

<sup>55</sup> Little, *West ...*, s. 8; patrz także M. Banton, *The Restructuring of Social Relationships* [w:] Southall, *op. cit.*, s. 124; Lloyd, *Introduction*, s. 194—196.

nim u imigrantów szybciej przebiega proces uczenia się nowych wartości i wzorów zachowania, a sankcje, jakimi dysponują stowarzyszenia, ułatwiają zredukowanie dewiacyjnych zachowań nowo przybyłych jednostek. Stowarzyszenia dobrowolne, będąc istotnym składnikiem nowych, miejskich struktur społecznych, przyczyniają się do procesu kształtowania się nowej stratyfikacji społecznej. Ponadto w ramach tej nowej stratyfikacji stwarzają system zabezpieczenia społecznego dla swoich członków. Wyraża to motywacja przynależności do stowarzyszeń dobrowolnych, wypowiedziana przez jednego z członków plemienia Ibo w Nigerii wschodniej: „Wszyscy tam [do stowarzyszenia — A. P.] należymy od momentu, kiedy przybywamy do miasta. Jeśli nie będziesz należał, ludzie powiedzą, że nie jesteś towarzyski, i nie będą cię szanować. Jeśli się nie przyłączysz, gdy znajdziesz się w kłopotach, nie będziesz miał nikogo, kto ci pomoże. Widzisz więc, dlaczego każdy z nas tam należy”<sup>56</sup>.

Istniejące w miastach Afryki stowarzyszenia można podzielić według kryterium przynależności etnicznej członków na dwie grupy: plemienne i ponadplemienne. Pierwsze z nich skupiają wyłącznie członków jedrej grupy etnicznej. Zwykle są wielofunkcyjne, to znaczy wszystkie potrzeby członków mogą być zaspokajane w ramach jednego stowarzyszenia. Posiadają charakter tradycjonalistyczny, przenosząc wiele plemiennych wartości do środowiska miejskiego i starając się stworzyć nowe środowisko plemienne dla przybyłych do miasta emigrantów. Stowarzyszenia ponadplemienne posiadają zwykle bardziej ograniczony, ale też bardziej określony zakres działalności. Skupiają członków z wielu grup etnicznych i kryteriami członkostwa jest wspólny zawód bądź wspólne zainteresowania, religia, przynależność do tej samej warstwy społecznej. W porównaniu do stowarzyszeń plemiennych mają zdecydowanie zmodernizowany charakter, przyczyniając się, bądź tworząc nowe wartości i będąc elementem nowych, ponadplemiennych struktur współczesnej Afryki. Brak jest informacji co do początków rozwoju stowarzyszeń plemiennych. Prawdopodobnie pierwsze tego rodzaju stowarzyszenia zaczęły powstawać w miastach Afryki zachodniej już we wczesnej fazie urbanizacji, niektóre z nich powstawały przy aktywnym poparciu europejskich misjonarzy i administratorów<sup>57</sup>. Dzisiaj stowarzyszenia plemienne istnieją niemal we wszystkich miastach Afryki. Nie rozwinęły się one tylko wśród tych grup etnicznych, które bliżej związane są z życiem miasta i na których obszarach miasto się znajduje, gdyż struktura plemienna grupy etnicznej o starych tradycjach formowania ośrodków

<sup>56</sup> H. H. Smythe, M. Mabel, *The New Nigerian Elite*, Stanford 1960, s. 30, cyt. za Little, *West ...*, s. 30.

<sup>57</sup> Patrz Little, *West ...*, s. 24; Lloyd, *Introduction*, s. 200.

miejskich jest na ogół wystarczająco przystosowana i zaadaptowana do miejskiego układu stosunków społecznych mimo przeobrażeń, jakim te ostatnie ulegają. Tak więc nie ma plemiennych stowarzyszeń Joruba w miastach Joruby, stowarzyszeń Zaramo w Dar es-Salaam czy Ganda w Kampali. Istnieją natomiast w tych miastach stowarzyszenia plemiennie obcych grup etnicznych, w Kampali na przykład silny Luo Union, skupiający imigrantów Luo z Kenii, i Banyarwanda Barudni Association, skupiające ludność z Ruanda-Urundi, oraz mniej rozwinięte stowarzyszenia innych grup etnicznych, jak np. Toro z Ugandy<sup>58</sup>.

Także w niektórych małych miastach, cechujących się znaczną homogenicznością etniczną, jak na przykład Lunsar w Sierra Leone (10 tys. mieszkańców, 80% z lokalnego plemienia Temne), nie rozwinęły się stowarzyszenia tego typu. Poza tymi wyjątkami popularność stowarzyszeń plemiennych jest znaczna. W Akrze w 1956 r. około 16 900 osób należało do jednego spośród 94 trwałych stowarzyszeń plemiennych, największe ze stowarzyszeń liczyło 2000 członków, najmniejsze — 14<sup>59</sup>.

Stowarzyszenia plemiennie obejmują członków wywodzących się z jednej wsi, podgrupy plemiennych lub całej grupy etnicznej. Rzadziej są to stowarzyszenia skupiające ludność całego regionu czy prowincji. W tym ostatnim wypadku określenie „plemiennie” nie jest zupełnie słuszne, jednakże inne cechy tych zrzeszeń upodabniają je do typowych stowarzyszeń plemiennych. Zwykle jednym z pierwszych poczynań przybyłych do miasta migrantów jest przyłączenie się do odpowiedniego stowarzyszenia. Oczekuje się, że wszyscy członkowie danej grupy etnicznej winni należeć do swojego stowarzyszenia. Większość istotnie należy, tylko najbogatsi członkowie elity, którzy nie zamierzają powrócić na wieś i opierają swój prestiż społeczny na nowych, pozaplemiennych kryteriach, nie przyłączają się do istniejących stowarzyszeń plemiennych. Stowarzyszenia te przenoszą do miasta pewne elementy plemiennych struktury społecznej, gdyż ich wewnętrzna organizacja przypomina pod niektórymi względami struktury tradycyjne. Podtrzymują także wiele z plemiennych wartości i symboli, a spotkania członków są okazją do utrwalania także w mieście plemiennych tradycji. Funkcje przywódcze pełnią, jak w społeczności tradycyjnej, najstarsi przedstawiciele najwyższych lineaży, bądź, co jest rezultatem zmian, najdłużej mieszkający w mieście najbardziej doświadczeni członkowie<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> Southall, *op. cit.*, s. 38.

<sup>59</sup> Little, *West ...*, s. 27.

<sup>60</sup> Por. charakterystykę stowarzyszeń plemiennych w: M. Banton, *West ...*, s. 162—195, 216; Little, *West ...*, s. 24—35; Lloyd, *Introduction*, s. 196—199.

Stowarzyszenia plemienne stanowią dla swoich członków rodzaj zabezpieczenia społecznego i ekonomicznego. Aczkolwiek stowarzyszenia innego rodzaju spełniają również tę funkcję, stowarzyszenia plemienne, odwołując się do tradycji, mogą je realizować w największym stopniu. Do obowiązków stowarzyszeń plemiennych należy między innymi pomoc w znalezieniu pracy, pomoc w razie nieszczęśliwych wypadków lub śmierci i łagodzenie nieporozumień między członkami, co przyczynia się do utrwalania więzi plemiennych w nowym, miejskim środowisku.

Formy stowarzyszeń plemiennych są bardzo różnorodne; od spontanicznych, czasowych ugrupowań plemiennych do wielofunkcyjnych, rozbudowanych organizacji cechujących się znaczną trwałością. Jednym ze skrajnych przykładów jest organizacja społeczna ludności Hausa w południowych miastach Afryki zachodniej, głównie w miastach Joruby<sup>61</sup>. Hausa tworzą względnie wyalienowaną grupę plemienną, trudniącą się głównie handlem orzeszkami kola i bydłem i zamieszkującą w odrębnych dzielnicach. W handlu bezpośrednio lub pośrednio zaangażowana jest większość członków społeczności Hausa i jej struktura przystosowana jest do potrzeb handlu. Funkcje przywódcze pełnią bogaci właściciele ziemscy (*landlords*), posiadający swoje przedsiębiorstwa handlowe, doradcy (*malam* — ludzie, którzy dzięki swoim studiom koranicznym pełnią także funkcje opiekunów duchowych), ale także ludzie posiadający tytuł *alhaji*, tj. ci, którzy odbyli pielgrzymkę do Mekki. Dzięki względnej izolacji społeczności Hausa możliwe jest podtrzymywanie w znacznym stopniu plemiennych struktur i wartości. Nie są one jednakże prostym przeniesieniem struktur i wartości z plemiennego kraju Hausa, Nigerii północnej. Osiągnięcie wysokiego prestżu społecznego raczej łączy się z powodzeniem w handlu niż jest dziedziczone. Także inne wzory zachowania i kultury są mniej lub bardziej zmodernizowane w stosunku do wzorów tradycyjnych. W ten sposób organizacja Hausa jak i inne stowarzyszenia i ugrupowania plemienne w miastach stanowią „pomost między układem wiejskim a miejskim”<sup>62</sup>. Jest ona typowym przykładem modernizacji tradycyjnych wzorów dokonującej się w wyniku urbanizacji.

W innych, mniej rozbudowanych stowarzyszeniach plemiennych grupa członków stowarzyszenia może pokrywać się mniej lub bardziej z tradycyjną strukturą lineażu. Elementy tradycyjnego systemu pokre-

---

<sup>61</sup> A. Cohen, *Politics of the Kola Trade. Some Processes of Tribal Community Formation among Migrants of West African Towns*, „Africa”, t. 36, 1966, nr 1, s. 18—36; por. także Lloyd, *Introduction*, s. 202—203.

<sup>62</sup> Little, *Some ...*, s. 10.

wieństwa są wówczas przenoszone do środowiska miejskiego, co wraz z innymi czynnikami przyczynia się do komplikowania kształtującej się miejskiej stratyfikacji społecznej.

Obok stowarzyszeń plemiennych istnieją w miastach afrykańskich stowarzyszenia innego rodzaju, nie pokrywające się z podziałami plemiennymi, aczkolwiek podziały te często wpływają na ich działalność. Większość z nich znajduje swych członków wśród reprezentantów elity i warstw do niej zbliżonych, a różnorodność celów i form działalności stowarzyszeń ponadplemiennych jest olbrzymia<sup>63</sup>.

Wśród stowarzyszeń i organizacji o charakterze ponadplemiennym ze względu na swe cele i funkcje oraz możliwość oddziaływania na kształtowanie się stosunków społecznych w mieście na szczególną uwagę zasługują związki zawodowe. Są to jedne z nielicznych organizacji o charakterze ponadplemiennym i rekrutują swych członków głównie spoza elity. Ponadto, przykład związków zawodowych w Afryce jest charakterystyczny dla wszystkich większych zrzeszeń ponadplemiennych. W innej sytuacji znajdują się rekreacyjne stowarzyszenia elity, kluby sportowe, sekty religijne itd. Jednakże z uwagi na ekskluzywność ich zasięg oddziaływania jest względnie mały i analiza ich działalności zostanie tu pominięta.

Historia ruchu związkowego w Afryce z wyjątkiem organizacji białych robotników w Afryce południowej jest stosunkowo niedługa<sup>64</sup>. Aczkolwiek pierwsze strajki i zorganizowane protesty robotników afrykańskich datują się na drugą połowę XIX w. (np. strajk Afrykanów we Freetown w 1874 r.), związki zawodowe w większości krajów Afryki zaczęły powstawać w latach trzydziestych XX w. i po II wojnie światowej. W koloniach francuskich ruch związkowy został zalegalizowany w 1937 r., w Kongu Belgijskim w 1946 r., w koloniach brytyjskich związki zawodowe powstawały w różnym czasie począwszy od I wojny światowej<sup>65</sup>. W okresie walki o niepodległość związki zawodowe stały się jedną z głównych organizacji ruchu niepodległościowego. Ich poczynania łączyły się z działaniami afrykańskiej elity. Po uzyskaniu niepodległości radykalna na ogół orientacja polityczna ruchu związkowego sprawia jednakże, że związki zawodowe pozostają często w opozycji do sprawującej władzę elity.

<sup>63</sup> Lloyd, *Introduction*, s. 209—211.

<sup>64</sup> Patrz Davies, *op. cit.*, s. 10; Lloyd, *Introduction*, s. 203—204.

<sup>65</sup> W koloniach brytyjskich istotną pomoc w organizacji ruchu związkowego w Afryce okazywały brytyjskie związki zawodowe. Charakterystyczne pod tym względem są wspomnienia kenijskiego działacza związkowego Toma Mboya zawarte w jego książce *Freedom and After* (Boston 1963, s. 24—25).

Mimo potencjalnych możliwości związki zawodowe w Afryce nie rozwinęły się w organizacje skupiające większość robotników afrykańskich. Tak na przykład w RPA w 1960 r. spośród zatrudnionych w górnictwie, przemyśle, budownictwie, handlu i transporcie 729 000 białych 332 634 należało do związków zawodowych. Dla *coloureds* dane te wynosiły odpowiednio 98 000 i 80 915, dla Hindusów 67 000 i 26 924, a dla Afrykanów 1 279 000 i 59 952<sup>66</sup>. Odsetek członków związków zawodowych jest większy w Afryce zachodniej, ale i tu wielu zatrudnionych Afrykanów pozostaje poza oddziaływaniem ruchu związkowego. Wpływają na taki stan rzeczy niewątpliwie utrzymujące się podziały plemienne, trybalizm i tradycyjne wzory, ale główną przyczyną jest aktualna struktura społeczna zatrudnionych w mieście Afrykanów<sup>67</sup>. Zdecydowana większość to niewykwalifikowani robotnicy, migranci, którzy orientują się na wieś plemienną i nie są zainteresowani w przynależności do stowarzyszeń związanych z warunkami życia miejskiego. Związki zawodowe, będąc niewystarczająco zasobnymi materialnie, nie są w stanie stworzyć zabezpieczenia ekonomicznego dla swoich członków i w tej sytuacji nie potrafią zastąpić stowarzyszeń plemiennych. Wykwalifikowanych pracowników, predysponowanych do przywództwa w ruchu związkowym, jest zbyt mało, a ponadto często aspirują oni do osiągnięcia wyższej pozycji społecznej kosztem rezygnacji z wyrażania interesów opozycyjnych wobec nowej elity afrykańskiej.

W zbliżonej sytuacji znajdują się afrykańskie partie polityczne. Zrzeszenia o charakterze ponadplemiennym, związane z nowoczesną strukturą społeczną, nie zyskały dotąd szerokiej popularności, gdyż nowa struktura nie jest jeszcze w pełni ukształtowana. Jeśli nie liczyć działających niemal wyłącznie w wąskich kręgach elity stowarzyszeń rekreacyjnych, kulturalnych, wąsko zawodowych itp., żywшему funkcjonowaniu stowarzyszeń i organizacji ponad- czy międzyplemiennych stoją na przeszkodzie tradycyjne wzory i stereotypy, tradycyjne postawy i tradycyjne podziały społeczne. Stowarzyszenia te działają tylko w miastach, ale i tu nie znajdują wystarczająco szerokiej bazy społecznej. Nowe wzory, nowe postawy i nowe podziały społeczne, które mogłyby zapewnić szerokie funkcjonowanie zrzeszeń ponadplemiennych, ciągle jeszcze nie są wystarczająco ukształtowane.

<sup>66</sup> Horst, *op. cit.*, s. 120.

<sup>67</sup> Por. Davies, *op. cit.*, s. 118, 124—125; Lloyd, *Introduction*, s. 206—208.

LESZEK DZIĘGIEL

### TRADYCYJNA RODZINA CHŁOPA WSCHODNIOAFRYKAŃSKIEGO JAKO ZESPÓŁ PRODUKCYJNY

Treść: Ideologia pracy rodzinnej chłopca Luo. — Podział na zespoły robocze w *dala*. — Przywództwo gospodarza zagrody. — Rola pierwszej żony. — Rola, zadania i uprawnienia pozostałych żon. — Zespoły robocze: stałe — kobiece i doraźne — męskie. — Początki pracy najemnej

Artykuł niniejszy jest fragmentem pracy doktorskiej, zatytułowanej *Rolnictwo chłopskie w Afryce wschodniej — studium z dziedziny antropologii ekonomicznej*. Punktem wyjściowym pracy jest obraz życia w zagrodzie zachodniokenijskich Luo na tle rocznego cyklu zajęć rolnych. Przedstawiana tu rzeczywistość pochodzi ze schyłkowego okresu brytyjskiej władzy kolonialnej w Kenii, z lat 1946—1948. Materiał szczegółowy z zagrody chłopskiej Luo, którym dysponuje autor, został zebrany w tym okresie w prowincji Nyanza przez Andrzeja Waligórskiego. W dalszych, nie uwzględnianych w niniejszym artykule częściach pracy autor daje obraz przemian rolnictwa wschodnioafrykańskiego już po uzyskaniu niepodległości przez Kenię, Tanganikę i Ugandę, rozszerzając problematykę na terytorium tych trzech krajów.

Niloccy Luo, zamieszkujący wschodnie wybrzeża Jeziora Wiktorii nad zatoką Luo (dawniej Kavirondo), niezależnie od swoich pasterskich, wędrownych tradycji byli już w połowie naszego stulecia plemieniem osiadłym, rolniczym, pozostającym pod nader silnym wpływem przemian, które biały człowiek narzucił tej części Afryki wschodniej. Najliczebniejsi po Kikuju z plemion Kenii i równie jak Kikuju zaawansowani cywilizacyjnie stanowili Luo awangardę ówczesnego afrykańskiego ruchu emancypacyjnego.

Przedmiotem rozważań w artykule jest — nie istniejąca już dziś zresztą od dawna *dala* (zagroda), należąca do zamożnego chłopca Obarego Nyaruotha, położona koło stacji misyjnej w Ng'iya. Obare żył tu razem z większością swych żon, dorosłych dzieci i wnuków, a jego gospodarstwo i sposób bytowania mieszkańców *dala* stanowią niejako wypadkową mię-

dzy tradycyjnym obyczajem ówczesnych chłopów Luo a presją rzeczywistej sytuacji, jakiej ulegali krajowcy.

Struktura rodziny wschodnioafrykańskiej potraktowana jako zespół produkcyjny nie jest na pewno jakimś zjawiskiem ponadczasowym, lecz ściśle związanym z epoką, w której została zaobserwowana. Opierając się na materiałach terenowych z lat 1946—1948 musimy mieć na uwadze fakt, iż zanotowany przez badacza obraz z okresu schyłku panowania Anglików w Kenii był ilustracją tylko pewnego etapu, w jakim znalazło się chłopstwo Luo. Z pewnością inaczej sytuacja wyglądała dawniej, zanim na tereny Nyanzy dotarli europejscy kolonizatorzy. Istnieją także powody do przypuszczeń, iż dziś, w połowie lat siedemdziesiątych, obraz stylu pracy i życia chłopów zachodniej Kenii pod niektórymi względami uległ dalszym przemianom. Niemniej jednak trudno przypuszczać — zważywszy na dane pochodzące z późniejszej literatury — by sytuacja dzisiejsza była całkowicie odmienna. A już na pewno na obecną chwilę niezwykle silnie oddziałuje splot zjawisk, które w latach 1946—1948 stanowiły całokształt rzeczywistości i życia codziennego rodziny chłopskiej Luo, wiodącej teraz swoją egzystencję i pracującej w warunkach Kenii niepodległej.

#### IDEOLOGIA PRACY RODZINNEJ CHŁOPA LUO

Przyjęta przez nas koncepcja chłopu afrykańskiego zawiera dwa istotne momenty — sposób zdobywania środków do życia jak i pewien styl życia. Wedle owej koncepcji postanowiliśmy chłopstwo traktować jako pewien zawód, a więc kategorię gospodarczą, ale też i pewien układ społeczny. Chłopstwo wschodnioafrykańskie zatem to przede wszystkim kategoria gospodarcza, oznaczająca jakieś związki Afrykanina z szerszym układem gospodarki światowej. Pierwotny Luo, plemienny pasterz i kopianiec zarazem, teraz już został wyrwany z kręgu odwiecznej gospodarki samowystarczalnej, zamkniętej i obliczonej na własne potrzeby. Przez sprzedaż swoich produktów rolnych — choćby w niedużych ilościach — oraz swojej pracy powiązано go z szerszym układem gospodarki rejonu, kraju i świata. Z drugiej strony typ produkcji chłopskiej w Afryce wschodniej był w latach 1946—1948 — a i dziś w znacznej części jest nadal — w ogromnym stopniu nastawiony na pokrycie własnego zapotrzebowania, mimo iż pierwszy wyłom już został dokonany.

Bardzo istotną cechą afrykańskiego systemu chłopskiego było i jest nadal powiązanie szerszych momentów społecznych z gospodarczymi. W gospodarce pierwotnej i chłopskiej stosunki ekonomiczne zazwyczaj nie są jeszcze oddzielone od stosunków społecznych.



Wszelka praca u Luo jeszcze w latach 1946—1948 opierała się na pracy rodzinnej, którą wykonywały żony, ale także synowie, synowe i dalsi członkowie rodziny. Nie znano tu wtedy prawie zupełnie pracy najemnej, mimo iż okresowo Luo emigrowali do sąsiednich prowincji, a nawet do innych państw i najmowali się do robót publicznych, podejmowali pracę policjantów itp. Ta praca najemna była jednak dorywcza. Przemianom nie sprzyjał powolny proces technicyzacji chłopów wschodnioafrykańskiego, posługującego się jeszcze w połowie naszego stulecia najprostszymi narzędziami w rodzaju motyki, dla którego pług wówczas był nowością, a transport plonów z pól do spichrzy odbywał się tradycyjnie w koszach niesionych na głowie. Już same warunki techniczne wymagały angażowania do prac w polu licznych rąk do pracy, czemu czyniła zadość poligamiczna, rodzinna organizacja pracy. Konsekwentnie wydajność pracy na tych niedużych, położonych blisko zagrody poletkach, uprawianych przez gromady ludzi, głównie kobiet, była niewielka, dochodowość z rolnictwa chłopskiego mała, a stopa życiowa chłopów wschodnioafrykańskiego niska.

Oczywiście już w latach czterdziestych zarysowały się załączki odmiennego podejścia do pracy w zagrodach Luo. W dawnej, tradycyjnej kulturze tego plemienia również tkwiły odmiennie od rodzinnych elementy organizacji pracy, chociaż bynajmniej nie o charakterze najemnym. Istnieją dziś, podobnie jak istniały dawniej w systemie tradycyjnym bardzo ważne formy ludzkiego współdziałania, mające charakter czysto gospodarczy czy gospodarczo-społeczny, które nie były oparte na zasadzie krewniaczej. Taki charakter miała dawniej drużyna, dokonująca zbrojnej okupacji ziemi, czyli tzw. otwarcia — *gwengu*, zorganizowana wokół przywódcy. Mimo wszelako istnienia takich elementów współdziałania, nie opartego na zasadzie krewniaczej w tradycji Luo, praca w przeważającej większości wypadków u tych mieszkańców zachodniej Kenii miała formę wywodzącą się z organizacji rodzinnej i lineazowej.

#### PODZIAŁ NA ZESPOŁY ROBOCZE W DALA

Wyraźnym przykładem tej zasady rodzinnego tworzenia zespołów roboczych jest schemat organizacji pracy w zagrodach chłopskich Luo, zaobserwowany w latach 1946—1948, a zatem w okresie, kiedy chłop wschodnioafrykański został już dawno wyrwany z tradycyjnego układu plemiennego gospodarstwa naturalnego, obliczonego na przeżycie, i kiedy już pod wpływem kontaktu kulturowego zaczynał myśleć nowymi, bardziej ekonomicznymi kategoriami. W zagrodzie Luo zatem praca zorganizowana była i rozdzielona między kilka zespołów.

Zespół męski pod wodzą gospodarza (*wuon dala*), ukonstytuowany na zasadzie lineażowej, złożony z synów gospodarza oraz jego młodszych braci. Do zadań tego zespołu należało karczowanie pól, budowa domów, przenoszenie wioski-zagrody na nowe miejsce. Niekiedy ów zespół męski gospodarza powiększał się o zespół żon *wuon dala*, które pod przewodnictwem *mikaye* (pierwszej żony) uprawiały pole swojego wspólnego męża-gospodarza.

Zespoły kobiece, domy kobiet żon, każdy z nich działający pod wodzą swojej *wuon odwa* (gospodyni żony), złożony z synów, synowych i córek danej kobiety. Te zespoły kobiece były regularnymi jednostkami prac rolnych, wykonującymi cykl prac polowych.

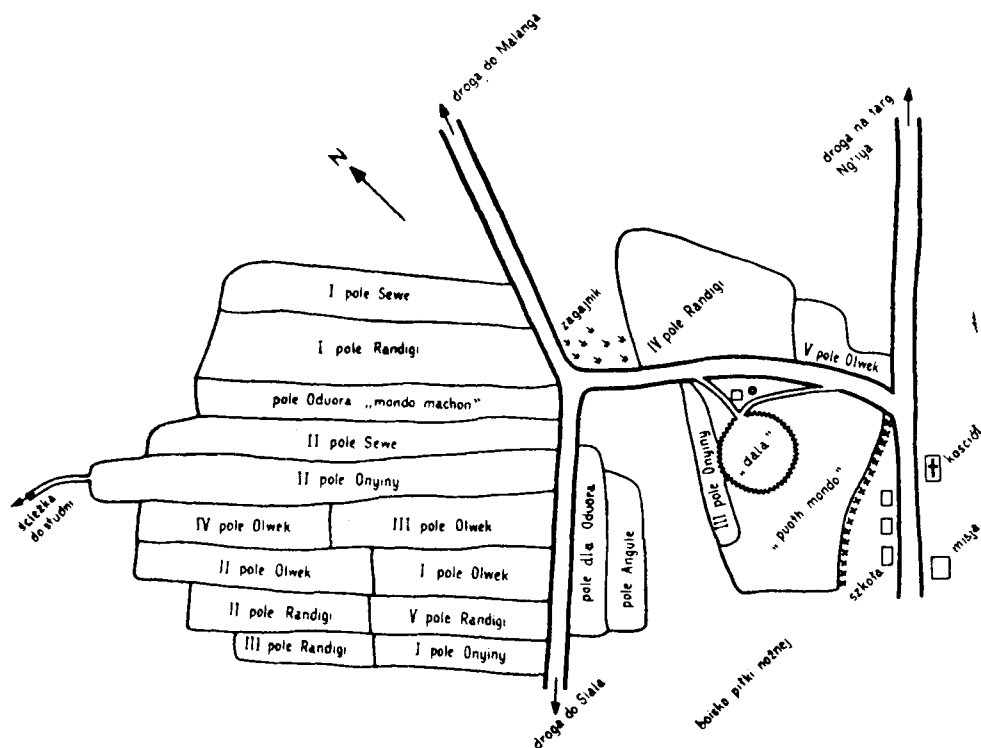
Zespoły sióstr, dopomagających młodym żonom w gospodarskich pracach, działające jednak na zasadach towarzysko-rozrywkowych i nie będące jakąś instytucją społeczną o charakterze regularnym.

Zespoły doraźne, organizowane na zasadzie pomocy sąsiedzkiej, np. z okazji budowy domu: do noszenia wody, mieszania gliny na polepę itp., wynagradzane w formie poczęstunku czy zaproszenia na ucztę.

Organizacja gospodarcza podobnie jak rodzinna jest dla socjologicznie zorientowanego etnografa systemem wzajemnych usług i świadczeń. Układają się one w pewien wyważony system, w którym czynnikiem jednoczącym jest świadomość wspólnych celów i korzyści, jakie wynikają z podziału ról oraz wspólnie dzielonych owoców pracy. Jest to zatem wspólnota, stanowiąca silniejszą, bardziej jednolitą i mniej narażoną na wstrząsy całość w porównaniu z rodziną poligamiczną. Ta z kolei bowiem stanowi w gruncie rzeczy u Luo szereg indywidualnych małżeństw, mających jedynie wspólnego męża. Wspólnota osoby gospodarza ich *dala* jest przeto silniejsza od rodzinnej.

W pracy niniejszej przypatrzmy się takiej typowej gospodarczej organizacji zamożnej rodziny chłopskiej Luo z połowy naszego stulecia, żyjącej podówczas w zagrodzie Obarego Nyaruotha w Ng'iya. Zamożność owego człowieka wyrażała się w liczbie żon (przeciętnie 4—5 dla tego typu chłopa wschodnioafrykańskiego owych czasów). W systemie wzajemnych świadczeń i usług obowiązki były tu rozdzielone pomiędzy męża i żony, tworząc sytuację równowagi.

W latach czterdziestych poligyniczna rodzina chłopska Luo, tworząca swoisty splot zespołów produkcyjnych, stanowiła przykład zaadaptowania modelu społecznego tych krajowców do sytuacji narzuconej przez Europejczyków. Nie wdając się tu w szczegółowe rozważania na temat dawnej, plemiennej struktury rodzinno-produkcyjnej Luo, datującej się sprzed opanowania tych terenów przez Anglików, wypadnie tylko stwier-



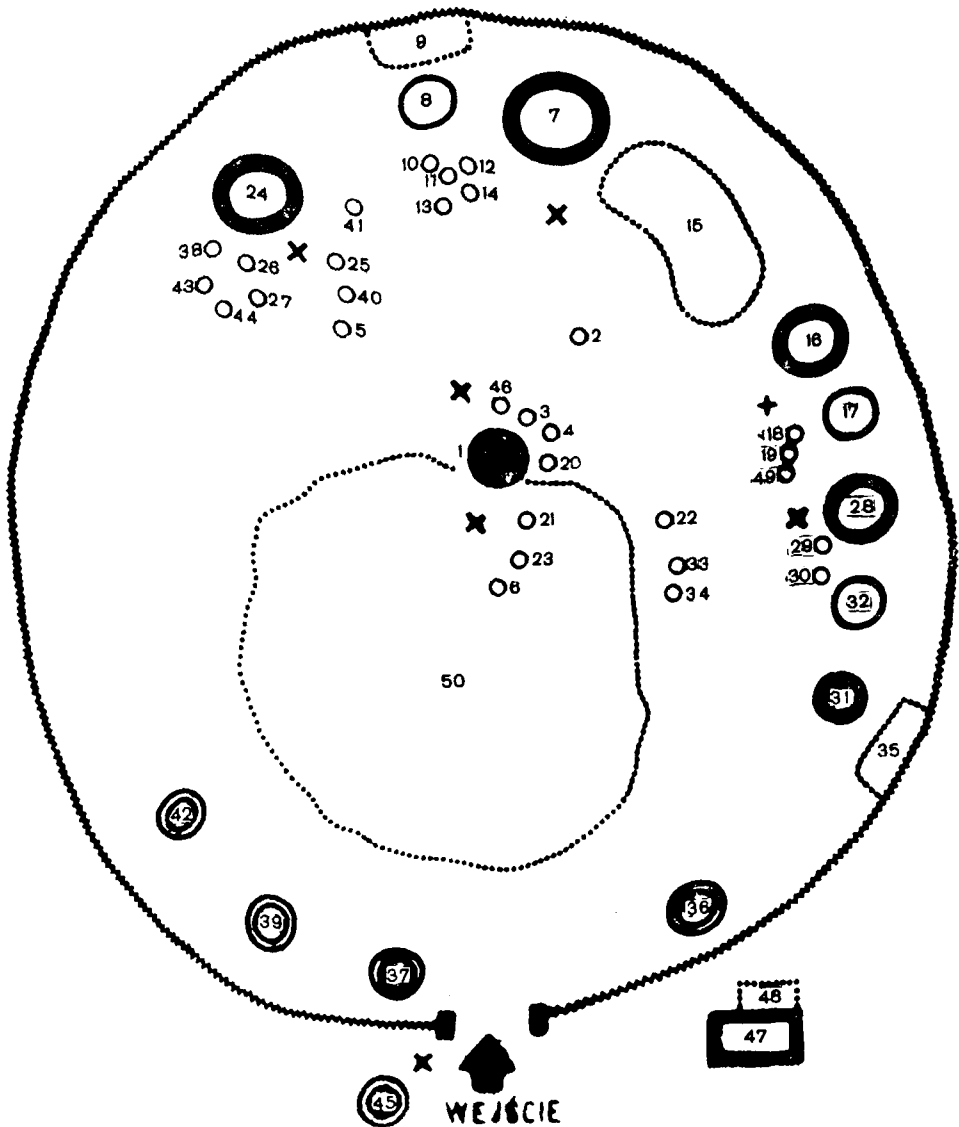
#### Plan usytuowania zagrody i pól uprawnych Obarego Nyaruotha w latach 1946—1948

Pola oddane w użytkowanie poszczególnym żonom Obarego oznaczono ich imionami. Wśród nich znajduje się także pole, które gospodarz wydzielił już za swego życia synowi pierwotnemu, Oduorowi. Wyraźnie większe obszarem są pola *mikaye* Randigi i samego *wuon data*, stanowiące *puh mondo*

Obecnie obszar zagrody i pól Obarego został wywłaszczony i oddany pod budowę wielkiego ośrodka szkolnego, który przed 25 laty istniał w sąsiedztwie gospodarstwa

dzić, iż interesujący nas Afrykanie, modyfikując swój model społeczny, zachowali w nim szereg elementów dawnych.

W rękach mężczyzny jeszcze w latach czterdziestych znajdowały się wszystkie podstawowe środki produkcji: ziemia, narzędzia, wiedza i organizacja, wszystkie z wyjątkiem jednego — pracy ludzkiej. Tej ostatniej u Luo dostarczała kobieta. Bez współdziałania z kobietą czy raczej z kobietami żonami tytuł do ziemi chłopu Luo i obyczajem uświęcona rola przywódcy organizacji produkcji rolnej były bezużyteczne. Bez pracy kobiet na roli kontrola nad otoczeniem i eksploatacja zasobów naturalnych, jaką mógł sprawować mężczyzna uprawiający wyłącznie pasterstwo, były niepełne, niewystarczające. To kobieta pracą swą powodowała,



Plan *dala* Obarego Nyaruotha, naszkicowany w roku 1946 przez Absaloma, syna Obarego

Krzyżykami oznaczono kopczyki kamieni, gdzie w chwilach szczególnie ważnych dla mieszkańców gospodarz składał ofiary. Kopczyk przed wejściem był miejscem uroczystych ofiar, rozpoczynających zasadniczy cykl zajęć rolnych

1. Duol — dom Obarego. 2—6. Spichrze Obarego. 7. Dom *mitkaye* Randigi. 8. Kuchnia Randigi.
9. Ogródek Randigi. 10—14. Spichrze Randigi. 15. *Stwandha* — miejsce przyjęć. 16. Dom Onyiny, trzeciej żony. 17. Kuchnia Onyiny. 18—23. Spichrze Onyiny. 24. Dom Olwek, czwartej żony.
- 25—27. Spichrze Olwek. 28. Dom Angule, piątej żony. 29—30. Spichrze Angule. Dom Nyaruotha, syna Onyiny. 32. Kuchnia Nyaruotha. 33—34. Spichrze Nyaruotha. 35. Ogródek Nyaruotha. 36. Dom Acholi, syna Olwek. 37. Dom Christophera, syna Olwek. 38. Spichrz Christophera. 39. Dom Wangi, syna Olwek. 40—41. Spichrze Wangi. 42. Dom Oduora, syna Randigi. 43—44. Spichrze Oduora. 45. Dom Johna, syna Randigi. 46. Spichrz Johna. 47. Dom Absaloma, syna Onyiny, nauczyciela z pobliskiej szkoły, chrześcijanina, który zbudował swe domostwo w kształcie nowym, odmiennym od pozostałych. 48. Ogródek Absaloma. 49. Spichrz Absaloma. 50. Kul — miejsce trzymania bydła w zagrodzie, najważniejsze miejsce dla Obarego, przedmiot jego dumy i troski

iż pustkowiec zmieniały się w ziemię uprawną. Ona to była żywicielką nie tylko własnych dzieci ale i — w znacznej mierze — swego męża. Dzięki pracy swoich żon na polach chłop Luo mógł się poświęcić pasjonującym go sprawom rodowym i lineażowym, rozsądzaniu sporów (niegdyś także wyprawom wojennym) oraz wielu innym przyjemnym zajęciom. Niegdyś mężczyźni woleli nowe tereny zdobywać niż uprawiać, zakładając na nich pola. Pozostawiali to z reguły kobietom jako pracę żmudną i uciążliwą. W okresie kolonialnym, kiedy zaborcze wyprawy należały już do przeszłości, nadal słyszało się tu powiedzenie, iż im więcej masz żon, tym mniej musisz kopać samemu, choć widok samego *wuon dala*, trudzącego się z motyką w rękę na polu, nie należał do rzadkości.

Aczkolwiek przeto praca, oparta na korzystaniu z siły roboczej członków rodziny, była u Luo prawie bezpłatna, to jednak zdobycie siły roboczej z biegiem lat stawało się coraz kosztowniejsze. Żony bowiem, które były głównymi robotnicami rolnymi w warunkach produkcyjnych zagrody chłopu wschodnioafrykańskiego, nabywano od przyszłych teściów za pewną ilość bydła. Do przeszłości należały czasy, gdy za dziewczynę płacono kilkoma ozdobami lub wartościowymi przedmiotami. W połowie naszego stulecia kupowano ją za kilkanaście sztuk bydła rogatego, parę owiec i kóz oraz 60 szylingów. Ta wygórowana cena rosła zresztą z roku na rok, nie tylko w miarę wzrostu dochodów chłopu afrykańskiego, ale również w miarę ekspansji rolnictwa chłopskiego.

Nie była oczywiście kobieta Luo wyłącznie robotnicą rolną swego męża, lecz zaspokajała jego potrzeby biologiczne, społeczne i osobiste. I tu również natrafiamy na moment splatania się rozmaitych elementów pozaekonomicznych z właściwą gospodarką. Dla chłopu Luo nie tyle może gratyfikacja seksualna, choć ogromnie ważna, co jej produkt — dzieci — był wartością najcenniejszą. Tradycyjnie wielka liczba dzieci płci męskiej była dla grupy lineażowej kwestią biologicznego przetrwania, gwarantowała ona bezpieczeństwo, rozwój, utrzymanie stad bydła i praw do ziemi. Postawa ta, ukształtowana w okresie przedkolonialnym, kiedy na słabo zaludnionych terenach swobodnie bytowało i rozsiedlało się ekspansywne plemię Luo, jeszcze w połowie naszego stulecia była żywa i aktywna, mimo że prowincja Nyanza była najbardziej przeludnionym obszarem rolniczym Kenii<sup>1</sup>, odczuwającym głód ziemi, gdzie wielka

<sup>1</sup> Zob. co o przeludnieniu tej prowincji piszą: D. M. Etherington w rozdziale *Projected Changes in Urban and Rural Population in Kenya*, wchodzącym w skład pracy zbiorowej pod red. Edith H. Whetham i Jean I. Currie, *Readings in the Applied Economics of Africa*, t. 2, Cambridge 1967, s. 196, a także J. C. Wilde, *Experiences with Agricultural Development in Tropical Africa*, t. 2, Baltimore 1967, s. 124—127.

ilość potomstwa oznaczała ogromne obciążenie dla rodziny i lineażu. Nadal pragnieniem każdego chłopca Luo było posiadanie wielkiej rodziny, złożonej z dużej liczby kobiecych domów i licznego potomstwa, co dobitnie wyrażała maksyma *Dichwo achiel, uđi mangeny* — „Jeden mąż i wiele domów”.

Ta sama maksyma wyrażała jednak i inny element sytuacji gospodarzo-rodzinnej chłopca Luo. Poligynia jako zespół rodzinny nie stanowiła wspólnej grupy prokreacyjnej, lecz rozpadała się na odrębne jednostki domowo-rodzinne — domy kobiet. Te domy kobiet tworzyły zarazem jednostki gospodarcze, bowiem wychowanie, wykarmienie i opieka nad dzieckiem należała do wyłącznych obowiązków danej kobiety żony. Ona sama lub ze swoim zespołem trudziła się na swoim kawałku pola, z którego zbiory szły na potrzeby jej i jej dzieci, a tylko część plonów wędrowała do wspólnego, rezerwowego spichrza *wuon dala*, stanowiąc m. in. zapas dla całej zagrody w wypadku głodu. Tylko część swojej pracy przeznaczała żona Luo na uprawianie — razem z innymi żonami — kawałka pola znajdującego się w dyspozycji wspólnego męża i dostarczającego mu plonów na jego osobisty, codzienny użytek.

#### PRZYWÓDZTWO GOSPODARZA ZAGRODY

Rola przywódcza gospodarza (*wuon dala*) była i zapewne nadal jest, mimo upływu szeregu lat bezsprzeczna w zagrodach Luo. Wpływała ona z nadrzędnej pozycji *wuon dala* jako mężczyzny, członka lineażu, męża i głowy rodziny poligynicznej. Wynikiem filiacji lineażowej — podobnie jak tytuł do ziemi, zwierząt, narzędzi produkcji — było tedy jego przywództwo gospodarcze, jego rola organizatora pracy produkcyjnej całej zagrody. Wiemy, że kierownicza rola *wuon dala* w dziedzinie gospodarczej była wzmocniona poprzez jego przywództwo kultowe, a także iż gospodarz miał prawo nawet przy użyciu środków bardzo drastycznych wymuszać posłuch. Ośrodkiem dyspozycyjnym kierującego wszystkim *wuon dala* była jego chata (*duol*). Tutaj w porze bardziej ożywionych prac gromadził on wokół siebie żony, wydając im instrukcje na dzień następny. Luo doskonale zdawał sobie z tego sprawę, że nie wystarczy sam autorytet męża i przywódcy zespołu i że trzeba również jego nieustannego dozoru oraz stosowania zachęt i bodźców, skłaniających żony do maksymalnego wysiłku na polach. Ideologia tego wysiłku nie opierała się na bodźcach pieniężnych, lecz na zasadzie pracy dla wspólnego dobra. Gospodarz zaś przewodził nie tylko nad swoimi żonami, lecz również i wszystkimi pozostałymi mieszkańcami zagrody.

Wiadomo, że w chwilach szczególnie wymagających zbiorowego, so-

lidarnego wysiłku gospodarz miał poparcie całego lineażu, wsparty dodatkowo sankcjami o charakterze nadprzyrodzonym. Służą temu zarówno ofiary składane duchom przodków, inicjujące rozpoczęcie robót polowych, jak i wzywianie przez gospodarza zaklinacza deszczu. Zasada, by *wuon dala* u progu robót polowych miał stosunek płciowy z *mikaye*, a następnie po kolei z pozostałymi żonami, też mogła — oprócz zapewne sakralizacji płci jako czynnika płodności — oznaczać dążność do wzmocnienia więzi rodzinnej mieszkańców *dala* w obliczu oczekującego ich trudu. Uroczysty charakter obrzędowy miały momenty zarówno siewu, jak rozpoczęcia żniw czy prac na terenie zagrody, a przewodził w takich chwilach właśnie gospodarz.

#### ROLA PIERWSZEJ ŻONY

W uroczystych momentach zaraz po gospodarzu wysuwała się na czoło jego pierwsza żona, *mikaye*. Przy rozpoczęciu siewów gospodarz i jego pierwsza żona na czele pozostałych mieszkańców zagrody udawali się na pola. Przystępując do zbiorów, w wypadku nieobecności gospodarza pierwsza żona na czele kobiet uroczyście orzekała, iż pora żniw nadeszła. Odrębność pozycji *mikaye* w zespole żon rodziny poligamicznej polegała nie tyle na odrębnym statucie prawnym, co na jej szczególnej sytuacji w życiu męża-poligamisty oraz jej roli niejako przodownicy zespołu produkcyjnego zagrody. Wyrastała ona również z cech osobistych pierwszej żony, jej charakteru, taktu i zdolności przywódczych. Nie darmo Luo powszechnie uważają, iż nie każda dziewczyna nadaje się na *mikaye*. Natomiast pozycja prawna pierwszej żony była w zasadzie taka sama jak i pozostałych. Co najwyżej była ona *prima inter pares*, lecz tak jak pozostałe musiała uznawać władzę małżonka poligamisty i podporządkować się jego przywództwu gospodarczemu.

Szczególne sytuacje *mikaye* w życiu wschodnioafrykańskiego chłopca poligamisty polegała przede wszystkim na tym, że była ona pierwszą i najstarszą jego żoną. Jej wybór podyktowany był wielokrotnie prawdziwym uczuciem czy pasją pierwszych przeżyć, a miłość nie jest bynajmniej uczuciem nieznanym tym krajowcom. *Mikaye* przeto była dla gospodarza Luo żoną młodości w pełnym tego słowa znaczeniu. Z jej osobą wiązał *wuon dala* najlepszy, najaktywniejszy okres życia, obfitujący w takie wydarzenia, jak zdobycie zwierząt na zapłacenie okupu małżeńskiego przysłemu teściowi, usamodzielnienie się spod władzy ojca, założenie własnej zagrody, narodziny pierwszego męskiego potomka, który będzie kontynuatorem linii ojca i jego następcą.

Cechy osobiste *mikaye* wyraźnie zostały podkreślone w tubylczej

ideologii małżeństwa. W układzie ekologicznym zagrody Luo i w obrzędowości ta specyficzna pozycja pierwszej żony zaznaczała się w wielu wypadkach bardzo wyraźnie. I tak jej dom był okazalszy niż domostwa innych żon, większy, zamożniejszy, mający więcej spichrzów i usytuowany był podobnie jak *duol* (siedziba gospodarza) w sercu zagrody. Przy przeprowadzkach do nowej zagrody najpierw musiał być zbudowany *duol*, lecz zaraz potem dom *mikaye*, a dopiero później domy pozostałych żon. Przy okazji takiej przeprowadzki *wuon dala* powinien spędzać noc na nowym miejscu właśnie z *mikaye*. Nie oznaczało to naturalnie, by *mikaye* i *wuon dala* tworzyli u tych wschodnioafrykańskich chłopów rodzaj monogamicznego, nuklearnego małżeństwa, a reszta żon sprowadzana była do roli nałożnic i robotnic rolnych. W rzeczywistości bowiem chodziło tu o podniesienie rangi stosunków małżeńskich, wysunięcie ich jako ideał, wzór do naśladowania dla pozostałych żon. *Mikaye* więc nie tylko była przodownicą produkcyjnego zespołu zagrody, ale również widocznym przykładem właściwie — w obyczaju krajowców — pojętych form pożycia małżeńskiego.

Większa zamożność gospodarstwa *mikaye* (obszar, położenie jej pól, ilość oraz wielkość spichrzów) wynikała jednak z faktu, iż z jej zagrody wyposażony był najstarszy syn, następca i główny spadkobierca *wuon dala*. Toteż *mikaye* bywała często powiernicą starego gospodarza w sprawach majątkowych. Dopuszczał ją mąż na równi z najstarszym synem do swoich tajemnic majątkowych, wyjawiał jej, ile rzeczywiście posiada sztuk bydła i u kogo są one porozmieszczane. W te sprawy nie wtajemniczał natomiast ani pozostałych żon, ani synów w obawie przed ewentualnymi kłótniami na tle rozdziału zwierząt między domy.

Dom pierwszej żony, w którym znajdował się specjalny stołeczek dla gospodarza, dziedziczony potem przez pierworodnego syna, nie mógł się rozpaść w wypadku wczesnej śmierci *mikaye*. Dom, z którego wychodził późniejszy spadkobierca *wuon dala*, musiał być utrzymany. O ile przeto *mikaye* umierała młodo, zostawiając drobne dzieci, w jej domu na okres przejściowy mieszkał mąż poligamista, pragnąc tym samym podkreślić trwałość i znaczenie jej linii, póki nie zostanie wprowadzona nowa pierwsza żona, najczęściej rodzona siostra zmarłej.

*Mikaye*, której dom stanowił klub kobiety na terenie *dala*, utrzymywała ze swego gospodarstwa *dhako moti* — starsze kobiety, krewne *wuon dala*, które były już niejako na emeryturze, o ile mieszkały na terenie zagrody.

W domu pierwszej żony przechowywano rozmaite cenne przedmioty i trofea *wuon dala*, oznaki jego rangi, jak np. pióropuszc (osimbo) itp. Z zapasów *mikaye* często organizowano przyjęcia, robiąc piwo. Jak wie-



my, piwo jest i dziś czymś więcej dla chłopca wschodnioafrykańskiego niż alkoholizowaną używką. Jest ono wyrazem stanowiska i społecznej pozycji gospodarza, ważnym środkiem do nawiązywania kontaktów międzyludzkich, nieraz nader korzystnych czy to w celu uzyskania ziemi dla syna, czy intratnego wydania zamąż córek, czy wreszcie wywiązania się z zobowiązań zaciągniętych wobec krewnych i przyjaciół. Z tymi wszystkimi okazjami wiązała się rola *mikaye*, uznawanej w zasadzie za przyjaciela i doradcę *wuon dala*. Nie inaczej obserwujemy pozycję *mikaye* w symbolicznych obrzędach żałobnych. Natomiast w wypadku śmierci którejkolwiek z dalszych żon cały ten spłot obrzędów nie obowiązywał.

Widzimy przeto, iż *mikaye*, w zasadzie *prima inter pares*, była wyraźnie w zagrodach tych wschodnioafrykańskich chłopów postacią centralną, mimo zależności od męża na równi z pozostałymi żonami. Już nawet w języku Luo desygnatowi *mikaye* przeciwstawia się słowo *nyachira* czy też częściej w liczbie mnogiej *nyachiche*, określające pozostałe żony w stosunku do pierwszej. W rzeczywistości bowiem jej wiek, liczba dorosłych i zapewne żonatych synów czyniły ją „głową rodziny” w obrębie swego domu, a zamożność, ilość dóbr nagromadzona w ciągu lat pożycia małżeńskiego i pracy narzucały dodatkowy autorytet naturalny wobec pozostałych współtowarzyszek z reszty domów kobiecych *dala*. *Mikaye* bywała mediatorką w wypadkach „trudnych” żon, łagodzącą kłótnie, niedopuszczającą do ostrzejszych kryzysów i starć. Z drugiej strony jednak, jeżeli pierwsza żona nie dorastała do swojej odpowiedzialnej roli, mogła sama wprowadzać wiele zamętu w życie zagrody. Toteż gospodarze Luo, którzy miewali dawniej większą liczbę żon, nieraz rozmieszczali je w kilku zagrodach. Jeszcze w latach czterdziestych np. niejaki Filip Oloo, wielki bogacz i zarazem mąż czternastu żon, rozmieścił swoje małżonki w trzech *dala*.

Autorytet i znaczenie *mikaye* zaznaczały się szczególnie wyraźnie w stosunku do *mieha* — zupełnie młodych żon, nie mających jeszcze dzieci i nie posiadających doświadczenia w sprawach rodziny oraz gospodarstwa poligynicznego. Pierwsza żona im poniekąd matkowała.

#### ROLA, ZADANIA I UPRAWNIENIA POZOSTAŁYCH ŻON

*Mikaye* nie miała żadnej władzy nad pozostałymi żonami, nie mogła stosować wobec nich żadnych sankcji, bo to pozostawało wyłączną prerogatywą *wuon dala*. Nie wolno jej wydawać było żadnych poleceń młodszym małżonkom czy też korzystać regularnie z ich pracy, jak to miało miejsce w obrębie własnego domu *mikaye* w stosunku do jej niezamężnych córek oraz synowych. Kardynalną zasadą poligynicznej rodziny

Luo było, iż żony pracują indywidualnie lub tylko w swoich zespołach domowych. Natomiast reguła obyczajowa dopuszczała, by *mikaye*, a także inne starsze żony, mające większy obszar pola do uprawy, poprosiły młodą, nie posiadającą jeszcze większych obciążeń współżonę o wyświadczenie im drobniejszych przysług, jak przyniesienie wody czy chrustu ra opał, pozamiatanie podwórza przed chatą itp. Musiało to jednak mieć formę prośby, a nie polecenia czy nakazu, bo taka forma uważana byłaby za nietaktowną. Najwłaściwsze było wyrażenie sugestii, a młoda żona zapewne sama ofiarowywała swoje usługi starszej. W ten sposób chciała ona pokazać się od najlepszej strony, ujawnić swoje zalety żony, osoby uczynnej, pracowitej, gospodarnej, a zarazem odsunąć od siebie podejrzenia o lenistwo, co jest ponoć najostrzej potępianą przywarą wśród kobiet Luo. W ich heterogenicznej, nieraz skłóconej grupie żon na pewno znajdowały się chętne, które łatkę przypiąć chciały młodszej i cieszącej się chwilowo względami męża dziewczynie.

*Mieha*, młoda, bezdzietna i niedoświadczona żona, korzystała istotnie ze wskazówek kobiet starszych w *dala*, a w szczególności z rad *mikaye*, ale jej z kolei z pomocą gospodarczą przychodziły siostry. Były to więc nie współżony, lecz siostry rodzone, półsiostry oraz tak zwane siostry kwalifikacyjne, czyli dziewczęta należące do jej lineażu. Pomoc ta miała wszakże szczególny charakter, wynikający z konkretnej sytuacji. W istocie młoda żona, nie posiadająca zbyt wielu obowiązków, pomocy takiej zbytnio nie potrzebowała. Odwiedziny u niej grupy niezamężnych dziewcząt w rzeczywistości miały charakter towarzyski. Dostarczały rozrywki, sposobności do nawiązywania znajomości z miejscowymi chłopcami czy starszymi mężczyznami, z czego z kolei wynikać mogły nowe małżeństwa. Było to więc raczej rozszerzanie i pogłębianie stosunków pomiędzy grupą lineażową męża i żony niż rzeczywista pomoc udzielana młodej małżonce. Gros prac wykonać musiała młoda *wuon odwa* sama. Toż odpłatność za usługi takiej grupy dziewcząt zasadzała się na tego typu świadczeniach, co udzielanie gościny, poczęstunek, urządzenie zabawy z tańcami w *simba* — domach nieżonatych mężczyzn na terenie zagrody. Rozrywki przeciągały się do późnej nocy i nieraz dziewczęta pozostawały na noc w *dala*. Gdy natomiast młoda, ale zamężna kobieta Luo chciała udać się na podobną eskapadę lub po prostu odwzajemnić się swą pomocą, udzieloną własnemu lineażowi, musiała uzyskać pozwolenie męża. Od momentu zawarcia małżeństwa on bowiem dysponował całkowicie jej pracą.

## ZESPOŁY ROBOCZE: STAŁE — KOBIECE I DORAŻNE — MĘSKIE

Widzimy przeto, iż zespół roboczy, organizowany *ad hoc* i tylko od wypadku do wypadku spośród niezamężnych rówieśnic młodej żony Luo, nie odgrywał poważniejszej roli produkcyjnej w systemie rodzinnej pracy chłopstwa tej części Kenii. Natomiast — jak wiemy — gospodarstwo każdej z żon w obrębie poligamicznej zagrody miało pewien status autonomiczny, chociaż nie było w pełni samodzielne, wchodząc w obręb wspólnoty *dala*. I z czasem wokół *wuon odwa*, kiedy podrastały jej córki, a żonaci synowie nie odeszli „na swoje”, tworzył się jej własny zespół roboczy. Składał się on z niezamężnych córek i synowych i nosił nazwę *mond yawuote*. Pracował on na polu swej matki i świekry oraz w jej gospodarstwie, wokół jej chaty i pod jej nadzorem. W każdej przeto większej zagrodzie chłopca poligamisty tworzyło się z czasem kilka takich zespołów wokół chat poszczególnych żon. Im zespół roboczy był liczniejszy — a liczyli się przede wszystkim dorośli synowie — tym wyższa pozycja i stanowisko społeczne danej kobiety żony w obrębie całej rodziny. W obrębie tejże rodziny bowiem starsza wiekiem żona, a zarazem matka i przywódczyni swojego zespołu produkcyjnego, odgrywała — obok *wuon dala* — rolę głowy rodziny, naturalnie ograniczonej tylko do jej domu. Nie było mowy o rywalizacji w tym względzie między ojcem gospodarzem a matkami gospodyniami poszczególnych domów. Działała tu więź rodzinna, której kobieta Luo nie chciała przecieżyć zrywać. Zresztą zarówno poligamiście ojcu, jak i każdej z jego żon zależało na jak największej ilości dzieci, a potem z kolei na jak najliczniejszym ich potomstwie. Cała kwestia wyposażenia tych dzieci, aczkolwiek była przede wszystkim dziełem ich matki, interesowała i cieszyła także ich ojca gospodarza. Tarcia — o ile istniały — następowały między poszczególnymi domami kobiecymi w obrębie zagrody chłopskiej, a nie między mężem i którąś z jego żon. Obyczajowo dopuszczalne formy współpracy i wzajemnej pomocy między żonami musiały mieć charakter czysto dobrowolny. Tylko gospodarz mógł nakazać jednej żonie udzielenie pomocy innej, a i on nie ośmielał się tego zrobić przy byle okazji. Decydował się na taki nakaz tylko w ostateczności, w wyjątkowych wypadkach. Trzeba pamiętać, iż w wyniku kontaktu kulturowego, a zwłaszcza działania sił gospodarczych, stanowisko kobiety Luo jako żony, matki i przywódczyni własnego zespołu roboczego w zagrodzie w latach czterdziestych zaczęło wyraźnie się wzmacniać.

Mierząc wkładem pracy oraz jej efektywnością, zwłaszcza w zakresie wyżywienia członków rodziny, zespół roboczy, jaki wytwarzał się wokół domu każdej z kobiet żon, pod jej przewodnictwem miał w gospodarce

tych chłopów wschodnioafrykańskich rolę podstawową. Lecz na terenie zagrody Luo istniał również inny zespół roboczy, na ogół o mniejszej stałości form, powoływany i skupiony wokół *wuon dala*, przeznaczony do wykonywania specjalnych zadań. Tak więc gospodarz Luo, niezależnie od funkcji przywódczych, które spełniał wobec wszystkich zespołów produkcyjnych w *dala*, sam tworzył wokół siebie grupę ludzi, przeznaczoną doraźnie do sprostania pewnym, konkretnym zadaniom.

Podstawa tworzenia zespołu roboczego samego *wuon dala* była dość skomplikowana, łączyła ona bowiem bardzo stare formy solidarności rodowej z zupełnie nowymi zasadami organizacji pracy, jakie rodzić zaczęła dopiero sytuacja kontaktu kulturowego. Mamy tu również formy pośrednie, łączące stare z nowym. Krystalizującą zasadą była solidarność współlineażowców (*anyuola*), którzy związani byli w tradycyjnym systemie Luo kodeksem zobowiązań, nakazującym im wstępować skutecznie oraz udzielać sobie wzajemnej pomocy w określonych sytuacjach życiowych. Z ważniejszych takich sytuacji wymienimy dawniej pomoc we wszelkich poczynaniach wojennych, tak zaczepnych, jak i obronnych (*Moriwo kata anyuola* — „Będziemy walczyć jak agnaci”), wsparcie i solidarność, przestrzeganie prawa krwawej zemsty, ale przede wszystkim wzajemna pomoc gospodarcza w sprawach ziemi, zwierząt potrzebnych na odpłatność małżeńską, a dziś i pieniędzy na zapłacenie podatków, na inwestycje, jak budowa domów itp. Nakaz ten, ujęty w tradycyjną zasadę, iż *nyondo no konyo Mboha* — „Dzieci Mboha (legendarnego protoplasty) pomagają mu”, rozciągał się teoretycznie na wszystkich członków lineażu, od których *wuon dala* oczekiwać mógł pomocy. Pomoc taka była obowiązkiem i nie istniała tu żadna odpłatność. W praktyce jednak już w latach czterdziestych zasada owej pomocy nabrała cech przeżytku. Rozpadły się dawne wioski Luo, zwane *pacho*, w samej zaś organizacji lineażowej powstały już wówczas liczne wyłomy od dawnego obyczaju. A poza tym następowała daleko idąca indywidualizacja struktury agrarnej chłopstwa wschodnioafrykańskiego i sam *wuon dala* Luo nabierał coraz większego znaczenia. W związku z tym coraz mniejszą rolę odgrywali bracia *wuona dala* oraz jego dalsi agnaci, a coraz większą jego synowie. Znajdowało to swój wyraz w zastąpieniu tradycji u Luo zasadą dotyczącą tworzenia zespołu roboczego *wuon dala*, *yawuot ng'ato e ma konye tiyo tinge* — „synowie mężczyzny [to jest gospodarza zagrody] pomagają ojcu w pracy”. Akcent przeto padał teraz na synów *wuon dala*, mieszkających w zagrodzie ojcowskiej albo w jej pobliżu. W skład zespołu roboczego *wuon dala* wchodziła — obok niego samego — synowie, jego żony, synowe, a niekiedy córki i wszystkie inne osoby zamieszkałe na terenie *dala*. Ludzie ci, wedle uznanych norm, powinni byli pomagać

gospodarzowi we wszystkich sprawach związanych z zagrodą, a więc z jej zakładaniem czy przenoszeniem na inne miejsce, budową domów dla żon, w pracach przy poszywaniu i naprawie dachów i spichrzy (na co przeznaczano odpowiednią porę w dorocznym cyklu zajęć). Ale coraz częściej ten zespół roboczy, używany początkowo na ogół do doraźnych prac budowlanych, obecnie — zasilony pracą kobiet — zatrudniany był do zajęć w polu, zwłaszcza takich, jak siew z nadejściem pory wiosennych deszczów. W tym wypadku bowiem od szybkiego i sprawnego wykonania pracy zależy, czy mieszkańcy zagrody będą mieli pod dostatkiem żywności, czy też wystąpią braki i niedobory, a nawet głód. Natomiast na ogół w latach czterdziestych zespół roboczy gospodarza nie był powoływany do prac żniwnych, bo zbiory u Luo przeciągają się dłużej i można je spokojnie dokonywać w obrębie domów poszczególnych żon.

Ogólnozagrodowy zespół roboczy *wuon dala*, jeżeli używany był do prac rolnych, pracował w pierwszym rzędzie na polach gospodarza *puoth mondo*, a tylko w zupełnie wyjątkowych wypadkach gospodarz mógł zarządzić pracę zespołów na polu którejs z żon. Stąd określenie tej pracy jako *tiyo mondo*, członka zespołu roboczego zaś jako *jatich mondo*. Słowo *mondo* oznaczało w tym wypadku pola i spichrze *wuon dala*, na których rośnie i w których przechowuje się żywność i stanowiącą dla całej *dala* rezerwę na wypadek głodu. Ze spichrzów tych nie brało się ziarna na bieżącą konsumpcję. Jeżeli jednak rok był pomyślny, to właśnie z owych rezerw czerpało się ziarno na uczty i wyrób piwa, a ewentualne dalsze nadwyżki sprzedawało się na jarmarku. *Mondo* więc, teren działania zespołu roboczego *wuon dala*, stanowiło wspólną własność i ubezpieczenie dla wszystkich, chociaż decyzja w zakresie jego użytkowania należała do gospodarza. Także i żywność *mondo* miała inne przeznaczenie niż żywność, którą gromadziły w swoich spichlerzach poszczególne żony *wuon dala*. Ich ziarno bowiem przeznaczano do doraźnej konsumpcji przez kobietę żonę, jej dzieci oraz męża poligamistę, któremu kolejno poszczególne żony przynosiły pożywienie do *duola*. Tylko *mikaye* w pewnym stopniu swoim spichrzem uzupełniała rezerwy ogólnozagrodowe na wzór *wuon dala*. Kobieta Luo w ogóle nie miała prawa posiadania *mondo*.

Analizując zasadnicze zespoły robocze, które działały na terenie zagrody Luo, dostrzegamy nie tylko ich odmienny skład ludzki, ale również inny charakter i zakres pracy. O ile bowiem praca w zespołach kobiecych przebiegała równo i w sposób rytmiczny, ustabilizowany, o tyle w zespole czy zespołach powoływanych *ad hoc* przez samego *wuon dala* nosiła znamię bardziej przypadkowe, dorywcze, nastawiona była na wykonywanie pewnych zadań w miarę zachodzących potrzeb i okoliczności. Stąd też rola przywódcza gospodarza w takim niejednorodnym zespole mu-

siała być znacznie większa w celu utrzymania dyscypliny i sprawności. Lecz w zespołach zarówno kobiecych, jak i mieszanych, działających pod bezpośrednim nadzorem *wuon dala*, spotykamy się z pracą opartą na przesłankach, które wyrastają z więzi rodzinnej i więzi pokrewieństwa. Ta więź nadawała pracy swoiste cechy. Dostarczała podstaw do zmobilizowania pracy i określała nagrodę za wysiłek. Nagroda polegała na wspólnym korzystaniu z owoców pracy, na poczuciu zadowolenia i bezpieczeństwa, jakie stwarzała razem pracująca i konsumująca rodzinna wspólnota chłopska w Afryce wschodniej.

Pozostaje jeszcze do omówienia pokrótce jedna forma zespołu roboczego, jaki dla celów doraźnych tworzony był i działał w *dala*. Chodzi o zespół pomocy sąsiedzkiej, organizowany doraźnie przy budowie domu. Jego członkowie otrzymywali na koniec poczęstunek w postaci piwa. Nie jest to wszakże zapłata, bo piwem częstuje gospodarz Luo także swoich gości, którzy przybyli na tę ucztę, a uprzednio przy budowie domu nie pomagali. Mamy tu więc do czynienia z typową więzią rodzinno-sąsiedzką, zobowiązującą do pomagania sobie wzajemnie w momentach szczególnie pilnych robót doraźnych.

Mimo iż w zasadzie praca w zagrodzie chłopca Luo zorganizowana była wedle reguł wspólnego, rodzinnego i lineażowego wysiłku, przecież i tu już w latach czterdziestych zarysowały się zaczątki pracy najemnej. Działo się to pod wpływem kontaktu kulturowego. Podejmując roboty sezonowe poza rodzinną zagrodą, Afrykanin zaczynał łączyć ze sobą dwa elementy: tradycyjny system oparty na gospodarce samowystarczalnej z systemem gospodarki pieniężnej. Ten nowy element oddziaływać zaczął na takie cechy tradycyjnej struktury społecznej Luo, które sprzyjały tworzeniu się pracy najemnej w obrębie drobnej grupy lokalnej.

Wśród grupy bowiem mieszkającej w zagrodzie wschodnioafrykańskiego chłopca Luo obok ścisłego koła rodzinnego, złożonego z męża, jego żony, dzieci oraz młodszych agnatów, żyło również kilku dalszych krewnych, jak też i kilka osób obcych, zupełnie nie powiązanych stosunkiem pokrewieństwa z osobą gospodarza. Te zjawiska obserwować można było w latach czterdziestych najczęściej w większych zagrodach, szczególnie tam, gdzie *wuon dala* był starym, a zarazem zamożnym i wpływowym człowiekiem. Zagroda stawała się w takich wypadkach tym, co my nazwalibyśmy małą wioską, grupującą dość dużą ilość ludzi, chociaż naturalnie wiemy, iż struktura społeczna tej grupy lokalnej zupełnie odbiegała od struktury wsi, do której jesteśmy przyzwyczajeni w warunkach chłopstwa europejskiego.

I tak więc w zagrodzie zamożnego, starego gospodarza Luo znajdowały się starsze kobiety (*dhako moti*), najczęściej bliższe lub dalsze krewne

rodziny, która im dawała dach nad głową na stare lata. Mieszkały w swoich chatkach, położonych — tak jak młodzieżowe *simba* — w zewnętrznej części *dala*, niedaleko bramy i nie prowadziły własnych gospodarstw. Ale za to nieraz rewanzowały się gospodarzom za ich dobroć opieką nad ich młodymi córkami w okresie przedmałżeńskim. Inną, dość już częstą w latach czterdziestych grupą mieszkanek były siostry lub córki gospodarza, które opuściły zagrody swoich mężów i — jako kobiety rozwiedzione — powróciły do swej macierzystej zagrody. Ich praca była w *dala* zawsze chętnie widziana. Wreszcie coraz częściej w połowie naszego stulecia spotykało się młode kobiety, żony synów *dala*, którzy przebywali na robotach sezonowych w miastach i na plantacjach europejskich. Po wygaśnięciu swoich kontraktów ci młodzi mężczyźni powracali do rodziny i z reguły zakładali własne gospodarstwa na ziemi, która należała do ich rodu i lineażu. Mimo nieobecności nigdy bowiem do tej ziemi nie tracili praw. W okresie nieobecności tych synów ich żony mieszkały w *dala* i wchodziły w skład zespołów roboczych swoich teściowych.

Grupa mężczyzn, przebywających w zagrodzie i posiadających oparcie w *duolu*, składała się z synów lub młodszych braci *wuon dala*. Przede wszystkim doglądali oni bydła należącego do gospodarza. Ale w wypadkach, gdy *wuon dala* miał mało synów lub gdy młodzieńcy ci kształcili się poza rodzinną zagrodą, — co w połowie naszego stulecia było zjawiskiem coraz częstszym — sytuacja starego gospodarza Luo stawała się trudna. Jeżeli był człowiekiem wpływowym, to radził sobie w ten sposób, że sprowadzał na teren *dala* innych młodych ludzi. Mogli to być synowie jego krewnych lineażowych, powinowatych, przyjaciół (*osiep*) lub też ubodzy członkowie innych rodów (*jodak*), którym gospodarz obiecywał pewne prawa do użytkowania ziemi. *Jodak*, który nie płacił renty dzierżawnej, ale musiał wykonywać pewne tradycyjne posługi, był zazwyczaj chętniej widziany, niż krewny lineażowy. *Jodak* bowiem mógł być zmuszony przez gospodarza — po odpowiednim wypowiedzeniu — do opuszczenia użytkownego kawałka ziemi. Krewny zaś, osiedliwszy się raz na danym terenie, mógł do niego nabywać prawa trwałego użytkowania ziemi. Tak więc korzyść z jego pracy była niewspółmiernie mniejsza dla gospodarza od straty, jaką ponosił *wuon dala* w wyniku uszczuplenia użytkowanego areálu. W przeludnionej prowincji Nyanza już przed 20 laty problem ten zaczynał urastać do poważnych rozmiarów. Zresztą w kilkanaście lat później nawet i *jodak* faktycznie zaczął stawiać coraz większy opór wobec prób usuwania go z *dala*, przyzwyczajając się do impasu, w jakim znalazła się prowincja Luo<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> De Wilde, *op. cit.*, s. 121—153. Analogiczny problem intruzów obserwuje

## POCZĄTKI PRACY NAJEMNEJ

Już u schyłku ery kolonialnej najdogodniejszą formą pozyskania dodatkowych rąk do pracy poprzez sprowadzanie młodych mężczyzn do zagrody były pertraktacje gospodarza z synami przyjaciół (*osiep*) oraz naturalnie ich ojcami. Przysłanie do pomocy *wuon dala* młodego człowieka, który będzie doglądał jego stad, mogło być częścią szerszych transakcji, ukartowanych w czasie uroczystego poczęstunku piwem. Transakcje takie to zezwolenie na wypasy, przechowywanie po zagrodach cudzego bydła, odstępowanie prawa do użytkowania kawałka ziemi, swatanie córek i synów czy dobieranie sobie nowych żon. W każdym razie stosunek *osiep* kształtował się u Luo na zasadzie wzajemnych korzyści oraz dotyczył ludzi posiadających na ogół jednakową pozycję społeczną.

Należy zaznaczyć, iż w latach 1946—1948 wszystkie osoby przebywające na terenie takiej zagrody chłopskiej, bliżsi i dalsi krewni oraz obcy, za świadczone usługi nie otrzymywały jeszcze wynagrodzenia pieniężnego. Ich praca, podobnie jak wkład członków bliskiej rodziny oparta była na zasadzie wspólnego uczestnictwa w korzyściach stad płynących. Zagroda zapewniała im mieszkanie, utrzymanie i opiekę. Oczywiście zachodziły tu duże różnice między pozycją społeczną synów gospodarza, którzy mieli kiedyś po ojcu odziedziczyć tytuł do władania ziemią oraz prawo posiadania zwierząt, otwierające im drogę do ożenku, a obcą młodzieżą na terenie *dala*. W wypadku obcych pewną więc dodatkową (oprócz utrzymania i opieki) rekompensatą za wykonywaną pracę były prezenty, np. ubrania, drobne datki pieniężne lub ptactwo domowe, a nawet kozy czy owce. Ale ważne były przede wszystkim świadczenia gospodarza na rzecz ojców czy rodzin młodych ludzi, którzy u niego w zagrodzie pracowali. Jednak w tym czasie poszczególni gospodarze Luo nie ponosili jeszcze regularnych świadczeń pieniężnych na rzecz owych grup ludzi, trudno więc mówić o występowaniu pracy najemnej w tym aspekcie.

Niemniej jednak już nawet wówczas zarysowały się pewne momenty stanowiące załazek pracy za wynagrodzenie. Stworzyło je wprowadzenie ulepszonych narzędzi produkcji — pługa. Pług ze sprzężajem wymagał dwuosobowej obsługi. Pomocnik najęty do pracy nie był dopuszczany — jak inni pracownicy *dala* — do współudziału w dochodach, lecz angażowano go na pracę dniówkową lub miesięczną. Nazywał się on *lakwe* i pobierał dziennie wynagrodzenie w wysokości 50 centów. Właściciel pługa, który danemu gospodarzowi narzędzie wynajmował, obciążał także chłopą kwotą za pracę pomocnika. Podobnie rzecz się miała z zatrudnieniem

---

autor także zresztą i u Kikuju, pisząc w tomie 1 na s. 145 o tak zwanych *ahoi* i oporze, jaki stawiali próbom zreformowania afrykańskiego ustroju rolnego.



pracowników najemnych w tubylczych cegielniach oraz — wtedy jeszcze dość rzadko — do prac na roli. Najemni robotnicy rolni, angażowani przez Afrykanina, pracowali na dziennym kontrakcie, pobierając za dniówkę 50 centów i otrzymując wyżywienie (*posho*), którego wartość wynosiła również 50 centów. Zaczynali około 7 rano i pracowali — z przerwą około godz. 10 na zjedzenie porcji płynnej kaszy kukurydzianej — do godz. 13. Następnie udawali się do rzeki, by się umyć, co oznaczało koniec roboczego dnia. Jedzenie dostawali w zagrodzie pracodawcy, przy czym — jak mówiono — obowiązkiem moralnym najmującego tych ludzi było danie im lepszego pożywienia, głównie jarzyn, gdyż pracę ich oceniano jako ciężką i wymagającą lepszej strawy. Tak rzecz miała się z zasadniczym posiłkiem w południe. Natomiast owa kasza kukurydziana, spożywana w trakcie roboty, nosiła charakter potrawy tradycyjno-symbolicznej. Była wyrazem poniekąd patriarchalnego stosunku chłopa pracodawcy do najemników, a zarazem przejawem jego wybitnie konserwatywnej postawy, broniącej się przed wszelką płatną pracą.

Najmowanie robotników było wówczas formą wyraźnie niezgodną z całym układem stosunków społeczno-gospodarczych Luo, których wyrazicielem był *wuon dala*. Co więcej, w tym samym duchu oddziaływała presja tubylczej opinii publicznej. Opinia ta pracę najemną za wynagrodzeniem pieniężnym, podejmowaną u Afrykanów (*tichne Jorateng*), traktowała jako stojącą najniżej w hierarchii form zarobkowania<sup>3</sup>, niżej nie tylko od niepopularnej pracy na plantacjach europejskich, lecz również i u Hindusów, którzy „obrzucali Afrykanów obelżywymi wyrazami” i niewątpliwie celowo dopuszczali ich tylko do najprostszej, prymitywnej „czarnej roboty”, lękając się konkurencji. Zdaje się nie ulegać wątpliwości, iż tego typu opinia o pracy najemnej w polu Afrykanina wyrażała postawę ideologiczną oraz interesy grupy męskiej, która zdecydowanie faworyzowała posługiwanie się w rolnictwie chłopskim o wiele tańszą i nie wymagającą nakładów pracą kobiet. Te siły konserwatywne, broniące starego, korzystniejszego dla nich układu, potrafiły mobilizować — w wypadku zwłaszcza prób wciągania ziemi do obrotu gotówkowego — nawe argumenty w postaci gniewu czynników nadprzyrodzonych, co przez długi czas skutecznie potrafiło paraliżować zmiany, chociaż w

<sup>3</sup> Ciekawe, iż zjawisko niechęci najmowania się do prac rolnych u swojaków zaobserwowano także i w latach 1966—1967 w Tanganice, gdzie najemni robotnicy rolni u farmerów afrykańskich rekrutowali się z reguły nie spośród miejscowych, lecz przybyszów, zamieszkałych na stałe w okolicach odległych o około 200 mil. D. Feldman, *The Economics of Ideology: Some Problems of Achieving Rural Socialism in Tanzania*, w pracy pod red. Colina Leysa, *Politics and Change in Developing Countries*, Cambridge 1969, s. 109.

kilkanaście lat później musiało ugiąć się pod naciskiem wytworzonej sytuacji społeczno-ekonomicznej i demograficznej, w jakiej znalazły się te obszary Kenii <sup>4</sup>.

Zaobserwowana w połowie naszego stulecia względna równowaga w strukturze zagrody wschodnioafrykańskich Luo, potraktowanej jako rodzinna jednostka produkcyjna, była jednak tylko czasową próbą znalezienia *modus vivendi* w określonej sytuacji kontaktu kulturowego. Niepodobna też traktować ówczesnej sytuacji idyllicznie lub stagnacyjnie. Wzajemny układ stosunków, proporcje praw i obowiązków poszczególnych członków społeczności *dala* nie tylko zależały od charakterów, indywidualnych ambicji, napięć i skłonności do kompromisów. Z biegiem lat struktura ta ulegała dalszym przeobrażeniom, a nawet stawać zaczęła w obliczu zasadniczej przemiany. I tak wzrost zainteresowań osobistych gospodarzy Luo roślinami towarowymi, dostarczającymi im znacznych — jak na tamtejsze stosunki — zarobków, stwarzał i musiał stwarzać chłopu wschodnioafrykańskiemu szereg pokus. Coraz wyraźniej niewątpliwie starał się taki gospodarz poligamista wykorzystywać pod owe plony gotówkowe swój osobisty kawałek pola, na którym przecież bezpośrednio kierował pracą swojego zespołu. Dawny pasterz i hodowca z upodobań i umysłowości stawał się coraz bardziej chciwym ziemi rolnikiem, nie ograniczającym się już do ogólnego nadzoru i kierownictwa zespołami kobiecymi w polu. Niewątpliwie stopniowo zaczyna zarysowywać się konflikt między ustaloną u schyłku okresu kolonialnego strukturą poligyniczną *dala* a rosnącymi ambicjami rolniczymi jej gospodarza, tym bardziej iż ambicjom takim naprzeciw wychodziła najpierw brytyjska administracja kolonialna, dążąca do aktywizacji tubylczego mężczyzny w pracy rolnej, a następnie społeczno-gospodarcza polityka władz niepodległej Kenii. Próby władz zmierzające do komasacji rozczłonkowanych gruntów, intensyfikacji upraw, specjalizacji regionalnej i w ogóle stworzenia nowoczesnego, chłopskiego gospodarstwa afrykańskiego niosły i niosą podstawowe zmiany w strukturze *dala*, a kto wie, czy nie zakończą się jej zupełnym przeobrażeniem.

---

<sup>4</sup> Od początku niepodległego bytu Kenii dało się zaobserwować zjawisko tworzenia wielkich posiadłości ziemskich na opuszczonych przez Europejczyków „Białych Wzgórzach”, należących do członków wyższego personelu administracyjnego nowych władz afrykańskich. Tych niejako kontynuatorów białych tradycji plantacyjno-framerskich Afrykanów reszta opinii miejscowej ironicznie określa podobno mianem *delameres* od nazwiska dawnego przywódcy białych posiadaczy ziemskich w Kenii, Delamere. Wielkie plantacje czy rancza afrykańskie w Kenii muszą angażować afrykańskich robotników rolnych, jak niegdyś czynili to Europejczycy. G. Hunter, *Modernizing Peasant Societies*, London 1969, s. 153.

RYSZARD DOBROWOLSKI

OBRAZ AFRYKI W ŚWIETLE KATOLICKICH CZASOPISM  
MISYJNYCH I PUBLICYSTYKI KOLONIALNEJ  
W POLSCE LAT MIĘDZYWOJENNYCH

Treść: Propaganda misyjna w Polsce na tle misyjnej polityki kościoła. — Elementy obrazu Afryki w „Misjach Katolickich”. — Liga Morska i Kolonialna oraz początki jej programu afrykańskiego. — Elementy obrazu Afryki w „Morzu”. — Społeczny obraz Afryki jako wypadkowa dwu tendencji propagandowych. — Aneks: Autoryzowany wywiad z Henrykiem Tetzlaffem, naczelnym redaktorem miesięcznika „Morze” w latach 1927—1933

PROPAGANDA MISYJNA W POLSCE NA TLE MISYJNEJ POLITYKI KOŚCIOŁA

We wszystkich niemal krajach nowo odkrytych za białym kupcem, kolonistą i żołnierzem posuwali się misjonarze. Niekiedy kolejność ta była odwrócona, misjonarze torowali drogę wspomnianej trójce. Tak czy inaczej postaci agenta kampanii handlowej, żołnierza i misjonarza stały się synonimem podporządkowania terenów i ludów „nowego świata” cywilizacji europejskiej.

Historia kościoła daje świadectwo zaangażowaniu namiestników Chrystusowych „w dziele ewangelizacji ludów w ciemnościach poganizmu i w cieniu śmierci pozostających”<sup>1</sup>. Ukoronowaniem misyjnej akcji papieży była założona w 1622 r. przez Grzegorza XV Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, istniejące do lat ostatnich centrum, które organizowało i skupiało katolicki ruch misyjny na całym świecie. Działalność misyjna zamarła pod koniec wieku XVIII, rozbudowana w wieku XIX uzyskała nowoczesne formy za rządów Benedykta XV. Jego to dziełem była encyklika misyjna „Maximum illud” (30 listopada 1919 r.) oraz stworzenie Związku Misyjnego Kleru. Dzieło Benedykta XV (umarł w 1922 r.) kontynuował jego następca Pius XI, a encyklika „Rerum ecclesiae gestarum” była ostatecznym uwieńczeniem zapoczątkowanej przez Benedykta XV modernizacji kościelnej inicjatywy misyjnej.

<sup>1</sup> Ks. M. Jagusz T. J., *Na głos Chrystusowego Namiestnika*, „Misje Katolickie”, 1929, s. 2.

Istotne dla prezentowanej tu problematyki będzie nawiązanie do historii misji katolickich na terenie Afryki. Pierwszą stałą misją katolicką w Afryce była misja portugalska, założona w Elmina na terenie dzisiejszej Ghany w drugiej połowie XV wieku. Portugalczycy próbowali chrystianizować także Angolę, gdzie w 1610 roku założyli biskupstwo, ale nieznaczne wyniki uzyskali tylko na wybrzeżu. Hiszpanie prowadzili akcję misyjną w wieku XVII na terenie Dahomeju, Francuzi na Wybrzeżu Kości Słoniowej i na Zielonym Przylądku. Wszystkie te próby zakończyły się fiaskiem. Żadnych wyników nie dały także akcje pozanarodowych misji wielkich zakonów: dominikanów, jezuitów, prowadzone w XVI i XVII w. na wschodnich wybrzeżach Afryki. Intensywna akcja misyjna nastąpiła dopiero w okresie kolonializmu. Kościół katolicki przystąpił do wielkiej akcji misyjnej pod koniec XIX wieku. Terenem głównych osiągnięć katolickich stała się Afryka francuska i belgijska i z Afryki angielskiej Uganda i cały rejon Wielkich Jezior.

Pierwsza polska misja w Afryce, a właściwie osobna prefektura apostołska, ustanowiona została przez Piusa XI w Broken Hill w Rodezji Północnej. Prefektura Broken Hill powierzona została polskim ojcom Towarzystwa Jezusowego.

Wspomniane encykliki misyjne oraz nowe formy katolickiej akcji misyjnej — dzieło papieża Benedykta XV i Piusa XI — związane były z sytuacją polityczną i społeczną, jaka wytworzyła się w Europie i krajach pozaeuropejskich w wyniku I wojny światowej. Nowe formy ruchu misyjnego zasadzały się w szeroko propagowanej wśród wiernych idei współpracy misyjnej osób świeckich i duchownych. Encyklika Piusa XI „*Rerum ecclesiae*” suponuje znajomość obowiązku misyjnego i wzywa wszystkich wiernych do wytężonej i systematycznej współpracy misyjnej. Owa współpraca w sformułowaniach encykliki była trojaka i polegała na urabianiu i podtrzymywaniu przychylniej opinii dla spraw misyjnych (propaganda), na wypraszeniu błogosławieństwa Bożego dla prac misyjnych (modlitwa) i wreszcie na staraniu się o zapomogi dla stacji misyjnych (finansowanie misji). Maksymalistycznie pojmowana przez wiernych świadomość obowiązku misyjnego to społeczna podstawa kształtowania się nowej polityki misyjnej kościoła. Społeczny i polityczny kontekst zintensyfikowania i modernizacji akcji misyjnej po I wojnie światowej utworzyły: powstanie Związku Radzieckiego i popularność idei komunistycznych, kwestia szeroko omawiana na łamach miesięcznika „Misje Katolickie”, przy czym dla części publikacji podnoszących tę problematykę charakterystyczny jest fakt, iż zajmują się one głównie rolą Związku Radzieckiego w upowszechnianiu się wyżej wspomnianych idei, w nim widząc przeciwnika chrześcijaństwa. „Rosja Sowiecka nie

zadowala się tym, że skazuje u siebie religię na tortury, że wyrывa ją z serc ludzkich. Podobnie jak Rzym jest obrońcą i apostołem prawdziwej wiary na całym świecie, tak samo i Sowiety chcą na całym świecie spełniać rolę obrońców i krzewicieli niewiary”<sup>2</sup>. Drugi czynnik określany jako „groźny” dla rozwoju kościoła katolickiego to, jak pisze jeden z publicystów „Misji Katolickich”, „budzące się do nowego życia z wiekowego letargu różne religie pogańskie”<sup>3</sup>. Przy czym czarna Afryka — najbardziej płodne terytorium misyjne — okazała się też być najbardziej narażona na wpływy islamu, co więcej, wyżej cytowany autor ubolewa nad sukcesami tej religii w Afryce: „ze smutkiem musimy stwierdzić, że w ciągu ostatnich lat 20-stu islam zdobył tam więcej wyznawców aniżeli katolicyzm przez cały wiek XIX-ty”<sup>4</sup>. Afryka stanowiła po I wojnie światowej centrum zainteresowania katolickich ośrodków misyjnych, miały na to wpływ nowe konfiguracje polityczne na Czarnym Lądzie (tereny mandatowe). Z tych samych powodów nastąpiła intesyfikacja protestanckiej akcji misyjnej. Działalność ośrodków protestanckich traktowana była przez publicystów „Misji Katolickich” jako następna przeszkoda w ekspansji kościoła katolickiego na tereny afrykańskie.

Dwie kolejne encykliki misyjne oraz nacisk, jaki koła watykańskie położyły na sprawę misyjną, szybko — bo już w rok po ukazaniu się „Rerum ecclesiae” — zdobyły oddźwięk w społeczeństwie polskim. I to oddźwięk, a może lepiej rezultat nie byle jaki. W lutym 1927 roku zorganizowano w Poznaniu Międzynarodowy Akademicki Kongres Misyjny, akademicki, bo w myśl stwierdzenia Piusa XI „żadna warstwa społeczna nie jest w tym stopniu zobowiązana przejąć się ideą misyjną i szerzyć jej znajomość, co akademicy”<sup>5</sup>. W owym akademickim kongresie misyjnym wzięli udział przedstawiciele ruchu misyjnego — duchowni z Polski i zagranicą — oraz świeccy wyznawcy idei misyjnej: akademicy i osoby związane z nimi, profesorowie uniwersytetów (np. prof. J. Smoleński z UJ). Jak wysoka była ranga Kongresu, świadczą opinie pism zagranicznych. I tak ks. prałat A. Boucher pisze w „Les missions catholiques”: „Kongres całkowicie się udał. Na pewno wytrysły z obrad tchnące tężyzną rezolucje, prace do czynu. Cieszy, że po grupie narodów romańskich i anglosaskich przychodzi obecnie do głosu w sprawach misyjnych grupa słowiańska”<sup>6</sup>. Najbardziej miarodajny na terenie Niemiec organ

<sup>2</sup> Ks. J. Krzyszkowski T. J., *Czy za wiele*, „Misje Katolickie”, 1929, s. 3.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 4.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 5.

<sup>5</sup> Rubryka: „Dla misji”, „Misje Katolickie”, 1928, s. 42.

<sup>6</sup> Rubryka: „Dla misji”, „Misje Katolickie”, 1928, s. 40.

dla spraw misyjnych „Zeitschrift für Missionswissenschaft” pisze o kongresie poznańskim w tonie wręcz entuzjastycznym: „Kongres Misyjny pierwszej klasy, tak ze względu na zespół referentów, jako też uczestników, których liczba na plenarnych zebraniach przechodziła ponad 2 tysiące. Nawet najbardziej rozkapryszony zwiedzacz (*Besucher*) wielkich kongresów musi przyznać, że poznański M.A.K.Mis. był czymś niezwykle podniosłym. Był to może w naszych czasach największy i najwspanialszy zjazd tego rodzaju”<sup>7</sup>. Równie pochlebnie wyraża się o kongresie poznańskim belgijski misjolog O. Bernard Arens T. J., który swoją wypowiedź kończy słowami: „Poznań jest słupem granicznym dla Polski w jej historii ruchu misyjnego”<sup>8</sup>. W wypowiedzi O. Arensa zawarta jest pewna możliwa do uprawdopodobnienia (poprzez analizę pism misyjnych) teza: popularność ruchu misyjnego w Polsce bardzo wzrosła, a idee misyjne przejęte zostały przez społeczeństwo dzięki pracom kongresu poznańskiego. Pewnym zobrazowaniem owej tezy może być zestawienie datków na cele misyjne w latach 1927 i 1928. I tak od 23 XI do 23 XII 1927 r. nadesłano na polską misję w Rodezji 430 zł i 1 dolar am., na misje w ogóle (bez rodezyjskiej) 331 zł i 3 dolary am., odpowiednio od 23 XI do 23 XII 1928 r. na polską misję w Rodezji nadesłano 2053 zł, 20 marek niemieckich i 35 dolarów am., na misje w ogóle (bez rodezyjskiej) 2150 zł<sup>9</sup>. Sumy te wpłynęły do redakcji „Misji Katolickich”, a nie był to oczywiście jedyne sposób uzyskiwania datków misyjnych<sup>10</sup>. Kongres poznański stanowił przełom w rozwoju polskiego ruchu misyjnego, stanowisko to podzielać wszyscy autorzy, którzy na łamach „Misji Katolickich” podejmowali problematykę związaną z pracami Kongresu. Dla tonu ich wypowiedzi charakterystyczny jest przytoczony poniżej fragment publikacji, „Ideologia misyjna nigdy nie była nam obcą, lecz praca dla misji była u nas słaba. W wielu sercach tliła się jako iskra oczekująca podmuchu. Takim zbawiennym podmuchiem miał być Kongres Misyjny w Poznaniu. Miał idee misyjną doprowadzić do wszystkich warstw społecznych, które muszą wreszcie zrozumieć, że nie wolno przypatrywać się placówkom misyjnym tak jak widzowie z bezpiecznej przystani na burzliwe morze, ale że każda warstwa społeczna powinna z gorącym sercem czynny brać udział w pracy ratowania dusz dla Chrystusa, a przez to dopomagać własnej duszy: bo jak św. Augustyn powiada: »kto jedną duszę doprowadzi do Boga,

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 40.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 40.

<sup>9</sup> „Misje Katolickie”, 1928, s. 1; 1929, s. 1.

<sup>10</sup> Finansowaniem misji (zbieraniem datków) zajmowały się głównie świeckie związki misyjne. Tu ważna działalność Sodalicji św. Piotra Klawera, która służyła misjom afrykańskim.

może być pewien własnego zbawienia»<sup>11</sup>. Propaganda obowiązku misyjnego od czasów kongresu poznańskiego dysponowała niebagatelными środkami przekazu. Pisma misyjne były różne, charakter przystosowany był do różnych kręgów odbiorców, lecz trzon problematyki, jaką podejmowano w publikacjach misyjnych, był wspólny wszystkim<sup>12</sup>. Ramę publikacji misyjnych tworzyły następujące zagadnienia: sygnalizowane już na wstępie sprawy związane z upowszechnianiem się ideologii komunistycznej, dynamiczny rozwój religii „pogańskich” i ekspansja tych religii na katolickie terytoria misyjne, konkurencyjna działalność protestanckich ośrodków misyjnych i wreszcie stosunek rządów kolonialnych do katolickich prac misyjnych. Przy czym wspomnieć należy o zasadniczym temacie artykułów misyjnych, mianowicie stosunku misjonarzy do obyczajowości i kultury ludów czarnej Afryki. Element ten został wydzielony, albowiem był on niezwykle istotny dla kształtowania się wyobrażeń o ludach Afryki. Sformułowanie, że Afryka zajmowała poczesne miejsce w publikacjach misyjnych, nie zawiera przesady. Złożyły się na to zarówno — wspomniane już — nowe konfiguracje polityczne na Czarnym Lądzie, jak też i fakt — co miało szczególne znaczenie dla Polaków — że w Afryce działała polska placówka misyjna (Broken Hill w Rodezji Północnej). Oto intencja misyjna Piusa XI na wrzesień 1928 roku: „Oby ludy afrykańskie co rychlej nawróciły się i ustrzegły błędów protestantyzmu”; intencję tę poprzedza komentarz redakcyjny „Misji Katolickich”, gdzie między innymi czytamy: „Intencja ta ma szczególniejsze znaczenie dla Polski ze względu na misję rodezyjską [...] należy wszystkich sił przyłożyć do tego, by tereny afrykańskie stały się terenami polskich misji”<sup>13</sup>.

W podanym już wyżej zestawieniu datków na cele misyjne suma datków na misję rodezyjską jest prawie tak wysoka, jak suma datków na „misje w ogóle”, co w jakimś stopniu obrazuje zainteresowanie Afryką<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Rubryka: „U nas w kraju”, „Misje Katolickie”, 1928, s. 85.

<sup>12</sup> Wydawnictwa misyjne w Polsce międzywojennej: „Misje Katolickie” (Kraków, jezuiti), „Nasz Misjonarz” (Grudziądz — Górna Grupa, oo. werbiści), „Pobudka Misyjna” (Pniewy, pow. szamotulski, ks. Bajerowicz), „Echo z Afryki” (Kraków, Poznań, Warszawa, Sodalicja Klaweriańska), „Wiadomości Misyjne” (Katowice Załęże, misjonarze z Marjanhill), „Roczniki Związków Akademickich Kół Misyjnych”, „Annales Missiologiae” (Poznań), „Przegląd Misyjny” przy „Gazecie Polskiej” (Kościan Wlkp.), „Młodzież Misyjna” (Warszawa, salezianie), „Murzynek” (adres „Echa z Afryki”), „Mały Misjonarz” (adres „Naszego Misjonarza”), „Biblioteczka Misyjna” (wyd. Akademickich Kół Misyjnych, Toruń).

<sup>13</sup> „Misje Katolickie”, 1928, s. 314.

<sup>14</sup> Datki na polskie misje w Azji były stosunkowo niskie, i tak na przykład od 26 XI do 27 XII 1928 r. na polskie misje w Azji, w Chinach i Indiach zebrano 58,27 zł.

Misja afrykańska była, co należy stwierdzić, bardziej propagowana: „Wielką usługę oddadzą polskiej misji w Rodezji Ci wszyscy, którzy zechcą złożyć jakąś ofiarę na podróż misjonarzy do Rodezji. Wypożyczenie jednego misjonarza w odzież i inne niezbędne przedmioty oraz bilet podróży na jedną osobę do Rodezji kosztuje około 5 tysięcy złotych. Dla katolickich bogatszych kupców, przemysłowców i obszarników co to za wspianała okazja ulokowania choć cząstki swego kapitału na 100<sup>o</sup>/. Kto wspiera misję, ten Panu Bogu pożycza na procent — a Bóg stokrotnie wszystko wynagradza”<sup>15</sup>. Udział Polaków w ruchu misyjnym poza racjonalizacją odnoszącą ów udział do wartości czysto religijnych miał także inny ważny dla zagadnień afrykańskich wymiar wartości, racjonalizujący, w którym to inicjatywę misyjną odnoszono do historycznej tradycji Polski: „Czyż możemy jako katolicy pogodzić się z myślą, by przy spełnianiu wspólnego wielkiego dzieła szerzenia Boskiej Prawdy brakło katolickiej Polski? Byłoby to przeciwne naszej dziejowej tradycji. W ciągu tysiąca lat naszych dziejów rozumieliśmy, że nie dla siebie tylko żyjemy i działamy, szczyliciliśmy się tym, że byliśmy przedmurzem chrześcijaństwa”<sup>16</sup>.

Inicjatywę misyjną odnoszono także do politycznej sytuacji Polski: „Polska nie ma kolonii politycznych i związanych z polityką kolonialną imperialistycznych terytorialnych celów. Dlatego misjom polskim łatwiej uzyskać zaufanie ludności, tak ważne dla skutecznego działania. Bezinteresowność i czysto ideowy charakter ich pracy nie może wzbudzać żadnych wątpliwości”<sup>17</sup>. Wreszcie kładzie się nacisk na pewne psychologiczne cechy Polaków: „Polacy przez wrodzoną sobie łatwość wczuwania się w psychikę innych ras i narodów są analogicznie do rasy romańskiej, a w przeciwieństwie do rasy anglosaskiej, niejako predystynowanymi misjonarzami”<sup>18</sup>. Ciekawe jest rozmieszczenie akcentów emocjonalnych tej propagandy: z jednej strony steruje się wytworzeniem postaw emocjonalnych w oparciu o uniwersalne zasady religii katolickiej, z drugiej zaś strony mówi się o historii narodu polskiego i cechach psychologicznych Polaków, które to dwa czynniki mają predystynować Polaków do udziału w inicjatywie misyjnej, czyli, reasumując, określa się rolę Polaka katolika w ruchu misyjnym.

Przejdźmy do omówienia propagandy samej Afryki. Sprawa komunizmu na terytoriach afrykańskich (chodzi tu głównie o terytoria zindustria-

<sup>15</sup> Ks. B. Wolnik T. J., *Czego nam potrzeba*, „Misje Katolickie”, 1928, s. 291.

<sup>16</sup> J. Smoleński, *Polska a światowa akcja misyjna*, „Misje Katolickie”, 1928, s. 203.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 205.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 178.



lizowane — Związek Południowej Afryki) podejmowana jest w oparciu o pewien kontekst społeczny z jednoczesną próbą znalezienia genezy rozprzestrzeniania się tej ideologii w Afryce. Podnosi się tu następujące zagadnienie: komercjalizacja i industrializacja Afryki przyniosła proletaryzację Murzynów i nie znaną tam przedtem walkę klas; sugeruje się brak jakiegokolwiek zmiany w sytuacji Afrykanina od czasów niewolnictwa, niewolnictwo zostało zastąpione przez roboty przymusowe, a ucisk czarnych przez białych pozostał taki sam. W jednym z artykułów piętnuje się „plagę plag nowoczesnego kapitalizmu, który skrępowany tam, gdzie mają nań oko, z dzikim zapalem szuka pomsty w swej chciwości tak, jak gdyby chciwość nie była sprawą bolszewizmu”<sup>19</sup>.

Tak więc u podstaw szerzenia się ideologii komunistycznej leży kapitalistyczny ucisk, który poza wyzyskiem ludów afrykańskich krępuje ich inicjatywy społeczne. „[...] znane jest niegodziwe traktowanie czarnych na terytoriach Unii Płd. Afrykańskiej. Świeży przykład tego to uchwała farmerów, na mocy której zakazuje się czarnym wszelkiego syndykalizmu i nakazuje się bojkot tych wszystkich, którzy by się wazyli stanąć w obronie czarnych”. „Dossiers de l'Action Populaire” ogłaszają studium nad warunkami pracy w Afryce, przy czym słusznie kładą tytuł: *Jak się przygotowuje drogi do komunizmu*<sup>20</sup>.

Według opinii misjonarzy poprawa sytuacji ludów Afryki leży w szeroko propagowanej idei różnych mutacji ruchu spółdzielczego, którą to ideę w wielu placówkach misyjnych wciela się już w życie. „Przypatrzmy się Ojcom Białym<sup>21</sup> w Afryce Równikowej, zakładającym instytucje społeczne, jak kasy posagowe, stowarzyszenia wzajemnej pomocy, kasy kredytowe, mogące posłużyć z korzyścią dla rozwoju zmysłu społecznego<sup>22</sup>. Komunizm nie jest potrzebny „dla rozwoju zmysłu społecznego” głównie dlatego, że jest antyreligijny, zresztą pewien „zmysł społeczny” w Afryce istnieje. Na to także zwracają uwagę misjonarze, „żeby rozjątrzyć tubylców, starają się komuniści stale uświadamiać tubylcom wszystkie rzeczywiste i urojone krzywdy. W Afryce nie trzeba bolszewizmu, żeby nauczyć jednostkę, że ma żyć dla grupy społecznej, bo to w sposób bardziej naturalny robi życie szczepowe i stare obyczaje”<sup>23</sup>.

Misjonarze sugerują, że interesy czarnych i białych są zbieżne, bo „Sytuacja czarnego nie jest bynajmniej godna pozazdrosczenia, ale jest

<sup>19</sup> J. M., *O przyszłości kolorowego robotnika*, „Misje Katolickie”, 1928, s. 354.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 351.

<sup>21</sup> Zakon misyjny powstał w I połowie XIX wieku, przeznaczony był wyłącznie do pracy w afrykańskich placówkach misyjnych.

<sup>22</sup> J. M., *O przyszłości...*, s. 355.

<sup>23</sup> Rubryka: „Afryka”, „Misje Katolickie”, 1935, s. 276.

to wywołane ogólnymi trudnościami, które dotyczą także wszystkich białych i rząd, a są wywołane przez międzynarodowe banki kredytowe, kierujące produkcją tego kraju [chodzi o Rodezję Południową — R. D.]. Trudności te powinny zbliżyć tubylców i kolonistów w zgodnej współpracy. Oto cel, do którego dążą katolicy w Afryce Wschodniej”<sup>24</sup>. W związku z powyższym międzyokręgowa konferencja na temat rozwoju i wychowania ludności tubylczej zebrana w Salisbury w 1934 r. zleciła misjonarzom badanie możliwości tworzenia wśród tubylców spółdzielni rolniczych dla poprawy ich bytu. Informacja ta przedstawia jedną z płaszczyzn współpracy placówek misyjnych i administracji kolonialnej, współpracy, do której ośrodki misyjne przykładały wielką wagę. „Jeżeli władze kolonialne wczują się należycie w sytuację, będą na pewno więcej, wydatniej i otwarciej wspierać misje katolickie, by zabezpieczyć swe wysunięte placówki kultury przed podgryzaniem ich przez zarazę bolszewicką”<sup>25</sup>. W zbiorze publikacji rozpatrujących układy „czarny-biały” ciekawy i charakterystyczny jest pewien problem, który omówił jeden z autorów w artykule *Biały poganin — największa trudność pracy misyjnej w Afryce*<sup>26</sup>. Chodzi tu o gorszące obyczaje białych w Afryce, źródło postępującej demoralizacji ludów czarnych. „[...] już od czasów św. Franciszka Ksawerego [wiek XVI — R. D.] życie rodzinne białych najczęściej bywa długim pasmem zgorzienia. Świętobliwej pamięci O. Beyzym powiada, że na Madagaskarze jedyną i największą przeszkodą, odpychającą urzędników francuskich od konfesjonau, to harem. Jeden z francuskich historyków misji słusznie się skarży, że pogańscy kaci robili z dziewcząt katolickich męczenniczki, a Francuzi ladacznicze”<sup>27</sup>.

W jednym z artykułów czytamy, że „Afryka przetrwała trzy wieki handlu niewolnikami, ale nie przetrwa 50-ciu lat cywilizacji”<sup>28</sup>. Powodem tego stanu rzeczy jest znaczny spadek urodzeń, a u podłoża tego zjawiska leży „brak podstaw moralnych naszej cywilizacji”<sup>29</sup>. Autorowi wspomnianego artykułu chodzi tu przede wszystkim o daleko posuniętą tolerancję administracji francuskiej w stosunku do takich tradycyjnych obyczajów plemiennych, jak wielożeństwo i łatwość w uzyskaniu roz-

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 277.

<sup>25</sup> Ks. H. Weryński, *Warunki pracy misyjnej w Afryce*, „Misje Katolickie”, 1935, s. 41.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 38.

<sup>27</sup> Artykuł redakcji: *Biada misjom dla zgorzienia*, „Misje Katolickie”, 1928, s. 304.

<sup>28</sup> J.K., *Kobieta pogańska we francuskiej Afryce Zachodniej*, „Misje Katolickie”, 1935, s. 8.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 8.

wodu. „[...] powody usprawiedliwiająca żądanie rozwodu są ogromnie liczne i śmiesznie błahe, rozwód może nastąpić, jeżeli kobieta popełniła kradzież z kurnika męża albo też mąż wykrada żonie jaja lub kury”<sup>30</sup> (Górna Wolta). Charakterystyczne jest to, że autor z jednej strony piętnuje tolerancję Europejczyków wobec tradycji plemiennych, z drugiej natomiast oskarża cywilizację europejską „o wystąpienie tradycyjnych obyczajów, które utrzymywały pierwotną więźbę ustroju społecznego”<sup>31</sup>. Tak więc obyczajowość ludów Afryki kategoryzuje się na te „dobre” i na te „złe” jej elementy, nie ujmuje się jej całościowo, co więcej zdaniem misjonarzy wśród administracji europejskiej nie brak entuzjastów tej złej części obyczajowości Afrykanów. „Sam jestem zwolennikiem wolnej miłości”<sup>32</sup> — powiedział do jednego z misjonarzy urzędnik kolonialny, inny w trakcie rozmowy z misjonarzami o cywilizacyjnej roli białych miał się wypowiedzieć następująco: „nie po to przyszliśmy do Afryki, by prawić o cnocie”<sup>33</sup>. Zagadnienie tradycyjnej obyczajowości akcji misyjnej występuje przy problemie islamu jako przeszkody ekspansji kościoła katolickiego na terytorium czarnej Afryki. Islam jest przeciwnikiem o tyle niebezpiecznym, że „zostawia Murzynom wielożeństwo, czary, nie wymaga wewnętrznej przemiany”<sup>34</sup>. To, że niesioną wiarę należy możliwie najpełniej godzić z obyczajowością czarnej Afryki, dostrzegają także działacze misyjni: „misjonarz niosący tę naukę ludom o odrębnej niż nasza kulturze może i powinien na tej kulturze budować. Jezus nie przyszedł niszczyć, lecz dopełniać”. Tej deklaracji towarzyszy jednak pewne „ale”, „wielożeństwo w niektórych częściach Afryki należy także do zagadnień wybitnie społecznych, ściśle mówiąc ekonomicznych, jasne jest, że tu tolerancja niemożliwa”<sup>35</sup>. A więc dochodzimy do sedna sprawy, tolerancja wobec niektórych obyczajów ludów czarnych jest niemożliwa nie tylko ze względu na ich niezgodność z zasadami chrześcijaństwa, lecz także i dlatego, że są one przyczyną szeregu niepożądanych zjawisk społecznych. I tak spadek liczby urodzeń jest skutkiem wielożeństwa, ponieważ „bogaci” „nabywają” sobie kilkanaście czasem żon, „bogaci” są najczęściej starcami, tak więc możliwości prokreacyjne wielkiej ilości młodych kobiet nie zostaną nigdy wykorzystane. Tymczasem

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 11.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 10.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 11.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 11.

<sup>34</sup> Ks. H. Weryński, *Warunki pracy misyjnej w Afryce*, „Misje Katolickie”, 1935, s. 38.

<sup>35</sup> R. J., *Gdy się ścierają dwie cywilizacje*, „Misje Katolickie”, 1935, s. 5.

odpowiednio wielka liczba młodych „ubogich” mężczyzn pozostaje w stanie bezżennym i często emigruje do miasta. Podobnie racjonalizuje się postawę nietolerancji wobec rozwodów. Rozwódka długo lub wcale nie może znaleźć męża, więc długo nie może być matką, przez co maleje stopa urodzeń. Zgodnie z taką interpretacją powodów tolerancji lub nietolerancji wobec tradycji tolerancyjny islam ma hamować rozwój czarnej Afryki, nietolerancyjny katolicyzm ma ów rozwój przyśpieszać.

Tematyka poruszana przez publicystów „Misji Katolickich” zasadniczo wymagałaby krytyki dokonanej z pozycji etnologicznych. Nie ten problem jednak głównie jest tu interesujący. Referując poglądy prezentowane na łamach pisma należy ograniczyć się tylko do podkreślenia faktu, iż w wielu wypadkach towarzyszy im brak wiedzy na temat Afryki tradycyjnej.

#### ELEMENTY OBRAZU AFRYKI W „MISJACH KATOLICKICH”

Analiza treści artykułów zamieszczonych w miesięczniku „Misje Katolickie” umożliwi wychwycenie tych elementów publikacji, które stanowiły podstawę i klasę odniesienia dla krystalizacji wyobrażeń o czarnym lądzie i jego ludach, a także miały zasadnicze znaczenie dla kształtowania postaw czytelników wobec Afrykanów.

Percepcja kultury afrykańskiej tak odmiennej i tak nieprzekładalnej na kategorie kultury europejskiej tworzy poczucie obcości, obyczajowość czarnej Afryki drastyczna dla Europejczyka budzi niechęć. Fakt przynależności wraz z Afrykaninem do jednej wspólnoty religijnej modyfikuje tak przedstawioną postawę, a nawet zmienia jej wartość emocjonalną.

Kościół katolicki modyfikuje wyobrażenia i postawy etniczne, co więcej, może naruszyć najważniejszą z barier, barierę koloru skóry. Fakt przynależenia do wspólnego kościoła wraz z mieszkańcem Ugandy czy Kamerunu, których to krain nawet nazwy brzmią jeżeli nie obco, to co najmniej egzotycznie, niweluje poczucie całkowitej odmienności. A fakt, że Afrykanin może zostać kapłanem, i informacja o sporej liczbie czarnych kapłanów nobilitują Afrykanina do poziomu białego czytelnika. Dlatego elementami istotnymi dla kształtowania się postaw i wyobrażeń wobec Afrykanów są — bezsprzecznie — często w publikacjach „Misji Katolickich” poruszane zagadnienia związane z rozwojem kościoła katolickiego w Afryce i wieści o coraz to nowych wyświęceniach czarnych kapłanów. „Czarny kapłan na czarnym lądzie” to temat wielu artykułów zamieszczonych w miesięczniku, nie pozostaje to zapewne bez związku z encykliką Piusa XI „Rerum ecclesiae gestarum”, której

ustęp adresowany jest do biskupów misyjnych: „Wypada, czcigodni bracia i ukochani synowie, żeby każdy z was poczuwał do obowiązku starania się na swem terytorium o taką liczbę rodzinnego kleru, która by bez kleru napływowego, sama i bez niczyjej pomocy wystarczyła zarówno do dalszego rozkrzewiania wiary, jak i do obsługi parafii ojczystego kraju. Dlatego też nie tylko wyrażamy życzenie, ale chcemy i nakazujemy, aby żadnego młodocianego krajowca rokującego dobre nadzieje nie odtrącano od kapłaństwa i pracy misyjnej”<sup>36</sup>. Problem, czy można wykształcić w krajach misyjnych krajowy kler, nasuwać może szereg wątpliwości. O ile w wypadku Chin czy Japonii powołać się można na wielowiekową, wspaniałą kulturę tych krajów, ich cywilizację o historii dłuższej niż historia cywilizacji europejskiej, to w wypadku czarnej Afryki wątpliwości te wydają się być nie do usunięcia. Negatywne opinie o możliwości wykształcenia czarnego kleru „Misje Katolickie” uprzedzają: „Ależ przecież nie sposób, żeby na przykład Murzyn w przeciągu paru lat przebył wszystkie stadia kilkunastowiecznej kultury europejskiej”, i usuwają: „Zbyteczna obawa, bo jak stwierdza Ojciec Święty, tutaj, w Rzymie, pod naszym okiem, wychowuje się wielu młodzieńców z odległych krajów, którzy nie tylko innym alumnom dorównują bystrością umysłu i wynikiem egzaminów, ale owszem często pod tym względem naszych alumnow przewyższają i górują nad nimi. Dyskusja więc skończona, zdanie papieża w podobnych kwestiach jest jedynie miarodajne”<sup>37</sup>. Zdanie papieża jest zawsze ostatecznym orzeczeniem Piotrowym, w związku z tym wątpliwości, jakiegokolwiek by były, muszą ustąpić. Afrykanin — kapłan, co więcej, Afrykanin, o którego przydatności do stanu duchownego pozytywnie wypowiada się sam papież, odarty jest niewątpliwie z egzotyki, lecz budzi jeżeli nie szacunek, to w każdym bądź razie uznanie jego pełnego ewoluowania i stawia znak równości między nim a Europejczykiem. Lecz gwoli ostrożności zaznaczyć należy, że obraz Afrykanina nie jest jednolity i rozszczepia się na czarnego poganina, czarnego katolika i czarnego kapłana. Trudno stwierdzić, czy czarny kapłan to to samo, co biały kapłan, można przypuszczać — w oparciu o pewne informacje zawarte w „Misjach Katolickich” — że tak, lecz czarnemu katolikowi tym postrzeżeniem towarzyszy paternalizm; ma on jeszcze znak dodatni — bliźni w gorszej sytuacji; postrzeżeniu czarnego poganina natomiast towarzyszy również paternalizm, ale ze zmienionym znakiem, zabarwiony jest tonem wyższości; to, czy pe-

<sup>36</sup> Rubryka: „Dla misji”, „Misje Katolickie”, 1935, s. 333.

<sup>37</sup> Ks. J. Krzyszkowski, *Najpilniejsza sprawa*, „Misje Katolickie”, 1928, s. 99—100.

wien odcień tego paternalizmu nie będzie po prostu pogardą, zależy od konstatacji, czy Afrykanin chce czy nie chce być chrześcijaninem. Czy w takim razie postawy wobec Murzynów opierać się będą na skonglomerowanych wyobrażeniach czarnego duchownego, czarnego katolika i czarnego poganina, czy też będą kształtować się osobno dla każdego z tych trzech typów?

Odpowiedzi dostarczyć może analiza elementów publikacji, które zawierają treści odnoszące się wprost lub nie wprost do wizerunku czarnego kapłana, czarnego katolika, czarnego poganina. Ta klasyfikacja nie jest dowolną klasyfikacją pomocniczą, bowiem poza trzema wymienionymi typami Afrykanina nie spotyka się innych w afrykańskich publikacjach „Misji Katolickich”. Nie ma na przykład czarnego robotnika czy czarnego inteligenta. Czarna Afryka na łamach „Misji Katolickich” nie istnieje poza dychotomią: Afryka Chrystusowa — Afryka szatana. Afryka szatana to — w przekonaniu misjonarzy — przede wszystkim tradycyjna kultura afrykańska. Pogląd ten wynikał zapewne z całkowitego niezrozumienia kultury afrykańskiej i był jednocześnie przekonaniem o tym, że immanentne zło czarnej Afryki tkwi w „braku prawidłowej moralności”, jaki miał cechować obyczajowość afrykańską, w braku uznania Istoty Najwyższej, czego następstwem było zjawisko występowania całościowo nie usystematyzowanych wierzeń. W wielu wypadkach do punktu widzenia misjonarzy w pełni odnosi się stwierdzenie św. Tomasza z Akwinu: „zło w sensie pozytywnym nie istnieje, jest brakiem dobra”. Stąd tak często powtarzające się w publikacjach misjonarzy sformułowania, jak przytoczone poniżej. „Jest tu wśród czarnych powszechny, a bezdennie głupi zwyczaj, że młodzież dorastająca pije wywar z pewnych roślin celem niby zapewnienia sobie licznego potomstwa. Rzecz jasna, iż zamierzonego celu nie osiągną, raczej przeciwnie, przy tym lekarstwo to powoduje fatalne skutki zarówno dla ciała, jak i dla duszy”<sup>38</sup>. Charakterystyczny jest tu pewien tok myślenia — zwyczaj jest „bezdennie głupi”, bo szkodzi duszy, a w sformułowaniu „głupi” zawarta jest *implicite* teza nie tyle o złej woli Afrykanina, co o jego braku rozeznania.

Podobną ocenę spotykamy w innym artykule, lecz w tym wypadku owa ocena ma nieco inny kontekst. „Wśród naszych Murzynów rodezyjskich panuje taki niemądry zwyczaj, że już nieletni chłopcy wybierają sobie przyszłe towarzyszkę życia”<sup>39</sup>. „Zwyczaj niemądry”, bo jak czy-

<sup>38</sup> Br. S. Borecki T. J., *Leczenie chorych*, „Misje Katolickie”, 1928, s. 337.

<sup>39</sup> Br. W. Pączka T. J., *Naręczona u Murzynów rodezyjskich*, „Misje Katolickie”, 1928, s. 107.

tamy w dalszym ciągu artykułu, „narzeczona stroi się, chce się przypodobać”, i dalej: „patrzac na nasze murzyńskie strojnise myślą przenoszę się do Europy i zadaje pytanie, czy nie w zamiłowaniu do strojów tkwi pustota wielu kobiet”<sup>40</sup>. W tym miejscu autor krytycznie ustosunkowuje się do strojniś, lecz nie tylko afrykańskich, a jednocześnie potępiając wczesne narzeczeństwo (chodzi tu o dzieci 10—12-letnie) potępia obyczaje, które odrywają myśli Afrykanina od „rzeczy wzniosłych”. „Niemądrej” obyczajowości przypisana jest pewna szczególna charakterystyka mentalności Afrykanina. „Psychologia czarnego odkrywa w jego umyśle szczególny sposób myślenia. Czarny jest bardzo roztrzepany, małą ma zdolność abstrahowania i rozumowania, przykłada on za wielką wartość do porównań, za mało działa na niego doświadczenie, a wierzy w »uczestnictwo«. W swym działaniu nie jest zdolny swe żądze pohamować, ustalić się, jest trzciną chwiejącą się na wszystkie strony. Znana jest dobrze jego próżność, ale też jego hojność i ufność. Moralność w jego chęciach jest lepsza aniżeli jego czyny. Nieświadomie czarni gonią za czemś nieznanym, co ich przewyższa. Są to ludzie pragnień, zachciewa się im nie wiedzieć czego. Ludzie niestali, szukają ciągle zmian. Ludzie zarozumiali, sądzą, że jutro będzie dla nich możliwe. Ludzie szlachetni, bo z zapalem gonią za tym, pełni też ufności, bo wyobrażają sobie, że przyszłość tę urzeczywistnią biali”<sup>41</sup>. Przytoczona charakterystyka zawiera eksplanację faktu, że Afrykanin sam się ze swej „niemądrej” obyczajowości nie wydobędzie, bo m. in. „nie jest zdolny pohamować swe żądze”. Stąd „Dziewczyna rzadko wychodzi za mąż w stanie pannieńskim”<sup>42</sup> — nad czym bardzo misjonarze ubolewają.

Powróćmy jeszcze do immanentnego zła czarnej Afryki; tkwi ono nie w Czarnym, lecz w szeroko rozumianych układach, w jakie jest uwikłany. Świadczy o tym fakt, że genyzy obyczajów budzących nawet najostrejszy sprzeciw misjonarzy doszukiwano się w czynnikach obiektywnych. I tak na przykład: „Źródłem wielożeństwa jest brak bydła. Matka, by móc karmić dziecko piersią, usuwa się od męża na dwa, trzy lata. Gdy wytępi się muchę Tse-Tse, rozwinię się hodowla bydła i kóz, wtedy wielożeństwo zacznie zanikać. Ludożerstwo powodują specjalne warunki, jak brak soli i różnych pożywek”<sup>43</sup>. Autor tak bardzo stara się wynaleźć obiektywne czynniki, których konsekwencją jest wielożeństwo,

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 107.

<sup>41</sup> M. J., Kamerun (cyt. za Wilbois, *Les indigènes, les missions de l'administration française*, Paris 1934 Payot), „Misje Katolickie”, 1935, s. 41—42.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 43.

<sup>43</sup> J. K., *Geografia misyjna*, „Misje Katolickie”, 1935, s. 253.

że w sposób ewidentny fałszuje związek przyczyn i skutków i przemilcza fakt istnienia obyczaju, który czynił tabu stosunki seksualne z karzącą kobietą.

Należy sobie w takim razie postawić pytanie, czy istnieją w ogóle takie elementy tradycyjnej kultury afrykańskiej, które można by asymilować do chrystianizmu. Z analizy treści afrykańskich artykułów „Misji Katolickich” wynika, że poza językiem ludów Afryki, na które to języki tłumaczy się katechizm, istnieją obyczaje, w stosunku do których misjonarze odnoszą się bez szczególnych uprzedzeń i traktują je raczej obojętnie. I tak na przykład obrzędy zaślubin: cena za żonę, instytucja pośrednika, ceremonia ślubu, towarzyszą — jak pisze jeden z autorów — zarówno zaślubinom pogańskim, jak i chrześcijańskim z „pewnymi jednak różnicami”. „Kiedy pogańska oblubienica opuszcza dom rodzicielski, nadworny czarownik rodziny przychodzi, by ją pobłogosławić. Tak samo kiedy przychodzi do domu swych teściów czeka tam już ich czarownik, aby odmówić nad nią rytualne zaklęcie. Wśród chrześcijan ustalili się zwyczaj, że śluby zawiera się zawsze w środę, a we wtorek około południa narzeczony w towarzystwie swego pośrednika i druhnów przychodzi do kościoła parafialnego. W tym samym mniej więcej czasie przybywa tam narzeczona ze swą pośredniczką i druhnami. O trzeciej po południu młoda para wysłuchuje nauki o przyszłych swych obowiązkach małżeńskich, a potem w kościele wraz ze swymi świtami przystępuje do sakramentu spowiedzi. W środę rano odbywa się ślub, potem msza święta, w czasie której wszyscy małżonkowie i pośrednicy przystępują do Komunii Świętej”<sup>44</sup>. Tak więc sakrament spowiedzi, sakrament małżeństwa i komunii święta zastąpiły rytualne zaklęcia czarownika, reszta pozostała bez zmian. Obrzędy, które towarzyszą zaślubinom zarówno pogańskim, jak i chrześcijańskim, autor określa jako „narodowe”. Uznanie ich przy ślubach chrześcijańskich jest tym samym, jak np. uznanie odmienności regionalnej ślubów katolickich w Polsce. Nie ma to nic wspólnego z budowaniem kościoła w Afryce w oparciu o elementy kultury rodzimej. Nawet tak wydawałoby się obojętna dla wiary rzecz, jak wielka ilość instrumentów perkusyjnych używanych w czasie różnych zabaw, to w rozumieniu misjonarzy „diabelskie bębny”, które są symbolem nie tylko „pogańskich tańców”, lecz także „rozpasania seksualnego”. Ten diabelski bęben i rodzime melodie Afrykanie — jak pisze jeden z misjonarzy — chętnie zastępują mechaniczną muzyką europejską. „Nowoczesny, ale dobry środek edukacyjny także

---

<sup>44</sup> L. H a m o s O. B., rubryka: „Rozmaitości”, „Misje Katolickie”, 1929, s. 312.



porusza strunę duszy nieznaną” — pisze wspomniany autor — chodzi tu oczywiście o gramofon, a to, co „porusza strunę duszy nieznaną”, to jakiś walc angielski z refrenem *I am sorry*, ten kawałek to najwyższa rozkosz — stojąc huśtają się w takt i śpiewają, jest to początek wyrugowania pogańskich tańców”<sup>45</sup>.

Oba przytoczone powyżej fragmenty publikacji dają pewne pojęcie o tym, jak ustalają się granice tolerancji misjonarzy wobec tradycyjnej obyczajowości czarnej Afryki. „Cena za żonę”, w jakimś stopniu odpowiednik wiana, określana jest jako element zwyczajów narodowych i nie wchodzi w żadnym wypadku w kolizję z sakramentem małżeństwa. Bębny natomiast to diabelski synonim pogańskich tańców, których plastyczność, żywiołowość i, co najważniejsze, całkowita odmienność od tańców europejskich sprawia, iż są wyrazem „seksualnego rozpasania”. Charakterystyczny jest fakt, że misjonarze totalnie potępiają sferę seksualnej obyczajowości czarnej Afryki, nie wchodząc w analizę poszczególnych jej elementów. W żadnym z artykułów, których tematem jest kultura tradycyjna, nie podejmuje się tego zagadnienia, zbywając je ogólnikowymi i wartościującymi sformułowaniami: „rozpasanie seksualne”, „nie ma poszanowania czystości czy dziewictwa”. Sugeruje to w sposób jednoznaczny nie tyle istnienie negatywnych wzorów zachowań seksualnych, ile chaos norm moralnych ludów czarnej Afryki. Bezład może łatwo zostać zastąpiony porządkiem, inaczej mówiąc, Afrykanie przez to, że nie są niemoralni, lecz amoralni, to jest nie posiadają żadnego określonego systemu moralnego — z punktu widzenia misjonarzy oczywiście — „są jak trzcina chwiejąca się na wietrze” — stanowią znakomity materiał na przyszłych chrześcijan. Wielu autorów „Misji Katolickich” wykazuje, jak bardzo neofici są przywiązani do swej nowej wiary, jak dzielnie znoszą prześladowania pogańskich współplemieńców. W tym duchu także interpretowana jest statystyka misyjna, z której wynika, że najwięcej nawróconych i chrześcijan (na jednego kapłana) przypada w Afryce<sup>46</sup>. To, że Afrykanie garną się do kościoła katolickiego, dokumentowane jest również takimi faktami, jak podany poniżej. „Wielka atrakcja misji to fakt, że na końcu dwumiesięcznego pobytu dostanie każdy choćby kawałek ubrania, by swą goliznę nakryć”<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> O. S. Siemieński T. J., *Listy misjonarzy*, „Misje Katolickie”, 1929, s. 339.

<sup>46</sup> „Rocznik Rozkrzewiania Wiary” za rok 1932—1933 podaje: w Afryce wschodniej na jednego kapłana przypada 51 nawróconych i 1051 chrześcijan, w Afryce centralnej 140 nawróconych i 1724 chrześcijan, natomiast w Indiach, w Birmie i na Cejlonie na jednego kapłana przypada 14 nawróconych i 1009 chrześcijan.

<sup>47</sup> Siemieński, *op. cit.*, s. 339.

Z dalszego ciągu cytowanego tu artykułu wynika, że w upodobaniu do strojów europejskich, jakie misjonarze obserwują u Afrykanów, kryje się nie fascynacja białym człowiekiem, lecz fascynacja chrześcijaninem. Zwraca się też uwagę na fakt, że jakkolwiek strój Afrykanek w wioskach pozostawia wiele do życzenia co do jego kompletności, to „Do kościoła Murzynki przychodzą ubrane przyzwicie, mogłyby dać przykład niejednej paniusi hołdującej modzie współczesnej”<sup>48</sup>.

„Żyzna pod względem misyjnym Afryka”, na której tak wspaniale kiełkuje ziarno nauki Chrystusowej, posiada — trzymając się obrazowego języka misjonarzy — strefy nieurodzajne, wręcz kamieniste. Poza elementami zewnętrznymi (np. wspomniany już islam) do trudności, na jakie napotyka akcja misjonarzy na terenach czarnej Afryki, należą tradycyjne struktury władzy. Wódz i starszyzna plemienna uniemożliwiają chrzest swoim współplemioncom. Interesujące są przy tym charakterystyki owych wodzów, którzy w artykułach misjonarzy występują albo jako „opętani przez szatana rozpustnicy”, albo „zniedołężniali starcy”. Podane poniżej próbki charakterystyk wodzów w pełni określają ton wszystkich innych publikacji tego typu. „Czipepo, 70-letni starzec, pełen pychy i zabobonów, niewolnik swoich żon, przepalony życiem, mający przeszło 100 dzieci [...] nie mógł oczywiście pozwolić, aby jakiegokolwiek pogańskie zwyczaje mogły być zniesione, a więc bęben, złe tańce, pijatyka, wróżbiarstwo”<sup>49</sup>. I dalej: „Na dobitek złego tutejszy Mungi (król) nazwiskiem Kisarika opętany przez szatana, poganin zacięty, zakazał ludziom posyłać dzieci do szkoły i wszelkimi sposobami prześladował chrześcijan”<sup>50</sup>. Ale — jak pisze cytowany autor — poddani odstąpili króla, lecz nie odstąpili kościoła. Wielu zresztą wodzów — chodzi oczywiście o tych, którzy prześladowali chrześcijan — w momencie zgonu żywo pragnęło chrztu, jak np. wspomniany Czipepo, który jednak mimo swoich pragnień umarł bez chrztu, bo „nie chciał się jednak Czipepo zgodzić na odesłanie swoich kilku żon i tak w pogaństwie skończył”<sup>51</sup>.

W opozycji do wodzów — jeżeli chodzi o stosunek do kościoła — stoją ich poddani: „oto młodzieńcy wychowani w zatrutej atmosferze pogańskiego świata, na dworze rozpustnego władcy, nieomal dopiero wczoraj ochrzczeni w miłości swej dla Chrystusa i z anielskiej cnoty idą w zawody z dziewiczymi młodzieniaszkami z dawien dawna katolickiej Eu-

<sup>48</sup> O. W. Zabdyr T. J., *Listy misjonarzy*, „Misje Katolickie”, 1929, s. 66.

<sup>49</sup> Siemieński, *op. cit.*, s. 264.

<sup>50</sup> Ks. J. Teodorowski C.S.S.P., *Listy misjonarzy*, „Misje Katolickie”, 1929, s. 268.

<sup>51</sup> *Ibidem* oraz Siemieński, *op. cit.*, s. 266.

ropy”<sup>52</sup>. W cytowanym fragmencie ważne jest rozłożenie akcentów emocjonalnych, kwestia pewnych „zworników” emocjonalnych występujących w publikacjach misyjnych była już sygnalizowana, lecz należałoby poświęcić jej nieco więcej uwagi. Perswazyjny charakter takich określeń, jak „zatruta atmosfera”, „bezdennie głupi obyczaj”, „niemądry obyczaj” z jednej strony, z drugiej zaś „dziewiczy młodzieniaszkowie”, „prawdziwa wiara” itp., nie ulega wątpliwości. Inne sformułowania i inne treści, o których jeszcze będzie mowa, nastawione były również na sterowanie emocją czytelników.

Partykularna wiedza o Afryce, recepcja pewnych schematycznie potraktowanych obrazów oparta na dużym zaangażowaniu emocjonalnym stwarzała podstawę do krystalizowania się stereotypów Afrykanina<sup>53</sup>. Co więcej, można pokusić się o stwierdzenie, że stereotypy urabiane przez misjonarzy trafiały do środowiska jednolitego — wspólnoty religijnej o małej zdolności selektywnego ustosunkowania się do wyobrażeń i postaw przekazywanych przez kanał kościelny. Cechą środowiska odbiorców, szczególnie istotną dla tych rozważań, był poza tym fakt braku ruchu misyjnego w Polsce. Obowiązki misyjne, o których była mowa w poprzednim rozdziale, w świadomości polskich katolików funkcjonowały jako obowiązki wynikające z przynależenia do wspólnoty religijnej. Dowodem na to, że w Polsce międzywojennej nie rozwinął się społeczny ruch misyjny<sup>54</sup>, był brak sformalizowanych organizacji misyjnych, które by miały charakter świecki. Funkcjonowanie tzw. świeckich związków misyjnych<sup>55</sup> było elementem szeroko rozumianej akcji kościelnej, obejmującej także osoby świeckie; związki te stanowiły po prostu agendy kościelne, nie miały żadnego wpływu na modyfikację polskiej akcji misyjnej, nie posiadały własnego programu, nigdy się nie zautonomizowały, tj. nie stały się grupami formalnymi o strukturze w jakimkolwiek stopniu odmiennej od struktury kościelnej. Tam, gdzie istnieją niescentralizowane grupy formalne (instytucje), tam łatwiej o wielość stereotypów, a nawet łatwiej o wiedzę, natomiast w wypadku istnienia jednego,

<sup>52</sup> Ks. Krzyszkowski T. J., *Złote gody Kościoła w Ugandzie*, „Misje Katolickie”, 1929, s. 10.

<sup>53</sup> Pojęcie stereotypu używane jest tutaj w znaczeniu ustalonym przez W. Lippmanna oraz zastosowanym w pracy J. Chałasińskiego, *Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej „Kopalnia” na Górnym Śląsku*, Warszawa 1935.

<sup>54</sup> Jak wynika z „Annales Missiologiae” (roczniki misyjne poświęcone poznańskiemu Zjazdowi Misyjnemu), świeckie organizacje misyjne w Belgii i Holandii miały pełną autonomię, tj. przez siebie wypracowany własny program działania, własną odrębną od kościoła strukturę (oczywiście przy akceptacji kościelnej).

<sup>55</sup> Sodaliczka św. Piotra Klawera.

centralnego ośrodka przekazu (sformalizowanego) i rozproszonej — w sensie organizacyjnym — rzeszy odbiorców, stereotyp jest tylko jeden.

Z cytowanego w innym miejscu fragmentu publikacji wynika, że za udziałem Polaków w akcji misyjnej przemawiają — poza innymi — względy natury historycznej. Losy dziejowe Polaków przedstawione zostały w aspekcie: Polska przedmurzem chrześcijaństwa. Mamy tu do czynienia z typowym, schematycznym konstruowaniem wyobrażeń, na którą to konstrukcję składają się dwa ważne elementy: po pierwsze wiedza partykularna odniesiona do warunkowanej dziedzictwem kulturowym sfery emocji, po drugie istnienie wspólnoty ideologicznej (religijnej) oraz więzi narodowej.

Prezentowane powyżej rozważania mają na celu wychwycenie momentu, w którym zwornik emocjonalny strukturalizuje stereotyp. Innymi słowy mówiąc, sytuacja ma się tak, że najpierw mamy do czynienia z postawą emocjonalną, a dopiero potem z recepcją pewnych treści, która to recepcja jest od początku modyfikowana przez emocje. Warto podkreślić fakt, że może istnieć sytuacja braku postawy emocjonalnej i wytworzenia się jej dopiero po uzyskaniu pewnej ilości informacji. Lecz w przypadku publikacji misyjnych mamy do czynienia z pierwszą sytuacją, tzn. przy pomocy pewnych treści wytwarza się (lub pogłębia) postawy emocjonalne, które to postawy będą spełniały rolę selektorów przy odbiorze materiałów w zamierzeniu misjonarzy nawet emocjonalnie nie obciążonych.

Tak więc przez zwornik emocjonalny rozumieć się będzie te treści, które dla publikacji afrykańskich w całej ich masie będą pełniły rolę wybiórczą i porządkującą. Należać do nich będą informacje odnoszące się do czarnych kapłanów. Spośród wielu artykułów podejmujących tę tematykę bardzo istotne są te, które mają charakter pewnego rysu historycznego. Historia czarnego duchowieństwa sięga roku 1518, w którym to roku papież Leon X zezwolił na udzielanie święceń kapłańskich Indianom i Murzynom. W tym samym roku dwór portugalski wystąpił z prośbą, by udzielono nie tylko święceń kapłańskich, ale i sakry biskupiej młodemu księciu Don Henrykowi, synowi Don Alfonsa króla Konga. Leon X nie zgodził się, lecz w 18 lat później w 1536 roku, papież Klemens III wyświęcił księcia na biskupa Utici i wysłał na misję w Saint-Thomé nad Zatoką Gwinejską. Niestety pierwszy prałat afrykański zmarł w drodze, a dalszych prób poniechano.

W historii misji znajdują się wzmianki o dominikaninie z plemienia Kafrów (był księdzem); w seminarium jezuitów w Goa było kilku czarnych kleryków. Historia misji kapucynów w Afryce Zachodniej wspomina o czarnych kapłanach w Angoli, w archiwach lizbońskich znajdują się in-

formacje o rozwoju kościoła w czarnej Afryce w XVI, XVII i XVIII w., a także o pewnej ilości czarnych kapłanów na tych terenach. W liście pochodzącym z 1671 roku pewien podróżnik po powrocie z Gwinei pisał, że widział tam czarnych kanoników. W źródłach francuskich natrafiono na sprawozdanie z podróży księży francuskich, odbytej w roku 1775 do Santiago da Capo Verde, którzy w miejscowej katedrze spotkali „kilku kanoników, kilku dygnitarzy i poważną liczbę księży Murzynów”<sup>56</sup>. Czarni kapłani zniknęli z czarnego łądu zupełnie pod koniec XVIII stulecia, lecz nie z powodu niechęci Afrykanów do stanu duchownego, bo jak zapewniają misjonarze: „ze strony czarnych winy tu żadnej dopatrzeć się nie można, Murzynów tak co do inteligencji jak i moralności nie doceniamy na ogół”<sup>57</sup>.

Autorzy artykułów o historii czarnego kapłaństwa, opierając się na szczegółowej egzegezie historii misji, stwierdzają z całą stanowczością, że za niewykształcenie się warstwy czarnego duchowieństwa odpowiedzialni są biali, którzy przez rozwój handlu niewolnikami, kolonialną eksploatację Afryki oraz lekceważenie społecznych kwestii Afryki doprowadzili do upadku rodzimy (tj. afrykański) stan duchowny. Instytucję kleru rodzimego restaurowano w drugiej połowie XIX wieku. Lecz do I wojny światowej wyświęcono jedynie 16 czarnych księży.

Ciekawe, że jeden z nich nie wrócił do Afryki — kształcił się w seminarium w Marsylii, ale został proboszczem we Francji, gdzie zmarł w roku 1902. Ta ostatnia informacja jest szczególnie ważna, bowiem czarny proboszcz w Europie, w katolickiej Francji, to w odczuciu Europejczyka dodatkowa nobilitacja Afrykanina. W wielu numerach „Misji Katolickich” napotyka się fotografie czarnych księży z podpisami podobnymi do niżej cytowanego: „Siedmiu czarnych księży niedawno wyświęconych prosi czytelników o modlitwy”<sup>58</sup>. Te fotografie opatrzone odpowiednimi podpisami — prośbą o modlitwę — stanowiły ważny element w postrzeganiu Afrykanina, ponieważ miały na celu wytworzenie psychicznej więzi, która — w ujęciu ekstremalnym — mogła przybrać charakter postrzeżenia: „mój znajomy, Afrykanin ks. X, za którego się modlę”.

Prezentowana na łamach pisma historia afrykańskiego kleru, wszelkie informacje związane z coraz to nowymi święczeniami Afrykanów oraz opisy uroczystości towarzyszących święceniom określać będą jeden biegun tworzenia się zworników emocjonalnych wyobrażeń o Afrykanach. Na drugim biegunie znajdować się będą informacje podobne do podanej w tym miejscu: „Równocześnie z wiadomościami wskazującymi, jak du-

<sup>56</sup> Ks. A. B. T. J., „Misje Katolickie”, 1929, s. 441.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> „Misje Katolickie”, 1928, s. 107 — podpis pod fotografią.

sza Murzyna przyjmuje działanie łaski, nadeszła inna o pożarciu [przez współplemieńców — R. D.] przechodzącego przez wieś Mbuanza [Kongo Belgijskie — R. D.] chrześcijanina Sango”<sup>59</sup>.

Informacji takich w przebadanych rocznikach pisma znajdowało się stosunkowo niewiele (cztery). W jednym z przypadków występowała ona w kontekście etnograficznego opisu Związków Leoparda w Kongu Belgijskim. Anyoto — Związki Leopardów, to według misjonarzy „resztki ludożerstwa, które musiało ustąpić przed zwycięskim pochodem kultury, a jedyną jego ostoję tworzą właśnie owe tajemne związki”<sup>60</sup>. Informacja ta zawiera pewną sugestię: Afryka tradycyjna cofająca się przed „zwycięskim pochodem kultury” jawi się jako kraj najdzikszego obyczaju. Cóż z tego, że misjonarze tłumaczą kanibalizm „brakiem soli i pożywek”, dla Europejczyka asocjacje z kanibalizmem będą zawsze takie same bez względu na jego przyczynę. Do treści ważnych dla tworzenia się postaw emocjonalnych należeć też będą te fragmenty publikacji misyjnych, w których mowa o nawróceniu fetyszerów<sup>61</sup>, przy czym szczególnie istotny jest tu fakt, że nawrócenia te przedstawiane są przez misjonarzy jako walka nawróconych z szatanem, który ich opętał. Przykładem powyższego jest historia czarownika Ramassy, który wzruszony historią Chrystusa zapragnął chrztu, lecz ponieważ okres katechumenatu trwał długo, czarownik narażony na bezustanne pokusy szatana postanowił odejść z misji, ale „Misjonarz z doświadczenia wiedział, jak groźną bywa siła szatańska, pośpieszył więc przygotowania do chrztu, szatan został zwyciężony”<sup>62</sup>. Inny przykład (publikacji tego typu była znaczna ilość w omawianych rocznikach „Misji Katolickich”) to historia pewnej fetyszerki znanej z magicznych praktyk, która pod wpływem męża nawróciła się i została ochrzczona. Prześladowana przez swego ojca i innych fetyszerów nie wyparła się wiary, nie pomogła chłosta ani groźby zakopania żywcem — „Nie będę służyła fetyszom, wyrzekam się szatana i jego nauki, róbcie ze mną co chcecie”<sup>63</sup> — mówiła swoim prześladowcom fetyszerka i prześladowcy odstąpili pokonani siłą jej wiary.

W oczach misjonarzy tradycyjne wierzenia Afryki miały albo charakter sataniczny, albo przedstawiano je jako zbiór zabobonów lub oszustw, przy pomocy których sprytny czarownik wykorzystywał naiw-

<sup>59</sup> Rubryka: „Afryka”, „Misje Katolickie”, 1935, s. 310.

<sup>60</sup> R. J., *W puszczech Kongo*, „Misje Katolickie”, 1935, s. 51.

<sup>61</sup> Kapłan fetysza — nomenklatura misjonarzy.

<sup>62</sup> S. Kazimiera od Jezusa, *Listy misjonarzy*, „Misje Katolickie”, 1929, s. 167.

<sup>63</sup> S. Saturnina, *Nawrócenie fetyszerki*, „Misje Katolickie”, 1928, s. 360.

ność swoich współplemieńców. Dla tego drugiego typu przedstawiania wierzeń afrykańskich i instytucji szamana charakterystyczny jest artykuł *Kuglarstwo w służbie misji*, przy czym, jak pisze autor, „Tytuł trzeba brać dosłownie”, bo „Niedługo, a może do wiedzy i umiejętności misjonarza frontowego trzeba będzie dołączyć jeszcze znajomość sztuczek magicznych. Co to ma znaczyć? Ni mniej ni więcej tylko, że kuglarstwo będzie służyło za poważny [...] argument, który ma wstrząsnąć podstawami apologetyki fetyszerskiej, ma przekonać dowodnie tubylców, że padają ofiarą oszukańczego sprytu swych czarowników”<sup>64</sup>.

Zdaniem autora artykułu cechą wszystkich wierzeń afrykańskich jest skoncentrowanie uwagi wyznawców na masie przeróżnych duchów mieszkających w drzewach, rzekach, skałach, a wyrządzających ludziom wielkie szkody. Koncentracja uwagi na duchach jest, zdaniem autorów publikacji misyjnych, cechą wszystkich wierzeń tradycyjnych bez względu na to, czy w wierzeniach mamy do czynienia z panteonem bóstw czy jednym bogiem. Przed duchami zabezpieczają amulety, które fabrykuje i sprzedaje fetyszer, on też posiada tajemnicę ubłagania zagniewanych duchów, a także potrafi odkryć ludzi „rzucających czary”. Apologetyczna działalność fetyszera zasadza się — jak pisze autor artykułu *Kuglarstwo w służbie misji* — w czynieniu rzeczy niezwykłych. „Wiarę w duchy” utrzymuje fetyszer prezentując różne „cuda”: liże rozżarzone węgle, kraje sobie język nożem nie ponosząc przy tym żadnego szwanku, wkłada do butelki przez wąską szyjkę całe jajo, rzuca fetysz w las, a potem znajduje w swoim szałasie itp.<sup>65</sup>. Zdaniem autora owe cuda to nic więcej niż pokazy europejskich kuglarzy, a ponieważ przed misjonarzem stoi zadanie rozproszenia wiary pogan w potęgę fetyszera-kuglarza, środkiem jest pokaz i demaskacja metod fetyszera. W artykule *Kuglarstwo w służbie misji* przytoczono opis „pracy” ojca Mause w Kongu Belgijskim, który „po mszy św. zbiera pogan na placu wiejskim, ustawia stolik, szybko rozmieszcza kulki kuglarskie na stole i po kieszeniach i przedstawia się nie tylko jako ksiądz, lecz także czarodziej europejski. Najpierw przedstawia kilka »sztuk magicznych«, niektóre ludzko podobne do »produkcji« fetyszera, po czym demaskuje to. Upada potęża czarownika”<sup>66</sup>. W przytoczonych rozważaniach o pomocnej roli kuglarstwa w pracy misyjnej poza negligowaniem tradycyjnych wierzeń afrykańskich przez misjonarzy uderza nie sformułowany co prawda *expressis verbis*, lecz mimo to jawny pogląd na mentalność Afrykanina, której to domni-

<sup>64</sup> Ks. J. Rawicz, *Kuglarstwo w służbie misji*, „Misje Katolickie”, 1935, s. 249.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 249.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 251.

nującą cechą jest brak jakiegokolwiek „wewnątrz sterowności”<sup>67</sup>. Brak ten czyni — zdaniem misjonarzy — Afrykanów podatnymi nie tylko na wpływy religii katolickiej, lecz także — co się szczególnie podkreśla — podatnymi na „błędy protestantyzmu”, islam, a ponadto na „z piekła rodem” ideologię komunistyczną i niemoralność niesioną przez białych kolonizatorów. Stąd zadaniem misjonarzy jest zastosowanie takich środków, które by „ukróciły barbarzyńskie postępowanie białych i równocześnie uchroniły kraj od powrotu barbarzyństwa czarnego”<sup>68</sup>.

Należy jeszcze poruszyć zagadnienia publikacji o ambicjach etnograficznych stosunkowo częstych w miesięczniku, o którym tu mowa. Dobrym wprowadzeniem jest tu artykuł zatytułowany *Geografia misyjna*, w którym podnosi się kwestię pogodzenia pewnych zastanych elementów kultury rodzimej z wiarą Chrystusową. „Chrystus przychodzi budować, nie burzyć” — pisze autor wspomnianej publikacji — a więc „uszanować należy nawet fajkę pokoju i inne tego typu osobliwości”<sup>69</sup>. Na osobliwości, z którymi misjonarze się godzą, składają się obrzędy pogrzebowe, które mimo że tak odrębne od europejskich są tu potraktowane jako „obyczaj narodowy”, ceremoniał wyboru i „koronacji” afrykańskich „królów”, wreszcie języki czarnej Afryki, którymi zresztą — wynika to z „Misji Katolickich” — misjonarze zajmowali się szczególnie starannie, co zapewne nie pozostawało bez związku z koniecznością tłumaczenia katechizmu na języki tubylcze. Przy omawianiu języków podkreśla się (chodzi o grupę językową Bantu) ich żywość wyrażania uczuć, a jednocześnie ścisłość. Jeden z autorów zamieszcza nawet w swoim artykule fragment modlitwy *Zdrowaś Mario* w przekładzie na jeden z języków afrykańskich. Inny element rodzimej kultury afrykańskiej, którego prezentacja pozbawiona była wartościowania, to zwyczajowy kodeks prawny Afrykanów, lecz tylko w pewnych jego częściach, tj. tych, które nie odnoszą się do poligynii, instytucji szamana czy duchów przodków, np. „budowa domu zależy od zgody naczelnika wioski, uprawa roli nie daje prawa do własności [ziemi], przedmiot znaleziony musi być oddany właścicielowi za wynagrodzeniem”.

Prezentowany materiał etnograficzny jest dość bogaty, opisy są szczegółowe, dające pewną wiedzę o ludach czarnej Afryki, lecz dla postrzegania Afrykanów, a w tym i porządkowania etnograficznej wiedzy (przez czytelników pisma) zasadnicze znaczenie miały te fragmenty publikacji,

<sup>67</sup> Por. D. R i e s m a n, *Samotny tłum*, Warszawa 1971.

<sup>68</sup> Ks. M. J a g u s z T. J., *Kwestia murzyńska w Afryce Południowej*, „Misje Katolickie”, 1929, s. 457.

<sup>69</sup> J. K., *Geografia misyjna*, „Misje Katolickie”, 1935, s. 252.



które odnosiły się do wymienionych już typów czarnego poganina, czarnego katolika i czarnego kapłana. Przy kształtowaniu wyobrażeń Afrykanina brak — co brzmi paradoksalnie — wyobrażeń Afryki, tj. terytoriów afrykańskich. Okazjonalnie przy poruszaniu innych tematów pojawiają się opisy w stylu tradycyjnych obrazków egzotycznej Afryki, jak ten prezentowany poniżej: „dzikie stepy, wśród których swobodnie się przechadzają słonie, ryczą bawoły, podskakują zgrabne antylopy chełpiąc się swemi pięknymi rogami, to znowu rudawe *kayi* [antylopy mniejsze], a wieczorem zawyje hiena, szukając padliny, lub lampart się zdradzi straszliwym swem sapaniem”<sup>70</sup>.

Brak w publikacjach misyjnych obrazu miast afrykańskich, nie podnosi się w sposób samoistny problemów związanych z industrializacją Afryki, z jej rozwojem gospodarczym, zagadnienia społeczne pojawiają się jedynie w kontekście spraw misyjnych.

Wizję „Afryki misjonarzy” spina całkowicie klamra: Afryka Chrystusowa — Afryka szatana.

#### LIGA MORSKA I KOLONIALNA ORAZ POCZĄTKI JEJ PROGRAMU AFRYKAŃSKIEGO

Głównym propagatorem całokształtu spraw morskich w okresie II Rzeczypospolitej była Liga Morska i Rzeczna, która od roku 1930<sup>71</sup> w związku z częściową zmianą programu działania zmieniła nazwę na Liga Morska i Kolonialna. Początki organizacji sięgają roku 1924, kiedy to 27 kwietnia na walnym zebraniu Ligi Żeglugi Polskiej wprowadzono zmiany w statucie, co spowodowało z kolei zmianę nazwy na Ligę Morską i Rzeczną.

Prawo wstąpienia do organizacji miały wszystkie osoby mieszkające w Polsce jak i Polacy poza granicami kraju, niezależnie od poglądów politycznych, zawodu oraz zajmowanego stanowiska. Program działania oraz eksponowanie poszczególnych jego punktów ulegał na przestrzeni lat pewnym, chociaż niezasadniczym zmianom. W pierwszym etapie, mniej więcej do roku 1928, Liga skierowała swoje zainteresowania głównie na realizowanie budowy portu w Gdyni, organizację marynarki handlowej oraz rozwój sił zbrojnych na morzu. Jednocześnie, wskutek rewizjonistycznych dążeń niemieckich zmierzających do odebrania Polsce Pomorza,

<sup>70</sup> O. A. Müller, *Listy misjonarzy*, „Misje Katolickie”, 1926, s. 342.

<sup>71</sup> Program Ligi uległ w zasadzie zmianie już w 1928 roku (pojawily się elementy kolonialne).

Liga Morska i Rzeczna starała się przeciwdziałać tym usiłowaniom, przede wszystkim drogą propagandy, mobilizując w tym kierunku opinię publiczną.

Drugi etap działalności Ligi, rozpoczynający się od roku 1928, spowodował włączenie do istniejącego programu haseł kolonialnych. Liga Morska i Rzeczna pragnęła rozwiązać palący problem bezrobocia poprzez skierowanie za pomocą zorganizowanej akcji nadmiaru rąk roboczych do określonych regionów, głównie w Ameryce Południowej i Afryce. Jednocześnie regiony te zamieszkałe przez polską emigrację miały stać się rynkiem zbytu dla wyrobów przemysłu krajowego.

W kilka miesięcy po powstaniu Ligi Morskiej i Rzecznej przystąpiono do wydawania jej oficjalnego organu — miesięcznika „Morze”. Wszystkie materiały zamieszczane na łamach pisma stanowiły odzwierciedlenie aktualnego programu i aktualnie głoszonych haseł Ligi. W latach 1927—1933 (a więc drugim okresie działalności Ligi) naczelnym redaktorem „Morza” był Henryk Tetzlaff, z którym wywiad dostarczył — w braku archiwum — głównego materiału dotyczącego pracy Ligi oraz genezy i rozwoju programu kolonialnego <sup>72</sup>.

Zarówno z wypowiedzi Henryka Tetzlaffa, jak też analizy publikacji kolonialnych zamieszczanych w miesięczniku „Morze” jasno wynika, że w centrum zainteresowania działaczy Ligi znalazła się Afryka, a raczej hasłowa relacja: „My Polacy a Afryka”, jako element programu, który u swego podłoża miał konkretne społeczne zjawisko — masowej (150 tys. rocznie) emigracji. „Prawda, już zrozumiano nareszcie, że emigracja jest koniecznością, że racjonalna polityka wymaga, by z tego wielkiego ruchu, jaki ogarnia szerokie rzesze bezrobotnych, uczynić narzędzie rozprzestrzeniania wpływów gospodarczych i politycznych, zrozumiano, że nie wolno tych olbrzymich zastępów ludzi zdrowych i więcej niż przeciętnie przedsiębiorczych rzucać na pastwę wyzysku obcego, brudnych spekulacji, wynarodowienia, że nie wolno ich wreszcie oddawać na podkład dla obcych cywilizacji, obojętnych lub gorzej niż obojętnych kultur” <sup>73</sup> — pisze autor artykułu opatrzonego wiele mówiącym tytułem *Oparcie programu*.

Intencją pisma było wprowadzenie pewnego ładu w sprawach emigracyjnych, od roku 1929 pisze się o nowej linii rozwojowej emigracji polskiej, której główną wytyczną staje się zasada koncentracji Polaków na obczyźnie — „Hasło »każdy sobie« musi zniknąć zupełnie. Wszyscy świadomie wedle określonego planu dla wyraźnego celu muszą iść do

---

<sup>72</sup> Por. aneks — autoryzowany wywiad z Henrykiem Tetzlaffem.

<sup>73</sup> *Oparcie programu*, art. bez podpisu, „Morze”, 1929, nr 6, s. 1.

walki, muszą podejmować trud codzienny, każdy na swoim posterunku”<sup>74</sup>.

Celem, który miał przyświecać rzeszom opuszczającym Polskę w ich „trudzie codziennym”, było jednocześnie partykularnego interesu jednostek z interesem macierzy; emigrant tułacz miał być zastąpiony emigrantem emisariuszem sprawy narodowej, „Tysiące, setki tysięcy i miliony naszych emigrantów należy zamienić w armię mocarstwowej Polski. Chcemy w nich widzieć bojowników sprawy, a nie dezertów”<sup>75</sup>.

Zapewne nie sny o potędze podyktowały autorowi cytowanego artykułu powyższe słowa, przytoczone hasła stanowiły konsekwencję trudnej sytuacji gospodarczej, w jakiej znalazła się II Rzeczpospolita. Liga przez uporządkowanie akcji emigracyjnej oraz zapoznanie przyszłych osadników z warunkami życia i pracy na wybranych przez nich terenach starała się chociażby w części przyczynić do rozładowania tych trudności.

Dążność do trwałego związania wychodźstwa z macierzą posiadała oczywiście swój aspekt ekonomiczny: uzyskania kontaktów handlowych z krajami zamorskimi. Uwolnienie się od obcego pośrednictwa było co prawda paliatywem na niezadowalające wyniki polskiego eksportu, lecz dawało producentom krajowym pewne szanse startu na rynki Afryki, tym bardziej że dostarczali tam swoje towary pozbawieni dostępu do morza producenci z Czechosłowacji. „Jak już niejednokrotnie zaznaczałem, dla celów naszej ekspansji zamorskiej winna być jak najszerzej wykorzystana nasza siła emigracji w interesie gospodarczym swej Macierzy, w tworzeniu polskich placówek produkcji, handlu i pośrednictwa”<sup>76</sup>.

Podłożem społecznym polskiej ekspansji kolonialnej była masowa emigracja, fakt ten rzutował na ostateczne ukształtowanie programu kolonialnego Ligi, który to program miał optymalizować rozwiązanie kwestii emigracyjnych. W artykule Kazimierza Głuchowskiego pt. *Z planem na jutro* czytamy m.in.: „Związek Pionierów Kolonialnych, młoda, ale śmiała organizacja nasza, może na siebie patrzeć z zadowoleniem. Program nasz, który rzuciliśmy przed naród, stał się — rzecz można — dzisiaj programem narodu, społeczeństwa i staje się programem czynników miarodajnych. Idea Angoli jako terenu na razie dla jednostek i grup, a potem dla mas została spopularyzowana. Koncepcja kondominium gospodarczego w koloniach francuskich, a przede wszystkim hasło pozyskania dla Polski

---

<sup>74</sup> K. Głuchowski, *Świadomie idziemy do celu*, „Morze”, 1928, nr 5, dod.: „Pionier Kolonialny”, s. 28.

<sup>75</sup> K. Głuchowski, *Bojownicy idei czy dezertery*, „Morze”, 1929, nr 1, dod.: „Pionier Kolonialny”, s. 28.

<sup>76</sup> E. Janowski, *Wytyczne naszej ekspansji zamorskiej*, „Morze”, 1928, nr 5, s. 5.

przy rewizji mandatów kolonialnych części kolonii ponemieckich poza jednostkami, poza kilku demagogicznymi doktrynerami zyskało sobie uznanie całego narodu”<sup>77</sup>.

Wystarczyło więc przesunięcie akcentów, by program emigracyjny zamienił się w program *stricte* kolonialny, przy czym ważna jest tu nie tyle ekspozycja poszczególnych haseł, lecz ich popularność, która przejawiała się w inicjatywie oddolnej, „ponieważ wszystkie oddziały Ligi Morskiej i Rzecznej po trzech latach współpracy ze Związkiem Pionierów Kolonialnych wysuwają program kolonialny na pierwsze miejsce. Zmiana nazwy<sup>78</sup> na Ligę Morską i Kolonialną nie jest tylko aktem czczej formy, lecz niezłomnym twierdzeniem, że nie chcemy traktować morza jako celu samego w sobie, ale jako jeden ze środków prowadzących Polskę ku lepszej przyszłości na szeroki świat”<sup>79</sup>.

Hasła kolonialne — które w początkach działalności Związku Pionierów Kolonialnych pojawiały się zawsze w kontekście zagadnień emigracyjnych: „Emigracja, kolonizacja, morze — są to trzy hasła, które mogą stać się probierzem tężyzny, ducha i hartu fizycznego dla Polaków”<sup>80</sup>, autonomizują się i jako takie zyskują coraz większą popularność. Genezy radykalizacji programu Ligi należy doszukiwać się „w odkryciu Afryki” dla polskiej emigracji. Zainteresowanie Afryką wśród działaczy Ligi zbiegło się w czasie z tworzeniem programu Związku Pionierów Kolonialnych. W prywatnych rozmowach, które poprzedzały powstanie Związku, poruszano problemy związane z potrzebą uzyskania nowych terenów dla polskiej emigracji. Stąd propozycja Angoli jako ewentualnego terenu osadnictwa polskiego, dla którego kadre osadniczą miano rekrutować spośród wychodźców polskich w Brazylii, a więc znających język portugalski.

Projekt kondominium z Francją powstał w wyniku zupełnie prywatnych rozmów z pułkownikiem Francuskiej Misji Wojskowej w Warszawie E. De Martonne, który był autorem drukowanych w „Morzu” artykułów — *Zachodnia Afryka Francuska* i *Madagaskar*. Natomiast referat Huberta Sukiennickiego, poświęcony mającej nastąpić rewizji mandatów nad byłymi koloniami niemieckimi, wprowadził do późniejszego programu Ligi kwestię „spuścizny po Niemcach”.

Popularyzacja omówionych powyżej elementów programu kolonial-

<sup>77</sup> „Morze”, 1930, nr 2—3, s. 43.

<sup>78</sup> Zmiana nazwy nastąpiła na III Walnym Zjeździe Delegatów Ligi Morskiej i Rzecznej w Gdyni 25 X 1930 roku.

<sup>79</sup> W. Rosiński, *Od programu do jego wykonania*, „Morze”, 1930, nr 11, s. 25.

<sup>80</sup> F. A. Ossendowski, *Siła ducha polskiego*, „Morze”, 1928, nr 3, s. 33.

nego Ligi poprzez racjonalizację związanych z tym programem hasel pociągnęła za sobą w konsekwencji popularyzację Afryki.

Trzy hasła: osadnictwo masowe, kondominium gospodarcze z Francją<sup>81</sup> w jej koloniach, mandaty dla Polski — to trzon programu kolonialnego Ligi, który z racji swej integralności uzyskał odmienny niż hasła *stricto* emigracyjne wymiar racjonalizujący i przypisaną mu selekcję materiałów propagandowych, przy czym selekcja ta była odrębna zarówno dla całości kształtu publikacji związanych z tymi trzema hasłami, jak i dla każdego hasła z osobna.

Przy idei „terenów mandatowych dla Polski” na plan pierwszy wysuwają się — w artykułach podnoszących tę problematykę — następujące treści. Tak więc porusza się sprawy związane z samą instytucją mandatów. Projektodawcą utworzenia instytucji mandatów był gen. Smuts, delegat Unii Południowoafrykańskiej na Konferencję Międzyliańską w Wersalu, która zaaprobowała projekt 30 stycznia 1919 roku. Idea mandatu znalazła swe prawne sformułowanie w artykule 222 Paktu Ligi Narodów, dającym podstawę nie znanym dotąd w stosunkach międzynarodowych zasadom władania koloniami. Na mocy traktatu wersalskiego Lidze Narodów powierzone zostało prawo kontroli nad działalnością mandatariuszy. Utworzono Komisję Mandatową, która nie miała jednak szczegółowo sprecyzowanych kompetencji. Brak wyraźnych zasad kontroli mandatariuszy oraz ewentualne konsekwencje owego braku kontroli — zastój w rozwoju gospodarczym kolonii, uzurpowanie sobie przez mandatariuszy prawa całkowitego władania terytoriami, nad którymi sprawowali mandat — to temat szeregu publikacji zamieszczonych w „Morzu”.

Z postanowieniami traktatu wersalskiego wiązała się — szeroko na łamach „Morza” komentowana — sprawa infiltracji niemieckich kolonistów na tereny ich dawnych kolonii. Artykuł 119 traktatu wersalskiego stanowił, że „Niemcy zrzekają się na korzyść mocarstw sprzymierzonych i stowarzyszonych wszelkich praw i tytułów do posiadłości zamorskich”. Infiltrację kolonistów niemieckich do tychże „zamorskich posiadłości” autorzy wspomnianych publikacji traktowali (i słusznie) jako wtórną kolonizację, tym bardziej że z osadnictwem niemieckim powiązana była działalność Kolonial-Vereinów oraz akcja dyplomatyczna zmierzająca do uzyskania zwrotu przynajmniej części dawnych niemieckich posiadłości kolonialnych w Afryce. Akcentowano fakt, że Polska jako państwo uczestniczące w sukcesji po byłym cesarstwie ma prawo do schedy po Niemcach. Dochodziły do tego wymogi populacyjne i ekonomiczne. Przy

---

<sup>81</sup> Rozważano także możliwości kondominium z Belgią, Holandią i Portugalią.

problemie schedy po Niemczech „badano opinię tysięcy obywateli z różnych stron Polski — wypowiedziano się kategorycznie za zwrotem części kolonii poniemieckich Polsce”<sup>82</sup>. Ponadto w związku z „Rewią Kolonialną” w Antwerpii (odbyła się w 1930 roku) pisano: „nie możemy liczyć na oręż ani na sprzyjające nam koniunktury polityczne, tak jak to bywało w przeszłości. Niech prasa i szkoła czynią, co mogą, by udział Polski w wystawie antwerpskiej był udziałem całego narodu”<sup>83</sup>. Przedstawiony inwentarz problemów był ramą pewnej części „publikacji afrykańskich”, w których Czarny Ląd jawił się jako teren ściągających się koniunktur polityczno-gospodarczych krajów europejskich. Stosunek Polacy-Afryka określony był w tym wypadku partnerstwem Polski w rozgrywkach kolonialnych, ponadto akcentowano treści nakierowane na wytworzenie określonych postaw emocjonalnych, np. „Kamerun, o którego posiadanie bodaj w części Polska powinna wytoczyć pretensje”, i to samo, lecz sformułowane dobitniej przez uczestnika wyprawy Szolca-Rogozińskiego prof. Leopolda Janikowskiego: „czyż więc Polacy, którzy z narażeniem życia zajmowali kolonię kameruńską, nie mają pewnych praw chociażby do części tego terytorium? Towarzysze moich podróży nie żyją [...] Może mnie będzie dana nagroda, że dożyję, kiedy flaga polska powieje nad polską kolonią, a Orzeł nasz roztoczy swe opiekuńcze skrzydła nad Kamerunem!”<sup>84</sup>.

Koncepcje kondominium gospodarczego z któryś z państw kolonialnych dokumentowano danymi statystycznymi, przy czym wykazana w tych danych niska liczba ludności białej interpretowana była jako palący problem rozwoju Afryki. I tak na przykład inż. J. Okrzea-Grabowski w artykule pt. *Afryka Francuska* pisze, co następuje: „zamieszkujący tam Francuzi nie są zdolni do utrzymania w posłuszeństwie tubylców i wykorzystania bogactw tych krajów”<sup>85</sup>. Ponadto autor przytacza szereg wypowiedzi publicystów francuskich, ubolewających nad postawą swych rodaków, którzy „widoku wieży Eifla i Sekwany” nie chcieli się pozbawiać nawet za cenę poświęcenia interesu narodowego i w oparciu o powyższe stworzy argumenty przemawiające w sposób jednoznaczny za koniecznością polsko-francuskiej współpracy w afrykańskich posiadłoś-

---

<sup>82</sup> W. Rosiński, *W sprawie byłego dominium kolonialnego Niemiec*, „Morze”, 1930, nr 9, s. 17.

<sup>83</sup> A. L. Lesiński, *Przed wszechświatową wystawą morską i kolonialną w Antwerpii*, „Morze”, 1929, nr 9—10, s. 26.

<sup>84</sup> L. Janikowski, *Wspomnienia z ekspedycji Szolca-Rogozińskiego do Kamerunu w 1882 r.*, „Morze”, 1931, nr 3, s. 28.

<sup>85</sup> J. Okrzea-Grabowski, *Afryka francuska*, „Morze”, 1929, nr 2—3, s. 70—71.

ciach Francji. Za projektami kondominiów przemawiały także popularne w owym czasie (zapewne głównie w piśmiennictwie Ligi) paneuropejskie koncepcje rozwoju Afryki, powstałe w wyniku konstatacji: „możliwości kolonizacyjne Afryki nie są wykorzystane w stopniu dostatecznym. Europa powinna połączonymi wysiłkami skolonizować Afrykę”<sup>86</sup>.

Należy podkreślić fakt, że nie chodziło tu bynajmniej o kondominium kapitałowe, II Rzeczpospolita nie dysponowała aktywami, których rozmiar umożliwiłaby lokaty zamorskie, „współpraca”, o której mowa, miała się opierać na podziale „polska siła robocza — obcy kapitał”. Stąd w ujęciach prezentowanej powyżej problematyki akcentowano fakt, że „Polska posiada pierwszorzędny element kolonizacyjny i zapewne najlepszy na świecie”<sup>87</sup>. W idei kondominium ów „pierwszorzędny element kolonizacyjny” wiązano z wizją rozwoju Afryki, a raczej jej odrodzeniem, bo jak stwierdził Paweł Salkin w książce *L’Afrique centrale dans cent ans*: „Afrykę czeka wielka przyszłość gospodarcza i ekonomiczna. Pod wpływem Europejczyków odrodzi się”<sup>88</sup>.

Publikacje poświęcone kwestiom rozwoju osadnictwa polskiego na terenach afrykańskich miały charakter serwisu informacyjnego. Informacje o możliwościach różnych upraw, cenach ziemi czy wreszcie o kosztach utrzymania w poszczególnych koloniach przeplatały się z charakterystykami gospodarczymi tych terenów. Dostyc istotnym elementem owych publikacji było odniesienie idei osadnictwa do układów politycznych panujących w koloniach. I tak na przykład podkreślano fakt, że rząd portugalski jest szczególnie zainteresowany w rozwoju osadnictwa polskiego na terenie Angoli, ponieważ stanowiłoby ono przeciwwagę dla dobrze zorganizowanych i licznych osadników niemieckich przenikających do Angoli. Poza tym mimo szeroko zakrojonej akcji kolonizacyjnej (rząd portugalskiłożył poważne sumy na rozwój tej akcji) „leniwi Portugalczycy idąc po linii najmniejszego oporu” nie chcieli emigrować do tej kolonii, co uniemożliwiłoby stworzenie w niej silnego „białego zaplecza” w oparciu o emigrację rodzimą. W propagandzie haseł osadniczych podobnie jak i w programie kondominium przedstawiano Afrykę jako kraj szansy dla wszystkich, którzy zechcą tam pracować, z pominięciem jednak haseł paneuropejskich. Oto co na ten temat wydo był jeden z publicystów „Morza” z wypowiedzi wysokiego komisarza Angoli, komendanta Filomeno da Camara: „kolonie w naszej epoce, w epoce mandatów mają

<sup>86</sup> L. Radzikowski, *Eur-Afryka*, „Morze”, 1931, nr 4, s. 22.

<sup>87</sup> Rubryka: „Przegląd Kolonialny”, „Morze”, 1928, nr 7, s. 17.

<sup>88</sup> Rubryka: „Przegląd Kolonialny”, „Morze”, 1928, nr 8, s. 31.

atmosferę tak międzynarodową, jak jej nigdy nie miały. Przeminał już czas imperializmu, żelaznej rękawicy, kolczugi i miecza. Sztandar narodowy jest wprawdzie jeden, ale ziemia należy do tych, którzy chcą pracować, którzy wnoszą zdrowe ręce i kapitał”<sup>89</sup>.

Z afrykańskim programem Ligi — poza akcją propagandową — związane były zorganizowane przez Ligę wyprawy do Afryki. Pierwszą — w kolejności chronologicznej — była wysłana do Angoli w roku 1929 ekipa działaczy Ligi pod kierownictwem Franciszka Łypa. Celem wyprawy było zbadanie możliwości osadnictwa polskiego na tych terenach. Akcja osadnicza w Angoli zakończyła się fiaskiem, stwierdzono bowiem, że przyszli osadnicy musieliby dysponować sumą co najmniej 10 tys. dolarów amerykańskich (około 50 tys. zł), niezbędną do zagospodarowania się na terenach angolańskich. Nie powiodły się również dwie następne akcje. W 1933 roku wysłano do Liberii specjalną komisję, która miała na miejscu zbadać możliwości nawiązania stosunków gospodarczych i kulturalnych z tym krajem. Została nawet zawarta umowa z rządem liberyjskim, na mocy której Liga uzyskała koncesje plantacyjne na terenie Liberii. Założono pierwsze polskie plantacje, lecz zlikwidowano je już w roku 1935. Wreszcie w 1934 r. LMiK wysłała s/s „Poznań” z ładunkiem polskich towarów w rejs do portów Afryki zachodniej. Rejs pomyślany jako propaganda polskich towarów na rynkach Afryki Zachodniej nie zakończył się jednak żadną umową o dostawę polskich towarów na te rynki.

W pięcioleciu 1931—1935 wskutek kryzysu gospodarczego po raz pierwszy w okresie międzywojennym zanotowano nadwyżkę reemigracji nad emigracją, lecz jednocześnie można stwierdzić nasilenie propagandy kolonialnej w tym czasie<sup>90</sup>. Hasła kolonialne, które na skutek gwałtownego spadku emigracji straciły swą pierwotną podstawę społeczną, poczęły rozwijać się w oparciu o tzw. mocarstwowe koncepcje rozwoju Polski.

---

<sup>89</sup> F. Łyp, *Nowa orientacja portugalska w sprawie Angoli*, „Morze”, 1929, nr 2—3, dod.: „Pionier Kolonialny”, s. 71.

<sup>90</sup> Od 1934 roku pojawiły się nowe pisma poświęcone sprawom kolonialnym: „Sprawy Morskie i Kolonialne” — kwartalnik poświęcony zagadnieniom morskim i kolonialnym, wychodził od 1934 r., wyd. Instytut Naukowy LMiK; „Polska na Morzu” — miesięcznik poświęcony zagadnieniom morskim i kolonialnym, wychodził od 1934 roku, wyd. Instytut Naukowy LMiK; „Wychodźca” — dwutygodnik poświęcony zagadnieniom kolonialnym i kolonizacyjnym wychodził od 1935 r., wyd. Związek Pisarzy i Publicystów Emigracyjnych (por. „Rocznik Morski i Kolonialny”, wyd. LMiK, Warszawa 1938).



## ELEMENTY OBRAZU AFRYKI W „MORZU”

Miesięcznik „Morze” oferował swoim czytelnikom pewną wiedzę o Afryce — wiedzę partykularną co prawda — lecz pozbawioną ocen, a w związku z tym dającą możliwość zróżnicowania wyobrażeń o tym lądzie, w których przez to nie można się dopatrzeć cech sztywnego stereotypu. Można jednak doszukać się tu pewnego jądra krystalizacji wyobrażeń, skupiających się wokół niektórych typów zagadnień prezentowanych na lamach pisma.

Partykularną wiedzę o Afryce porządkowały czynniki pozanaukowe — ideologiczne. Polska ideologia kolonialna nie wyrosła z kolonialnych tradycji Polski; została stworzona przez Ligę Morską i Kolonialną, co więcej, próbowano stworzyć polską tradycję kolonialną: znaczna część publikacji zamieszczanych w miesięczniku poświęcona była temu zamierzeniu. W artykule opatrzonym wiele mówiącym tytułem: *Beniowski — pionier kolonialny*, czytamy, co następuje: „oszukańcza polityka chciwej Francji uniemożliwiła Beniowskiemu skolonizowanie Madagaskaru”<sup>91</sup>, tak więc polska inicjatywa kolonialna sięga drugiej połowy XVIII wieku. W innym miejscu zwraca się uwagę na to, że „Do Kamerunu mamy specjalne prawa. Wszak pierwszym badaczem i eksploratorem Kamerunu był Polak, Szolc-Rogoziński, którego myślą przewodnią było zdobycie tej części lądu afrykańskiego pod własną niezawisłą kolonię polską”<sup>92</sup>. Ponadto wskazuje się wyraźnie powód, dla którego Polska nie zdobyła, jak dotąd, posiadłości kolonialnych: „Jedynie brak państwa uniemożliwił to. Mówię o Maurycym Beniowskim, który podbił Madagaskar dla Francji, o Rogozińskim, który gdyby miał w odwodzie Państwo Polskie, byłby mu zajął Togo i Kamerun, o Stebleckim, którego kacykat w dzisiejszej Płd. Rodezji mógł być polskim, jak stał się angielskim”<sup>93</sup>. W takim ujęciu wspomniane powyżej fakty złożą się na pewną tradycję, w oparciu o której uznanie polskie roszczenia do terytoriów afrykańskich nie będą roszczeniami *ad hoc*. Wspomniano o polskiej ideologii kolonialnej, jej myśl przewodnia zaszła się w konstatacji: „Narody, które nie kolonizują, przeznaczone są na wymarcie, a przynajmniej na wstąpienie do grona najmniej licznych i najmniejszych na kuli ziemskiej”<sup>94</sup>.

Tak więc treści „tradycjotwórcze” i ideologiczne stanowiły jądro krystalizacji wyobrażeń Afryki. Ideologia kolonialna, której więcej miejsca

<sup>91</sup> R. Krajewski, *Beniowski — pionier kolonialny*, „Morze”, 1928, nr 7, s. 18.

<sup>92</sup> M. Pankiewicz, *Żądamy kolonii dla Polski*, „Morze”, 1935, nr 5, s. 12.

<sup>93</sup> K. Głuchowski, „Morze”, 1929, nr 5, s. 27.

<sup>94</sup> K. Głuchowski, *Idźmy za morze*, „Morze”, 1928, nr 3, s. 31.

poświęcono w poprzednim rozdziale, dla relacji „My Polacy a Afryka” miała znaczenie o tyle zasadnicze, że ujednoliciła postawy wobec Czarnego Łądu, tzn. że postawy wobec Afryki dały się zamknąć hasłem: „Będzie to kraj, jeżeli nie nasz, to naszych synów”.

Porządkujący charakter ideologii — w stosunku do wiedzy o Afryce — przejawiał się przede wszystkim w szczegółowym rozpatrywaniu posunięć administracji kolonialnych w krajach afrykańskich. Problematyka ta szeroko komentowana na łamach pisma ujmowana była w kontekście korzyści bądź strat gospodarczych oczywiście z punktu widzenia kolonizatorów, i tak na przykład „Anglia popiera w Nigerii produkcję Murzynów, lecz olej produkowany przez Murzynów [chodzi o olej palmowy — R. D.] przy pomocy prymitywnych środków jest droższy i bardziej zanieczyszczony niż pochodzący z »białych« plantacji — produkcja i eksport oleju upadają w Nigerii”<sup>95</sup>. W dalszym ciągu cytowanej noty dowodzi się, jak dalece niesłuszne było owo posunięcie administracji angielskiej, ponieważ Nigeria — kraj dawniej przodujący w produkcji oleju palmowego — straciła nabywców na ten produkt. Sposoby administrowania koloniami rozpatrywane są także na płaszczyźnie Afrykanie-Europejczycy. W jednym z artykułów omawia się różne orientacje w polityce Europejczyków wobec tubylców, wymienia się politykę Brytyjczyków i Boerów — politykę zupełnego odseparowania ludności białej od czarnej, portugalską politykę mieszania ras i wreszcie system francuski polegający na wytworzeniu krajowej elity<sup>96</sup>. Stawia się je w jednym rzędzie, żaden z wariantów nie jest uznany za gorszy lub lepszy. Charakterystyczne jest to, że do informacji o produkcji oleju palmowego dodany był komentarz oceniający, w wypadku polityki wobec Afrykanów brakuje ocen, co świadczy o braku zainteresowania publicystów „Morza” sprawami społecznymi Afryki, oczywiście w odniesieniu do tubylców.

Natomiast dużo miejsca zajmuje na łamach „Morza” problematyka związana z konfiguracjami politycznymi, które ustaliły się w Afryce po I wojnie światowej, przy czym zagadnienia te odnoszone są do europejskich układów politycznych. Jeden z autorów, podnosząc w swoim artykule kwestię mającego nastąpić niebawem przystąpienia Niemiec do Ligi Narodów, pisze, co następuje: „Francja [...] zaczęła nadawać obywatelstwa francuskie Murzynom tamtejszym. Gdyby większość ludności stała się obywatelami francuskimi, wówczas kraj byłby wprowadzie mandato-

<sup>95</sup> Rubryka: „Przegląd Kolonialny”, „Morze”, 1931, nr 1, s. 30.

<sup>96</sup> Autor artykułu operując terminem elita nie wskazywał na jego desygnaty, a co za tym idzie w oparciu o tę informację nie mogły się wytworzyć żadne wyobrażenia elit afrykańskich.

wy, ale ludność należałaby do Francji i zwrot Kamerunu nie mógłby nastąpić”<sup>97</sup>. Chodzi o to, że w momencie przystąpienia do Ligi Narodów Niemcy będą się mogły ubiegać o zwrot przynajmniej części ich dawnych posiadłości afrykańskich, a „Anglia i Francja nie mogą oddać ani kawałka ziemi, bo gdy Niemcy usadowią się w Afryce, sięgną po większe obszary”<sup>98</sup>.

Cytowany wyżej artykuł opatrzony został tytułem *Europa żąda pokoju a Niemcy kolonii*. Autorzy publikacji afrykańskich wiele miejsca poświęcają kolonialnym roszczeniom Niemiec, nie kryjąc przy tym satysfakcji z porażek, jakie Niemcy odnosiły na tym polu. W tym duchu utrzymany jest następny artykuł, gdzie między innymi czytamy: „W sprawach afrykańskich kolonii zdarzył się fakt, który ma doniosłe znaczenie polityczne, a mianowicie w dniu 30 listopada ubiegłego roku [1934 — R. D.] Zgromadzenie Przedstawicieli Południowo-Zachodniej Afryki (byłej kolonii niemieckiej) uchwaliło ilością 3/4 głosów poddanie administracji tą kolonią Unii Południowoafrykańskiej, pod której mandatem dotychczas pozostawała. Uchwała wyraźnie określa Południowo-Zachodnią Afrykę jako piątą prowincję Unii [...] Kolonia przestaje być mandatowa”<sup>99</sup>. Piętnując rewizjonistyczne roszczenia Niemiec, zmierzające do odzyskania dawnych posiadłości kolonialnych, Liga postępuje podobnie jak w wypadku dążenia Niemiec do odebrania Polsce Pomorza (przed rokiem 1928). Tak więc Rzesza określona jest jako główny konkurent Polski zarówno w sprawach morskich, jak kolonialnych. Można więc mówić o elementach ciągłych w propagandzie Ligi zarówno w jej „przedkolonialnym” okresie działania, jak kolonialnym — jeżeli chodzi o stosunek do Niemiec. W tym ujęciu sprawa Afryki nabiera szczególnego znaczenia, polskie aspiracje kolonialne urastają do rangi retorsji wobec ekspansywnej, zaborczej polityki Rzeszy<sup>100</sup>. Ten element afrykańskiej propagandy Ligi dodatkowo ujedynolical postawy wobec Afryki.

Powróćmy do zagadnienia wiedzy o Afryce i jej szczególnego charakteru. Powiedziane już zostało, że informacje o układach politycznych na terytoriach Afryki przyporządkowane były ściśle programowi kolonialnemu Ligi, ale pozostaje do wyjaśnienia, na czym polegała porządkująca rola ideologii kolonialnej w stosunku do informacji pozbawionych bezpośredniego związku z tą ideologią. Aby to było możliwe, należy dokonać

---

<sup>97</sup> F. Łyp, *Europa żąda pokoju a Niemcy kolonii*, „Morze”, 1935, nr 3, s. 13.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> Rubryka: „Przegląd Kolonialny”, „Morze”, 1935, nr 1, s. 29.

<sup>100</sup> Por. art. W. Rosińskiego, *Niemieckie zastrzeżenia w sprawie akcji kolonialnej* *LMiRz*, „Morze”, 1928, nr 6.

przeglądu tych informacji. Przy opisach krajów afrykańskich zajmowano się szczegółowo: działami wód, ukształtowaniem terenu, strefami klimatycznymi — tu podkreślano zawsze, które z rejonów mają klimat odpowiedni dla Europejczyka — strefami roślinnymi i wreszcie fauną danego rejonu. Wiele miejsca poświęcano produkcji kolonii. Fakt, jak bardzo wnikliwie i szeroko traktowano ten temat, ilustrują podane poniżej tytuły rozdziałów jednej z publikacji Ligi <sup>101</sup>: „Produkcja: a) Rolnictwo murzyńskie. Rolnictwo białych. Kukurydza. Strączkowe. Pszenica. Żyto. Ryż. Jęczmień i hreczka. Oleiste. Okopowe. Kawa. Włókniste. Różne. Uprawa dwukrotna w ciągu roku. Struktura i rodzaje terenów. Przedsiębiorstwa plantacyjne; b) Hodowla. Bydło rogate. Konie. Świnie. Owce. Kozy i drób. Pszczoły”. I w tej, i w wielu innych publikacjach rolnictwo, bogactwa mineralne, handel i przemysł, następnie komunikacja kolonii — drogi, koleje, porty omawiane były niezwykle dokładnie. Przy kwestii ludności zamieszkującej kolonie poza liczbami kategorii ludności, tj. czarnej, białej i mieszanej, podawano jej rozmieszczenie (gęstość zaludnienia). Analiza treści publikacji zamieszczanych na łamach „Morza” prowadzi do stwierdzenia, które brzmi, być może paradoksalnie, lecz określa prezentowaną tam wizję Afryki — dla publicystów Ligi czarna Afryka była krajem białego człowieka. Dlatego wiedza o Afryce była tak wycinkowa — przy szczególnej ekspozycji zagadnień związanych z tematem „biały człowiek na Czarnym Lądzie” negliżowano w zasadzie problematykę związaną z Afrykanami. Tylko gdzieś tam trafi się na zamieszczone okazjonalnie elementy charakterystyki ludów Czarnej Afryki, jak ten cytowany poniżej: „Pracowitości nadzwyczajnej Murzyni nie wykazują, ani też nie są dobrymi robotnikami. Budowę ciała mają szczupłą, o sile fizycznej małej, jakkolwiek muskulaturę mają dobrze rozwiniętą. Nadają się do wszelkich prac nie wymagających stałego, dużego i ciągłego wysiłku. Odżywiają się lichem: trochę fasoli, mąki kukurydzianej i słodkich bananów wystarcza im w zupełności” <sup>102</sup>. Tę charakterystykę wyraźnie utylitarną — konstruowaną na potrzeby przyszłych osadników — ma łagodzić suplement traktujący o obyczajowości czarnej Afryki: „szanujący się Murzyn ma najmniej dwie żony, które pracują, uprawiając pole. Małżonek albo nic nie robi, albo ogranicza się do pomocy kobietom w pracy rolnej, a najchętniej poluje” <sup>103</sup>.

<sup>101</sup> Drukowane w wielu numerach „Morza” sprawozdanie kierownika ekspedycji LMiRz do Angoli F. Łypa, wydane w edycji książkowej pt. *Wysoki płaskowyż Angoli*, Warszawa 1930, Instytut Wydawniczy LMiK. Przytoczone tytuły pochodzą z tej właśnie książki.

<sup>102</sup> *Ibidem*, s. 21.

<sup>103</sup> *Ibidem*, s. 21.

Elementy obrazu Afrykanina jawią się w powiązaniu sytuacyjnym z Europejczykiem: „Murzyni płaczą, żegnając się ze swoim chlebodawcą”<sup>104</sup>; w innym miejscu znajdziemy opis wypadku wywrócenia się łodzi, w której znajdowało się sześciu Europejczyków, tubylcy „dali przykład męstwa i honoru, usiłując ratować białych”<sup>105</sup>.

Z przedstawionych charakterystyk da się zestawić pewna emocjonalna postawa tworzenia się wyobrażeń Afrykanina — ma poczucie honoru, jest zdolny do poświęcenia — w wypadku z łodzią utonęło dwu czarnych wioślarzy — potrafi okazać przywiązanie. W publikacjach afrykańskich trafimy na ślad szczególnej egzotyki, będącej wynikiem przejmowania przez tubylców białej kultury materialnej, na przykład „nie dziw się, Czytelniku, gdy policjant nosi owijacze, ale nie ma obuwia, a stał z powagą na skrzyżowaniu ulicy”<sup>106</sup>. Jeden z autorów opisując podróż statkiem wspomina o niezwykle zabawnym — jego zdaniem — obyczaju, otóż „Murzyni podróżują statkiem ubrani czasem tylko w opaski na biodrach, lecz zawsze z kuferkiem — pustym”<sup>107</sup>. Podobnym opisom — w omawianych tu rocznikach „Morza” było ich wiele — nie towarzyszyła egzotyka mająca za swą podstawę elementy rodzimej kultury afrykańskiej. Można pokusić się o sformułowanie, że na łamach „Morza” przedstawiano Afrykanina ewoluującego do poziomu Europejczyka. W żadnym z roczników pisma nie natrafiono na choćby ślad materiału mającego ambicje etnograficzne, brakuje obrazu wsi afrykańskiej, w puste miejsce wchodzi szczegółowe opisy wielkich plantacji. Dużo uwagi natomiast poświęca się zagadnieniom związanym z afrykańskimi miastami. Wizja Afryki zurbanizowanej ma charakter dynamiczny, tzn. miasta przedstawione są w procesie ciągłego rozwoju, eksponuje się informacje o budowie nowych dzielnic, portów, magazynów, stacji kolejowych, podkreśla się fakt, że technologia stosowana przy tych inwestycjach jest „najnowocześniejsza”. Opis Lobito jest tak dokładny, że czytelnik może się dzięki niemu orientować, w której części miasta znajdują się np. magazyny celne, biura kampanii okrętowych czy „stacja telegrafu bez drutu”.

Przy miastach afrykańskich natrafimy nawet na pewną próbę historycznego określenia ich stylu architektonicznego. „Miasta afrykańskie powstały w rozmaitych czasach, taka Akra czy Secondi liczą sobie już parę setek lat, gdy np. Abidjan powstał dopiero teraz. Każde z tych miast ma swój styl właściwy epoce, w której je budowano. W miastach starych dominuje wpływ portugalski lub holenderski: domy są bez zieleni,

<sup>104</sup> J. Gatkowski, *Z Kongo do Europy*, „Morze”, 1931, nr 1, s. 26.

<sup>105</sup> E. de Martonne, *Madagaskar*, „Morze”, 1930, nr 5, s. 26.

<sup>106</sup> Woźniak, *Na Czarnym Łądzie*, „Morze”, 1935, nr 4, s. 8.

<sup>107</sup> J. Chmielewski, *Sprawozdanie z Angoli*, „Morze”, 1929, nr 6, s. 31.

często budowane jak forty. Nowsze dopiero czasy stworzyły typ miasta-ogrodu”<sup>108</sup>. Nie natrafiamy natomiast na problemy związane z ekologią miasta afrykańskiego, proporcją ludności czarnej i białej czy zajęciami ludności. Nie wiadomo, kto mieszka w domach w stylu portugalskim czy holenderskim, opierając się na opisie ulic tych miast, można stwierdzić, że nie Afrykanie. „Europejski” charakter Afryki podkreślają dodatkowo informacje podobne do tu zamieszczonej: „Światowy kryzys w dziedzinie produkcji miedzi wpłynął ujemnie na produkcję miedzi w Kongo (Katanga), a także odbija się ujemnie na Angoli”<sup>109</sup>. W innym miejscu prezentuje się plany rozwoju francuskiego lotnictwa kolonialnego. Linia afrykańska ma trzy strefy: „1. od Algieru do jeziora Czad, 2. Centralną Afrykę, 3. Mozambik — Madagaskar”<sup>110</sup>.

Omawiając eksport techniczny zdobyczy cywilizacji europejskiej na tereny czarnej Afryki, publicyści „Morza” piszą wprost o europeizacji tych terenów. „Afryka szybko się europeizuje, w Nairobi (Kenia) założono automatyczne telefony”<sup>111</sup>.

Afryka publicystów Ligi to kraj dynamicznego rozwoju. Wskaźniki tego rozwoju przejęte są wprost z gruntu europejskiego, czarna Afryka nie posiada w prezentowanych ujęciach żadnej specyfiki, na którą złożyłyby się tradycyjna kultura czy rodzime struktury władzy, które to czynniki nie pozostawały przecież bez związku z procesem cywilizacyjnym. Rozwój Afryki to inicjatywa europejska, ściślej inicjatywa administracji kolonialnej. Opóźnić rozwój Afryki mogły pewne decyzje tejże administracji bądź zjawiska o zasięgu międzynarodowym, np. kryzys gospodarczy. W wielu wypadkach kolonizatorzy przedstawieni są jako „mężowie opatrnościowi” dla ludności tubylczej; twierdzi się, że to administracja kolonialna zwalcza plagi takie, jak szarańcza, choroby tropikalne, inwazje szczerów, lecz nie pisze się w czym to właściwie interesie. Przy opisie szkód wyrządzanych corocznie przez szarańczę znajduje się informacja dająca pewne pojęcie o afrykańskiej odmienności: „krajowcy chętnie żywią się szarańczą”<sup>112</sup>. Mimo że z punktu widzenia polskich

<sup>108</sup> Wodniak, „Poznań» w portach Afryki Zachodniej, „Morze”, 1935, nr 7, s. 23.

<sup>109</sup> Rubryka: „Przegląd Kolonialny”, „Morze”, 1931, nr 2, s. 27. Przez teren Angoli przebiegała linia kolejowa Lobito — Katanga, zbudowana specjalnie na potrzeby kopalni miedzi w Kongu.

<sup>110</sup> T. Cybulski, *Projekty francuskie w sprawie stworzenia kolonialnej sieci lotniczej*, „Morze”, 1930, nr 1, s. 24.

<sup>111</sup> Rubryka: „Przegląd Kolonialny”, „Morze”, 1931, nr 2, s. 29.

<sup>112</sup> R. Sobolewski, *Szarańcza — plaga kolonii afrykańskich*, „Morze”, 1931, nr 2, s. 20.

gustów gastronomicznych wiadomość zdaje się być szokująca, autor kończy zdanie w sposób nieoczekiwany: „niszcząc ją w ten sposób, dlatego władze francuskie w swoich koloniach rozdają worki oraz przybory do konserwowania szarańczy, lecz to, podobnie jak tradycyjne sposoby stosowane przez Murzynów (hałas, rozpalenie ognisk), to paliatywa. Dlatego władze kolonii zdecydowały się na bardzo kosztowną zorganizowaną walkę”<sup>113</sup>.

Cytowany fragment wskazuje na generalną tendencję dającą się stwierdzić w publikacjach afrykańskich „Morza”, polega ona na wytłumianiu mogących prowadzić do poczucia obcości elementów afrykańskiej egzotyki<sup>114</sup>. Jest to funkcjonalne wobec polskich zamierzeń kolonialnych. Propaganda Afryki posiada więc tu aspekt niwelujący poczucie całkowitej odrębności Afryki. W tej kategorii informacji o Czarnym Lądzie będą się mieściły wiadomości o możliwościach w wielu rejonach Afryki upraw tradycyjnych dla Polski (zboże, ziemniaki). Dla tego też ujęcia symptomatyczne będą wiadomości o nie najgorszej doli Afrykanina, mogące osłabić negatywne konotacje kolonializmu. „W koloniach polityka pełnego żołądka [...] I jeden z głównych obowiązków narodu cywilizującego w stosunku do rządzonej ludności polega na żywieniu tej ludności, daniu jej możliwości jedzenia mięsa, tworzenia rezerw i zabezpieczenia jej przed głodem”<sup>115</sup>. Inny przekaz tego samego typu: „Na tle przepięknej przyrody walka białych o czarnego konsumenta — odbiorcę towarów, które w trudzie i biedzie o wiele większej niż dola czarnych wytwarza biały robotnik”<sup>116</sup>. Tu dodatkowo mamy podkreślenie europejskiego, komercyjnego charakteru czarnej Afryki — konsument jest czarny, lecz konkurencyjna walka o zwiększenie ilości nabywców prowadzona przez różne kartele firm jest ta sama co na gruncie europejskim.

Reasumując, dla wyobrażeń o Czarnym Lądzie zasadnicze znaczenie miały te zamierzenia autorów artykułów drukowanych w „Morzu”, które nadawały Afryce pewien rys swojskości, tam, gdzie to się dało, realizowano to poprzez ekspozycję pewnych wycinków wiedzy o Afryce, pewne kwestie pomijano. Tak więc oferowana wiedza była bogata i uboga jednocześnie, bogata przez wielość dziedzin: zagadnienia geograficzne przeplatały się z kwestiami ekonomicznymi, dane statystyczne z informacjami o kosztach utrzymania w koloniach, uboga natomiast przez utylitaryzm,

<sup>113</sup> *Ibidem*, s. 21.

<sup>114</sup> W jednej z publikacji formułuje się *expressis verbis*: „Czy nareszcie skończymy z egzotycznością w artykułach o krajach egzotycznych?”, F. Łyp, „Morze”, 1930, nr 12, s. 26.

<sup>115</sup> E. de Martonne, *Zachodnia Afryka Francuska*, „Morze”, 1926, nr 6, s. 32.

<sup>116</sup> Wodniak, *Wyprawa do Afryki Zachodniej*, „Morze”, 1935, nr 8—9, s. 30.

dzięki któremu składała się na vademecum przyszłego kolonizatora. Aby z tej fragmentarycznej, podręcznikowej wiedzy o Afryce mogła utworzyć się konstrukcja będąca jakimś obrazem Afryki, potrzebne było spoiwo, które by cegiełki oderwanych wiadomości wiązało w miarę kompletną całość.

Tym spoiwem była ideologia kolonialna Ligi Morskiej i Kolonialnej wraz z przypisaną jej propagandą czarnej Afryki.

#### SPOŁECZNY OBRAZ AFRYKI JAKO WYPADKOWA DWU TENDENCJI PROPAGANDOWYCH

Zasadniczą część tej pracy stanowi analiza treści miesięcznika „Misje Katolickie” za lata 1928, 1929, 1935 oraz miesięcznika „Morze”<sup>117</sup> za lata 1928 — 1931 i 1935. Przyjęcie za punkt wyjścia analiz roku 1928 podyktowane zostało wzrostem zainteresowania problematyką afrykańską w tym okresie, czego wyrazem była ciągła (od roku 1928) propaganda tego kontynentu uprawiana przez oba pisma. W przypadku „Morza” wiązało się to ze sformułowaniem przez Ligę programu kolonialnego, natomiast w przypadku „Misji Katolickich” z тезami wypracowanymi na poznańskim zjeździe misyjnym. Zagadnienia te omówione zostały w innym miejscu tej pracy, tutaj natomiast jeden wniosek wymaga podkreślenia — zbieżność tych dwu wydarzeń w czasie dała w następstwie nałożenie się dwu tendencji propagandowych, tj. misyjnej i kolonialnej. W zakresie problematyki tu prezentowanej w ciągu okresu zamkniętego datami granicznymi (1928—1935) w „Misjach Katolickich” nie pojawiły się żadne elementy nowe, pod tym względem rocznik 1935 nie różni się istotnie od rocznika 1928. Podobnie ma się rzecz z materiałami zamieszczanymi na łamach „Morza”. Objęcie badaniem dodatkowych roczników „Morza” (1930, 1931) podyktowane zostało zmianami w polskim ruchu emigracyjnym, które nie wpłynęły jednak ani na charakter, ani też na rozmiar publikacji kolonialnych „Morza”.

W świetle zbadanych czasopism można stwierdzić, że obie strony, tj. Liga i misjonarze, deklarowały niejednokrotnie chęć współpracy, lecz deklaracje te nie wyszły nigdy poza sferę czysto werbalną i służyły jedynie podkreśleniu wzajemnej akceptacji. Złożyły się na to zasadnicze rozbieżności pewnych elementów propagandy misyjnej i propagandy ko-

---

<sup>117</sup> Miesięcznik „Morze” był oficjalnym organem Ligi Morskiej i Kolonialnej. miesięcznik „Misje Katolickie” stanowił „najpoważniejszą publikację o ambicjach naukowych”. Por. ks. A. Trepkowski, *Świeckie związki misyjne*, Warszawa 1928.



lonialnej; co ciekawe, rozbieżności te zasadzały się przede wszystkim w odmiennym rozumieniu akcji kolonizacyjnej. Misjonarze opatrzwszy termin kolonizacja perswazyjnym określeniem „prawdziwa”, co znaczy tyleż samo co „jedyna”, piszą co następuje: „Prawdziwa kolonizacja pracuje na pierwszym miejscu nie na rzecz macierzy, ale na rzecz społeczeństw krajowych. Miarą jej prawdziwych wyników nie są cyfry eksportu i importu, ale dobro zdziałane dla krajowca. Prawdziwa kolonizacja nie uważa krajowca za produkt naturalny, który można wykorzystywać jak inne zasoby kraju i który należy ochraniać i otaczać troską tylko dla pomnożenia produktywności kraju. Taka kolonizacja jest sprzeczna z prawdziwą kolonizacją, dla której podniesienie człowieka czarnego jest poważną i pierwszą racją, usprawiedliwiającą obecność i działalność potęg kolonialnych w Afryce”<sup>118</sup>. Zamieszczony tu fragment publikacji stanowi wyraz tendencji w określaniu roli Europejczyka w czarnej Afryce, podobne ujęcia przewijają się przez wszystkie artykuły podejmujące tę problematykę w referowanych rocznikach „Misji Katolickich”.

W wyraźnej opozycji do poglądów misjonarzy na „prawdziwą” kolonizację pozostaje stanowisko reprezentowane przez Ligę: „za politykę kolonialną uznać możemy tylko tę ekspansję narodu polskiego, która zabezpiecza temu narodowi wzrost sił przez podporządkowanie interesom polskim nowych, dotychczas niepolских terytoriów”<sup>119</sup>. W związku z tym, co dotychczas zostało powiedziane, deklaracje Ligi podobne do cytowanej „Dla nas, Ligi Morskiej i Rzecznej, najważniejsza jest sama zasada odnalezienia punktów stycznych pomiędzy ideą morską a duchowieństwem”<sup>120</sup>, lub deklaracje misjonarzy: „Polskimi placówkami misyjnymi powinna się zainteresować Liga Morska i Kolonialna”<sup>121</sup>, pozostają pustym dźwiękiem. Propagandowa działalność misjonarzy koncentrowała się na relacji „macierz - kolonie”, podobnie jak i propaganda Ligi, lecz gdy misjonarze w „Macierzy” starali się uzyskać środki na rozwój kolonii (misji), Liga w koloniach szukała środków na rozwój „Macierzy”. Tego porównania nie należy oczywiście brać dosłownie, ma ono jedynie obrazować odmienność podejść misjonarzy i Ligi do spraw afrykańskich.

Poprzez nałożenie się na siebie — o czym już wspomniano — owych dwu tendencji propagandowych społeczny obraz Afryki w oparciu o treści zawarte w „Morzu” i „Misjach Katolickich” stanowić będzie konglome-

---

<sup>118</sup> Ks. T. Monnens T. J., *Rzym — wielka niespodzianka czarnej Afryki*, „Misje Katolickie”, 1935, s. 288.

<sup>119</sup> C. Załęski, *O istocie przedsiębiorstw kolonialnych*, „Morze” 1929, nr 1, s. 29.

<sup>120</sup> A. Uziembło, *Duchowieństwo a morze*, „Morze”, 1928, nr 2, s. 2.

<sup>121</sup> Ks. Siemieński T. J., *Na ojczystych niwach*, „Misje Katolickie”, 1935, s. 221.

rat elementów „użytecznej wiedzy” z „Morza” i opisów z „Misji Katolickich”. I w jednym, i drugim wypadku zasadniczą rolę w formowaniu się przekazów pełni ideologia, przy czym w wypadku „Morza” pełni ona funkcję selektora w stosunku do materiału afrykańskiego, a wyselekcjonowane treści konsolidują pewne ekspozycje, natomiast w wypadku publikacji misyjnych mamy do czynienia ze strukturalizacją poprzez zworniki emocjonalne, odniesione do wartości religijnych. Chodzi tu po prostu o to, że publikacje misyjne oferują całościowe — ze względu na kształtowanie wyobrażeń — obrazy zaopatrzone etykietami ocen z gruntu etyki katolickiej; obraz taki przyjmuje się w całości bądź nie przyjmuje się wcale. Poza tym zbiorowość popierająca misję miała charakter wspólnotowy (wspólnota religijna), a w związku z tym zasadne wydaje się być przypuszczenie, że recepcja przekazów misyjnych nie wiązała się z modyfikowaniem ich przez odbiorców, nie były w żaden sposób do kompletowane i jako całości wchodziły w skład wyobrażeń o Afryce.

Przekazy „Misji Katolickich” to zamknięte struktury znaczące, przekazy „Morza” natomiast to powtarzające się schematy podawania wiedzy. W związku z tym można mówić o pewnej odpowiedniości formalnej przekazów „Morza” i „Misji Katolickich”. Mimo rozbieżności w poziomie propagandy i w poziomie informacji o Afryce przekazy się nie znosiły, a uzupełniały. U misjonarzy jest afrykańska specyfika, są Afrykanie, brak natomiast Afryki jako kraju, co więcej, są treści oceniające. U publicystów Ligi z kolei nie ma ocen etycznych, a szczegółowym opisom kraju nie towarzyszy wizerunek Afrykanina, nie ma w zasadzie informacji o jego kulturze, obyczajowości itp. Nie wydaje się być celowe powtarzanie przedstawionych już poprzednio wyników analizy treści, w tym miejscu należy tylko pokreślić fakt, że analiza ta prowadzi do przekonania, iż formalne i treściowe cechy przekazów misyjnych i Ligi dawały możliwość ukształtowania się pewnych spójnych wyobrażeń Afryki w oparciu o te dwa kanały.

Na teren industrialnej, rozwijającej się, podporządkowanej białym Afryki z „Morza” wchodziła wieś murzyńska, tradycyjna kultura czarnej Afryki i Afrykanie „pozbawieni” przez misjonarzy własnego kraju. Należy jeszcze dodać, że jakkolwiek w publikacjach Ligi zdarzały się — chociaż rzadko — pewne szczególne elementy charakterystyki Afrykanina, nie były one w zasadzie sprzeczne z opisami misyjnymi, a gdyby nawet zdarzyły się takie, nie miałyby mocy modyfikującej w stosunku do przekazów misyjnych.

Wszak w haśle „Bóg i Ojczyzna”, do którego to hasła prezentowane tendencje propagandowe dadzą się w jakiś sposób w końcu sprowadzić. Bóg stoi na pierwszym miejscu.

AUTORYZOWANY WYWIAD Z HENRYKIEM TETZLAFFEM, NACZELNYM  
REDAKTOREM MIESIĘCZNIKA „MORZE” W LATACH 1927—1933

1. *Geneza programu kolonialnego LMiK. Kto był jego autorem? Jaką rolę odegrał czynnik polityczny, rządowy?*

W Lidze Morskiej i Rzecznej w latach 1927—1928 skupiło się szerokie grono działaczy emigracyjnych, z których wielu przebywało przez długie lata na wychodźstwie wśród Polaków w różnych częściach świata. Bolał ich brak należytego kontaktu z masami tego wychodźstwa, rozproszonego w różnych krajach w większych lub w mniejszych skupiskach, i wskutek niedostatecznych kontaktów i nie zawsze właściwej opieki ze strony władz konsularnych RP skazane ono było na stopniowe, nieraz szybkie wynarodowienie. Liczebność Polaków na emigracji była przez różnych działaczy różnie oceniana, w granicach od 9 do 5 milionów. Najliczniejsze było i najlepiej zorganizowane polskie wychodźstwo w USA. Duże skupisko Polaków znalazło się w Brazylii, głównie w Paranie. Istniała także stosunkowo liczna emigracja zarobkowa w Europie: we Francji, w Belgii i w Niemczech (Nadrenia, Berlin). Duży odłam narodu zamieszkiwał przygraniczne powiaty wschodnie Rzeszy oraz tereny Warmii i Mazur w ówczesnych Prusach Wschodnich. Wszystkie te grupy wychodźstwa miały swoich reprezentantów wśród działaczy ligowych.

W częstych rozmowach zastanawialiśmy się nad potencjalnymi możliwościami wyzyskania tego bardzo poważnego odłamu narodu polskiego (prawie 25% mieszkańców Polski) do nawiązania między innymi kontaktów gospodarczych ze światem w celu choćby częściowego uniezależnienia obrotów handlowych z różnymi krajami od pośrednictwa obcych. Jednocześnie marzyło się nam powiązanie tych rzesz polskich z Macierzą przez różne kontakty kulturalne, oświatowe itp. oraz opóźnienie w ten sposób procesu ich wynarodowienia się.

Do tego doszły tysiące ludzi emigrujących z Polski corocznie w okresie dwudziestolecia międzywojennego, którzy wskutek nadmiaru sił roboczych w kraju szukali dla siebie możliwości egzystencji wśród obcych.

W tym czasie rozeszły się wiadomości o mającym jakoby nastąpić w 1931 roku nowym podziale mandatów nad byłymi koloniami niemieckimi, którymi formalnie dysponowała ówczesna Liga Narodów w Genewie. Roszczenia do mandatów nad b. koloniami niemieckimi w Afryce wysuwali przede wszystkim Włosi, którzy wprawdzie należeli do zwycięskich państw koalicji, ale zostali pominięci przy rozdziale mandatów. Co więcej, z roszczeniami do swoich dawnych kolonii zaczęli występować Niemcy, gdzie istniały 3 Kolonial-Veriny, które łożyły duże środki na udowodnienie konieczności zwrócenia Niemcom przynajmniej części ich dawnych posiadłości kolonialnych. Rzecznikiem tych dążeń był m.in. gen. Seeckt.

W tej sytuacji działacze kolonialni postanowili — w przypadku, gdyby doszło do nowego podziału mandatów nad koloniami ponemieckimi — wystąpić z roszcze-

niami przydziału Polsce, jako członkowi Ligi Narodów, mandatu nad jakimś terenem kolonialnym poniemieckim, gdyż na urządzenie tych terenów szły m.in. pieniądze podatnika polskiego w byłym zaborze niemieckim (co prawda ściągane z niego bez jego woli i zgody). Chodziło o jakiś skrawek b. kolonii niemieckich w Afryce (np. Afryka południowo-zachodnia, nad którą mandat sprawowały dawne państwa boerskie, Transwaal i Natal, zjednoczone w dominium brytyjskim jako Związek Południowej Afryki). Na terytorium takie w sprzyjających warunkach mogłoby być kierowane osadnictwo polskie, które mogłoby tam utworzyć przy pomocy „starego kraju” poważniejszy ośrodek gospodarki rolniczo-hodowlanej.

Rozważane były także możliwości kondominium w określonych terytoriach kolonialnych w Afryce, należących do Francji czy Portugalii, którym brak było ludzi do zagospodarowania tych terenów.

Trzeba pamiętać, że w owych latach stosunki polityczne świata układały się całkiem odmiennie niż obecnie.

Powyższe idee zapaliły co gorętsze umysły i stały się trzonem późniejszego programu kolonialnego Ligi Morskiej i Rzecznej.

Głównym inicjatorem i propagatorem tak pojętej idei kolonialnej (a raczej kolonizacyjnej) stał się b. konsul RP w Kurytybie (Parana), Kazimierz Głuchowski, który dłuższy czas spędził na emigracji w Stanach Zjednoczonych Ameryki i w Brazylii i miał tam wielu popleczników i przyjaciół. W jego też mieszkaniu w Warszawie odbyło się w roku 1927 zebranie działaczy ligowych. Wzięli w nim udział: dr Bolesław Bator (ekonomista), Kazimierz Głuchowski (ówczesny prezes Zarządu Głównego LM i Rz), Stanisław Gąsiorowski (redaktor „Wychodźcy”, pisma wydawanego przez Towarzystwo Emigracyjne w Warszawie), dr Mieczysław Jarosławski (podróżnik i literat), Stanisław Malessa (ekonomista i b. redaktor „Wiarusa”, pisma wydawanego we Francji, w Lille, przez b. działacza polonijnego w Niemczech przed I wojną światową, a później b. wojewodę pomorskiego Brejskiego, którego żięciem był Malessa), Bohdan Pawłowicz (literat i podróżnik ożeniony z Polką urodzoną w Kurytybie), dr Jan Rozwadowski (pracownik Ministerstwa Pracy i Opieki Społecznej, działacz emigracyjny i ostatni konsul RP w Marsylii), Andrzej Ziemięcki (działacz emigracyjny i dziennikarz-publicysta, b. pracownik MSZ) oraz niżej podpisany, Henryk Tetzlaff (redaktor naczelny „Morza”, organu oficjalnego Ligi Morskiej i Rzecznej, a równocześnie urzędnik departamentu Morskiego Ministerstwa Przemysłu i Handlu). Na zebraniu tym przedyskutowano powyższe sprawy, omówiono pierwszy szkic późniejszego „programu kolonialnego” LMiRz i postanowiono założyć Związek Pionierów Kolonialnych jako autonomiczny Oddział LMiRz, zajmujący się zagadnieniami emigracji i kolonii.

Zebranie założycielskie Związku odbyło się 6 lutego 1928 r. Wzięły w nim udział 33 osoby, które uznały się za członków-założycieli Związku Pionierów Kolonialnych. Związek ten rozwinął się bardzo szybko, bo zgłosili doń swój akces liczni działacze emigracyjni w kraju i zagranicą.

Była to więc inicjatywa oddolna, bez jakiegokolwiek udziału lub wpływu czynników politycznych i oficjalnych.

Wskutek niekłamanego zapału i prężności ZPK idee jego szybko przyjęły się w Lidze Morskiej i Rzecznej, która na III Walnym Zjeździe w Gdyni w październiku 1930 roku zmieniła swój statut i przyjęła nową nazwę: Liga Morska i Kolonialna (zagadnienia żeglugi rzecznej i śródlądowych dróg wodnych pozostały jednak jednym z głównych przedmiotów działalności Ligi).

Dopiero w roku 1932, po likwidacji z dniem 1 VII 1932 r. przez Radę Ministrów

Urzędu Emigracyjnego przy Ministerstwie Pracy i Opieki Społecznej oraz po przejęciu części jego agend przez Ministerstwo Spraw Zagranicznych, sprawa nabrała charakteru bardziej politycznego. Ale Rząd Polski — o ile pamiętam — nie podjął żadnych kroków na terenie międzynarodowym w sprawie przyznania Polsce jakiś określonych terenów kolonialnych. Do kompetencji MSZ należała opieka konsularna nad emigrantem polskim zagranicą i decydowanie o możliwościach koninktur, zarówno zarobkowych, jak i osadniczych emigracji polskiej na określonych obszarach. Opieka ta sprawowana była przez placówki zagraniczne Polski (konsulaty, stanowiska radców emigracyjnych w ambasadach i poselstwach). Jedyne sprawy rekrutacji w kraju i przewozu pozostawały w kompetencji Ministerstwa Pracy i Opieki Społecznej, którymi zajmował się podległy temu ministerstwu i przezeń kontrolowany Syndykat Emigracyjny.

2. *W jakim stopniu nasze koła dyplomatyczne traktowały program kolonialny LMiK jako swego rodzaju retorsję wobec żądań niemieckich?*

Nic mi nie wiadomo o jakichkolwiek oficjalnych wystąpieniach Polski w tej sprawie. Wydaje mi się jednak, że nasi przedstawiciele w Lidze Narodów prowadzili nieoficjalne, ostrożne sondáže z przedstawicielami krajów zaprzyjaźnionych.

Jedynym śladem jakiś oficjalnych posunięć w tej sprawie była rezolucja zgłoszona przez senatora Thullie i przyjęta w roku 1933 przez senat Rzeczypospolitej, a zalecająca rządowi wystąpienie w „odpowiednim momencie”, a więc w przypadku rewizji mandatów kolonialnych, o przyznanie mandatu kolonialnego („Morze”, 1933, nr 4, s. 21, artykuł W. Rosińskiego *Czy Polsce potrzebne kolonie*, polemizujący ze znanym ekonomistą Karolem Rose, który na łamach „Kuriera Polskiego” wystąpił w początkach marca 1933 r. z krytyką powyższej rezolucji senatu). Rezolucja ta jednak, jak mi się wydaje, nigdy nie była zrealizowana przede wszystkim dlatego, że do rewizji mandatów nigdy nie doszło, gdyż kraje sprawujące tego rodzaju mandaty nad koloniami poniemieckimi traktowały je jako zawładnięcie terenami kolonialnymi w wyniku zwycięstwa nad Niemcami.

Echem tych spraw była także deklaracja francuskiego ministra kolonii, Sarrauta, który na konferencji rozbrojeniowej w 1933 roku wystąpił ostro przeciw dezyderatom delegata niemieckiego, Nadolny'ego, domagającym się, aby Niemcy były uznane za „państwo specjalnie zainteresowane” w koloniach. Chodziło o punkt dotyczący wojsk kolonialnych. Min. Sarraut powiedział wówczas m.in.: „Polska również jest tym narodem, który nie posiada kolonii i powinna być wciągnięta do współpracy w dziele wykorzystania i eksploatacji wielkich kontynentów, jak Afryka” („Morze”, 1933, nr 4, s. 22).

3. *Jak w najwyższych władzach naczelnych LMiK i w sferach rządowych (MSZ) oceniano realność programu kolonialnego Ligi?*

Program ten uznawano za słuszny przede wszystkim we władzach Ligi, ale realność jego wykonania, szczególnie jeśli chodzi o możliwość uzyskania jakiś terenów kolonialnych, była osądzana na ogół dość trzeźwo, gdyż zdawano sobie sprawę z tego, że żadne państwo nie zrezygnuje ze swoich zdobyczy kolonialnych. Sądono raczej, że w sprzyjających warunkach może dojść do pewnego rodzaju kondominium gospodarczego z Polską w koloniach, należących do państw zaprzyjaźnionych, przede wszystkim Francji (Madagaskar). Możliwość takiej współpracy z Portugalią w Angoli, dokąd udała się nawet ekspedycja przedstawicieli Ligi pod przewodnictwem

wem Franciszka Łypa, po bliższym zbadaniu istniejących w tej kolonii warunków, upadła, głównie z powodu braku odpowiednio wysokich kapitałów prywatnych (minimum 10 000 dolarów), u potencjalnych kandydatów na osadników. Na terenie Afryki do wybuchu II wojny światowej podjęło pracę na zakupionych terenach zaledwie 11 osób, z których część jednak dość szybko się wycofała. Niefortuną próbą nawiązania stosunków handlowych z krajami afrykańskimi (Liberia) było zakupienie i wysłanie do Afryki szkunera „Elemka”, którego wyprawa zakończyła się fiaskiem ekonomicznym i finansowym.

Wojna przerwała tę działalność Ligi. Zresztą czasy i dzieje kraju zmieniły się zasadniczo.

17 luty 1973

*Henryk Tetzlaff*

FRANCISZEK BOCHENSKI

SOCIO-CULTURAL BASIS OF THE RISE OF THE EGYPTIAN NATIONAL  
MOVEMENT

FROM THE LATE 18TH CENTURY TILL THE FIRST WORLD WAR

According to a rather wide-spread view, the national movements in the countries subject to colonial expansion make a resultant of the liberation struggle and some European patterns exerting an impact upon the intellectual *élite* of the countries concerned. Such an approach to the question ignores the internal factors, highly essential in the author's opinion and accounting for the specific character of the said movements. An analysis of Arab sources from the turn of the 18th century points to a strong social struggle waged in Egypt at the time against the privileged Turkish-Mameluke stratum. The latter, wielding administrative and military power, used to combine it with usurping the largest profits from land and from labour of other strata. It was amidst that struggle that broader bonds have been formed uniting the masses of the rural population, urban paupers and the stratum of the traditional Muslim *élite* represented in Egypt by the milieu of scholars (*ulema*) of al-Azhar. Those bonds — strongly religious in their essence — and, namely, common struggle for justice which was a dictate of religion already incorporated a certain national aspect, i.e. that of the struggle against an alien ethnic group speaking a different language.

Bonaparte's social policy, pursued during his invasion of Egypt, aimed at taking advantage of linkages connecting the *ulema* with the popular masses. Nevertheless, in spite of correctness of some of its assumptions, Bonaparte's scheme failed. Irrespective of the causes of religious and traditional nature a significant part in intensification of the Egyptian people's resistance against the foreign invader was also played by the economic factor and, namely, greater exploitation with simultaneous preservation of the old system (*iltizam*). In the course of the struggle against the French invaders the alliance of the rural population (*the fellahin*) with the urban one and the *ulema* had been consolidated. On the other hand in spite of temporary community of interests with the Mamelukes — no alliance with the latter has been evolved. This was testified to by the uprising of the popular masses in Egypt against the Turkish-Mameluke stratum. The uprising, led by the *ulema* and Omar Makram, the Grand Master of the families of the descendants of Mohammed, broke out immediately after the French evacuated Egypt. It was only due to the support of the *ulema* — commanding of no military power — that Mohammed Ali — an officer of Albanian troops — succeeded to seize power and to be elected pasha by *vox populi*, as stated by Consul Dravetti. Apart from *ulema* — Mohammed Ali's choice — approved by the Sublime Porte clearly under coercion though he was an officer of the Ottoman army — was also in the interest

of the European powers and a certain part of Egyptian merchants and craftsmen deriving from ethnic and denominational minorities. All the above mentioned forces were interested in abolition of the military and feudal oligarchy of the Memelukes. The European powers and, especially, France — since this would facilitate their penetration into Egypt — the merchants who grew rich during the latter's invasion by Bonaparte and wanted to keep their, newly acquired status, and the *ulema* who hoped for a renaissance of their role and significance. And, indeed, like very fact of his accession to power, Mohammed Ali's later position was — to a large degree — a resultant of operation of the forces mentioned above.<sup>1</sup>

As a consequence of numerous radical reforms, carried out in Egypt under the rule of Mohammed Ali, the country entered upon the road of modern development.

An analysis of the activities and works of Rafa Rifai at Tahtawi — the eminent modernist of the period — enables better understanding of the way the European influence became entwined with that of tradition and the impact exerted by internal factors.

Grasping as a whole the ideological guide-lines of at-Tahtawi's work, the latter may be described as striving for construction of a strong Muslim state due to assimilation of those attainments of the Western civilization which did not collide with the rules of Islam. The first generation of the intellectual *élite* — with Tahtawi, Ali Mubarak, an outstanding organizer of the educational system, and other activists, for the most part educated in France — was seized with patriotic zeal. They had not, however, any true bonds with the mass of people and, especially, with the stratum of peasants (*fellahin*) waging their bitter social struggle. The process of rapid Europeanization — under the rule of the followers of Mohammed Ali and, in particular, of Ismail, has resulted in a change of socio-economic structure. The new privileged class — also incorporating a large number of Europeans — was anational in its nature. Its only and supreme goal was attainment of the largest possible profits in the shortest possible time. Simultaneously, however, social contradictions were growing and the middle class rising — interested in making itself independent of European penetration. The interests of that class were to some extent, convergent with those of the mass of people. The final years of Khedive Ismail's rule saw the growth of a strong national movement. A few groupings of different orientation were to be found within its leadership and namely:

- 1) moderate liberal parliamentary opposition;
- 2) Muslim modernists with Mohammed Abduh;
- 3) progressive and patriotic intelligentsia represented by journalists, cultural activists and lay-school youth with their leader, Abdullah Nadim, and

---

<sup>1</sup> His associates included the Frenchmen: Jormard — the initiator of education of Egyptian students in France, and Colonel Savé (Suleyman Pasha) organizer of the modern Egyptian army, some Saint-Simonists who exerted a particularly strong impact upon changes in the irrigation system, Jumel, the discoverer of a new variety of cotton, etc.; Ali's personal adviser Boghos Bey or Habib Efendi, chief of the Security Corps. As regards ulema circles, the strongest impact was exerted upon Mohammed Ali by his personal imam, Sheikh Hasan al-Attar — the advocate of adopting some patterns of European civilization which were not in conflict with the rules of Islam.



4) the group of Egyptian officers deriving from the middle strata of the society, directed by Ahmad Arabi.

Irrespective of their programmes which differed, above all, in the question of the road toward independence, beginning with that for moderate social reforms and ending with the one striving for an armed uprising — all the groupings mentioned above tended to establish contacts with the mass of people.

The activities of patriotic intelligentsia, especially of the group of officers, and the steadily growing resistance of the people resulted in the anti-British uprising under the leadership of Ahmad Arabi, in 1882.

An analysis of the press and other materials of the period, with special consideration of the activities conducted by Sami Barudi, Ahmad Arabi, Abdullah Nadim and Mohammed Abduh, the spiritual and factual leaders of the uprising, points to the significant part played in the rise of Egyptian national movement by internal factors of socio-economic nature, besides the external ones (i.e. the European influence in the broadest sense of the term inclusive of colonial expansion). Like the national liberation movement at the time of occupation and British protectorate, it simultaneously bore the character of social struggle. The latter was waged by the Egyptian masses, the rising national bourgeoisie and the milieu of the sheikhs of al-Azhar and was aimed not only against the English occupation forces, but also against the privileged class allied with the latter. In the beginning of the twentieth century the leadership of the Egyptian national movement was taken over by the intellectuals representing the petty and middle bourgeoisie (the Watan and Wafd Party respectively). The programme of that group was influenced, to a much larger degree by the liberal and constitutional European patterns. Hence the frequently drawn conclusion that the national movement led by Mustafa Kamil or, later, by Saad Zaghlul was, above all, an outcome of that European influence. And yet, if considered in terms of historical development — beginning even before Bonaparte's invasion of Egypt, it appears to be have been a consistent continuation of the economic social and cultural transformations which started at that time. Apart from the impact exerted by external European patterns, the most important factors which influenced the development of the Egyptian national movement were the following:

- 1) social struggle against the exploiting classes — whose class interests collided in Egypt with the national interest;
- 2) striving for a renewal of Islam, covering not only the sphere of culture but also that of social relations and politics; and
- 3) socio-economic transformations which led to the rise of the stratum of petty and middle bourgeoisie tending to become independent of the dominance of foreign capital.

TERESA STAJUDA

### MUSTAFA KAMIL AND THE EGYPTIAN NATIONAL MOVEMENT

The paper deals with the development of the Egyptian liberation movement on the turn of the 19th century and the activities of Mustafa Kamil — one of its eminent leaders.

The expansion of European capital in Egypt, which had started in the forties and fifties of the 19th century, resulted in the country's occupation by Great Britain. As the formal beginning of that occupation is considered the year 1882 which also marked the date of the great national uprising in Egypt, i.e. of Arabi's revolt.

The first years of the occupation saw a certain weakening of the national movement which was nevertheless to revive soon in somewhat different form. The direction of the movement was taken over by the cream of the new national intelligentsia with Mustafa Kamil, who became the leader of the movement discussed and imparted to it a new character and visage.

Born in Cairo, August 14, 1874, in the family of an engineer-officer of the royal army, Mustafa Kamil was brought up in a patriotic spirit. Upon graduation of a state school in Egypt, he took up studies at the Faculty of Law, University of Toulouse. The main field of his interests at school was history. Mustafa Kamil's turn of mind was largely shaped under the impact of such characters as Ali Mubarak, Ali al-Lajthi and Abdullah an-Nadim.

His anti-British activities may be divided into three stages corresponding roughly with those of the growth of the Egyptian national movement.

The first of them — up to 1884 — was a time of preparation for further activity. The Egyptians believed at the time that the occupation would end soon. The information obtained then by Mustafa Kamil from Colonel Baring, Lord Cromer's brother, and published by the Egyptian press shook that faith.

The second period of Mustafa Kamil's activity, covered the years 1895—1904 and was connected with Europe where he used to spend a few months every year. The belief still reigned supreme that interference by other countries would accelerate evacuation of the British troops from Egypt. Mustafa Kamil organized meetings and gave parties in the course of which he explained to his audience or guests the problems involved in the occupation of the Nile Valley by Great Britain. Hence, too, his numerous articles published in the European and Egyptian press. That faith in assistance on the part of European countries was shaken by the developments in the Sudan in 1896—1899, the crucial point having been the signing of Entente Cordiale in the spring of 1904.

The third stage of Mustafa Kamil's activities, covering the years 1904—1908, was marked by the nationalists' movement having been based, above all, on Egyptian internal forces with a simultaneous maintenance of contacts with Europe.

The nationalists displayed an interest in the internal affairs of Egypt even previously, conducting vigorous propaganda campaign all over the country by the intermediary of the press. Now their efforts in the field have notably been intensified.

The Entente Cordiale signed, Mustafa Kamil's once close relations with the Khedive, lasting since 1882, have been broken. The problem of cooperation of those two men gives rise to many a controversy in the scientific circles. No less

controversial is that of the Egyptian nationalists' attitude toward Turkey. Nevertheless, there are numerous indications Mustafa Kamil and his collaborators regarded Turkey but as a natural ally in the struggle against the British occupation.

Among the set of problems connected with the British policies in Egypt it was the reform of judicature and the question of the Sudan that were focussing the attention of the Egyptian nationalists.

And yet, however essential those matters, Mustafa Kamil was interested, above all, in the problems of education. He devoted to them a large number of his articles, and consistently put his ideas into effect, to mention but the so-called Mustafa Kamil's private school grounded in Egypt in 1899. In 1906 Mustafa Kamil inaugurated a large-scale campaign in favour of foundation of the University of Egypt. He succeeded as well in winning the youth over to the national movement. It was also under his auspices that the High School Club — affiliating students and graduates — was set up in Cairo, 1906.

Mustafa Kamil's first articles were published in "Al Ahram", 1893. During his studies he was the editor of "Al Madrasa" — the first student paper in Egypt. The year 1895 marked his début in the French press and January 2, 1900 — publication of the first issue of his own paper "Al Liwa", the daily which soon had the largest circulation in the world of Islam. As a secondary school pupil, Mustafa Kamil set up a patriotic literary circle and, as a student, joined the literary salon of Latif Salim. It was the people connected with the salon that formed, in 1893—1894, a grouping which has become the nucleus of the Nationalist Party led by Mustafa Kamil. Its existence was formally proclaimed in 1907.

The aims laid down in its programme were: withdrawal of the British forces from the Nile Valley, formation of a constitutional government, discharging by Egypt of its financial obligations, development of education and economy, unification of the nation, etc. The first congress of the Party, held in December 1900, passed its statutes and elected Mustafa Kamil, for life, the Party's chairman.

Mustafa Kamil died on February 10, 1908. His activities are the subject of controversy. Some consider him to have been too extreme, others — too moderate, in his views and attitudes. He is censured for having sought assistance abroad and for religious fanaticism. And yet, it is the then situation of Egypt that should be taken into account in order properly to assess the significance of the work of Mustafa Kamil, recognized as the hero of the Egyptian nation.

MAŁGORZATA MAJCHRZAK

#### SOCIO-POLITICAL TRANSFORMATIONS IN THE KINGDOM OF BUGANDA AND THE IMPACT OF COLONIALISM

Compared with other parts of Africa, the areas situated between the Lake Victoria and Lake Albert and Lake Edward are privileged as regards both geographical and climatic conditions. They have been inhabited of old by settled agricultural or pastoral peoples and developing under the impact of Nilo-Hamitic culture. As a result of their social development, the said peoples have created complex state organizations resembling those of European feudal countries of the mediaeval period.

At the peak of its development — i. e. on the turn of the 18th century — Buganda was a kingdom with a strong centralized authority held by the *kabaka*. Its "feudal system" was based on enfeoffment. The resulting land use involved exercising of definite functions within the political system of the country. Enfeoffment was also applied as a reward for special merits in the service of the *kabaka* and, above all, in the defence of the kingdom. Nevertheless, land was not a private property — it could be neither sold nor bought. Its possession was a privilege of clans and not individuals. The only exceptions to this rule were the estates of the *kabaka*, queen-mother and the chiefs of clans.

It was that principle that made the operational basis of the kingdom's political system, highly centralized and hierarchic. A guarantee of law and order and of the security of the population was the permanent army.

In the political system of Buganda administration was marked by a considerable degree of bureaucracy. Remuneration for exercising of the functions within it had the form of the right to land-use. And the latter was ascribed to the given office. Thus, for example, a Muganda who was obliged to leave his office simultaneously ceased to be a land-user. There was a strict interdependence between the respective ranks of offices which could be described as the relationship of clients — of mutual vertical dependence directed both up and down the social scale.

The social structure of Buganda was connected with its political system and, *vice versa*, the latter was reflected in the said structure. The patrilineal family with an absolute authority of man as its ruler made a duplicate of social organization of the kingdom, headed by the *kabaka*. In the first case as well as the second, the principle was binding of an absolute subordination to the father of the family or the superior — beginning from the lowest, and ending with the highest grade of the administrative hierarchy.

Social differentiation in Buganda was a result of clan affiliation — to mention but the privileged status of the members of the oldest clans with regard to the those of others — or of the relationship with the *kabaka*. Thus, the Buganda were divided into the class of *mukopi* — or subjects, and *balangira* — i.e. the princes. The *balangira* were entitled to compete in the struggle for the succession to the throne, however, only those being direct descendants of the grandfather of the *kabaka*. The others, called *balangira abakopi*, i.e. prince-peasants differed neither in their position nor way of living from an average Muganda.

The other factor deciding on the status of the individual was the possibility of wielding power. The latter could be held not only by the *mulangira*, i.e. the prince, but also by an average *mukopi* if the latter had adequate abilities. As regarded vertical social mobility, a part of great significance was played by the already mentioned institution of clients which were motivated by the idea of personal success, one of the highest social values among the Buganda. All posts of authority involved a high social status. Sex also made an essential factor of stratification, resulting from the patrilineal system of relationship.

In 1894, following a prolonged penetration into Africa and negotiations with other countries interested in colonial expansion, Great Britain established a formal protectorate over East Africa, inclusive of Buganda.

The signing of Uganda Agreement in 1900 marked a slow but inevitable process of colonial interference with the traditional social structures. This resulted from the necessity of creating conditions favouring colonial exploitation of the countries

concerned — of their infrastructure, commodity economy and the institution of private land ownership. The consequences of this fact were far-reaching. The foundations of social balance have changed destroying its main pillars and, namely, the social system of land tenure, religious beliefs and the authority of traditional chiefs sanctioned by them. All this could not but effect essential transformations of socio-political nature.

It is precisely the most important of them that make the subject-matter of the paper discussed.

ANDRZEJ K. PALUCH

#### URBANIZATION AND TRANSFORMATIONS OF AFRICAN SOCIAL STRUCTURES

The societies of contemporary Africa bear — apart from a few exceptions — the features of typical pluralistic communities. That pluralism — caused by incorporation, within the framework of the same communities, of a number of groups differing in their race and culture — is particularly manifest in socio-cultural processes occurring in towns. Moreover, it also acts as a factor influencing the rise of a type of society new to Africa and, namely, of the urban one.

The process of evolution of new social bonds, of a new type of economic, political and cultural integration, is taking place simultaneously with fundamental transformations of the old tribal structures. The traditional criteria of social stratification which were connected with age, lineage and tribal history find no justification in the new milieu of the contemporary African city. And, likewise, the traditional *élite* and tribal authorities yield to the pressure of new forces such as commodity economy, industry, modern forms of trade, dissemination of education, etc. Nevertheless, some of those traditional authorities and divisions persist transplanted to the new environment but only those of them have the chance to survive which coincide with the division of the new social structure.

The process of rise of that structure is particularly distinct in towns since it is the latter that make the entres of the most advanced transformations. What is to be noted there is, on the one hand, the operation of some elements of the European system of values and, on the other, persistence of numerous prestige criteria deriving from tribal culture. Moreover, there appear as well, elements specific of African cities which constitute the third factor of restructuring of the urban communities.

One of the fundamental issues is that of class differentiation of the African societies of today and, especially, of the urban communities. The problem is that none of the distinguishable social categories corresponds with the criteria of the definition of social class. However, parallel with progressing transformations, the respective groups of the urban population acquire ever more features typical of a social class. The African reality is characterized in this respect by existence of a number of class-generating processes. And though there is no question of class stratification of the present-day African societies the question of how far those processes are advanced is nevertheless justified.

What is to be noted in African cities is, in particular, an opposition between two social categories: the new African *élite* and workers. The basic factor distinguishing the *élite* is education giving access to modern sectors of social activity. In the situation where the patterns of behaviour and system of values and cultural norms have not been clearly defined yet, as is the case in the urban social milieu in Africa, the possibilities of the *élite* to influence the said patterns and system of values represented by the society at large, are particularly great. On the other hand, however, there exists a deep disparity between the *élite* and the remaining categories of urban communities. Against the background of the universal poverty of the urban population, the *élite* appears as a clearly privileged class. The divisions of this kind, resulting from the conditions of urban life, are overlapped by some tribal divisions and others, connected with traditional culture. As a consequence, social stratification in African cities is extremely complex and in flux. And this leads, in turn, to the rise of numerous controversial situations and a sharpening of contradiction of the interests of various groups of the urban population.

What is of special consequence to structural transformations of urban communities in Africa are those occurring in family and lineage structures in view of their dominant role in the structure of tribes. Generally speaking, those transformations are reduced to a restriction of the rights and obligations ensuing from incorporation with a definite lineage and decrease in the number of persons belonging to the family community. As a result, changes occur in the pattern and character of the social roles of the members of definite families and groups of relatives. The stability of the inhabitants of towns, poor as it is, becomes even more impaired by lack of a new pattern of the family.

Another characteristic feature of transformations of social structure in African cities is the development — proceeding almost on a mass-scale — of urban groupings bearing the character of associations. It is worth mentioning here both the tribal associations, linking on the traditional culture and traditional patterns of behaviour and, thus, as if bridging the gap between tribal culture and the new urban values, and the supra-tribal ones — being an expression of entirely new tendencies and patterns.

Irrespective of the approach to the problem an analysis of urban life in Africa reveals a picture of a dynamic, rapidly changing society. The multiplicity of operating factors renders that analysis even more difficult and gives rise to a research situation specific of the present-day socio-cultural reality in Africa. That is why the latter may be regarded today as a specific laboratory of social sciences, especially if the problems taken up by the latter are those of socio-cultural transformations and modernization.

LESZEK DZIĘGIEL

#### THE TRADITIONAL EAST-AFRICAN PEASANT FAMILY AS PRODUCTION TEAM

The present paper is an excerpt from the doctor's thesis entitled *Rolnictwo chłopskie w Afryce Wschodniej — Studium z dziedziny antropologii ekonomicznej* [Peasant Farming in East Africa — a Study into Economic Anthropology]. The the-

sis, written by the author under the direction of Professor Andrzej Waligórski, was presented to the Faculty of Philosophy and History, Jagiellonian University, Cracow. The fragment published herewith derives from the first part of the thesis, based on the materials collected by the late Professor Andrzej Waligórski in the course of his field studies in Kenya, 1946—1948.

An essential feature of the African peasant system has been, and continues to be, its linking of the more general, social aspects with the economic ones. In the primitive and peasant husbandry, the economic relations are mostly not separated from the social ones. The said features have been eliminated from modern industrial societies where the purely economic, and undoubtedly more impersonal, relations are to be observed in the process of production. Labour organized on the basis of family relationship or mutual neighbourly obligations is recognized by the author — whatever its advantageous aspects — as an indication of economic backwardness, detrimental to productivity.

And yet, work within the East-African peasant community of the Luo was basing just on family cooperation still in 1946—1948, that is on the labour of the wives and also of the sons, daughters-in-law and more distant relatives. No hired labour system was adopted there at the time though the Luo seasonally emigrated to neighbouring provinces and countries to work there as hired labour. Transformations were also obstructed by persisting primitive technology. Labor productivity of women tilling the little plots was poor and the living standards of Luo peasants — low.

And even if their old traditional culture incorporated some elements different from those of family organization of labour these did not in the least derive from the principles of hired labour. Their origins were inherent in the traditions of the rise — around an energetic chief of a squad of adventurers with whose aid the said chief conquered the territory concerned. Nevertheless, labour within the Luo community had, in most cases, the form deriving from family and lineage organization.

A telling example were in that case the principles of formation of family working teams — observed within the community of the Luo some twenty years ago, though the East-African peasants had for a number of years been tornaway from the traditional closed system of natural tribal economy. On a Luo farm, called *dala*, work was organized and divided between the following teams:

(a) Men's team, led by the "farmer" (*wuon dala*), organized on lineage basis and consisting of his sons and younger brothers. The tasks of the team were: clearing land of bush, construction of huts and transferring of the *dala* to a new place. Occasionally, the team discussed was enlarged by that of the farmer's wives — led by the first of them i.e. the *mikaye* — who tilled the field of their common husband — the patriarch;

(b) Women's teams — huts of the wives. Each of those teams operated under the leadership of the housewife — i.e. *wuon odwa* and was composed of sons, daughters-in-law, and daughters of the woman concerned. Those women's teams were the most regular farming units executing the cycle of field work;

(c) The teams of married women's sisters. The latter helped the young married women in farming yet they did not operate as a regular institution but on social and entertainment basis;

(d) Emergency teams organized as those of neighbourly assistance e.g. on the occasion of building a new hut and used for such jobs as carrying of water, prep-

aration of clay for pugging, etc. They were remunerated for their services in a repast or food.

Thus the economic organization of the Luo — like the family one, made a system of mutual services and benefits. It was a balanced system the unifying factor of which was the consciousness of joint aims and advantages. The roles and advantages were shared in common. Such a community was more uniform and less exposed to shocks than the East African polygynic family as such. And, indeed, the Luo family made a number of individual marriages with a common husband.

The leading role of the Luo farmer resulted from the superior position of the *wuon dala* as man, member of the lineage, husband and ruler of the polygynic family. He was an economic leader and organizer of the whole of production work on the farmstead. Moreover, he had an absolute hold not only over his wives but also the rest of the inhabitants of the peasant *dala*. At the moments calling for particularly great collective effort, the ruler of the family could appeal for assistance of the whole lineage and also revert to sanctions of ritualistic nature, as and additional support.

The most important person, after the ruler of the family was his first wife i.e. the *mikaye*. This resulted not only from her special legal status but, also, from the specific part she played in the life of the *wuon dala* and as the leader of production team on the farm. As the first wife, and mother of the continuator of the father's lineage i.e. his heir, the *mikaye* had to have some specific traits. Her position on the farm was accentuated by a larger number of granaries, and larger area of arable land allocated to her for cultivation. And, like the hut of the *wuon dala* was a kind of men's club that of the *mikaye* made the centre of social meetings of all women of the Luo farmstead. The first wife took care of the younger, still childless, wives, and of their harmonious entering into the community of the farmstead. The respective wives worked for their own sake, that of their children and, of course, of the common husband. What would be inadmissible, however, was forcing of any of them to work for the benefit of another.

Generally speaking, the women's working teams on the Luo farm were of permanent character, while the men's ones operated on emergency basis.

Apart from the farmer's wives and their children, the working teams discussed included many other inhabitants of the *dala*, namely, the older, unmarried women remaining under the care of the *wuon dala*. The latter's sisters and daughters who returned home after a divorce from their husbands and, finally, the young wives of his absent sons, employed as seasonal workers in other provinces or countries. Among men there were to be found not only the sons of the *wuon dala* but, also, those of his relatives and kinsmen and the poor members of other lineages, called *yodak* and allowed to use a small portion of his land in return for their help in farming.

What was binding in inheritance system within the peasant community of the Luo was the strictly patrilinear principle of descent and family affiliation. It was men only — as members of the lineage — that had the right to land and cattle, having inherited those rights from their father. The same applied later to money, previously unknown in the traditional culture of the Luo. The woman — after marriage — joined the lineage of her husband. She could not dispose freely the property kept in her hut within the farmstead and used by herself and her children. Thus, for example, she had no right to convey a part of it to her daughters married off to other lineages. According to the traditional principle of the Luo inherit-



ance system—the property could not be conveyed to other lineages. Upon the woman's death her property devolved upon the wives of her sons. Under those circumstances, the woman of the Luo community was an important link of social transmission. It was the woman, too, who tilling land—increased the volume of products and controlled their distribution. And it was by her that land title deed was conveyed to her sons.

The sons of the *wuon dala* received a plot of their father's land and of that once allocated to their mother for cultivation. The eldest son obtained more land. Nevertheless, the patrimony devolved, as a rule, upon the youngest son. The distribution of cattle was carried out on the same basis.

The above described system of mutual obligations and services which was binding in the peasant families of the Luo in the middle of this century created but a temporary balance. It was characteristic of a certain development stage of peasant communities in East Africa. And, indeed, it was already at that time that the tendencies to further changes were to be observed as well as manifestations of maladjustment to the new situation. The growing overpopulation called into question the extensive plant cultivation system applied until that time. Moreover, lack of possibilities of new farms being set up by the young Luo, their enhanced interest in agricultural occupations due to new prospects for cultivation of marketable crops, and the agricultural policy pursued first by the colonial authorities and, then, by those of the independent African countries, have all made the traditional model of family production teams of the Luo become obsolete. There are good grounds to assume it is subject today to further, and maybe even fundamental, transformations.

RYSZARD DOBROWOLSKI

#### AFRICA IN THE LIGHT OF CATHOLIC MISSIONARY PERIODICALS AND ARTICLES ON COLONIES PUBLISHED IN POLAND BETWEEN WORLD WAR I AND II

The proceedings of the Academic Missionary Congress, held in Poznań, 1927, were connected with the relevant provisions of the encyclics of the Popes Benedict XV and Pius XI. The mentioned encyclics gave new forms to missionary activities conducted by the Catholic Church. Their basis was the extensively propagated idea of cooperation in the field by laymen and clergy. It was that spirit, too, that prevailed over the debates of the Congress. Its aftermath was a continued popularization of both, missionary activities and the overseas countries being their subject. In the Polish periodicals of that days, dealing with the problem of missions, a prominent place was taken by the African territories what reflected some tendencies of the missionary movement at large. The growth of interest in Africa was connected with new political configuration on the Black Continent (mandated territories). Now, what was of particular interest to the Polish reader was, however, the fact of the Apostolic Prefecture, set up at Broken Hill, Northern Rhodesia, having been entrusted by Pius XI to the care of the Polish Jesuits.

The articles on Africa, inserted in "Misje Katolickie" [Catholic Missions], the monthly published by the latter Order, constitute the subject of an analysis carried out by the author for the purpose of reconstructing the picture of Africa as presented by the missionary records mentioned above.

The proceedings of the Congress coincided with the promulgation of its programme by the Maritime and Colonial League. The said organization, the main propagator of maritime problems in the Second Republic, incorporated colonial slogans with its programme after 1928. That colonial programme was initially striving for solution of the problem of large-scale economic emigration. In the period discussed, some 150,000 persons used to emigrate from Poland every year in search of gainful employment abroad. The active members of the League were mobilizing social efforts and initiatives for the purpose of obtaining in Africa some territories for Polish settlers. Such a territory could have been acquired in the case of a new distribution of mandates in respect of the former German colonies. If this were the case, under favourable conditions, Poland — as a member of the League of Nations — would have been given a mandate over the territory of a former German colony. Moreover, possibilities were examined of a condominium in definite colonial French territories in Africa. Finally, attempts were also made at organizing collective settlement in Portuguese colonies. Those endeavours were accompanied by propagation of Africa in the columns of the monthly "Morze" [The Sea], the organ of the Maritime and Colonial League. An analysis of the African materials inserted therein makes it possible to grasp some elements of the picture of that continent as presented by the monthly discussed. Concurrence of the two events — the Missionary Congress in Poznań and formulation by the League of its colonial programme — has resulted in an overlapping between two propaganda tendencies. As follows from an analysis of the periodicals concerned, though both the parties, i.e. the League and missionaries, repeatedly declared their readiness for cooperation, the essence of propaganda activities carried on by them differed basically. For the missionaries, the only justification of the presence and proceedings of the colonial powers in Africa was Christianization of the peoples of the Black Continent and not utilization of its natural resources. The League took an opposite stand treating colonial exploitation of Africa as a possibility of finding means for safeguarding Poland's development. Yet, in spite of the differences in the sphere of propaganda, the information on Africa furnished, respectively, by the missionaries and the League were not at variance but, on the contrary, complementing each other. The contributors to "Misje Katolickie" dealt extensively with the problems of the traditional African culture and customs of the peoples of that continent, disregarding those involved in its industrialization and urbanization. The journalists connected with the League, however penetrating their analysis of the question of Europeanization of Africa, did not present any vision of the traditional Africa and Africans. The study of the materials published by the missionaries and the League leads to the conclusion that both these sources enabled the rise of some convergent notions of that continent.