

Elżbieta Reklajtis

Dom, szkoła koraniczna i literatura ustna jako zespół wychowawczy (Algieria, I połowa naszego stulecia)

Przegląd Socjologiczny Sociological Review 23, 187-214

1969

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

DOM, SZKOŁA KORANICZNA I LITERATURA USTNA
JAKO ZESPÓŁ WYCHOWAWCZY
(ALGIERIA, I POŁOWA NASZEGO STULECIA) *

Mówiąc o rodzinie algierskiej nie zamierzamy przeprowadzać szczegółowej analizy jej struktur i zmian, którym one ulegały. Również nie chodzi tu o opis ustnej ludowej tradycji czy jej pełną charakterystykę.

Stawiamy sobie inne zadanie. Ponieważ byłoby rzeczą niemożliwą mówić o wszystkich aspektach i elementach wychowawczego oddziaływania zespołu: dom — szkoła koraniczna — tradycja ustna, koncentrujemy się na kilku z nich; na tych aspektach mianowicie, które ukazują się — *implicite* lub *explicite* — jako integralne składniki osobowości algierskiej we wszystkich autobiografiach tu wykorzystanych. Pozwalają się one wyodrębnić w pozytywnej formie aprobowanych i podziwianych przykładów postaw, zachowań i kreacji oraz powszechnie uznawanych wzorców idealnych albo też w negatywnej formie mniej lub bardziej uświadamianych tęsknot czy, przeciwnie, uczuć dezaprobaty.

Ostatecznym jednak kryterium wysunięcia na pierwsze miejsce tych, a nie innych elementów jest fakt, że w nowej i jakże zmienionej rzeczywistości Algierii niepodległej one właśnie wydają się być osnową syntetycznej i dynamicznej wizji Algierii, jej osobowości kulturowej, zawartej w najbardziej dojrzałych utworach współczesnych pisarzy algierskich — co niekiedy potwierdzają też ich opinie wyrażane bezpośrednio.

Relacje, na których się opieramy, dotyczą głównie lat 1900—1939; jest to okres dzieciństwa i młodości autorów takich, jak Jean Amrouche (Amrusz), Malek Bennabi, Taos Amrouche, Mulud Mammeri, Mohammed Dib. Autobiografia Fadhmy Amrouche (matki) cofa nas wstecz o jedno, a nawet dwa pokolenia, dzięki wspomnieniom o młodości matki autorki. Z drugiej strony akcja niektórych książek Diba, opartych na jego bio-

* Artykuł jest częścią większej pracy na temat początków i rozwoju idei narodu w Algierii. .

grafii, Muluda Mammeri czy Murada Burbuna toczy się w latach drugiej wojny i następnych, czyli w okresie praktycznego zaniku tradycyjnych struktur i wzorów zachowań, spowodowanego krańcową nędzą, głodem, bezrobociem, migracją i dekulturacją mas algierskich i, w stopniu stosunkowo niewielkim — przejmowaniem modeli europejskich przez część elity. W uwzględnionych autobiografiach są reprezentowane wiejskie regiony Kabylii, środowiska miejskie (Tlemcen, Algier, Konstantyna, Tebessa) oraz w pewnym stopniu regiony saharyjskie.

Tradycyjna rodzina algierska to rodzina patriarchalna. Zasadą decydującą o strukturze rodziny muzułmańskiej jest niekwestionowany autorytet mężczyzny i przestrzeganie hierarchii pokoleń, wieku i płci. Ścisłe obserwowany w codziennym życiu rozdział płci, to w istocie rozdział rodzina — świat. Fellach nie ma zwyczaju spędzać wolnego czasu wśród kobiet i dzieci; *dżema'* — miejsce zebrań rady wioskowej (w Kabylii) lub kawiarnia — oto miejsca, gdzie przesiaduje najchętniej. Także w mieście kawiarnia jest miejscem spotkań i męskiego życia towarzyskiego.

Oddzielanie kobiet i ich zasłona (niespotykane w plemionach nomadów) są, jak twierdzi Germaine Tillion, reakcją na zderzenie cywilizacji miejskiej i wiejskiej, związaną z tradycjami endogamii¹. Rozdział płci, fundamentalny rys struktury rodziny w śródziemnomorskim, a zwłaszcza w islamicznym kręgu kultury, zakorzenił się głęboko w psychice algierskiej, gdzie jego przestrzeganie jest oznaką honoru danej rodziny. Tak to widzą chłopcy kabylscy, których życie w latach po pierwszej wojnie przedstawia Mulud Feraun w powieści pod tytułem *Ziemia i krew*². Występująca tam Maria, żona głównego bohatera, jest Francuzką zasymilowaną w kabylskim środowisku męża. Czytamy:

„Maria nie wychodzi. To oczywiste. Zna swoją pozycję. Jak żona amina lub żony marabutów we wsi. Zresztą i wśród prostych Kabylek są takie, które dają się zamykać. Tak na przykład za życia Alego, gdy Ait Hamusze osiągnęli szczyt powodzenia, zezwalali wychodzić jedynie młodym dziewczynkom lub starym babom i mieli to sobie za punkt honoru [...] U nas bowiem zamknięcie przynosi zaszczyt”.

¹ G. Tillion, *Les femmes et le voile dans la civilisation méditerranéenne* [w:] *Études Maghrébines*, 1963, s. 25—38. Endogamia jest jeszcze praktykowana w plemionach koczowniczych, w osiadłych — jedynie pożądana; wzorcem tradycyjnie najbardziej pożądanym jest małżeństwo w drugim stopniu pokrewieństwa. Por. słowa Ibn Chalduna (1332—1406): „Szlachectwo, honor, może wynikać jedynie z braku przymieszek” (*ibidem*).

² M. Feraoun, *La terre et le sang*, Paris 1953; cytuję wg przekładu polskiego: *Ziemia i krew*, Warszawa 1958, „Iskry”, s. 152—153.

Honor rodziny wymagał również przestrzegania sztywnego protokołu wśród najbliższych. Dorosły syn nie śmiał zapalić papierosa nie tylko przy ojcu, lecz nawet w obecności starszego brata³. Podobnie wspólne słuchanie radia (francuskiego) było niemożliwe, gdyż zbyt często stwarzało sytuacje krępujące. Dopiero wojna wyzwolenicza zaczęła skupiać przy odborniku całe rodziny, usuwając na dalszy plan tamte mctywy⁴.

Rodzinna inicjacja do tradycyjnego systemu moralno-obyczajowego, ujmowanego w kategoriach honoru i hańby, dokonywała się przez rozwijanie poczucia godności osobistej i rodzinnej.

Ten rys tradycyjnego wychowania domowego uderza szczególnie w powieściowej biografii Ferauna zatytułowanej *Syn biedaka*⁵.

Bohater jej wzrasta otoczony podziwem i posłuchem swoich starszych sióstr — później także matki — od najmłodszych lat przyzwyczajając się do przyszłej roli absolutnego władcy rodziny. Bardzo wcześnie uczy się męskiej dumy (już przychodząc na świat mały Kabyl otrzymuje swoje miejsca w *dżema'*) i lekceważenia kobiet. Zarazem jednak uczy się brać na siebie odpowiedzialność za rodzinę i poważnie podchodzić do życia. Na czas nieobecności ojca, gdy ten wyjechał do Francji, chłopiec staje się głową rodziny. Na długo przed ukończeniem liceum w mieście traktowany jest we wsi jak dorosły i tak też się czuje; część swojego stypendium odsyła regularnie do domu, ojciec radzi się go w różnych sprawach.

Z tych procesów rodzinnej socjalizacji wyłączone są dziewczęta. Troska o ich formację umysłową jako przyszłych matek ogranicza się

³ Jeszcze w latach wojny algierskiej notowano prośby robotników algierskich pracujących we Francji o przeniesienie do innych ekip roboczych, dyktowane — jak stwierdzono — skrępowaniem z powodu obecności starszego brata. Por. P. Bourdieu, *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris 1963. Dla Nadira Bouzara (*J'ai cru en la France*, Kair 1954), wykształconego jak rodzice w szkołach francuskich, dużym szokiem był gest ojca częstującego go papierosem. W tym odstępstwie od zasad wyczuwał rozterkę ojca i zachwianie jego równowagi wewnętrznej.

⁴ Zmiany zachodzące w stosunkach rodzinnych pod wpływem walki wyzwoleniczej analizuje Frantz Fanon w książce pt. *L'An II de la révolution algérienne*, Paris 1962; przekład polski: *Algieria zrzuca zastonę*, Warszawa 1962, „Iskry”.

⁵ Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Paris 1950. Autor, ur. w 1913 r. w Tizi-Hibel (okręg Fort-National), w Kabylji, w rodzinie chłopskiej, skończył szkołę w Tizi-Ouzou i szkołę pedagogiczną w Algierze. Był nauczycielem i kierownikiem szkół w Clos-Salembier i w Algierze. Zginął z ręki OAS 17 marca 1962 r. Współpracował z wielu pismami algierskimi i francuskimi. Opublikował następujące książki: zbiór esejów pt. *Jours de Kabylie*, Alger, b. r.; *Le fils du pauvre*, Paris 1950, *La terre et le sang*, Paris 1954, *Les chemins qui montent*, Paris 1957, *Les poèmes de Si Mohand*, Paris 1960, i *Journal*, Paris 1962.

w najlepszym razie do paru lat nauki w szkole koranicznej i, bardzo rzadko, w szkole francuskiej. Brak wykształcenia, ograniczoność zainteresowań, zaś przede wszystkim wpajane od dzieciństwa przekonanie o jej rzekomo przyrodzonej niższości umysłowej i niesamodzielności czyniły z przeciętnej kobiety wieczne dziecko.

Miarą rozpowszechnienia tego stosunku do kobiet może być przykład nauczyciela pracującego w swym zawodzie od wielu lat, który wyrzucał sobie, że nie zadbał o wykształcenie swoich dwóch córek i ulegając zwyczajowi i namowom żony wydał je bardzo młodo zamąż, skazując je na zahamowanie w rozwoju, na „życie potulnego zwierzęcia, całe składające się z wyrzeczenia i rezygnacji; czy to doprawdy moja córka — pisze ów ojciec — ta osoba bez charakteru, o przygaszonym spojrzeniu, przedwcześnie zniszczona, która pracuje, rodzi i czeka śmierci, nawet nie spodziewając się, by przyniosła ona zmianę na lepsze?”⁶

Pełne uległości akcentowanie swojej niższej pozycji często bywa swoistym hołdem składanym przez kobiety mężczyźnie, zarazem jednak i sobie samej — jako znającej zasady; jest w tym sensie gloryfikacją honoru rodziny mierzonego stopniem zachowywania starych obyczajów. „Cóż my, biedne kobiety, my się na tym nie znamy”, „co ja, kobieta, mogę wiedzieć” — takie zwroty spotyka się na stronach wszystkich niemal opowieści z lat trzydziestych, czterdziestych (jak *La grande maison* M. Diba) i dalszych, mimo licznych już zwiastunów zmiany w tej postawie kobiet⁷. Jednak mentalność ta, która przetrwała wstrząs ośmiu lat wojny i siedem lat już niepodległej egzystencji⁸, była tak zakorzeniona, że sam wyraz kobieta zaczął brzmieć lekceważąco, niemal obraźliwie⁹. Przypomnijmy sobie, jak babka kilkuletniej wówczas Taos rzuca ją niedbałym gestem na drewnianą ławę („co chcecie, to tylko dziewczyna”), choć oczywiście kocha ją na swój sposób¹⁰.

Ta sama dbałość o honor rodziny, która każe Algierczykowi troszczyć się z największą ofiarnością o wszystkich jej członków, popycha go niekiedy do czynów okrutnych, nakazanych prawem zwyczajowym —

⁶ Mohammed el-Kebir, „La Voix des Humbles”, Alger 1925, novembre.

⁷ Ograniczających się tylko do środowisk o wykształceniu francuskim. Por. np.: Mohammed Dib, *Un été africain*, Paris 1959, oraz książki autorek jak Djamila Debbèche, Marguerite Toas Amrouche, Assia Djébar.

⁸ Por. na ten temat wyniki sondażu wśród licealistek kilku szkół w Algierze, „Documents Nord-Africains”, nr 623 z 24 X 1965, listy do redakcji tygodników „Jeune Afrique” i „La Révolution Africaine”, oraz książki dziennikarki algierskiej Fadeli M'Rabet, *La femme algérienne*, Paris 1964 i *L'Algérienne*, Paris 1967.

⁹ Por. M. Mamméri, *La colline oubliée*, Paris 1952, s. 116.

¹⁰ Marguerite Toas Amrouche, *Rue des tambourins*, Paris 1960.

jak na przykład w Kabylii zemsta rodowa¹¹. Rodzina matki Fadhmy Amrouche wyrzekła się jej, gdy ta po śmierci męża odmówiła powrotu z dziećmi do domu rodzinnego; później tylko dzięki opiece policji unika śmierci, zaś jej córeczka Fadhma znosi tysiączne prześladowania: mała jest dzieckiem niesłubnym¹².

Jest prawdą, że chociaż jaskrawa nierówność płci nie wynika wprost z nakazów *Koranu*, to jego interpretacje aż do początków naszego stulecia bynajmniej nie szły w kierunku rewolucjonizowania czy choćby tylko stopniowych zmian w tej dziedzinie obyczajowości — przeciwnie, starały się utwierdzać tę sytuację¹³.

Jak wspomnieliśmy, autorytet mężczyzny w domu zabezpieczony jest zwyczajowym protokołem zachowania, który wyklucza poufalość i okazywanie uczuć. W szanującej się rodzinie stosunki między ojcem a pozostałymi jej członkami cechuje rezerwa. Jest w złym tonie zwracać się do żony w formie bezpośredniej; ani ona, ani dzieci nie odzywają się nie pytane. Poza domem mężczyzna nie mówi o dzieciach¹⁴.

Dyscyplina ta nie jest rzeczą czysto zewnętrzną. Zinterioryzowana, niewątpliwie mogła sprzyjać formowaniu „silnego charakteru”, niechęci do wywnętrzania się i wielomówstwa, rzeczowej i wymagającej postawy w stosunku do siebie i swoich najbliższych. Wyrażała ona jednakże przede wszystkim uległość nakazom prawa, co równało się przynależności do wspólnoty islamicznej.

Tak to prawdopodobnie odczuwał Nadir Buzar (ur. 1917), wychowywany „na Francuza” przez matkę Francuzkę i ojca, który dopiero w dojrzałym wieku zrozumiał, że jest Algierczykiem, a nie Francuzem. W swojej autobiografii wspomniany autor opisuje swoje pierwsze odwiedziny w Miliana, u „arabskiej” rodziny ojca; autor i jego brat są wówczas uczniami liceum. Czytamy:

„Wtedy właśnie nauczyłem się surowych tradycji naszych domów.

¹¹ Jest to jeden z częstych motywów powieści algierskiej (także literatury maghrebińskiej w ogóle oraz egipskiej) okresu „etnograficznego”. Występuje w powieściach Ferauna, Mammeri i in. J. P. Charnay w pracy pt. *La vie musulmane en Algérie*, (Paris 1965) omawia to zjawisko w aspekcie prawnym i socjologicznym. Por. także obserwacje G. Tillion w książce *Le harem et les cousins*, Paris 1966, s. 139 i nast.

¹² Fadhma Ait Mansur Amrouche, *Histoire de ma vie*, Paris 1968.

¹³ Słusznie G. Tillion zwracała uwagę (być może idąc za myślą E. Renan) na naukę, która wypływa z porównania rzeczywistych zwyczajów społeczeństwa z uznawanymi przez nie nakazami moralności: tak jak dawne społeczeństwa Europy brały z chrześcijaństwa to, co mogło wzmocnić ich pozycję (omijając lub trawestując to, co zagrażałoby ich „ulubionym” wadom), tak społeczeństwa Azji Mniejszej i Afryki traktują islam. Por. *Les femmes et le voile...*, s. 38.

¹⁴ Zob. np. Mammeri, *La colline...*, s. 125.

Już nie wstydzilem się całować starszych w rękę. Byłem do głębi przejęty znaczeniem tego ważnego wyrazu naszego słownika: *ihšem*, wstyd. Odczuwać wstyd, szanować starszych — ojców, matki, wujów, ciotki; umieć ugiąć się nawet mając rację; nie palić przy rodzicach; milczeć i spuszczać wzrok przy starcach; rumienić się ze wstydu”¹⁵.

Fragment tej samej autobiografii, choć nieco chaotyczny, mieszający pojęcia zasad, wstydu i honoru — lecz być może właśnie przez to charakterystyczny — ukazuje, co, zdaniem autora, stanowiło istotne wartości jego rodzimej kultury.

„Muszę w tej autokrytyce wyznać: kocham mój kraj, kocham go z jego zaletami i wadami, cnotami i brakami. Uważam, że jest ponad inne kraje, bo szanuje zasady. U nas szanuje się, podtrzymuje, przekazuje zasady; to nasza chwała, nasza siła. Zaklinam rodaków, by nie dawali się olśniewać Europie i jej ponętom. Nasze zasady są mocniejsze niż wszystkie maszyny, kina, lodówki i wszystkie demokratyczne demagogie. Zachód jest zbankrutowany i szuka drogi. Zaś my — my mamy to, co człowiekowi daje siłę w zmiennych kolejach losu. Czym stalibyśmy się w ciągu stu trzydziestu lat niewolnictwa, gdyby ojcowie nie wpoili w nas siły zasad? Prawda, że jesteśmy dumni, często pyszni, trochę samochwalcy. I jesteśmy porywczy, często gwałtowni, drażliwi aż do zbrodni na punkcie honoru. To są nasze wady. I dobrze nam z nimi. Gdyż w zamian za to zamieszkujemy — biedni — bogaty kraj. Biedni, bo uczciwi. Przeniewierstwo nie jest u nas monetą obiegową. I tu również nie udało wam się, panowie kolonizatorzy. Godność jest naszym apanażem, tego nie mogliście nam zabrać. Cierpieliśmy, cierpimy, lecz nie tracimy nadziei, bo o wszystkich naszych zgryzotach możemy zapomnieć w naszym życiu rodzinnym, naszym cudownym życiu rodzinnym, przy naszych kobietach — świadomych swojej roli, bez fałszywej emancypacji, wspaniałych algierskich małżonkach, matkach, paniach domu, przy naszych ojcach, silnych autorytetem nad swoimi i podporządkowanych swoim obowiązkom, wśród naszych tradycji — prawdziwych, zdrowych, niezmiennych. Nie, panowie metecy, duch nie będzie zwyciężony przez materię”¹⁶.

Do tego samego mniej więcej zespołu wartości autor nawiązuje na końcu książki, nazywając go już jednak nieco odmiennie. Mówi mianowicie: „Mój ojciec wygrał. Wygrał ocalenie: islam. To było właśnie to: zwycięstwo, ocalenie, islam. I ja również znalazłem wreszcie wyście, ocalenie — islam”¹⁷.

¹⁵ N. Bouzar, *J'a cru en la France*, Kair 1954, s. 40.

¹⁶ *Ibidem*, s. 41.

¹⁷ *Ibidem*, s. 276.

Ewolucja rodziny algierskiej, zahamowana wielowiekowym zastojem myśli islamu, została zupełnie wstrzymana przez obcą okupację. W sytuacji bezpośredniego zagrożenia wola uratowania rodzimej osobowości kulturowej (czyli potencjalnie bytu narodowego) wyraziła się we wrogości do wszelkich zmian w tradycyjnym modelu rodziny.

Utrzymujący się przez wieki stan zachwianej równowagi pomiędzy społeczno-kulturowymi rolami dwu płci, uznawana nie tylko formalnie przewaga elementu męskiego prowadziły często, z jednej strony, do sformalizowania i zafałszowania stosunków wewnątrzrodzinnych, z drugiej — potęgowały u wszystkich członków rodziny tęsknotę do bardziej osobistych, bliskich kontaktów.

Sformalizowanie to nie dotyczyło tylko sfery stosunków wzajemnych między dzieckiem a matką: rozwijały się tam bez przeszkód kontakty bliskie i głębokie (często jednak żywiołowo okazywane przez matkę uczucia, w których dziecko znajdowało potrzebną mu rekompensatę, przenosiły na nie jej urazy, lęk i nadwrażliwość kobiety czującej niepewność swojej sytuacji, świadomej tego, że tylko jej prawa do dziecka są niekwestionowane i trwałe)¹⁸.

Zachwianie równowagi płci na terenie rodzin i w skali społecznej miało zatem i te konsekwencje: władza i ogólnie uznany wyższy prestiż mężczyzny oraz bezpośredni wpływ wychowawczy kobiety.

Konsekwencje tego stanu rzeczy wydają się mieć wpływ nie tyle na same zachowania, postawy czy ideały młodego pokolenia — tu właśnie kobiety przede wszystkim, zwłaszcza stare, stoją na straży tradycji! — ile na jego struktury psycho-afektywne i na wrażliwość artystyczną. Biorąc pod uwagę ogromne bogactwo algierskiej kultury ustnej i pieśni oraz fakt, że inicjacja do tej strefy kultury: do odbioru, odtwarzania i tworzenia tego typu wartości duchowo-estetycznych, które zwykło się nazywać sztuką, dokonywała się we wczesnym dzieciństwie i za pośrednictwem przede wszystkim matki oraz innych kobiet z najbliższego otoczenia, możemy zauważyć bezpośredni związek pomiędzy sytuacją kształtującą się w sposób wyżej opisany (specyficzna formacja afektywno-artystyczna, wyniesiona z wczesnego dzieciństwa) a doniosłym znaczeniem kulturowo-społecznym, jakie wydaje się posiadać w Algierii literatura ustna.

Do tematu literatury ludowej powrócimy nieco dalej.

Nie bez wpływu na upodobania estetyczne i postawy twórcze (w których przeważa ekspresja poetycka) jest typowe dla kultury arab-

¹⁸ Zwyczajowo dzieci pozostawały pod wyłączną opieką matki do lat siedmiu; w praktyce, wskutek bardzo licznych rozwodów, sytuacja ta przeciąga się do chwili ich usamodzielnienia się. O konsekwencjach tego dla psychiki dziecka mużmańskiego pisze P. Makarius, *La jeunesse égyptienne*, Paris 1960.

sko-islamicznej zrozumienie ważkości słowa i szacunek dla słów, które znaczą, w których zawiera się nie tylko myśl, lecz także coś z intencji człowieka wypowiadającego je, które są zdolne wzbogacać lub zubażać, które „ranią jak pociski” — jak mówili Arabowie jeszcze przed Mahometem, licząc na swych poetów nie mniej niż na swych wojowników w zbrojnych potyczkach z innymi plemionami.

Szkoła koraniczna i rodzina tworzyły razem bazę tradycyjnego wychowania i wykształcenia arabsko-islamicznego w Algierii.

To dzięki tym szkołom w chwili podboju francuskiego w 1830 roku, jak mówią świadectwa z tego okresu, „prawie każdy Arab umiał czytać i pisać¹⁹. Mimo wielkiego zmniejszenia się liczby tych szkół w porównaniu ze stanem sprzed podboju, mimo trudności czynionych ucącym w nich talemom przez administrację, dalszego zamykania wielu szkół i zakazu (od 1892) przyjmowania uczniów w godzinach lekcji w szkole francuskiej, jeśli taka znajdowała się w pobliżu — szkoła koraniczna aż do wyzwolenia stanowiła niezbędny etap wykształcenia dziecka muzułmańskiego²⁰. Z pokolenia na pokolenia przekazywano sobie słowa, które wypowiedział w 1848 r. Abd-el-Kader, wskazując tabliczkę ucznia muzułmańskiego: „Czyż to nie jest jedyna broń, która nam pozostaje?”²¹.

O swojej nauce w szkole koranicznej pisze szczegółowo w autobiograficznym eseju Sadek Hadżeres²² (ur. 1927).

Gdy kilkuletni Sadek szedł po raz pierwszy do szkoły koranicznej, matka przekazała mu cenny spadek po swoim ojcu: kałamarz z polewanej kamionki i tabliczkę do zapisywania wersetów *Koranu*; były to — wraz z kilkoma manuskryptami — jedyne przedmioty, o które matka upomniała się dla siebie po śmierci brata, i których strzegła jak skarbu.

Algierska ludowa tradycja wraz ze szkołą koraniczną podtrzymywały właściwy koranicznej kulturze szacunek dla słowa pisanego, uczoności, nauki. Podobnie jak z każdym zapisanym po arabsku skrawkiem, którego pilnowano, by nie upadł na ziemię, również z tabliczkami do pisania obchodzono się z pełną szacunku starannością. Sposób noszenia ich do szkoły wydaje się cytowanemu autorowi symboliczny: chłopcy ukrywali je pod czapką lub pod ubraniem przed profanującymi

¹⁹ Cyt. M. Lacheraf, „Les Temps Modernes”, octobre 1963.

²⁰ Od r. 1964/1965 nauczanie religijne weszło do programów szkół początkowych (*primaires*). Zob. Documents N. Afr., nr 596, 23 II 65.

²¹ Cyt. Ch. R. Ageron, *Les Algériens musulmans et la France* (1871—1919), Paris 1968, s. 957.

²² *Quatres générations, deux cultures*, „La Nouvelle Critique”, nr 112, janvier 1960.

spojrzeniami Europejczyków; płynęło to z pobudek nie tylko religijnej natury.

Bohater autobiograficznej powieści Maleka Bennabi (ur. 1905)²³ wspomina, że kiedyś wypił wodę pozostałą po płukaniu tabliczek, bo dzieciom przyszło na myśl, że zawiera ona boskie słowa. Dodajmy, że autor tego wspomnienia szczerze nie lubił szkoły koranicznej, zwłaszcza gdy porównywał ją ze szkołą francuską. U szejka nie uczył się i stale opuszczał lekcje — za co też regularnie obrywał od ojca i od taleba; to zwiększało jego awersję do arabskiej szkoły. Równie niemiłe wspomnienia wyniósł ze szkoły koranicznej wybitny pisarz algierski Kateb Jasin (ur. 1929). Oczywiście decydujące znaczenie musiała mieć w tych sprawach osoba nauczyciela i indywidualne skłonności dzieci, a także stosunek rodziny do tej nauki, jej prestiż w domu. Ojcowie Maleka Bennabi i Kateba Jasina (przedstawiciele dwóch pokoleń i jednego okręgu Konstantyny) otrzymali wysokie wykształcenie arabskie i francuskie, zatem bardziej niż innych mógł ich razić niski zazwyczaj poziom szkoły koranicznej. Wracając zaś do Sadeka Hadżeresasa, dowiadujemy się, że to matka dopilnowała, by posłać go jak najwcześniej do szkoły koranicznej. Ojciec natomiast zadbał o umieszczenie go w odpowiednim czasie w szkole francuskiej, i to w szkole dla Francuzów, gdzie nie tracił dwóch lat na naukę języka.

Od chwili rozpoczęcia nauki w szkole francuskiej Sadek chodził do szejka na godzinę szóstą rano. Lekcja trwała do 7³⁰, we czwartki i w niedziele dłużej. W czasie wakacji szkolnych do szkoły koranicznej chodziło się rano i wieczorem.

„Bardzo lubiłem, zwłaszcza na początku, atmosferę szkoły koranicznej — pisze Hadżeres²⁴ — mimo wczesnego wstawania i dodatkowych godzin, które nam zajmowała. Nie odczuwałem tego obowiązku jako przymusu. Uczęszczanie do szkoły koranicznej było czymś naturalnym, zrośniętym głęboko z naszym obyczajem, z naszą społecznością. Wśród kolegów czułem się doskonale, byłem tu nieporównanie mniej skrupowany niż w szkole francuskiej.

„Nie rozumiałem tekstów *Koranu*: rzadko trafiali się szejkowie, którzy wyjaśniali w dialekcie choćby tylko ogólny sens przerabianych sur. Byłem jednak wrażliwy na nieodpartą poezję jego wersetów. Lubiłem chwile wspólnej powtórki na końcu lekcji. Polegało to na wspólnym recytowaniu części *Koranu* od miejsca, w którym zatrzymaliśmy się poprzedniego dnia. Zaczynano więc od sury, którą czasem umiał tylko nauczyciel i najstarszy uczeń. W miarę przechodzenia do sur

²³ M. Bennabi, *Mémoires d'un témoin du siècle*, Paris 1965.

²⁴ *Quatres générations...*

krótszych do chóru przyłączały się nowe głosy. Nawet tym o najsłabszej pamięci wystarczyło dać się porwać nurtowi wciąż wzbierającemu nowymi dopływami, który w swej zbiorowej nieomyślności korygował braki poszczególnych uczniów”.

Dla starszych uczniów szejk miał pogadanki, w których elementy mitologii mieszkaly się z muzułmańską przeszłością, opowieściami o towarzyszach Proroka, naukami o zasadach i rytach islamu. Szczęściem dla chłopca nauczyciel znał dobrze arabski, co w praktyce nie zawsze się zdarzało; zapoznał go z gramatyką i składnią klasyczną, a kiedyś pożyczył mu nawet czytanekę arabską, jakiej używano w nowoczesnych medresach ulemów, zawierającą lekcje, urozmaicone ćwiczenia, ilustracje — jak w książkach francuskich.

Szejk był młody i zaliczał się raczej do modernistów; był wykształcony w tradycyjnej *zauija*²⁵ i myślał o studiach w tunezyjskim uniwersytecie Al-Zituna, notuje autor. Szkołka ta, jak się zdaje, odbiegała od przeciętnego, niskiego poziomu i szybko została zamknięta przez władze. Szczęśliwie wyznaczono urzędowego muderresa, nauczyciela, który we czwartki i w niedziele miał także lekcje dla uczniów szkół francuskich — rzadka okazja w ówczesnej Algierii.

Zamknięcie szkoły koranicznej „wprawiło w rozpacz matkę, której ambicją było, żebym doszedł przynajmniej do sury *Ja sin*²⁶. Ojciec przy całej swej religijności był zdania, że teraz, będąc na kursie średnim, powinienem poświęcać więcej czasu na przygotowanie się do konkursu o stypendia. Kompromisowe rozwiązanie umożliwiły lekcje urzędowego muderresa”.

Co zawdzięczam szkole koranicznej? Przede wszystkim chyba to, odpowiada sobie autor, że dzięki niej szkoła francuska nie napełniała próżni. Znający pismo arabskie mali uczniowie nie byli już tak oszołomieni zdobyciem umiejętności czytania i pisania po francusku. Hadżeres wspomina, z jaką dumą on i jego muzułmańscy rówieśnicy recytowali nic nie rozumiejącym kolegom Francuzom swoje *ālif, bā, tā, dal...* — zgłoski pięknie brzmiące i równie uporządkowane jak francuskie, a daleko ładniejsze od nich w piśmie.

W wyobraźni uczniów muzułmańskich — przezywanych „czerwonymi serami” z racji fezów, w których początkowo chcieli siedzieć w klasie (zdejmując natomiast buty jak w meczecie) — miecz Rolanda, Durendal,

²⁵ Zabudowania skupione zwykle wokół grobowca marabuta lub przy meczecie, służące za schronisko dla pielgrzymów i wędrowców, siedzibę marabuta lub *taleba* (nauczyciela Koranu), miejsce kultu i nauk koranicznych.

²⁶ To znaczy do 1/4 Księgi. Poszczególne sury Koranu są oznaczone literami, jak np. *ya, sin*, i in. Nauczenie się na pamięć całego Koranu zajmowało do 12 lat.

nie dorównywał blaskiem szabli Sidna Ali, którą zapamiętali z obrazków w szkole koranicznej i z opowiadań szejka.

Szkoły koraniczne w swej niezmiennej i sztywnej formie były czynnikiem jedności w skali całego kraju. Hadżeres opowiada, jak pewnego razu w Algierze, gdy wieczorem Ramadanu przypadkiem wdał się w rozmowę z grupą robotników z oaz saharyjskich (sam pochodzi z Kabylii), popijających herbatę, i machinalnie poprawił błąd jednego z nich, który nie opodal modlił się recytując *Koran*, w jednej chwili znikła ich rezerwa i nieufność wobec niego — ubranego po europejsku, uczącego się u Francuzów (był wtedy w liceum; opisane zdarzenie miało miejsce około 1945 roku). Ta reakcja robotników, którzy uznali go za „swojego”, dawała prawdopodobnie spontaniczny wyraz temu, czego nauczyła ich potoczna obserwacja i doświadczenie: kto w pierwszych latach życia odebrał muzułmańskie wychowanie w domu i w szkole koranicznej, ten nie stanie się obcy — mimo francuskiej szkoły, języka, ubrania, zachowania pozostanie członkiem wspólnoty.

„Ta szkoła, razem z wychowaniem rodzinnym i bezpośrednią praktyką społeczną — pisze Hadżeres — pozwoliła mi od dzieciństwa zanurzać się w najbardziej elementarnych źródłach algierskiego poczucia narodowego i zachować jasną świadomość osobowości całkowicie różnej od tej, jaką chciała w nas ukształtować szkoła francuska. Dopiero gdy osiągnąłem dojrzały wiek zrozumiałem głęboki sens przywiązania poprzednich pokoleń do resztek naszej minionej kultury, nawet w jej anachronicznych formach. Pojąłem lepiej, dlaczego moja matka przechowywała jak skarb tabliczkę po swoim ojcu, żeby przekazać ją mnie — podobnie jak poźółkę ze starości książki”²⁷.

Tu jeszcze jedna uwaga. Powiedzieliśmy wyżej, że naczelną zasadą tradycji algierskiej rządzącą strukturą rodzin, stylem wychowania i mentalnością jest honor, potrzeba zaspokajania poczucia godności — rodzinnej, osobistej — przed innymi pobudkami, tak ważkimi, jak jednostkowy i nawet grupowy (rodzinny) zmysł samozachowawczy, jak poczucie równości, potrzeba bliskich i uczuciowych związków międzyludzkich czy wreszcie, na ostatnim miejscu, „racjonalny” zmysł praktycznych doraźnych korzyści i wygody²⁸.

²⁷ Hadżeres, *op. cit.*

²⁸ Francuski profesor Jacques Berque, wnikliwy obserwator i znawca Maghrebu, nie mógł przeoczyć tego zjawiska, widocznego w życiu społecznym Algierii. W związku z tym pisze (zwróćmy uwagę na moment, w którym formułuje swoją myśl: ostatni etap algierskiej ośmioletniej wojny wyzwolenczej), co następuje: „Robią to, czego myśmy nie robili: zbliżają się do świata jutra bardziej jeszcze na głowie, niż na nogach. Występuje u nich uprzedniość wartości w stosunku do faktów. Stąd większa rola inteligencji, inaczej trudna do wyjaśnienia. U nich in-

Odślania to pewien aspekt wychowania koranicznego o doniosłym znaczeniu nawet dla tych Algierczyków, którzy z czasem zarzucili arabski dla francuskiego — jak wielu pisarzy — i oddalili się od tradycyjnych wzorów religijności wyniesionych z lat dziecięcych.

Otóż w warunkach kolonialnych, gdy honor Algierczyków deptany był na każdym kroku i byli oni w każdej dziedzinie w sytuacji upośledzonego, sfera religii była tym obszarem, gdzie muzułmanie nie mieli kompleksu niższości, czuli się nie tylko nie gorsi, lecz lepsi od „chrześcijan”, to jest znanych sobie Francuzów algierskich²⁹.

Algierska literatura ustna, bogata i żywotna do obecnej chwili, zawiera elementy pochodzące z bardzo odległych epok; niektóre pieśni Berberów, według opinii muzykologów, pochodzą sprzed tysięcy lat. O długiej ewolucji świadczy też zwięzłość i doskonała prostota tekstów poetyckich³⁰. Różnią się one metryką od arabskiej poezji klasycznej.

Prócz najstarszych poezji, pieśni, anegdot, maksym, utworów epickich i wątków związanych z postaciami historycznymi, jak Masynissa, Jugurta, królowa Al-Kahena, a także pewnych elementów *Tory*, doszły tu wątki popularne w całym świecie islamu w rodzaju *Sirat Antara*, *Sirat Banu Hilal* czy sowizdrzalskich przygód Dżohy (w tych tylko imiona bohaterów pozostały nie zmienione — reszta, to anegdoty z tradycji lokalnej) i wreszcie literatura osnuta wokół tradycji islamicznych³¹.

Poezja — powtarzana, transformowana, improwizowana — towarzyszy wszystkim momentom życia, od kołyski do grobu.

„Nasi poeci śpiewali z głębokiej potrzeby — pisze Jean Amrouche, (Amrusz) — dlatego umieli zawrzeć w poezji tylko to, co najistotniejsze. Odwołują się nie do mnogości form, lecz do następstwa obrazów i symboli, których nie łączy żaden związek logiczny, żaden człon porównania. To nie jest język stworzony dla intelektualistów. Lecz jest to instrument poetycki pierwszej próby.

teligencja, bardziej jeszcze niż u nas, jest inteligencją w znaczeniu podstawowym”. Zob. J. Berque, *Sciences sociales et décolonisation*, „Tiers-Monde”, nr 9/10, janvier/juin 1962, oraz uwagi tegoż autora o intelektualistach i studentach jako radykalnym czynnikiem przemian w krajach muzułmańskich w *Correspondance d'Orient*, [w:] *Actes du Congrès sur la sociologie musulmane*, Paris — Le Haye 1962.

²⁹ Pisze o tym analizując przyczyny tej postawy Malek Bennabi w książce pt. *Vocation de l'Islam*, Paris 1954.

³⁰ Por. J. Amrouche, *Chants berbères de Kabylie*, Maxula-Radès (Tunezja) 1939, s. 44. Por. też J. Desparmet, *Les réactions nationalitaires en Algérie*, „Bulletin de la Sté de Géographie d'Alger”, nr 132, 4 trim., 1932.

³¹ Saad Mohammed Hadar, *Al-nadab al-dżazā' iri al-mucāsir* (Współczesna literatura algierska), Bejrut 1967, s. 66.

Kabył wyraża swoją myśl aluzyjnie, przez obrazy: obraz i to, co on znaczy, są w jego umyśle ściśle zespolone. Wiersze są wolne od literatury, retoryki: wszystko się tutaj wciela w obraz i symbol. Mit jest czymś naturalnym dla tych ludzi prostych i prawdziwych... Zresztą same preferowane tematy wykluczają próby akrobacji słownej. Są to tematy najgłębiej ludzkie, nabrzmiałe dostojnym liryzmem: wygnanie, śmierć, Bóg, czułość matki”³².

Zwróćmy uwagę, że temat miłości traktowany jest w ludowej literaturze algierskiej, niezależnie od dialektu, w sposób poważny, głęboki, dyskretny — inaczej niż w klasycznej literaturze arabskiej; analogii można by szukać najwyżej w szczególnym nurcie literatury ustnej wczesnego okresu islamu, w tak zwanej poezji *udhra*³³.

Odświeżane wciąż stare wątki historyczno-mitologiczne wyrażają odwieczne cechy maghrebińskie. Nawiązując do tych tradycji Mohamed Szerif Sahli pisał o Jugurcie, wodzu, który „jedyny na świecie zatrzymał Rzymian”, o jego nieugiętości, dumie i prostocie, lecz także o jego krańcowej prostoduszności i skłonności do kierowania się uczuciami — które to cechy, mówi autor, powinna w narodzie algierskim zastąpić inteligencja³⁴. O Jugurcie jako o uosobieniu narodowych cech algierskich pisał też J. Amrouche w eseju zatytułowanym *L'Éternel Jugurtha*. — *Propos sur le génie africain*, gdzie czytamy:

„Jedną z cech Jugurty jest jego pasja niezależności połączona z bardzo silnym poczuciem godności osobistej [...] Jugurta, geniusz alternacji. Nie jest w stanie narzucić sobie dyscypliny, warunkującej skuteczność działania [...] Poznaje się Jugurtę najpierw po jego gorącym i gwałtownym temperamencie. Z pasją chwyta ideę, którą natychmiast opanowuje wyobraźnia, nadając jej formę i wyolbrzymiając jej wizję. Z odejściem żarliwej emocji Jugurta przestaje się w ogóle interesować myślą abstrakcyjną”³⁵.

Inny poeta, Nureddin Tidafi, inspirowany tragicznymi wypadkami z maja 1945, w których na skutek prowokacji zginęło w Algierii 45 000 muzułmanów, pisze: „Jugurta przybiera zawsze oblicze kogoś innego, imitując w stopniu doskonałym jego mimikę i gesty; nagle jednak opadają maski nawet najlepiej dopasowane i oto mamy przed sobą maskę pierwotną, twarz Jugurty — niespokojną, gwałtowną, bezradną”³⁶.

³² Amrouche, *op. cit.*, s. 19—20.

³³ Hadar, *op. cit.*, s. 167. Por. E. Reklajtis, *Wątek Madżnun Lajla w literaturze arabskiej*, „Przegląd Orientalistyczny”, 1965, nr 1.

³⁴ *Le message de Yougourtha*, Alger 1947, s. 88—109.

³⁵ Esej opublikowany w „L'Arche”, t. 13, fevrier, 1946.

³⁶ Cyt. A. Memmi, *La poésie algérienne de 1830 à nos jours*, Paris 1963, s. 53.

Literatura ustna, której pierwszą funkcją było od wieków wyrażanie i obrona honoru, zwróciła się w sposób naturalny przeciw francuskiemu najeźdźcy. Z chwilą, gdy ustał zbrojny opór, ta walcząca literatura ludowa stała się na długo jedynym żywym przejawem poczucia narodowego w jego elementarnej formie, utrwalając poczucie odrębności i wspólnoty algierskiej i podsycając nienawiść do wroga.

Wędrowny poeta, bazarz stanowił nieodłączny element życia Algierii muzułmańskiej jeszcze w latach wojny wyzwolenczej. Postać ta ukazuje się na kartach wielu współczesnych powieści i nowel.

„Ci ludowi poeci nie są magami ani prorokami — pisze o nich J. Amrouche. — Jak inni wychodzą w pole lub sprzedają w miastach swoje towary [...] Są organicznie zespoleni z ludem i jego duchem. Stąd inna zaleta: utwory, doskonałe jak rżnięte kamienie, nie odchodzą od życia codziennego. Rzec można, że nie robią nic innego prócz wyrażania, komentowania, objaśniania tego codziennego życia”³⁷.

Tradycje życia rodzinnego i sąsiedzkiego, wypełniające wspólnie spędzane chwile poezją, opowieściami, rozmową i muzyką, stanowiły wraz z instytucją wędrownych bazarzy dwa uzupełniające i wzbogacające się nawzajem źródła twórczej inspiracji.

Malek Beḥnabi nazwał te ważne chwile dzieciństwa swoją „pierwszą szkołą”; historię Algierii, wejście Francuzów do Konstantyny, dzieje kolonizacji poznawał w formie rodzinnych wspomnień przekazanych przez nieżyjące już pokolenie.

Wspomniana już autobiograficzna powieść M. Ferauna (*Le fils du pauvre*) pokazuje, jak wielki wpływ na kształtowanie się jego psychiki i wyobraźni miały różnorodne wzruszenia, których doznawał w dzieciństwie dzięki talentom narratorskim swojej młodej ciotki.

W jej repertuarze znajdowały się opowiadania fantastyczne, legendy, pieśni i poezje, często improwizowane. Pomagający wyobraźni nastrój dużego skoncentrowania i cisza nocna pozwalały na ten czas zapomnieć o innych sprawach, wyłączały z rytmu codzienności. W chwilach milczenia dziecko doznawało intensywnego uczucia bezpieczeństwa i intymności łączącej go z opowiadającą i obecną także jej siostrą.

W jego własnym domu, wspomina autor, tego nie było. Rodzice byli zbyt zaabsorbowani kłopotami materialnymi, rozmowy ich dotyczyły pieniędzy i spraw powszednich.

Ta sama postawa autoidentyfikacji ze współuczestniczącymi i ten sam nastrój głębokiego skupienia i wsłuchania zdają się towarzyszyć innym chwilom spędzanym „nieproduktywnie”, których opisy spotykamy we wspomnieniach cytowanych autorów algierskich.

³⁷ Amrouche, *op. cit.*, s. 44—45.

Wizyta u grobu czczonego marabuta w celu uproszenia interwencji jego *baraka*, cudotwórczej mocy, wspólne muzykowanie grupy wiejskich wyrostków, zebranie rady wioskowej, *dżema'* (Mammeri, *La colline oubliée*), towarzyszące wspólnym posiłkom pod namiotem rozmowy szejka-nomady z południa Algierii, jego gości, członków rodziny i pasterzy (Bennabi, *Mémoires d'un témoin du siècle*), śpiewy należące do tradycyjnej oprawy zdarzeń codziennych i niecodziennych (Fadhma Ait Mansur Amrouche, *Histoire de ma vie*, Marguerite Taos Amrouche, *Rue des tambourins*) są jednocześnie — i tradycyjnie tego się od nich oczekuje — źródłem wspólnie przeżywanych, formujących uczestników w sposób umacniający wspólnotę, wzruszeń artystycznych.

Nędza, przesiedlenia, emigracje i walka wyzwolenicza nie przerwały ciągłości przekazu ustnego. Upowszechnienie środków masowego przekazu nie zaspokaja, jak się zdaje, zamiłowania publiczności algierskiej do bezpośredniego obcowania ze sztuką, z żywym słowem, w warunkach sprzyjających bardziej osobistemu kontaktowi z artystą: kontaktowi sytuującemu się nie na płaszczyźnie komercyjnej, lecz przyjacielskiej, współtwórczej.

Godna uwagi jest wielka popularność, jaką w krótkim czasie zdobył sobie w Algierii w latach dwudziestych naszego stulecia teatr — mimo iż była to forma obca na muzułmańskim gruncie. Pierwsze przedstawienia, w języku klasycznym, nie miały powodzenia, wprowadzenie zaś do teatru ludowego dialektu arabskiego dało nadszpiewane rezultaty, pozyskując dla teatru szeroką publiczność. Z początkami teatru algierskiego³⁸ wiążą się przede wszystkim dwa nazwiska: Raszid Ksentini i Bachtarzi Mahieddin, którzy wypełniali repertuar swoich objazdowych zespołów własnymi montażami (jak ludowe facecje „Dżoha”), skeczami, sztukami, przekładami i adaptacjami klasyków francuskich i europejskich, pisanymi w kompromisowym języku „mieszanym”, bliższym dialektu niż języka klasycznego.

Ucieleśnieniem algierskich tradycji oporu, walki o niepodległość i aspiracji narodowych, które wyrażała i podsyciała zarazem literatura ustna, była i jest nadal postać Abd-el-Kadera.

³⁸ Zob. monografia Arlette Roth pt. *Le théâtre algérien*, Paris 1967. Konferencja zorganizowana przez UNESCO na temat teatru w 1967 r. w Bejrucie zajęła się głównie sprawą języka teatru w krajach arabskich; z trzech „poziomów” języka, stosowanych dla charakterystyki poszczególnych postaci (ludowy, „mieszany” — taki jak w prasie i klasyczny literacki), publiczność preferuje język „pośredni”. W sztukach dużo jest bezpośrednich zwrotów do publiczności. Obecnie w Północnej Afryce większość sztuk tworzy się w języku mówionym — zbliżonym do języka prasy — ale silne są tendencje unifikacyjne pomiędzy dialektami.

Abd-el-Kader, bohater narodowy, przywódca „świętej wojny”, który zmobilizował do walki plemiona z całej Algierii i w ciągu czternastu lat nie tylko stawiał opór dwustutysięcznej armii francuskiej, lecz potrafił narzucać warunki podpisywanych układów, twórca załączka niepodległego państwa na $\frac{2}{3}$ terytorium Algierii (1832—1847), nie pochodził z rodu wojowników; był to pobożny marabut, który w młodości pielgrzymował do Mekki i poznał Bliski Wschód, posiadał gruntowne wykształcenie arabsko-islamiczne, był poetą i protektorem poetów. Walka Abd-el-Kadera w obronie wolności i honoru algierskich plemion przybrała religijną formę walki z niewiernymi.

Emir Abd-el-Kader reprezentował muzułmańsko-algierski ideał „pełnego człowieka”³⁹; łączył w sobie cechy gorącego wyznawcy i ofiarnego patrioty, odważnego obrońcy wiernych mu plemion, człowieka gardzącego bogactwem i wygodą, miłośnika książek i wiedzy, poety. Współcześni mu mówią o czci, z jaką odnosił się do matki i do żony (którą była, zgodnie z tradycją, jego stryjeczna siostra), oraz o jego stosunku do własnej rodziny: opiekuńczym i surowym jednocześnie⁴⁰.

W micie Abd-el-Kadera, bohatera narodowego, zawiera się wiele elementów algierskiego chłopskiego ideału „człowieka honoru”, ideału wieśniaka. W algierskiej wiejskiej tradycji charakterystyczne jest sprowadzanie do jednego pojęcia *niya* takich pojęć, jak „honorowy” stosunek do ziemi — pełen szacunku i czci oraz poczucie własnej godności i jego strona odwrotna, to jest „godny” stosunek do innych oparty na szacunku i zaufaniu. *Niya* oznacza więc pewien sposób bycia i postępowania, pewną stałą dyspozycję wobec świata i innych ludzi. Stosunek do ziemi regulują zasady honoru jak w stosunkach z ludźmi. W obu wypadkach oddać należy honor, to uhonorować samego siebie. *Bu-niya*, człowiek prosty i prawy, opiera wszystkie swoje relacje na osobistej lojalności i dobrej wierze; nie potrzebuje gwarancji, świadków, spisanych aktów. Czystość intencji jest imperatywem kategorycznym (i zarazem hipotetycznym) wynikającym z warunków efektywności pracy fellacha. Pojęcie *niya* — czytamy w książce P. Bour-

³⁹ Ideały rewolucji algierskiej były bezpośrednią kontynuacją tamtego ideału algiersko-muzułmańskiego. Mufdi Zakarija (ur. 1913 w M'Zab na Saharze algierskiej), działacz pierwszej narodowej partii algierskiej, poeta rewolucji i autor hymnów Algierii walczącej i niepodległej, którego poezje często nawiązują do postaci Abd-el-Kadera, nazywa Algierię „listem pisanym przez naród, podpisanym przez Boga”. Por. polski przekład arabskich wierszy Zakariji w pracy B. Sikorskiej pt. *Patriotyczna i rewolucyjna poezja Mufdiego Zakariji*, praca magisterska przygotowana w Katedrze Arabistyki UW, 1969 (maszynopis).

⁴⁰ Por. np. Ch. A. Julien, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Paris 1964, s. 181.

dieu i A. Sayada — wyklucza chciwość i łączy się z powściągliwością. *Bu-niya* nie zna kalkulacji, tak w sensie rachunkowości, jak obmyślania przyszłości, nie śmie bowiem pretendować do odgadywania planów Opatrzności — uważałby to za świętokradztwo; jednak, respektując tradycję, dba o pozostawianie rezerw⁴¹.

Uderzającym rysem kultury algierskiej i uznawanych za prawidłowe wzorców idealnych jest ich wiejski charakter. Powszechność tych wzorów sprawia, że niechęć do miasta uwidacznia się nie tylko w literaturze ludowej, lecz także w książkach pisarzy urodzonych i wychowanych w mieście. Chłopski ideał *bu-niya* jest w istocie ideałem ogólnoalgierskim. Przykładów potwierdzających to dostarczają wszystkie cytowane tu autobiografie. Rzemieślnicy miejscy, występujący w powieści M. Diba (który urodził się i wychował w Tlemcen) pod tytułem *Krosna*, mówią o mieście jako o „świecie, w którym nie ma nadziei”, i wyrażają swoją odrazę do panującego w nim merkantylnego ducha (s. 151). M. Bennabi, wychowany w Kostantynie i Tebessie, z żalem wspomina te czasy, gdy Tebessa była jeszcze półpasterską osadą; mówi z nostalgią o ziemi należącej kiedyś do jego rodziny od dawna zamieszkałej w mieście, marzy w młodości o posiadaniu własnej ziemi. Fakt, że miasta były już w tym czasie (w okresie międzywojennym) silnie zeuropeizowane, miał tu oczywiście znaczenie, lecz niechęć do miejskiego stylu życia jest wcześniejsza od kolonizacji. Bennabi przyznaje, że długo był przekonany, iż beduin bliższy jest islamu niż beldi, człowiek z miasta (cnoty chłopskie kojarzą się, jak widzieliśmy, z cnotami wyznawcy islamu).

„Dawniej oceniało się ludzi według ich odwagi i mądrości” — rozmyśla z goryczą wiejski szejek z powieści M. Mammeriego⁴².

W ogólnoalgierskim ideale człowieka honoru, do cech *bu-niya* dołączają się typowe cechy beduinów, zwłaszcza gościnność i wielkopańskie lekceważenie zmian fortuny. Algierczyk, który nie wyobcował się z rodzimej kultury, nie zna burżuazyjnych kompleksów. Oto jak Feraun charakteryzuje stosunki na wsi kabylskiej: „Jesteśmy w tym samym położeniu, bo wszyscy górale kabyłscy żyją jednakowo. Nie ma biednych i bogatych. Wprawdzie istnieją dwie kategorie ludzi: ci, którym regularnie wystarcza na życie, i ci, których los szczęścia przerzuca od skraj-

⁴¹ *Le déracinement (La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie)*, Paris 1964, s. 85—89. Autorzy przedstawiają tu wyniki badań nad zmianami w zachowaniach i postawach (zwłaszcza w stosunku do pracy i do czasu) fellachów przesiedlonych w czasie wojny do „obozów przegrupowania”. W warunkach wyrwania z dawnych struktur dawne cechy chłopskie zaczęły być uświadamiane, stając się przedmiotem refleksji.

⁴² *La colline...*, s. 238.

nej nędzy do skromnego dostatku uprzywilejowanych przez niebo. Nie dałoby się jednak ani ustalić ostatecznego podziału, ani stwierdzić większych różnic w sposobie życia jednych i drugich”⁴³.

Bogactwo i nędza nie są tu na ogół trwałe: „Deszczowa zima, choroba, jakiś nieprzewidziany wydatek, wyjazd ojca rodziny do Francji, jego pech lub lekkomyślność wystarczą, by odwrócić pozycje [...] Rodziny biedne, gdy tylko mogą, prowadzą tryb życia bogatych, w przeciwnym razie — czekają”⁴⁴.

Z taką samą rezerwą w stosunku do dotkliwych nieraz kłopotów materialnych opisuje autorka *Histoire de ma vie* lata spędzone przez całą rodzinę w Tunisie w takiej biedzie, że dzieci musiały chodzić boso, a jej mąż zmuszał się do rozsyłania w okresach świąt życzeń do wszystkich zamożniejszych znajomych w nadziei, że odpowiedzą przekazem pieniężnym. Autorka odnotowuje też skrupulatnie każdą taką pomoc czy objaw życzliwości.

Bohater cytowanej już powieści autobiograficznej M. Bennabi, Essedik, pisze o swojej pierwszej posadzie jako urzędnika administracji w południowych rejonach Oranii. Ponieważ nie miał gdzie mieszkać, kadi, jego zwierzchnik, w sposób najnaturalniejszy w świecie wziął go po prostu do swego domu, a raczej namiotu, w którym poczuł się jak u siebie. „Tak to było — pisze z zachwytem we wspomnieniach — wielkość bez frazesów i wielkich gestów. Ludzie z miasta nie mogą zrozumieć tej mentalności, tej szlachetności, jaką natura zachowała w żyłach beduinów”⁴⁵.

Gościnność jest niezależna od charakteru i celu składanej wizyty. W grę wchodzi bowiem honor gospodarza, który odsuwa, z pewną nonszalancją, sprawę urzędową na dalszy plan (gdy chodzi o służbowe wizyty funkcjonariuszy), ostentacyjnie okazując zadowolenie z okazji podejmowania dostojnych gości i rozmowy z nimi na tematy nie mające nic wspólnego z głównym celem ich wizyty.

Ten sam autor, entuzjasta beduińskiego stylu życia, konstatuje ze smutkiem zanikanie zrosniętych z nim cech jak zdolność do szerokiego gestu, dawanie priorytetu sprawom ducha i sprawom honoru przed materialnymi korzyściami, moralna autonomia jednostki, wysoka kultura języka i stosunków międzyludzkich. Dla prostych mieszkańców Oranii wizyty uczonego szejka, kadiego, były okazją do wyjaśniania wątpliwości dotyczących szczegółów prawa koranicznego i do sprawdzenia własnej znajomości tradycji religijnych, przekazywanych mniej lub bar-

⁴³ *Le fils du pauvre*, s. 15.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 18.

⁴⁵ Bennabi, *Mémoires...*, s. 209.

dziej wiernie przez szejków odwiedzających wieś i zapamiętywanych przez jej mieszkańców z różną dokładnością.

Z przyjazdu szejka korzystał cały *duar*, zapraszany z tej okazji przez przyjmującego gospodarza. Zwykle takie spotkania odbywały się pod gołym niebem. Wokół dywanu rozłożonego dla dostojnego przybyśa rozsiadali się goście miejscowi. Każdy mógł stawiać pytania i opowiadać swoje historie.

Pielęgnowanie sztuki pięknej wymowy było dawniej warunkiem dobrego wychowania. W okresie, o którym mowa, to jest w latach dwudziestych, widać załamywanie się „dobrego obyczaju” także i w tej dziedzinie. Był to przede wszystkim wynik wpływu szkoły francuskiej. W cytowanej już powieści M. Mammeriego, której akcja rozgrywa się w Kabylii w przededniu drugiej wojny światowej, autor wspomina zebranie rady wioskowej, *dżema'*:

„Nie było już w Tasga mówców, którzy by potrafili przemawiać długo i pięknie: starzy dlatego, że po szejku i moim ojcu nie mieli nic do powiedzenia, młodzi — ponieważ nie potrafili przemawiać w języku kabylskim w sposób podniosły. Gdy przypadkiem któryś z młodych ludzi zabierał głos, wszyscy starcy siedzący rzędem na dallach w głębi sali spuszczały swoje brodate, zniszczone głowy. Wszyscy doznawali tego samego uczucia przykrości, gdyż mowy młodych przypominały rozmowy handlarzy na targu: były suche, zimne, bezładne, bez żadnych cytatów, nie miały na celu nic innego poza rozwiązaniem tej jednej szczegółowej sprawy, której dotyczyły, zaś ich wielkim słowem było *lmufid* — minimum; czego zgromadzenie mogło oczekiwać od przemówień, w których jawnie chodziło o minimum?”⁴⁶

To słowo powtarzające się na ustach młodzieży było przez starych odbierane jako dowód jej przyziemnej postawy, ciasnych horyzontów i małoduszności.

Nonszalancja i wyniosłość wobec losu cechuje nawet stosunek do śmierci — jak gdyby dotyczyła ona nie tego, co najistotniejsze i co nie ginie, dopóki honor pozostaje nienaruszony.

Algierska rodzina Amrouche'ów — rodzina wygnańców. Fadhma Ait Mansur Amrouche⁴⁷ urodziła się w 1882 roku we wsi kabylskiej Tizi-Hibel. Matka jej, wydana bardzo młodo za męża za człowieka starszego od niej o dwadzieścia lat, wcześniej owdowiała; nie chciała jednak powrócić ze swoimi dwoma synami do domu rodzinnego, dlatego bracia zerwali z nią na zawsze i zabronili wstępu do domu. Gdy przychodzi na świat Fadhma, dziecko nieślubne, matka wszczyną

⁴⁶ M a m m e r i, *La colline...*, s. 35—36.

⁴⁷ Opieram się tu na cytowanej autobiografii (*Histoire de ma vie*, Paris 1968).

starania, aby ojciec uznał i nadał swoje nazwisko dziecku; znając zwyczaję kabylskie, wiedząc, że grozi jej śmierć, oddaje się pod opiekę władz francuskich. Przegrywa trwający trzy lata proces o uznanie córki przez ojca, mimo swoich niestrudzonych, energicznych zabiegów. W pierwszym porywie rozpaczy chce zabić córkę, której nie zdołała „zetrzeć z czoła piętna hańby”.

Nie mogąc uchronić córki przed prześladowaniami rodziny i wsi, zanoszą ją do francuskiego sierocińca zakonnego. Widząc jednak, że i tam spadają na małą okrutne kary za najdrobniejsze wykroczenia, zabiera ją z oburzeniem i rozpaczą.

Po tym doświadczeniu nie łatwo decyduje się oddać ją znów, za radą kaida, do sierocińca w Taddert-u-Fella, zamienionego potem w 1893 roku na szkołę dla dziewcząt — jedną z pierwszych w Algierii.

W swojej autobiografii autorka ukazuje matkę jako kobietę odważną, nieustępliwą i mądrą; przytacza jej ulubione powiedzenie: „Tatuaz na mojej brodzie wart jest więcej niż broda mężczyzny” (s. 63).

Następny etap życia Fadhmy to praca w szpitalu prowadzonym przez zakonnice w innej miejscowości. Przy okazji jakiejś uroczystości piękną dziewczynę widzi przelotnie jeden z młodych monitorów (instruktorów szkolnych) wychowywanych przez tak zwanych Białych Ojców; za pośrednictwem kapelana szpitala prosi o jej rękę. Fadhma, która widziała go kiedyś z daleka, zgadza się. W dzień ślubu zostaje również ochrzczona.

Początkowo mieszkają w sąsiedztwie szpitala; po urodzeniu się pierwszego syna przenoszą się na wieś do rodziny Belkasema. Aczkolwiek zostają przyjęci serdecznie, jako chrześcijanie czują się wyłączeni ze wspólnoty. Z tego okresu pozostały autorce wspomnienia najsilniejsze: to był jej pierwszy dom. Prócz wspomnień radosnych, jak triumfalne, świętowane przez całą wieś dni narodzin ich następnych synów, wspomnień osób, które szczególnie lubiła i ceniła, pięknych chwil pełnych poezji i muzyki, które szczególnie zapadały jej w serce, autobiografia ukazuje trudne życie w tym domu pełnym zawiści, intryg i za targów między kobietami, życie brutalne i nieraz okrutne, nade wszystko jednak bolesne rozdarcie świadomości wskutek mimowolnego a nieodwracalnego odejścia od tego swojskiego świata.

Fadhma z mężem i dziećmi oraz teściową, zagorzałą muzułmanką, przenosi się na stałe do Tunezji. Mąż pracuje na kolei, dzięki czemu rodzina może często odwiedzać Kabylię. Amrouche'owie mają już pięciu synów i najmłodszą córkę. Matka zdecydowana jest, jak mówi, nie zawracać z drogi; w czasie wakacji spędzanych w Kabylii dba o to, by dzieci nie ulegały przemożnej pokusie całkowitego włączenia się w nurt życia, które było im tak bliskie. Mała Marie-Louise Taos (dzieci nosiły

podwójne imiona) patrzyła zazdrośnie na rówieśnice w pięknych odświętnych strojach dodających im powagi i wdzięku i była szczęśliwa kiedy jedyny raz, dzięki naleganiom babki, mogła sama wziąć udział w tańcach, w takim samym stroju. Pisze o tym w powieści autobiograficznej zatytułowanej *Rue des tambourins*⁴⁸. Ukazuje w tej książce wysiłki matki, pragnącej uchronić dzieci od sytuacji zawieszenia między dwiema kulturami, które sama tak boleśnie przeżywała. Jednocześnie widzimy, jak z biegiem lat coraz wyraźniej i coraz bardziej świadomie pragnie dzielić z dziećmi wzruszenia, których źródłem był kraj rodzinny — jego język, ustna literatura, śpiew, jego piękno — i przekazać im umiejętność dostrzegania i doceniania tych rodzimych wzorów postaw, które uważała za niezastąpione. Zresztą i jej pozycja w rodzinnej wsi męża uległa zmianie, umocniła się. Przyjeżdżała otoczona dziećmi, witana z szacunkiem, znana; ona sama znała dokładnie historię każdego z mieszkańców wsi, pamiętała niezliczone ilości pieśni, opowiadań, maksym, poezji, nade wszystko zaś umiała obserwować i opowiadać, otoczona słuchaczami.

Taos wspomina te rozmowy, zwłaszcza o dziadku ojca, do którego matka zawsze czuła wielką sympatię zmieszaną z szacunkiem; on też bardzo ją wyróżniał. Cała wieś wspominała z czcią tego starca, człowieka prawego i mądrego, który długie lata służył w wojsku francuskim, był pod Sewastopolem, po powrocie zaś rządził swym sześćdziesięcioosobowym domem z autorytetem, który przetrwał, związany z jego imieniem, mimo że jego syn roztrwonił cały majątek i rodzina nie była już zamczna.

Fadhma Amrouche wspomina, że w okresie, gdy go poznała, to jest w 1900 roku, dziadek ów jeździł do Algieru, by powitać swojego starego przyjaciela powracającego właśnie z zesłania; był to Bumezrag, brat basz-agi Mokraniego, wodza powstania w 1871 roku.

Swojej jedynej córce Fadhma starała się przekazać pamięć o przodkach, o ich powadze i sile, uczyła patrzeć i słuchać. Taos wspomina pewną noc po przyjeździe do Kabylii, gdy razem z matką wyszły z domu, by z daleka patrzeć na uśpioną wieś, odmienioną światłem księżyca.

Po latach, po śmierci trzech synów, po długoletnim pobycie w Tunezji i potem we Francji, gdzie osiedliły się pozostałe dzieci, państwo Amrouche postanawiają w 1957 roku wrócić do Algierii, w której trwa wojna. Mają już wybudowany w swojej wsi własny mały domek.

„Dla Kabylów byliśmy *rumi*, renegatami — czytamy w autobiografii Fadhmy Amrouche (s. 203). — Zazdroszczono nam tej odrobiny kom-

⁴⁸ Paryż 1960.

fortu, który osiągnęliśmy — kosztem dużych wysiłków, wyrzeczeń i wygnania. W oczach armii byliśmy *bicots*, jak inni”.

Po śmierci męża pani Amrouche jedzie do Francji. Umiera tam w 1967 roku.

Dlaczego, pisząc o Algierii, zatrzymuję się tak długo przy rodzinie, która w 1913 roku przyjęła obywatelstwo francuskie, odeszła od islamu, żyła poza Algierią?

Sądzę, że byłoby grubym nieporozumieniem kierować się kryteriami jurydycznymi, kiedy mowa o problemach kultury narodu — tym bardziej pozostającego w zależności kolonialnej, jak ówczesna Algieria. To kolonialna sytuacja stworzyła *casus* rodziny Amroche'ów. Nie wydaje mi się, by były tutaj potrzebne inne wyjaśnienia, prócz tych, które zawierają się w życiorysie Fadmy Ait Mansur Amrouche — nawet potraktowanym tak skrótowo, jak tutaj. Nie ulega wątpliwości waga twórczego wkładu tej rodziny do kultury algierskiej. Ten wkład, to pisarstwo poety i eseisty Jeana Amrouche (zmarłego w Paryżu w 1962 roku)⁴⁹, jego antologia poezji kabylskich w przekładzie francuskim, prowadzone wspólnie z siostrą audycje w radio francuskim propagujące ludową literaturę Berberów; to Marguerite Taos, autorka kilku książek, między innymi zbioru przysłów i opowiadań kabylskich⁵⁰, utalentowana pieśniarka, która od wczesnej młodości poświęciła się, pod wpływem matki, zbieraniu i śpiewaniu prastarych pieśni Berberów, wywodzących się sprzed tysięcy lat, które w jej interpretacji tak zachwycają słuchaczy algierskich, afrykańskich i europejskich⁵¹; to wreszcie matka ich, Fadhma Ait Mansur, „dziewczyna z naszego plemienia” — jak pisze o niej Kateb Jasin, wielki współczesny pisarz-poeta algierski, poszukujący w swych utworach bliskiej i nieuchwytej Nedźmy-Gwiazdy⁵², oblicza Algierii.

W przedmowie do *Histoire de ma vie* Jasin pisze: „I niech mi nie mówią: Fadhma była chrześcijanką! Prawdziwa ojczyzna powinna być zazdrosna o swoje dzieci, a najbardziej o te, które pozostając stale na wygnaniu ani na chwilę nie przestały żyć dla niej. Ta książka świadczy

⁴⁹ Niepublikowany dziennik poety z lat 1942—1962 znajduje się w posiadaniu jego siostry, p. Marguerite Taos Amrouche.

⁵⁰ *Le grain magique*, Paris 1966.

⁵¹ Dotychczas p. Taos Amrouche nagrała dwie duże płyty: w r. 1966 (nagroda etnograficzna) i w 1968 (pieśni procesjonalne, medytacje i tańce sakralne Berberów); występuje z koncertami (pierwszy jej koncert odbył się w 1939 r. w Fez, Maroko) we Francji, Hiszpanii, Maroko, we Włoszech. Przede wszystkim jednak myśli o koncertach w Algierii i ma nadzieję w najbliższym czasie zrealizować to pragnienie.

⁵² *Nedźma* (ar. gwiazda) — tytuł pierwszej powieści Kateba Jasina.

o tym, jak żadna inna. Pozdrawiam cię Fadhmo, dziewczyno z mojego plemienia, dla nas ty nie umarłaś. Będą cię czytać w duarach, będą cię czytać w liceach, zrobimy wszystko, by cię czytano!"⁵³.

Sama autorka pisze o sobie co następuje: „Byłam zawsze Kabylką. Nigdy, mimo czterdziestu lat spędzonych w Tunezji, mimo całkowicie francuskiego wykształcenia, nigdy nie mogłam związać się blisko ani z Francuzami, ani z Arabami. Byłam wieczną wygnanką, która nigdy i nigdzie nie czuła się naprawdę u siebie. Dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek pragnęłabym być nareszcie w domu, w mojej wsi, wśród ludzi mojej rasy, mówiących moim językiem, posiadających tę samą mentalność, tę samą duszę przesadną i otwartą, spragnioną niezależności, swobody — duszę Jugurty!"⁵⁴.

Si Mohand, wędrowny poeta kabylski, którego Kateb Jasin nazywa największym poetą Algierii, żył w latach 1840(?)—1906. Garść jego wierszy zebrał i przełożył na francuski M. Feraun. We wstępie do wydanego tomiku⁵⁵ Feraun omawia jego sylwetkę twórczą, korzystając przede wszystkim z cennych informacji, które uzyskał o nim J. Simon, dyrektor szkoły pedagogicznej w Rodez w 1947 roku w rozmowie ze stuletnim wówczas przyjacielem i rywalem Si Mohanda, poetą Si Jusufem, ze wsi Taurirt Amran koło Michelet.

Rodzice Si Mohanda, wyrzuceni po 1857 r. z dawnej swojej wsi, którą zburzyli Francuzi i wzniesli na jej miejscu Fort Napoléon (późniejszy Fort National, obecnie Larba Nath Iratten), zamieszkali nieco dalej w miejscowości Akbu. Brat ojca był uczonym szejkiem i naczelnikiem jednego z bractw; założył w Akbu *zauija*, w której opłacany przez niego *taleb* uczył *Koranu* dzieci rodziny i z całej wioski. Tam zaczął naukę Si Mohand, później studiował prawo muzułmańskie w większej *zauija* w Michelet. Młodość upływała mu szczęśliwie i we względnej zamożności. Matka, poety była dobrą gospodynią, mówi Si Jusuf, rodzina przyjmowała dużo gości; była to rodzina znaczna (s. 25). Po powstaniu 1871 roku ojciec poety, stronnik powstańców, został stracony, a stryj, szejek, zesłany do Nowej Kaledonii. Ziemię skonfiskowano, rodzina uległa rozproszeniu. W tym okresie Si Mohand rozpoczął swoje wędrówki. Przemierzył Kabylię i całą Algierię, był w Tunezji. Jego przyjaciel utrzymuje, że nie używał żadnych środków lokomocji; był w stanie dziennie przejechać 50 kilometrów.

⁵³ Amrouche, *op. cit.*, przedmowa, s. 15.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 195.

⁵⁵ M. Feraoun, *Les poèmes de Si Mohand*, Paris 1960. Inny zbiór wierszy tego poety we francuskim przekładzie przygotowuje M. Mamméri, (w wyd. Maspero).

Kiedys założył, do spółki z jakimś krewnym, małą garkuchnię na przedmieściu Annaba. Przychodzący tam chłopci na ogół płacili hojnie, niektórzy nie płacili wcale. To ogromnie bawiło Si Mohanda: udawał, że wpada w furję, czego nikt nie brał na serio.

Był to człowiek wysoki, ciemnowłosy, o ironicznym i bystrym spojrzeniu. Przesiadywał, zależnie od zaproszenia, w kawiarniach francuskich lub „mauretańskich”, palił fajkę i popijał między jednym a drugim *isfra*; najchętniej pił słodkie wina, absynt lub rum, lecz nigdy się nie upijał. Wrażliwy i uczuciowy poeta ciężko przeżywa niewdzięczność i niestałość ludzką.

Nie dba o przepisy *Księgi*, pije, by zapomnieć o troskach; wyrzuca to sobie w ostatnich wierszach, pełnych tęsknoty do stron rodzinnych i do „Boga swych ojców”. Umiera w szpitalu w Michelet. Jak mówi Si Jusuf, na pogrzeb jego przyszedł tłum najrozmaitszych ludzi, bogatych, biednych, włóczęgów. Byli wśród nich i Francuzi, nawet pielęgniarze ze szpitala.

W wierszach Si Mohand przemawia w pierwszej osobie, nie maskuje swoich wyznań. Nie mówi o tym, czego sam nie doświadczył i nie przeżył głęboko. Jeśli sądzi innych, to tylko w ich stosunku do siebie; mówi wyłącznie o swoich własnych relacjach z innymi ludźmi.

Nie chce pouczać, nie moralizuje. Jego filozofia, jeśli tak można ją nazwać, którą czerpie z doświadczeń, nigdy nie zostaje zamknięta — aż do chwili, gdy czuje nadejście śmierci. Wielkim tematem jego życia i poezji jest przyjaźń:

„Kto ma przyjaciół
nie może być słaby.
Przyjaźń to skarb ukryty,
z którego nieszczęście zrywa zasłonę”⁵⁶.

Miłość opiewa Si Mohand na sposób kabylski: nie chodzi tu o zdobywanie szturmem ani o sentymentalną czułość. Zwyczajnie są okrutne, a zmysły wymagające; trzeba umieć podejść czujność rodziny wybranki lub zdobyć ich zgodę, gdy chodzi o małżeństwo. Poezja nie mówi zatem wprost o miłości: drwi ze źle dobieganych małżeństw, oburza się, gdy bogacz bierze sobie młodziankę dziewczynę, czerpie natchnienie z jednego uśmiechu, gestu, przelotnego pocałunku.

Złaknionego miłości i przyjaźni poetę spotykają wciąż zawody. Si Mohand odpycha z pogardą fałszywych przyjaciół, kłamców, głupców, egoistów i dorobkiewiczów. Nie dba o sprawy materialne i drwi z ludzi,

⁵⁶ *Ibidem*, s. 28.

którzy nawet nie umieją korzystać z uciulanych bogactw. Jego tęsknoty są innej natury. Poeta ten — pisze Feraun⁵⁷ — jest spragniony absolutu. Miłość, przyjaźń, szczęście — wszystko to istnieje, lecz czy mamy do nich dostęp my, którzy do wszystkiego mieszamy złość i hipokryzję? Jednak te wątpliwości poety nie oddalają go, lecz zbliżają do ludzi, czynią go bratem najmniejszych i równym tym wielkim, towarzyszem pijatyki i rozmówcą mędrca, przyjacielem zarówno dla pastuszka, jak dla siwobrodego dostojnika.

Si Mohand nie pozostaje obojętny na nic, co dotyczy jego współrodaków. Jeśli odsłania ich wady, to jednocześnie razem z nimi cierpi i znosi upokorzenia, dzieli ich nadzieje i ich wiarę.

Najpiękniejsze jego wiersze to te, w których opisuje czasy, gdy Kabyl był wolny, gdy był biedny i godny, gdy ceniło się tylko odwagę, uczciwość, sprawiedliwość, a bogactwo materialne nie mogło być budowane na tchórzostwie i zdradzie.

Można bez przesady powiedzieć, że w Algierii wszyscy są poniekąd poetami; mam na myśli ów szczególny rodzaj wrażliwości etyczno-artystycznej, której nie można utożsamić ze wzorami powszechnymi w arabsko-islamicznym kręgu kulturowym. Większość współczesnych pisarzy, nawet publicystów (Lacheraf) to zarazem poeci⁵⁸. Lud algierski zwraca się do poetyckich środków wyrazu, czując, jak wiele prawdy o człowieku i o danym społeczeństwie niesie syntetyzujące i wizjonerskie słowo poetyckie.

Jest to cecha algierskiej kultury uratowanej i pielęgnowanej w rodzinach (zwłaszcza wiejskich, najbardziej algierskich z ducha) w formie nieokaleczonej przedwczesną próbą definicji, kultury ujmowanej raczej instynktownie niż refleksyjnie — tak jak tylko w bliskich, niezafałszowanych stosunkach międzyludzkich oraz w sztuce inspirowanej przez prawdziwe odkrycie i przeżywanie drugiego człowieka lub innego elementu otaczającego świata jest to możliwe.

Czyż kultura nie jest właśnie dążeniem społeczeństwa w jego uwarunkowaniach i w sposób jemu właściwy do upragnionego przezeń, choć nieuświadomianego nigdy w pełni modelu stosunków międzyludzkich i stosunku ludzkiego (we wszystkich znaczeniach) do świata, to jest do całokształtu rzeczywistości ludzkiej i pozaludzkiej?

Postaci bohaterów historycznych, z którymi identyfikuje się dane społeczeństwo, w miarę rozwoju tego społeczeństwa urastają do rzędu

⁵⁷ *Ibidem*, s. 43.

⁵⁸ W *Histoire de ma vie* znajdujemy również kilka wierszy Fadmy Amrouche.

mitów narodowych: stają się wzorcami pełni człowieczeństwa, ideami „pełnej osobowości”, w których społeczeństwo widzi, wyczuwa z całą pewnością swoją narodową przyszłość. Są one uosobieniem aspiracji narodowych.

Te wzory człowieczeństwa orientują ogólnie⁵⁹, lecz nie są zdolne same przez się formować autonomicznych członków narodu.

Do tego są potrzebne wzory bliższe, dotykalne, popychające do praktycznego przyjmowania odpowiednich postaw.

Takie „częstkowe modele idealne” postaw i zachowań zgadzających się w odczuciu jednostkowym i społecznym z pożądanym modelem stosunków międzyludzkich, z ideałem „człowieka pełnego”, spotykane przez poszczególne jednostki w otoczeniu, są rozpoznawane w sposób oczywisty i nie budzący wątpliwości; akceptacja ich jako bezpośrednich wzorów czy raczej „pomocy” dokonuje się samorzutnie; odkryciu temu towarzyszy radość, spontaniczna mobilizacja własnych sił i zachwyty. Moment ten ma dwa bezpośrednie skutki: pobudza do zajmowania postaw aktywnych i do refleksji.

Tego rodzaju spotkanie z człowiekiem, dzięki któremu dana jednostka zdobywa pojęcie, na przykład, o prawdziwej szlachetności, prawdziwej inteligencji, prawdziwym pięknie, prawdziwej odwadze, prawdziwej przyjaźni — jest spotkaniem twórczym i formującym. W strukturze psychicznej i postawach jednostki, która była zdolna dostrzec i ocenić te wartości, wywołuje zmiany w kierunku owego pożądanego modelu człowieka i stosunków międzyludzkich. Inaczej mówiąc, przyspiesza dojrzewanie: moralne, społeczne, intelektualne.

To jest funkcja owych „wielkich”, spotykanych w jakimś momencie życia, przyjaźni, więzi duchowych pomiędzy mistrzem a uczniem i miłości, które niekiedy rewolucjonizują całe życie, tworzą nowego człowieka.

Artyści, twórcy, to ludzie, w życiu których zaistniały takie fakty, odkrycia tej wagi, i którzy umieją zawrzeć je w swych dziełach w taki sposób, by mogły dla innych stanowić namiastkę tego samego przeżycia, być im w podobny sposób pomocą, przyspieszać ich dojrzałość społeczną, a zarazem — i to jest najważniejsza społeczna funkcja sztuki — uwrażliwiać na drugiego człowieka, uczyć postawy „nadsłuchiwanie”, bronić przed głuchotą i pewnością własnego sądu, uczyć skupienia i pobudzać inteligencję (nie wyłącznie, a nawet niekoniecznie inteligencję scholar-

⁵⁹ Wg sformułowania J. Chałasińskiego mity zabezpieczają poprawny proces historyczny; poprawny, tzn. zgodny z ideałami dobra i piękna (z wykładu na temat mitotwórczej funkcji literatury pięknej, UW, 15 XI 1967).

ską, lecz „inteligencję artystyczną”, refleksyjną, rozumiejącą i twórczą), czyli przysposabiać do samodzielnych „odkryć” tego rodzaju.

Używając tu określenia „inteligencja artystyczna”, pragnę podkreślić, że refleksja poznawcza i twórcza, która jest jednym z podstawowych warunków osiągania dojrzałości przez jednostki i naród, do którego należą, zawiera zarówno moment „racjonalnej, krytycznej logiki”, jak również intuicji.

Wniosek, który się nasuwa przy obserwacji dziejów każdego narodu jest oczywisty: dla pomyślnego rozwoju narodu i jego kultury, to jest dla wzrostu „narodowej gwarancji” prawidłowego realizowania autonomii i pełnej dojrzałości człowieka, potrzebna jest oprócz „inteligencji artystycznej” postawa czynna (zwana także postawą zaangażowania) i wielkoduszna ofiarność (zwana także postawą ideową).

Już z poprzednich rozważań o społecznej funkcji twórczości artystycznej wynikały dwa wnioski. Osiąganie dojrzałości kulturowej przez naród, to znaczy uświadamianie sobie przez jednostki ich miejsca w narodzie oraz ich zadań w narodowej kulturze (ich „powołania”),

po pierwsze, nie jest sprawą tylko intelektualną, lecz egzystencjalną,

po drugie, ma charakter indywidualny: nie dokonuje się w sposób masowy i jednoczesny dla wszystkich.

Stwierdzenia te, jak się zdaje, rzucają pewne światło na słynne „trudności wzrostu” narodów i państw nowych, dla których uzyskanie lub odzyskanie niezależnej egzystencji narodowej albo gwałtowna rewolucja społeczna, stanowiły dogłębny wstrząs kulturowy (są to przede wszystkim trudności kulturowe, jakkolwiek najłatwiej widoczne w dziedzinie ekonomiczno-politycznej). Frantz Fanon, ideolog rewolucji algierskiej, mówił o tym jako o „bolesnych niespodziankach świadomości narodowej” oraz „wielkości i słabości działań spontanicznych”⁶⁰.

* * *

Byłoby naturalnie rzeczą interesującą wiedzieć, czy i w jakim stopniu utrzymała się w dzisiejszej Algierii instytucja ludowych bazarzy i poetów, których doniosła rola w kształtowaniu się algierskiej świadomości narodowej wpłynęła wybitnie na oryginalność rewolucyjnej, socjalistycznej i muzulmańskiej, plebejskiej i wielkopańskiej zarazem,

⁶⁰ „Grandeur et faiblesse de la spontanéité”, „Mésaventures de la conscience nationale” — tytuły dwóch rozdziałów najważniejszego dzieła Fanona pt. *Les damnés de la terre*, Paris 1961.

nie w pełni zrozumiałej nawet dla samej siebie, formującej się osobowości algierskiej.

Jednakże na podstawie literatury algierskiej (a mówię tu tylko o literaturze francuskojęzycznej!), z której przytoczyliśmy zaledwie kilka przykładów, można stwierdzić, że niezależnie od wszystkich zmian, które nastąpiły w Algierii w ostatnim piętnastoleciu, i od tego, czy tradycje wędrownych poetów zachowały się czy nie, uderzającym rysem kultury algierskiej jest ciągłość społecznej roli artystów: współcześni algierscy pisarze-poeci, publicyści-poeci, to ci sami „jasnowidze i jasnowiewcy” (J. Amrouche) przyszłej Algierii, najbliżsi współplemieńcy zarówno Abd-el-Kadera, jak Si Mohanda.