

# Wanda Leopold

---

## Chinua Achebe i narodziny powieści nigeryjskiej

---

Przegląd Socjologiczny / Sociological Review 19/1, 208-243

---

1965

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WANDA LEOPOLD

### CHINUA ACHEBE I NARODZINY POWIEŚCI NIGERYJSKIEJ

Treść: Pierwsze pokolenie powieściopisarzy Nigerii. Chinua Achebe, historia jego rodziny i plemię Ibo. — Cykl powieściowy Achebe. Początki przenikania cywilizacji białych — temat pierwszej powieści *Things Fall Apart*. Aspekt autobiograficzny, historyczny i etnograficzny powieści. Problemy religijno-moralne. Kult przodków i mądrość ludowa. Obrachunek z kulturą białych. — Nigeria 1957 w drugiej powieści Achebe *No Longer at Ease*. Kariera nigeryjskiego urzędnika państwowego. Rozpad dawnych więzi, brak nowych. Perypetie osobowościowe inteligenta nigeryjskiego w środowisku krzyżowania się kultur Afryki i Europy. Angielskie wpływy literackie. — Najnowsza powieść Achebe *Arrow of God*. Samotność i alienacja jednostki. Problem mitu i integracji osobowości. Uwagi o warsztacie pisarskim autora — zagadnienia stylistyczne. Recenzenci o powieściopisarstwie Achebe. Narodziny powieści afrykańskiej i historyczna świadomość.

#### PIERWSZE POKOLENIE POWIEŚCIOPISARZY NIGERII. CHINUA ACHEBE, HISTORIA JEGO RODZINY I PLEMIEŃ IBO

Wśród krajów afrykańskich kręgu języka angielskiego pod względem rozwoju literatury pięknej Nigeria wysunęła się na czoło obok Unii Południowoafrykańskiej, obecnej Republiki Afryki Południowej. I w Nigerii jednak jest to zjawisko zupełnie świeżej daty, ostatnich lat kilkunastu. Brytyjski historyk współczesnej literatury afrykańskiej, Gerald Moore, wśród siedmiu najwybitniejszych pisarzy afrykańskich, których uczynił tematem swej książki<sup>1</sup>, umieścił dwóch Nigeryjczyków: Amosa Tutuolę i Chinua Achebe.

Chinua Achebe urodził się 15 listopada 1930 r. w Ogidi, sporym osiedlu o kilka mil na wschód od Nigru, w kraju Ibo, we wschodniej Nigerii. Ukończył Government Secondary School w Umuahia, a potem uniwersytet w Ibadanie. Był w jednej z pierwszych grup absolwentów tego uniwersytetu, którzy przeszli wszystkie stopnie. Następnie odbył praktykę w B.B.C. w Londynie i od r. 1954 pracuje w radio nigeryj-

<sup>1</sup> G. Moore, *Seven African Writers*, London 1962, s. 108.

skim. Obecnie mieszka w Lagos i jest dyrektorem działu audycji zagranicznych w radio. Jest również stałym doradcą w sprawach literatury czarnej Afryki wydawcy londyńskiego Heinemanna, publikującego *African Writes Series*.

Ojciec Achebe był katechetą w szkole misyjnej. Należał do pierwszego pokolenia miejscowych nauczycieli Ibo, przejętych nową wiarą, niedawno przyniesioną przez białych misjonarzy, którzy dotarli w głąb lądu na wschód od Nigru dopiero koło r. 1890. Zaczął pracować w szkole misyjnej w r. 1904. Dziadek zaś Achebe, w pełni sił człowiek w momencie, gdy misjonarze zawitali do Ogidi, był jednym z pierwszych, którzy zaprosili ich do swego domu. Posłyszawszy jednak ich ponure, jego zdaniem, śpiewy, czym prędzej ich wyprosił, gdyż bał się, że sąsiedzi pomyślą, iż umarł. Nie chciał też później mieć z nimi nic wspólnego.

Te informacje rodzinne i anegdoty są o tyle ważne, że łączą się bardzo wyraźnie z problematyką powieści Achebe. Trzy jego powieści<sup>2</sup> bowiem tworzą cykl historyczny, doprowadzony niemal do ostatnich lat, a rozpoczynający się momentem dotarcia misjonarzy w głąb kraju Ibo. Niektóre wątki fabularne wydają się niewielkim przetworzeniem dziejów rodzinnych i autobiografii autora. W problematyce zaś utworów doniosłe miejsce zajmują sprawy religii, które niewątpliwie w dziejach rodziny Achebe odegrały większą rolę niż w wielu innych, na skutek wczesnego i czynnego zaangażowania ojca. Poza szczegółami czysto biograficznymi trzeba uwzględnić jeszcze przynajmniej dwa czynniki istotne w genezie pisarstwa Achebe, a mianowicie pochodzenie z plemienia Ibo i przynależność pokoleniową do roczników 1920—1930.

Usytuowane w lasach na wschodnim brzegu Nigru w jego dolnym biegu plemię Ibo, stanowiące obecnie trzon ludnościowy Wschodniej Nigerii, miało odmienną strukturę i dzieje niż najbliżsi główni sąsiedzi, a obecnie współobywatele w Federacji Nigerii — plemiona Joruba i Hausa-Fulani. Być może, na skutek specjalnych warunków geograficznych — gęstego zalesienia, a co za tym idzie trudności poruszania się po większych obszarach, plemię to żyło w rozdrobnionych szczeplach, nie wytworzyło żadnego ośrodka bardziej centralnej władzy, a w konsekwencji wspólnej, szerszej tradycji kulturalnej i jednego je-

<sup>2</sup> Chinua Achebe, *Things Fall Apart*, London 1958, s. 185. Chinua Achebe, *No Longer at Ease*, London 1960, s. 169. Chinua Achebe, *Arrow of God*, London 1964, s. 287.

zyka. Forde i Jones<sup>3</sup> uważają, że rozmaitych szczepów było 218, Talbot<sup>4</sup> — 39, zaś spis z roku 1921 wymienia ich 30<sup>5</sup>.

Niemożliwemu do ścisłego wyliczenia, ale na pewno bardzo dużemu zróżnicowaniu Ibo odpowiadało równoczesne zróżnicowanie językowe. Przy czym dialekty tak bardzo różniły się między sobą, że nie były zrozumiałe dla członków innych szczepów. Nie pozbawioną elementów humorystycznych ilustracją tego stanu rzeczy jest jedna ze scen w pierwszej książce Achebe (*Things Fall Apart*), w której misjonarze przyprowadzają ze sobą do Mbanta tłumacza z plemienia Ibo, ale mówiącego innym dialektem, z czego wynika szereg zabawnych chwilami nieporozumień znaczeniowych. Dodać przy tym trzeba, że wszystkie dialekty Ibo są tonalne, co tym bardziej utrudnia unifikację. Ta sytuacja była oczywiście dużą przeszkodą dla misjonarzy w ich działalności. Toteż oni właśnie pierwsi pokusili się w początkach XX w. o stworzenie jednolitego języka dla Ibo. Skonstruowali go na podstawie pięciu głównych dialektów (Onitsza, Arocuku, Bonni, Owerri, Ngwana) i przetłumaczyli nań biblię. Ten sztuczny twór, znany pod nazwą „united ibo”, okazał się w praktyce zupełnie nieprzydatny (głównie ze względu na zestaw słownikowy) i pozostał jedynie na papierze. Nawet misjonarze w swojej pracy powrócili do angielskiego tekstu biblii. Jednocześnie jednak wraz z rozwojem szlaków komunikacyjnych oraz centrów administracyjnych i handlowych, a co za tym idzie wzmożonych ruchów migracyjnych, zaczął się wykształcać w sposób naturalny, przez stykanie się i ścieranie dialektów, wspólny język ibo, którego głównym trzonem stał się dialekt Onitsza (i częściowo Owerri), tradycyjnego centrum handlowego nad brzegiem Nigru. Język ten, nazywany obecnie „centralny ibo” i wprowadzony do szkół, nie jest po dziś dzień w pełni skryształizowany. Utrudnia ten proces dodatkowo brak jednolitej alfabetyzacji. Dotychczas przy nauce w szkole nauczyciele posługują się dowolnie tą alfabetyzacją i ortografią, którą sami znają, a jest ich trzy: tzw. stara alfabetyzacja i ortografia obejmująca 35 liter i zestawów głoskowych, alfabetyzacja i ortografia Adamsa z r. 1934, obejmująca 34 litery i zestawy głoskowe, oraz najnowsza, dokonana przez specjalną komisję w r. 1953, obejmująca 36 liter i zestawów<sup>6</sup>. Między tymi trzema próbami unifikacji języka ibo są poważne różnice, przede wszystkim w wyborze zestawów głoskowych.

<sup>3</sup> C. D. Forde, G. J. Jones, *The Ibo and Ibibio Speaking People of South-Eastern Nigeria, Ethnographic Survey of Africa, Western Africa*, London 1950.

<sup>4</sup> P. A. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria*, vol. IV, London 1926.

<sup>5</sup> Cyt. za R. N. Ismagiłową, *Narody Nigerii. Etnicznej zestaw i kratka-ja etnograficzeskaja charakteristika*, Moskwa 1963, s. 273.

<sup>6</sup> Cyt. za Ismagiłową, *op. cit.*

Proces unifikacji językowej u Ibo, chronologicznie późny i dotychczas nie zakończony, następował równolegle niemal z nabywaniem umiejętności posługiwania się najprostszym zasobem słów języka angielskiego, rozprzestrzenianym przez szkoły, kontakty handlowe i administracyjne. Toteż dla Ibo, poza własnym szczepem, język angielski stał się w większym i powszechniejszym stopniu środkiem wzajemnego porozumiewania niż u innych plemion, skupionych w Federacji Nigerii.

W tych warunkach piśmiennictwo w języku rodzimym nie zdążyło, jeśli tak można powiedzieć, rozwinąć się u Ibo. „Centralny ibo” jest częściowo używany w prasie i radio, próby jednak wykorzystania go w szerszym zakresie, kreowania na język literacki, dotychczas zawiodły. Wychodzący nieregularnie w latach 1950—1954 w Umuahia magazyn „Amamiho: Central Igbo News Magazine” ostatecznie upadł, zaś jego następcy, wydawanego w Onitsza w r. 1956 miesięcznika „Onurah: First Ibo National Monthly Magazine”, wyszło tylko cztery numery<sup>7</sup>. Istnieje wprawdzie przy uniwersytecie w Ibadanie specjalna komisja zajmująca się publikacjami w języku ibo, która w latach 1953—1960 wydała 39 pozycji, są to jednak bądź przekłady, bądź zbiory pieśni i legend, bądź rozprawki etnograficzne, a nie współczesna twórczość literacka.

Rozkwitła ona u Ibo wyjątkowo bujnie, ale właśnie w języku angielskim. Większość znanych dziś pisarzy w Nigerii i poza jej granicami jest z pochodzenia Ibo (prozaicy: Cyprian Ekwensi, Onuora Nzekwu, Nkem Nwankwo, Chinua Achebe, poeci: Christopher Okigbo, Mabel Imoukhuede i in.). Wyjątek stanowi popularny pisarz samouk Joruba, Amos Tutuola. Poza tymi pisarzami, przeważnie posiadającymi wyższe wykształcenie (Ibadan lub Londyn), kwitnie obficie współczesna literatura jarmarczna lub, jeśli kto woli, brukowa. Termin „jarmarczna” będzie tu jednak odpowiedniejszy i ze względu na to, że miejscem jej sprzedaży jest „największy targ świata”, targ w Onitsza, i ze względu na specyficzne połączenie pewnych elementów ludowych z przeważającą tematyką *highlife*<sup>8</sup>. Te produkty literackie, niewielkie, do 48 stron liczące broszurki, pisane są, drukowane i sprzedawane wyłącznie we Wschodniej Nigerii, przede wszystkim w Onitsza i okolicy. Ukazało się ich ok. 100 tytułów, takich jak np. *Rozczarowanie sobotnią nocą* (*Saturday Night Disappointments*), Ro-

<sup>7</sup> Cyt. za Ismagiłowa, *op. cit.*

<sup>8</sup> Wyczerpujący artykuł na ten temat patrz: Ulli Beier, *Public Opinion on Lovers. Popular Nigerian Literature Sold in Onitsha Market*, „Black Orpheus”, 1964, nr 14.

*semary i szofer (Rosemary and the Taxi-Driver), Romans w łupince (Romance in a Nutshell), Katastrofa w królestwie miłości (Disaster in the Realms of Love), Publiczna opinia o kochankach (Public Opinion on Lovers)* itp.

Cała ta produkcja, będąca we współczesnej Nigerii wyłączną specyfiką Wschodniego Regionu, pisana jest w języku angielskim; oczywiście, jak nietrudno się domyślić, przeważnie w kiepskim języku angielskim, autorami bowiem są często ludzie zaledwie po szkole podstawowej. Ale też wskutek tego język ten często jest ożywiony czy to przez dosłowne tłumaczenie rodzimych idiomów, czy przez spontaniczne słowotwórstwo, i twórczość ta może nieść zadatki literackiej indywidualizacji, a w każdym razie odkonwencjonalizowania języka angielskiego w duchu bardziej „afrykańskich” przekształceń. Bywa też targ w Onitsza pepinierą dla późniejszych twórców poważnej literatury, czego dowodem jest choćby Cyprian Ekwensi, który tam debiutował utworem *Gdy miłość szeptce (When Love Whispers)*.

Wyraźna ekspansja literacka Ibo, widoczna zarówno we współczesnej twórczości samorodnej, jak i w realizacjach pisarzy wykształconych (trudno nazwać ich „zawodowymi” ze względu na to, że żaden z nich nie zajmuje się wyłącznie pisarstwem), łączy się też, być może, z pewnymi cechami charakteru tego plemienia. Ibo charakteryzowani są przez etnografów, a także w powieściach swoich własnych pisarzy jako gaduły, ceniący sztukę rozmowy, opowiadania i oratorstwa i w nich celujący. Literatura może więc dla nich być naturalną kontynuacją tych zamięłowań i dyspozycji za pomocą zdobytych środków przekazu pisemnego.

W każdym razie wydaje się, że Ibo stanowią najbardziej naturalny i dynamiczny ośrodek tworzenia się literatury nigeryjskiej w języku angielskim i można mieć uzasadnione nadzieje na dalszą ich aktywność w tej dziedzinie.

Drugim ważnym czynnikiem ogólniejszej natury jest pokoleniowa i środowiskowa (lecz już w znaczeniu pozaplemiennym) przynależność Achebe. Gerald Moore, pracujący obecnie w Makerere College w Ugandzie, a w latach 1953—1956 na uniwersytecie w Ibadanie, tak charakteryzuje tę sprawę: „Ta grupa kobiet i mężczyzn [pierwszych absolwentów uniwersytetu w Ibadanie, przyp. mój] już w poważnym stopniu zaznaczyła się w życiu Nigerii. Na ogół wyszli oni poza ciasną pobożność i antyafrykańskie uprzedzenia, które ich rodzice przejęli od wczesnych misjonarzy, nie popadając przy tym jednak w szowinizm. Uniknęli także drugiej krańcowości: filisterstwa i lekkiej moralności właściwej wczesnym (a głównie amerykańskim) «bywalcom» [been-tos].

Posiadają rzetelność, obiektywizm, troskę o zasady, na czym można opierać wielkie nadzieje dla Nigerii na nadchodzące lata”<sup>9</sup>.

Trudno powiedzieć, o ile ta charakterystyka pasuje do ludzi z innych zawodów. Faktem jest natomiast, że najwybitniejsi i najbardziej znani pisarze nigeryjscy to przeważnie roczniki 1920—1930 i z kolei większość z nich ma za sobą studia na uniwersytecie w Ibadanie (czasami uzupełnione później w Londynie). Do tej grupy charakterystyka Moore’a całkowicie przystaje, z wyjątkiem może zbyt pochopnych nadziei na wywieranie wpływu na nigeryjskie życie.

Dodać jednak trzeba, że np. Hugh H. Smythe i Mabel M. Smythe, którzy przeprowadzili w r. 1958 badania nad nową elitą nigeryjską<sup>10</sup>, nie wysuwają absolwentów Ibadanu z żadnego okresu jako odrębnego społecznie zjawiska. Umieszczają ten uniwersytet i jego słuchaczy w ogólnym nurcie westernizacji z pewnym odchyleniem angielskim (organizacja uniwersytetu w Ibadanie oparta jest o wzory brytyjskie i afiliowany jest on do uniwersytetu londyńskiego). Owego angielskiego odchylenia zaś nie traktują pozytywnie. Twierdzą, że wynikiem jego są takie zjawiska, jak snobizm, oderwanie od mas, życie ponad stan. Ale u pp. Smythe mimo wszelkich ich starań o obiektywizm wyraźne jest nastawienie proamerykańskie, jak u Geralda Moore’a odwrotnie — antyamerykańskie i proangielskie.

Ostateczne więc wypośrodkowanie właściwych proporcji i znaczenia spraw pokoleniowo-środowiskowych jest z tej odległości i na podstawie dostępnych materiałów prawie niemożliwe. W odniesieniu do pisarzy rekrutujących się z wyodrębnionej przez Moore’a grupy jego charakterystyka ogólnej postawy jest trafna. U Achebe widać jednak i „angielskie odchylenie”.

CYKL POWIĘŚCIOWY ACHEBE. POCZĄTKI PRZENIKANIA CYWILIZACJI BIAŁYCH — TEMAT PIERWSZEJ POWIĘŚCI *THINGS FALL APART*. ASPEKT AUTOBIOGRAFICZNY, HISTORYCZNY I ETNOGRAFICZNY POWIĘŚCI. PROBLEMY RELIGIJNO-MORALNE, KULT PRZODKÓW I MĄDROŚĆ LUDOWA. OBRACHUNEK Z KULTURĄ BIAŁYCH

Zarysowana tu z grubsza wspólna dla Achebe i większości najwybitniejszych współczesnych pisarzy nigeryjskich genealogia nie stanowi oczywiście o unifikacji ich twórczości, nie niweluje, w ramach pewnej widocznej ogólniejszej wspólnoty, dużych różnic indywidual-

<sup>9</sup> Moore, *op. cit.*, s. 71, przekład własny.

<sup>10</sup> Hugh H. Smythe, Mabel M. Smythe, *The New Nigerian Elite*, Stanford University Press 1960, s. 196.

nych, które zapewne będą się z czasem jeszcze wyraźniej zarysowywały. Pisarze ci bowiem są, przeciętnie rzecz biorąc, zaledwie w kilka lat po debiucie, są autorami 2—3 książek i proces krystalizowania się ich osobowości twórczych jest u początku lub w każdym razie w toku.

Achebe wyróżnia się między nimi konsekwencją zamierzeń twórczych i świadomym poszukiwaniem samookreślenia.

Podjął on cykl, w którym ukazuje dzieje swego szczepu od momentu znanego mu jeszcze z żywej powieści najstarszych ludzi, a jednocześnie momentu przełomowego, tzn. początku kolonizacji — aż do czasów prawie zupełnie współczesnych, do r. 1957. Chronologia powstawania tych powieści nie koresponduje z kolejnością opisywanych wydarzeń. Najpierw wprawdzie powstała książka opisująca najwcześniejsze dzieje (*Rzeczy się rozpadają* — *Things Fall Apart*, 1958), następna jednak była powieść współczesna (*Lecz teraz nam już niełatwo* — *No longer at Ease*, 1960), a dopiero w r. 1964 ukazała się część obejmująca lata dwudzieste (*Strzała Boga* — *Arrow of God*). *Things Fall Apart* i *No longer at Ease* stanowią przy tym coś w rodzaju sagi rodzinnej: bohaterem *No longer at Ease* jest wnuk bohatera z *Things Fall Apart*. Pewne wypadki z pierwszej książki mają bezpośrednie kontynuacje w następnej. *Arrow of God* nie jest już tak ściśle związana fabularnie. Akcja toczy się jednak w pobliżu i nawiązuje do niektórych sytuacji znanych z *Things Fall Apart*.

We wszystkich tych książkach Achebe interesuje przede wszystkim konfrontacja dwóch kultur: „czarnej” i „białej” oraz konsekwencje wynikające z ich styku i ścierania się. Najistotniejszym zaś problemem w owych przemianach jest dla niego zagadnienie światopoglądu, jaki współczesny człowiek może sobie w tej sytuacji wytworzyć. Służy temu celowi również powieść historyczna, nawet jeśli nie leży to w bezpośrednich intencjach autora. Traktowana choćby jak najbardziej kronikarsko, unikająca wszelkiej tendencyjności — tak właśnie, jak stara się to czynić Achebe — zawiera przecie nieuchronnie elementy światopoglądu autora, jest odbiciem jego aktualnej świadomości. Przejawia się to w samym doborze zdarzeń, ich hierarchizacji, typie wybranych postaci. Konstrukcja historycznej wizji określa jej autora.

Zdając sobie sprawę z nierozdzielności tych elementów w utworze trzeba jednak chwilami, dla przejrzystości wywodu wyodrębnić je i oddzielnie charakteryzować.

Akcja *Things Fall Apart* rozpoczyna się na 10 mniej więcej lat przed wtargnięciem białych do osady Umuahia w lasach na wschód od Nigru, kończy zaś utwierdzeniem dominacji kolonialistów — śmiercią głównego bohatera, Okonkwo. Okonkwo, zorientowawszy się, że



nikt z klanu nie poprze go w walce zbrojnej przeciwko białym, którą rozpoczął zabijając pośłańca Komisarza i liczył na jej rozpętanie — popełnia samobójstwo.

Większą część książki stanowi opis życia w osadzie, dający sumienny przegląd obyczajów, wierzeń i zajęć. Inaczej niż u Nzekwu, u którego opisy różnych aspektów życia plemiennego, a szczególnie obrzędów urastają niemal do oddzielnych studiów etnograficznych, Achebe stara się dać nie tak szczegółowy w poszczególnych elementach, ale za to całościowy obraz tej kultury i związać go z zasadniczymi postaciami utworu. Dążenie do ukazania całości obrazu nie zawsze jednak udaje mu się zharmonizować z zamierzoną akcją i jej bohaterami. Spora ilość scen (jak np. opowiadane w bezkسیężycowe noce bajki, zaręczyny, rozmowy starych ludzi o świecie) jest zbędna z punktu widzenia fabuły czy rysunku psychologicznego głównych postaci, pełni jedynie funkcję w ogólnej charakterystyce społeczeństwa i jego mentalności. Ten systematyzujący opis sprawia, że książki Achebe, podobnie jak i Nzekwu mają dodatkowy walor pozaliteracki, a mianowicie źródłowo-etnograficzny. A że mogą być traktowane jako źródło solidne dowodzi zestawienie opisów z tych książek z odpowiednimi opisami europejskich badaczy-etnografów, jeśli w danym zakresie istnieją. Tak więc w *Things Fall Apart* zasadniczy obraz wierzeń i kultu zgodny jest z odpowiednimi charakterystykami u Parrindera<sup>11</sup>, Talbota<sup>12</sup> czy Westermanna<sup>13</sup>, aczkolwiek oczywiście znacznie szerszy i zabarwiony lokalnymi szczegółami.

Wydaje się zresztą, że w dokładności opisu owego dawnego bytowania zawarta jest podwójna intencja samego autora ze względu na dwojakiego adresata książki. Z jednej strony bowiem opis ten ma utrwalić w pamięci współziomków ich rodowód, ukazać podwaliny własnej tradycji w przekształcającym się szybko społeczeństwie. Z drugiej jednak (a świadczy o tym pewien zasób wyjaśnień z pewnością zbędnych dla czytelników z rodzimego kręgu) ma jak najpełniej zapoznać czytelnika europejskiego z tą kulturą, ma być źródłem informacji.

Zarysowawszy ten obraz Achebe dokonuje pierwszej i zasadniczej konfrontacji z kulturą „białych”. Jej znaczenie wypływa z wyboru

<sup>11</sup> G. Parrinder, *La religion en Afrique Occidentale, illustrée par les croyances et pratiques des Yoruba, des Ewe, des Akan et peuples apparentés*, Paris 1950, s. 229.

<sup>12</sup> Talbot, *op. cit.*

<sup>13</sup> D. Westermann, *Africa and Christianity* — na podstawie przytoczeń u Parrindera, *op. cit.*

sytuacji, Achebe ukazuje krótki moment, w którym porządek „białych” nie prezentuje jeszcze sankcji siły administracyjnej i przewagi cywilizacji technicznej. Jego oddziaływanie uwarunkowane jest przede wszystkim odmiennością systemu religijno-moralnego. Przybyła grupa misjonarzy chrześcijańskich jest daleko wysuniętą forpoczta i jednocześnie prezentuje ludzi ideowych o wysokich kwalifikacjach charakteru i umysłu. Stopniowo pisarz wprowadzi oczywiście inne elementy procesu kolonizacji, cały zespół metod aparatu cywilizacji białego człowieka i zróżnicowane postacie. Ale pierwsze zetknięcie odbywa się jakby w pewnej izolacji, prawdopodobnej historycznie w lokalnych warunkach, a jednocześnie (biorąc pod uwagę jeszcze nieskazitelność owych misjonarzy) dającej autorowi szansę do konfrontacji dwóch systemów religijno-społecznych w ich możliwie nieskażonych formach. Jest to na chwilę jakby stworzony stan równego partnerstwa, w którym oddziaływanie uwarunkowane jest przede wszystkim immanentnymi cechami światopoglądu.

W tak stworzonej perspektywie ukazuje Achebe pierwsze wpływy chrześcijaństwa, pierwsze szczyby i wyłomy w społeczeństwie klanowym. Są one przedstawione w duchu nawróceń wczesnego chrześcijaństwa, religii-azyłu dla wszystkich uciśnionych i upośledzonych. Cały ten zakres autor zdaje się w pełni aprobować. Dokładnie też ilustruje przebieg procesu. A więc najpierw Igną do chrześcijaństwa indywidualnie skrzywdzeni: kobieta, która za każdym porodem wydaje na świat bliźnięta, a według wierzeń Ibo nie mają one prawa do ludzkiego życia i są wyrzucane do „złego lasu” na śmierć. Potem młody, wrażliwy chłopiec, Nwoye, syn głównego bohatera książki, Okonkwo, nie mogący zapomnieć, iż ojciec zabił własnoręcznie jego najbliższego przyjaciela, wychowywanego u nich w rodzinie chłopca z innego klanu; Nwoye nie może też poza tym słuchać kwilenia porzucanych w lesie bliźnięt. Są to dla niego rzeczy nie do pojęcia i nie do zapomnienia. „To nie wariacka logika Trójcy Św. zjednała go. Nie rozumiał jej. To była poezja nowej religii, coś odczuwanego w szpiku kości. Hymn o braciach, którzy siedzieli w ciemności i strachu, wydawał się odpowiedzią na nieokreślone, a uporczywe pytanie, które prześladowało jego młodą duszę — pytanie o płaczące niemowlęta w buszu i o zabitego Ikemefunę” (s. 132)<sup>14</sup>. Gremialnie zaś przystępują do nowej religii *osu*. *Osu* to potomkowie ludzi przeznaczonych dawniej na ofiarę bogom, na wieki wyrzuceni ze społeczności klanowej. Zajmują w osadzie oddzielne miejsce, wolno im zawierać małżeństwa tylko między sobą, nie wolno brać

<sup>14</sup> Przekład własny.

udziału w zebraniach, ubiegać się o stanowiska w klanie, nie wolno się golić i strzyc.

W tym pierwszym okresie nikt z możnych klanu nie zgłasza akcesu, przeciwnie, mówią pogardliwie, iż poszli sami *efulefu* (co by się dało przetłumaczyć jako „hołota”).

Następne deklaracje odbyły się już jednak na nieco innej zasadzie. Zostały bowiem spowodowane uznaniem dla siły bóstwa reprezentowanego przez białych. Okazało się, że mimo podstępnego osiedlenia misjonarzy w „złym lesie”, gdy minął ostateczny, 28-dniowy termin, w którym bóstwa „złego lasu” powinny były misjonarzy uśmiercić — żaden z nich nie umarł. Ten fakt stał się powodem wielu wahań w klanie.

To pierwsze zetknięcie poszerza jeszcze Achebe o styk światopoglądowy na „wyższym szczeblu”, zarówno myślenia, jak i hierarchii społecznej. Główny z misjonarzy mianowicie, niejaki Mr. Brown, odwiedza domostwa możniejszych i starszych członków klanu i prowadzi z nimi przez tłumaczy długie rozmowy na rozmaite tematy, głównie jednak religijne. Oto jego rozmowa z Akunną, w której dochodzi do najpełniejszego wypowiedzenia przesłanek wiary ze strony obu przedstawicieli:

„Mówisz, że jest jeden najwyższy Bóg, który stworzył niebo i ziemię — powiedział Akunna podczas jednej z wizyt Mr. Browna. — My także wierzymy w niego i nazywamy go Czukwu. On stworzył cały świat i innych bogów.

— Nie ma innych bogów — powiedział Mr. Brown. — Czukwu jest jedynym bogiem, a wszyscy inni są fałszywi. Wycinasz kawałek drewna, jak ten (wskazał na zwisającą *ikenga*<sup>15</sup> Akunny) i nazywasz to bogiem. A to jest wciąż tylko kawałek drewna.

— Tak — rzekł Akunna. — To jest rzeczywiście kawałek drewna. Drzewo, z którego pochodzi, zostało stworzone przez Czukwu, jak zresztą wszystkie mniejsze bogi. Ale on stworzył ich jako swoich wysłanników, żebyśmy łatwiej poprzez nich mogli zbliżyć się do Niego. To tak jak z tobą. Jesteś głową twojego kościoła.

— Nie — zaprotestował Mr. Brown. — Głową mego kościoła jest sam Bóg.

— Wiem — rzekł Akunna — ale musi być głowa na tym świecie pomiędzy ludźmi. Ktoś taki jak ty musi być głową tutaj.

— W tym sensie głowa mojego kościoła jest w Anglii.

— To właśnie chciałem powiedzieć. Głowa twojego kościoła jest w twoim kraju. Przysłała cię tu jako wysłannika. A ty także wyznaczyłeś swoich własnych wysłanników i służących. Albo weźmy inny przykład: Komisarz Okręgu. Jest przysłany przez twojego króla.

— Oni mają królową — powiedział tłumacz na swój własny rachunek.

— Wasza królowa przysłała wysłannika, Komisarza Okręgu. On uznał, że nie może sam wykonać pracy i powołał sobie *kotma* do pomocy. Taka sama sprawa jest z Czukwu czy Bogiem. On powołuje mniejszych bogów do pomocy, ponieważ jego praca jest za duża na jedną osobę.

<sup>15</sup> *Ikenga* — domowy ołtarz; wg Fagga bóstwa prawej ręki.

— Nie trzeba myśleć o nim jako o osobie — rzekł Mr. Brown. — To dlatego, że tak go sobie wyobrażacie, wydaje się wam, że on potrzebuje pomocników. A najgorszą rzeczą z tego wszystkiego jest, że całą cześć oddajecie fałszywym bogom, których sobie stworzyliście.

— To nie jest tak. Składamy ofiary małym bogom, ale gdy oni zawodzą i nie pozostaje nikt inny, zwracamy się do Czukwu. I to jest słuszne. Przystępujemy do wielkiego człowieka poprzez jego służących. Ale kiedy ci służący nie mogą nam pomóc, wtedy idziemy wprost do ostatniego źródła nadziei. Wydaje się, że większą uwagą obdarzamy małych bogów, ale tak nie jest. Fatygujemy ich częściej, ponieważ boimy się trapić ich Pana. Nasi ojcowie wiedzieli, że Czukwu jest Panem nad wszystkim i dlatego wielu z nich nadawało dzieciom imię Czukwuka — «Czukwu jest najwyższy».

— Powiedziałeś jedną ciekawą rzecz — rzekł Mr. Brown. — Że boicie się Czukwu. W mojej religii Czukwu jest miłującym ojcem i ci, którzy czynią jego wolę, nie potrzebują go się bać.

— Ale musimy go się bać, kiedy nie czynimy jego woli — rzekł Akunna. — A któż powie, jaka jest jego wola? To jest zbyt wielkie, by mogło być znane" (s. 160—162)<sup>16</sup>.

Jest to jedna z kluczowych scen w książce i z kilku względów bardzo reprezentatywna. Po pierwsze została w niej ukazana religia Ibo w jej najdalszych przesłankach i elitarnym w pewnym sensie charakterze. Swoisty monoteizm nie jest rozpowszechniony wśród całej ludności. Achebe styka tu specjalnie dwie wybitne postacie z dwóch światów. Jak trafnie zostały wybrane elementy charakterystyki świadczyć może zestawienie z wnioskami Westermanna: „Bóg Afrykanów to *deus incertus* i *deus remotus*, zawsze istnieje wokół niego otoczka nieokreśloności. Jeżeli stawiane przez Europejczyka na jego temat pytania są bardziej szczegółowe, odpowiedzią jest: «nie wiemy...». Jest to bóg ludzi zastanawiających się i rozważających, a nie bóg mas, bóg tych, których pogłębiona obserwacja, osobiste doświadczenie i prymitywna filozofia doprowadziły do wniosku o istnieniu potęgi centralnej i ostatecznej, stwórcy wszystkiego, co istnieje, utrzymującego w swoich rękach wszechświat. To w stwierdzeniach takich ludzi twarz boga przybiera niekiedy rysy istoty najwyższej, prawdziwie osobowej i czysto boskiej”<sup>17</sup>.

Drugą ważną sprawą w tej scenie jest akcent położony na ostatnich słowach Akunny o niemożliwości określenia woli Czukwu. Wyznacza on podstawową różnicę w systemach obu wiar, a także sygnalizuje istotny dla filozofii samego Achebe punkt, rozwinięte w następnej książce przeświadczenie o niemożności pełnego poznania świata i człowieka.

<sup>16</sup> Przekład własny.

<sup>17</sup> Westermann, *op. cit.* — na podstawie przytoczeń u Parrindera, *op. cit.*, s. 44.

Nieokreśloność woli Czukwu prowadzi do tego, iż nie można wyznaczyć, jakie postępowanie jest z nią zgodne lub niezgodne. Innymi słowy, wola Czukwu, inaczej niż domniemana wola Boga judajskiego czy chrześcijańskiego, nie została skodyfikowana w system etyczny, nie uformował się żaden dekalog, regulujący najwyższą władzę i sankcjami zasady postępowania. Parrinder<sup>18</sup> czyni na ten temat taką refleksję: „Biorąc wszystko pod uwagę, można powiedzieć, że perspektywa Zachodniego Afrykanina jest bardziej szeroko religijna, a mniej etyczna niż Europejczyka. Pierwszy podziwia typ człowieka nieostrożnego, awanturniczego, niezwykłego — bardziej niż dobroczynnego i «dobrego» w europejskim sensie czynienia dobrze”.

Refleksja ta budzi pewne zastrzeżenia przez zmieszanie kategorii filozoficznych i charakterologicznych i brak precyzji („europejski sens czynienia dobrze”). Niemniej jednak Parrinder dostrzega tu istotną różnicę, na ogół przez badaczy nie docenianą. A odgrywa ona dużą rolę w charakterze przemian społecznych zachodzących we współczesnej Afryce. Konsekwencje tego widoczne też będą w następnej książce Achebe. Brak w tradycji szerszych niż obyczaje indywidualno-klanowe obowiązujących podstaw etycznych nie sprzyja poczuciu odpowiedzialności i szybkiemu krystalizowaniu się norm w społeczności szerszej i innego typu.

Trzecią ważną w tej scenie sprawą jest powołanie się na mądrość przodków, na przekazane przez nich doświadczenie. Powoływanie się na tradycję, bądź żywe jej wcielenie w postaciach najstarszych ludzi występuje w *Things Fall Apart* we wszystkich ważniejszych sytuacjach. I choć wysuwanie ważności tego zagadnienia w kulturach afrykańskich brzmi jak truizm, nie sposób je pominąć, tym bardziej że w tym konkretnym wypadku ważna jest jego funkcja u współczesnego pisarza.

Achebe pokazuje sakralną, zinstytucjonalizowaną stronę tego zagadnienia w postaci rozmaitych form kultu przodków, ale o wiele większą wagę przywiązuje do żywej, obiegowej mądrości, uosobionej w postaciach najstarszych ludzi. Łączą oni z nią swoje własne doświadczenie i znajdują się najbliżej świata poprzedników. Poprzez tych starców przemawia kwintesencja nagromadzonej ludowej mądrości, wciąż przy tym chłonnej. „Nigdy nie zabijaj człowieka, który nic nie mówi. Ci ludzie z Abame byli głupcami. Cóż mogli wiedzieć o tym człowieku” — mówi stary Uchendu na wiadomość o zabiciu białego człowieka w Abame (s. 124). „Świat nie ma końca i co wyduje się dobre wśród jednych

<sup>18</sup> Parrinder, *op. cit.*, s. 213.

ludów, jest odpychające dla innych” — mówi przy innej okazji (s. 125). W wypowiedziach tych przeważa typ lapidarnej refleksji, ale bywa to i dłuższy wywód, analizujący sytuację. W bilansie wynikającym z konfrontacji kultur, który czyni Achebe, będzie to główny punkt dodatni po stronie afrykańskiej. Żywa siła twórcza, będąca syntezą ludowej mądrości, przeciwstawiona jest sztywnym schematom, formułkom, pozornej wszechwiedzy jako reprezentatywnemu typowi myślenia białych.

Czytelnika europejskiego, a polskiego szczególnie, uderza analogia do stanowiska poetów romantycznych. I tu, i tam ludowa mądrość jako żywe źródło wartości. I tu, i tam przeciwstawienie się ciasnemu racjonalizmowi, w jednym wypadku pojmowanemu jako cecha epoki, w drugim — kultury. A już sceny *Dziadów*, cz. II, z ich obrzędową scenerią i aforystyką refrenów chóru nasuwają się nieodparcie. To nieoczekiwane zbliżenie wpływa na emocjonalny odbiór i kusi do dalszych, perspektywicznych analogii. Niestety, zdając sobie sprawę z jałowości poznawczej takich rozważań, ograniczyć trzeba pokusę do sygnału zagadnienia, które mogłoby być interesującym problemem w studium o europejskiej recepcji literatury afrykańskiej.

Wracając do bilansu, dokonywanego przez Achebe, trzeba w nim wymienić jeszcze kilka punktów. Jednym z najważniejszych jest stosunek do postaci „czarnych” i „białych”. Chodzi zarówno o stosunek samego autora, jak i ukazany przez niego rodzaj charakterystycznych postaw. Achebe nie ma żadnej tendencji do idealizowania czy, odwrotnie, negatywnego traktowania przedstawicieli którejś ze stron. Żadnych uogólnień charakterologicznych — z jednej i z drugiej strony postaci są równie zróżnicowane i rozmaite. I wśród jednych, i drugich są chciwi, okrutni, tępi, a także łagodni, przyjaźni, myślący. Przy czym ich obecność w książce jest równie żywa, z równą plastyką wyeksponowana. Staranne wyważenie tych proporcji, aczkolwiek nigdy nie sprawiające wrażenia sztuczności, wydaje się zabiegiem świadomym i przemyślanym. Tak np. dwóm głównym misjonarzom nadaje Achebe nazwiska Mr. Brown i Mr. Smith, dwa najbanalniejsze, najbardziej popularne z angielskich nazwisk, jakby chcąc w jednym i w drugim wypadku podkreślić przeciętność i powszechność tych ludzi. Przy tym jeden z nich jest typem światłego apostoła, chcącego nieść samo dobro i to w sposób mimochodem nawet nie urażający poczucia godności mieszkańców, drugi zaś to tępy i brutalny fanatyk, traktujący tubylców jak istoty niższego gatunku.

Przyjętą przez siebie zasadę indywidualizacji, oddzielnej oceny każdego człowieka, wystrzegania się uogólnień, przedstawia równocześnie Achebe jako cechę swoich przodków — współplemieńców. „Czarni”

bohaterowie z *Things Fall Apart* podobnie bowiem myślą i postępują. Chcą np. wypędzić od siebie nie białych w ogóle, lecz nieznośnego Mr. Smitha. A postanawiają w końcu jedynie zburzyć mu kościół z powodów, które tak wykładają tłumaczowi: „Powiedz mu, by wracał do domu i zostawił nas samych. Lubiliśmy jego brata, który był z nami przedtem. Był szalony, ale lubiliśmy go i z jego powodu nie zrobimy krzywdy jego bratu. Ale ta świątynia musi być zburzona” (s. 169)<sup>19</sup>.

Wybrane przez Achebe z różnych zakresów elementy komponują się w dość spójną całość. Zestawienie to tak mniej więcej wygląda: żywą wartością jest mądrość przodków, najdobitniej przejawiająca się w przekazanej świadomości o ograniczoności własnej wiedzy. A może nawet w ogóle ludzkiej wiedzy, zarówno o świecie, jak i o innym człowieku. Stąd płynie ostrożność w formułowaniu sądów, obawa uogólnień, indywidualne i bez apriorycznych uprzedzeń traktowanie każdego zjawiska i osobnika, gdyż każdy może okazać się inny.

Taka koncepcja jest oczywiście właśnie uogólnieniem. Ale jest to uogólnienie wydedukowane z bogatego i różnorodnego materiału: sytuacji, postaci, całych wątków nie pomijających złożoności poszczególnych spraw i reakcji często sprzecznych ze scharakteryzowanym typem postawy. Czyli, od innej strony rzecz ujmując — koncepcja ta jest uwierzytelniona w książce na zasadach realistycznego prawdopodobieństwa i w sposób artystycznie przekonujący.

Koncepcja ta brzmi bardzo zresztą w duchu pewnego nurtu współczesnej literatury europejskiej. A książka została napisana przez Achebe po studiach, po pobycie w Londynie, po nacytaniu się sporej ilości literatury angielskiej, co w następnym jego utworze będzie już zupełnie wyraźne. Ale ważny jest fakt, że autor ten typ postawy przypisuje właśnie swoim przodkom. Wyróżniki kultury białych zostają ostatecznie też sprowadzone do wyboru kilku zasadniczych elementów ich mentalności. Jeszcze raz przy tym podkreślić trzeba, że Achebe i po tej stronie ukazuje cały kompleks zjawisk, dających w sumie wszechstronny obraz kolonizacyjnej działalności i różnicujący ją starannie (np. oświata i leczenie, ale kary więzienia i śmierci za drobne wykroczenia przeciw narzuconym przepisom, metoda odpowiedzialności zbiorowej itp.). Rysuje też rozmaite postacie. Ale nie w tym wszystkim, gdzie równo z obu stron są rozłożone blaski i cienie, tkwi zasadnicza różnica. Nie tkwi ona nawet ostatecznie w wykształconych formach religijnych, choć chrześcijaństwo stanowi dla Achebe pierwszy i główny symbol kultury białych. I tu jednak dopatruje się pewnych stycz-

<sup>19</sup> Przekład własny.

ności i różnicuje wartości poszczególnych elementów w obu systemach religijnych. Zasadniczo przeciwstawny będzie typ mentalności białego człowieka. Nie potrafi on rozumować poza stworzonymi przez siebie schematami i pojęciami. Operuje apriorycznymi uogólnieniami. Wydaje mu się, że posiadał całą wiedzę i wszystko potrafi wytłumaczyć. Jest niezachwiany w przekonaniu o swej słuszności i wyższości.

Oczywiście ta postawa występuje u różnych osobników, w różnym natężeniu. Jest ogromna różnica między zadufanym Komisarzem Okręgu, uważającym się za znawcę i badacza „plemion prymitywnych”, a np. Mr. Brownem. Ale występują te cechy nawet wśród najlepszych, takich właśnie jak Mr. Brown. W przytoczonej jego rozmowie z Akuną Mr. Brown pełen jest dobrej woli dla zrozumienia stanowiska rozmówcy, ale jednocześnie niezłomnie jest przekonany o słuszności i wyższości własnego.

Wagę i znaczenie tych spraw dla autora podkreśla najsilniej zakończenie książki. Ma ona bowiem podwójny jakby finał: fabularny i waloryzująco-refleksyjny. Przebiega to następująco: główny bohater książki widzi w klanie rozpad wszystkiego, co uważał za ważne i cenne i w czym lokował też wszystkie osobiste ambicje. Jego osamotnienie wśród swoich pogłębia odejście najstarszego syna. Z drugiej strony grozi mu więzienie i śmierć za zabicie gońca Komisarza. Okonkwo spełnia samobójstwo, wieszając się.

Okonkwo nie jest bynajmniej pokazany w książce jako postać jednolita i sympatyczna. Przeciwnie jest to sylwetka złożona, często odstręczająca, ale w tej złożoności bujna, nie pozbawiona godności, nieprzeciętna. Jego współziomkowie, aczkolwiek z nim się nie solidaryzują, mają poczucie jego wybitności i skomplikowania historyczno-osobistych przyczyn jego klęski. I to właściwie mogłoby być zakończeniem książki, gdyby chodziło tylko o dramatyczne zamknięcie obrazu pewnej fazy historycznego procesu.

Ale oto zjawia się zaalarmowany Komisarz Okręgu wraz ze strażnikami i tłumaczem. Jego dialog z ludźmi z klanu ujawnia w pełni jego myślowe prostactwo i wewnętrzną butę. Komisarz ma z góry powzięte mniemanie o prymitywności tych ludzi i wobec tego nie stara się ich nawet zrozumieć. Gdy jeden z przyjaciół zmarłego powiada: „Możemy pana zaprowadzić, tam gdzie on jest, i może pana ludzie nam pomogą” — reakcja jego jest następująca: „Komisarz nie rozumiał co oznaczały słowa Obieriki «może pańscy ludzie nam pomogą». Jeden z najbardziej irytujących zwyczajów tych ludzi, pomyślał, to było ich zamieszanie do zbytecznych słów” (s. 183)<sup>20</sup>. Tymczasem w istocie słowa

<sup>20</sup> Cytat w tłumaczeniu W. Szczerbica, „Kontynenty”, 1964, nr 1.



Obieriki są lapidarne i precyzyjne: ludzie z klanu nie mają prawa dotknąć samobójcy, który przez ten rodzaj śmierci obraził boginię Ziemi: mogą go pochować tylko obcy. Ale Komisarzowi, skoro nie rozumie tej wypowiedzi, nie przychodzi do głowy, że może ona posiadać jakiś sens, tylko jemu nieznanym. Opatruje ją od razu pogardliwym komentarzem, płynącym z fałszywego uogólnienia. Ostatecznym zaś akcentem naiwnej pychy jest projekt napisania przez Komisarza książki na podstawie swojego pobytu i obserwacji w Afryce. W tym punkcie, jedyny raz w beznamiętnym, spokojnym toku narracji książki pojawia się zmiana, zaznaczająca wyraźnie emocjonalny stosunek autora. Jest to ironia, wynikająca już z samego dystansu między pomysłem Komisarza a orientacją czytelnika co do jego rzeczywistej wiedzy i możliwości, podkreślona jeszcze przez stylizację rozważań Komisarza, stanowiących ostateczne zakończenie książki: „Każdy dzień przynosił mu nowy materiał. Historia tego człowieka, który zabił strażnika, a potem się powiesił, to będzie interesująca lektura. Można by o nim napisać cały rozdział. No, może nie cały rozdział, ale w każdym razie jakiś większy fragment. I poza tym było przecież tak wiele materiału. Trzeba będzie zwrócić pilną uwagę na precyzyjne wypracowanie szczegółów. Po dłuższym namyśle wybrał już tytuł dla swej książki: „Pacyfikacja prymitywnych plemion nad dolnym Nigrem” (s. 185)<sup>21</sup>.

NIGERIA 1957 W DRUGIEJ POWIEŚCI ACHEBE *NO LONGER AT EASE*. KARIERA NIGERYJSKIGO URZĘDNIKA PAŃSTWOWEGO. ROZPAD DAWNYCH WIĘZI, BRAK NOWYCH. PERYPETIE OSOBOWOSCIOWE INTELIGENTA NIGERYJSKIEGO W ŚRODOWISKU KRZYŻOWANIA SIĘ KULTUR AFRYKI I EUROPY. ANGIELSKIE WPŁYWY LITERACKIE

Następna książka Achebe *No Longer at Ease*, wydana w r. 1960, to skok o przeszło pół wieku i o całą epokę zmian, to Nigeria w r. 1957. A więc Nigeria już po konstytucji 1954, z bardzo szeroką autonomią, z systemem federacyjnym i stolicą w Lagos, Nigeria w pełni przygotowana do całkowitej niepodległości, która jest już właściwie sprawą przesądzoną, a niebawem (w r. 1958) ustalony zostanie termin jej proklamowania. Nigeria już z hasłem „nigerianizacji kadr” i zarysowujących się na tym tle międzyplemiennych rywalizacji, Nigeria szczególnie w południowej swojej części pełna dynamiki, ale i sprzeczności, i kontrastów.

W tym to właśnie czasie powraca z Anglii do Lagos główny bohater książki, Obi. Jest to wnuk Okonkwo z *Things Fall Apart*, syn zaś

<sup>21</sup> *Ibidem*.

wyklętego przez Okonkwo Nwoye, który jeden z pierwszych przeszedł na chrześcijaństwo. Nwoye nazywa się teraz Izaak i jest na emeryturze po 25 latach pracy w szkole misyjnej. W tej to właśnie najpierw szkole zabłysnął z kolei zdolnościami jego syn, a gdy dorósł, Umuofia Progressive Union (Lagos Branch)<sup>22</sup> wytypowała go na ufundowane przez to stowarzyszenie stypendium w celu odbycia wyższych studiów w Anglii. Zalecano mu studia prawnicze, by po powrocie mógł się zająć sprawami gruntowymi ziomków, ale przede wszystkim chciano mieć wreszcie „swojaka” w Senior Civil Service. Obi nie całkiem spełnia pokładane w nim nadzieje. Kończy studia literackie i wraca z głową nabitą różnymi nowoczesnymi poglądami, kolidującymi z zaleceniami stowarzyszenia, którego jest dłużnikiem. Główny konflikt powstaje jednak na innym tle. Obi jeszcze w Anglii zakochał się w młodej dziewczynie z Nigerii, również Ibo, która kształciła się tam na pielęgniarkę. Jednocześnie wracają do kraju, oboje dostają pracę w Lagos, uczucie rozwija się i Obi postanawia się żenić. Tymczasem okazuje się, że dziewczyna pochodzi z *osu*, a trwanie dawnych barier jest tak silne, że matka Obi kategorycznie nie zgadza się na to małżeństwo i grozi mu popełnieniem samobójstwa, gdyby się wbrew jej woli na ten krok odważył. Obi stara się jeszcze przeciągnąć sprawę decyzji, ale dziewczyna jest w ciąży, a po usunięciu płodu, które odchorowuje bardzo ciężko, wyjeżdża bezpowrotnie z Lagos. Przed Obi zaś piętrzą się kłopoty finansowe. Choroba matki, potem dziewczyny, konieczność szybszej niż przypuszczał spłaty stypendium na skutek nacisku stowarzyszenia, zgorzonego jego brakiem subordynacji — wszystko to powoduje wzmożone trudności, przy stopie życia i tak ponad stan, a rzekomo koniecznej na poziomie urzędnika Senior Civil Service. Obi staje wobec perspektywy katastrofy, w której znikąd nie widzi ratunku. I wtedy zaczyna ulegać pokusom korupcji, którym dotąd opierał się skutecznie, mimo powszechnych jej przejawów naokoło i braku jakiegokolwiek potępienia tych spraw ze strony szerokiej opinii publicznej. Korzysta z jednej z nieustannie mu podsuwanych okazji (jest sekretarzem Komisji Stypendialnej). Jedna z pierwszych łapówek okazuje się jednak prowokacją. Banknoty są znaczone, osobnik zaś, który je wręczył, przyprawdza natychmiast policję. Obi zostaje aresztowany i prawdopodobnie grozi mu kara więzienia.

Taka jest w ogólnym zarysie fabuła książki. Nie daje ona jednak

---

<sup>22</sup> Jest to jedno z popularnych na terenie całej Afryki Zachodniej stowarzyszeń, które grupują w miastach ludzi z jednej miejscowości czy klanu, służą im opieką i pomocą. Związki te są przedłużeniem dawnych więzi w nowych warunkach migracji i urbanizacji.

pojęcia o istotnych treściach utworu, które w znacznej mierze znajdują się poza jej ramami. Podobnie, jak w *Things Fall Apart* acz w wyrażniejszym stopniu, istotna tu będzie rozbudowana poza fabularne powiązania warstwa kronikarsko-historyczna i sprawa filozofii autora.

A więc książka jest gęsta od zanotowanych różnego rodzaju faktów i sytuacji, dających żywy, a często i dramatyczny obraz stosunków w Lagos i odległej Umuofii. Można by na jej podstawie napisać dość drobiazgowo studium o obyczajowości, warunkach ekonomicznych obywateli, rodzaju opinii publicznej we Wschodnim Regionie Nigerii i Lagos w latach 1956—1957. Jeden tylko typ spraw zdaje się nie interesować autora zupełnie, a mianowicie sprawy bezpośrednio polityczne, rozgrywki partyjne, programy, układ sił w tym zakresie.

Prawdziwość obserwacji Achebe, którą w poprzedniej książce można było skonfrontować z etnografami, tu daje się zestawzić z rodzajem wiadomości dostarczanych przez nigeryjską prasę. Potwierdzają one kronikarską sumienność autora, zaznaczoną dodatkowo wymienianiem co jakiś czas dat z dokładnością do miesięcy. O typie przedstawionych spraw niech świadczy parę choćby przykładów: dokładne wyliczenie budżetu bohatera, a częściowo i innych osób (z podaniem wysokości różnych zarobków, cen, czynszów, wysokości stypendium itp.). Scenki z Lagos ukazujące kontrasty dzielnicy slumsów i administracji. Ilustracje optymistycznego i naiwnego pędu do awansu, ukazane choćby w kapitalnej migawce młodziutkiego rowerzysty, który nikomu nie chce ustępować z drogi, a na bagażniku ma przyczepioną wielką tabliczkę z napisem: „przyszły minister”. Ale ponad wszystkim przeważają obrazy korupcji i, jakbyśmy powiedzieli, wszelkiej niepraworządności, przenikającej, zdawałoby się, wszystkie środowiska i instancje.

Zgęszczenie reporterskich scenek, drobiazgowo, arytmetyczne często przedstawianie sytuacji ekonomicznej bohaterów — nie jest wyłączną właściwością Achebe. Podobnie jest w książkach o tematyce współczesnej jego najbliższych pobratymców — Nzekwu i Ekwensiego. Przy lekturze ich książek czytelnik polski ma chwilami wrażenie, że obraca się w nurcie osławionych „produkcyjniaków”, tyle że traktowanych na odwrót. W utworach tamtego gatunku mieliśmy również arytmetycznie ściśle dane, dotyczące wyników pracy bohatera, liczby ton stali, buraków itp., szczegółowy przebieg procesu produkcji, przerost obrazków, ilustrujących różne aspekty pracy, nie związanych z akcją. Brak natomiast było tzw. życia prywatnego postaci, całego kręgu spraw społeczno-psychologicznych, rozgrywających się poza nurtem pracy. U tych trzech pisarzy nigeryjskich natomiast mamy równie przesadną jak na utwór literacki ścisłość i drobiazgowość, ale nakierowaną wy-

łącznie na sprawy niezwiązane z pracą osobnika. Praca w ogóle nie jest oglądana w żadnej nawet migawce w książkach tych autorów, a rzadko bodaj wspomniana (najczęściej z okazji wysokości zarobków). Jest traktowana jak mało znaczący i nie interesujący sam w sobie dodatek do życia. Sumienna rejestracyjność Achebe dotyka zresztą w pewnym momencie w książce tego zjawiska. Szefem Obi jest niejaki Mr. Green, Anglik. Nie lubi on Nigerii, a już wprost nie znosi wykształconych Nigeryjczyków. Twierdzi, że absolutnie wszyscy są skorumpowani. Ale ten właśnie człowiek co dzień pierwszy przychodzi do biura i często zostaje jeszcze po godzinach. Pracuje naprawdę ciężko dla kształcenia ludzi (jest to dział nauczania) w obcym i nielubianym kraju. „Obi nie mógł tego zrozumieć. Oto był człowiek, który nie wierzył w ten kraj, a jednak tak ciężko dla niego pracował. Czyżby po prostu wierzył, że obowiązek jest logiczną koniecznością?” (s. 105)<sup>23</sup>.

Zanim przejdziemy do rozważenia dalszej ewolucji filozofii Achebe konieczne jest jeszcze bliższe przyjrzenie się postaci głównego bohatera. Obi bowiem jest do pewnego stopnia medium samego autora, a jednocześnie dokumentarnym przykładem tragicznych skutków całkowitego wyobcowania, przed którymi Achebe broni się wewnątrznie swoistą konstrukcją filozoficzną.

Obi więc od dzieciństwa wyróżniał się zdolnościami i wrażliwością. Trudno znów w tym momencie oprzeć się pokusie dygresyjnego przytoczenia jednego z przykładów jego dziecięcej wrażliwości, tak jest przekorny wobec Europejczyków i tak dosadnie malujący odległość historycznych doświadczeń. Otóż kiedy Obi był w wieku szkolnym, toczyła się II wojna światowa. W zapadłej Umuofii refleksem polityki angielskiej w tym czasie było pójście kilku młodych ludzi do wojska oraz nakaz nauczyciela w szkole, by dzieci zbierały oleiste orzechy w buszu na potrzeby przemysłu angielskiego i przynosiły je do szkoły. „Każda garść orzechów to jeden gwóźdź do trumny Adolfa Hitlera” — mawiał nauczyciel. Obiemu wcale nie chciało się zbierać orzechów, a do tego w charakterze gwoździ do czyjejs trumny. W jakimś momencie zrobiło mu się żal Adolfa Hitlera, którego nauczyciel tak bardzo chciał uśmiercić, i napisał do niego list. Nauczyciel zszalał z gniewu i wymyślał Obiemu od niewdzięczników. Tylko nieskazitelna do tego czasu opinia chłopca sprawiła, że skończyło się na wlepieniu sześciu kijów wobec klasy.

Obi był w Anglii cztery lata i dopiero tam „Nigeria stała się dla niego czymś więcej niż tylko nazwą. To była pierwsza wielka rzecz,

---

<sup>23</sup> Przekład własny.

którą Anglia zrobiła dla niego” (s. 13). Z tamtejszych związków studenckich wyniósł też przekonanie, że jeżeli młoda, wykształcona kadra nigeryjska zastąpi starych działaczy i plemiennych dostojników — wszystko w jego kraju automatycznie zmieni się na lepsze. W Anglii też zaczął pisać wiersze pełne patriotycznej retoryki — za jednością, braterstwem, wspólnym budowaniem. Rozczytał się i rozkochał w literaturze. W niej szukał odpowiedzi na dręczące pytania; zastąpiła mu ona religię.

Powrót do kraju był jednym wielkim pasmem rozczarowań. W Umuofii przez te lata nic się właściwie nie zmieniło. Tyle, że Obi traktowany jest jak miejscowy bohater, wspólna duma, ale i... wspólna własność. Obi natomiast czuje, że poza więzami z najbliższą rodziną nic go już z Umuofią nie łączy. Różnią się zresztą wzajemnie: odmiennym słownictwem, ubiorem, typem zachowania, poglądami. Nie ma już pod żadnym względem wspólnego języka i Obi z ulgą jedzie objąć posadę do Lagos. Tam jednak następują dalsze rozczarowania. Obi też nie znajduje z nikim wspólnoty. Okazuje się, że rówieśnicy, nawet ci wykształceni za granicą, nie są wcale lepsi niż „starzy”, niż w ogóle wszyscy naokoło. W postępowaniu i sądach Obiego nie mogą zrozumieć wielu rzeczy: jego zasadniczych skrupułów w metodach dążenia do materialnej kariery; jego uwagi na ogólnonigeryjskie dobro; jego pożycia wreszcie z jedną tylko dziewczyną i, jak byśmy po europejsku powiedzieli, dochowywania jej wierności oraz upartej dążności do małżeństwa z tą właśnie wybraną. Sprawy te są szeroko wycieniowane — od dyskusji na temat, w jakich wypadkach łapówki czy inny rodzaj przekupstwa dobrze służy interesowi państwa, do sądów o wartości posiadania jednej kobiety. Niedopasowany pod tytuł względami Obi dzieli jednak z otoczeniem jedno przeświadczenie; wydaje mu się, że mając *European post* (posadę o znaczeniu i uposażeniu jak dla Europejczyków) obowiązkiem i koniecznością jest posiadanie nowoczesnego mieszkania, lodówki, służącego, samochodu z szoferem, wykwinnych ubrań — jednym słowem identycznego standardu przy zupełnie innych zobowiązaniach i miejscowych warunkach.

W obrazie rozpadu wartości dawnych i świeżo przyswojonych dużą rolę odgrywa sprawa religii. Młode pokolenie jest areligijne, ale nie ma też żadnego innego pełnego światopoglądu. Związany z klanowo-plemienną strukturą system religijny przestał działać i wystarczać, chrześcijaństwo zaś wskutek różnych przyczyn jest bardzo powierzchowne, najczęściej czysto formalne. Obi jest także takim nominalnym tylko chrześcijaninem. W przeciwieństwie jednak do ogromnej większości swoich rówieśników odczuwa niepokój pchający go do poszukiwań

uniwersalnych rozwiązań. Tym poszukiwaniom służy przede wszystkim literatura.

W *Things Fall Apart* istotną sceną światopoglądową była dyskusja o Bogu między Akunną a Mr. Brownem. W *No Longer at Ease*, zgodnie z czasem historycznym, funkcję tę pełni rozmowa o literaturze odbywająca się tak samo na zasadzie konfrontacji kogoś z rzeczywistej elity „czarnych” i świata „białych”, a mianowicie Obiego i przewodniczącego Komisji Zatrudnienia. Oto główny fragment tej sceny:

„Rozmowa Przewodniczącego z Obi sięgała od Grahama Greene’a do Tutuoli i zajęła prawie pół godziny. Obi mówił potem, że powiedział mnóstwo nonsensów, ale były one uczone i sugestywne. Zdziwił się sam sobie, gdy zaczęły mu płynąć.

— Mówi pan, że jest pan wielkim wielbicielem Grahama Greene’a. Co sądzi pan o *Sednie sprawy*?

— To jedyna powieść napisana z wrażliwością przez Europejczyka o Zachodniej Afryce i jedna z najlepszych powieści, jakie w ogóle czytałem. — Obi przebrał i dodał po namyśle: — Tylko jest prawie zniszczona przez szczęśliwe zakończenie. — Przewodniczący wyprostował się na krześle.

— Szczęśliwe zakończenie? Czy pan jest pewien, że myśli pan o *Sednie sprawy*? Europejski oficer policji popełnia samobójstwo.

— Może szczęśliwe zakończenie jest za silnym wyrażeniem, ale nie mogę ująć tego w inny sposób. Oficer policji szarpie się między miłością do kobiety a miłością do Boga i popełnia samobójstwo. To zbyt proste. Tragedia tak nie wygląda. Pamiętam pewnego starego człowieka w mojej wiosce, nawróconego na chrześcijaństwo, na którego spadały nieszczęścia jedne po drugich. Mówił, że życie jest jak garnek z piołunem, z którego łyka się po trochu w czasie niekończącego się trwania świata. On rozumiał istotę tragedii.

— Ma pan na myśli, że samobójstwo niszczy tragedię? — powiedział Przewodniczący.

— Tak. Prawdziwa tragedia nie ma nigdy rozwiązania. Jest czymś beznadziejnym na zawsze. Konwencjonalna tragedia jest zbyt łatwa. Bohater umiera, a my czujemy oczyszczenie uczuć. Prawdziwa tragedia ma miejsce na boku, w jakimś ciemnym zakamarku, by zacytować W. H. Audena. Reszta świata jest jej nieświadoma. Jak ten człowiek w *Garstce prochu*, który czyta Dickensa mr. Teddowi. Nie ma dla niego tutaj żadnej ulgi. Gdy opowiadanie się kończy, on wciąż czyta. A my nie doznajemy oczyszczenia uczuć, ponieważ tam nie jesteśmy.

— To bardzo interesujące — powiedział Przewodniczący. Potem spojrział wokół stołu i spytał, czy inni członkowie mają jakieś pytania do pana Okonkwo. Wszyscy odpowiedzieli, że nie, z wyjątkiem jednego, który spał” (s. 38—40)<sup>24</sup>.

W rozmowie tej znów mamy przeciwstawienie obiegowemu schematowi myślowemu Europejczyka kryteriów starego człowieka nigeryjskiej wioski jako cenniejszych i trafniejszych. Jest w niej jednak i punkt dalszy, nie mający już analogii z *Things Fall Apart*. Po chwili bowiem młody Nigeryjczyk odnajduje motywy podobne do filozofii

<sup>24</sup> Przekład własny.

starego człowieka u pewnych pisarzy europejskich i chętnie się na nich też powołuje.

Ten sojusz i próbę paraleli można uznać za przesłankę samego Achebe, ma ona bowiem w książce i znacznie głębsze podstawy. Tytuł utworu (*No Longer at Ease*) to pół linijki z wiersza Elliota *The Journey of the Magi* (*Podróż Trzech Króli*). Ostatnie zaś cztery linijki tego wiersza służą książce za motto. W nieudanym, niestety, przekładzie polskim brzmią one następująco:

„I oto nastąpił powrót do naszych dawnych Królestw,  
Lecz teraz nam tu niełatwo — pośród starego ładu,  
Wśród obcych ludzi, którzy cześć zmierzchłym oddają bogom.  
Jakże byłbym szczęśliwy tę inną śmierć biorąc w darze!”<sup>25</sup>.

Tytuł zaś pierwszej książki (*Things Fall Apart*) to też cytat z wiersza *The Second Coming* (*Powtórne przyjście*) W. B. Yeatsa. Motto tej książki stanowi pierwsza zwrotka tego wiersza również niestety niezręcznie na polski przełożonego:

„Krażąc, kołując w coraz szerszym locie  
Sokół nie słyszy głosu sokolnika;  
Rzeczy przyskają; ciężar środka słabnie;  
Nad światem huczy anarchia...”<sup>26</sup>.

Wymienieni zaś w rozmowie przez Obiego pisarze świadczą przecie o lekturach samego autora. A więc Greene, Auden, Waugh (wymieniona *Garstka prochu* to książka Evelyn Waugh *A Handful of Dust*. Jej tytuł, nota bene, by krąg się zamknął, jest cytatem z *Ziemi jałowej* Elliota). W innym miejscu *No Longer at Ease* wspomniane będzie upodobanie Obiego do lektury Elliota. Wpływ zaś *Sedna sprawy* Greene'a sięga bardzo głębokich warstw książki.

Zbierając jednak na razie ślady lektur autora, otrzymujemy wybór nazwisk znaczący i jednolity mimo indywidualnych różnic: Yeats,

<sup>25</sup> Tłum. A. Piotrowski, *Thomas Stearn Elliot, Poezje wybrane*, Warszawa 1960, s. 270. W oryginale tekst ten brzmi następująco:

„We returned to our places, these Kingdoms,  
But no longer at ease here, in the old dispensation,  
With an alien people clutching their gods.  
I should be glad of another death”.

<sup>26</sup> Tłum. P. Mayewski. *Czas niepokoju, antologia współczesnej poezji brytyjskiej i amerykańskiej*, wybr. i oprac. P. Mayewski, New York 1958 The East Europa Institute, s. 382. Tekst w oryginale:

„Turning and turning in the widening gyre  
The falcon cannot hear the falconer;  
Things fall apart; the centre cannot hold;  
Mere anarchy is loosed upon the world”.

Elliot, Auden, Greene, Waugh. Wszyscy ci pisarze to pisarze o światopoglądzie religijnym, ale pisarze poszukujący, nie zamknięci ortodoksyjnie w kręgu jednego wyznania. Jednocześnie to pisarze skłócenii ze swoją cywilizacją lub przerażeni jej moralnym upadkiem i chaosem, szukający i konfrontujący wartości w wędrówkach przez inne kultury — u jednych tylko myślowe, u drugich (jak u Greene'a i Waugh) także i dosłowne w ich bujnych biografiach. Greene i Waugh stykają się w nich parokrotnie również z Afryką Zachodnią. Jedni z tych pisarzy zwróceni są bardziej ku magii i mistryce, drudzy ku psychologii i moralistyce. Jednym obojętna była sprawa konkretnego wyznania, inni zmieniali je formalnie. Ale wszystkich łączy to, co niegdyś trafną metaforą określił Wacław Borowy w tytule swojego artykułu o Ellicie: *Wędrówka nowego Parsifala*<sup>27</sup>.

Młody współczesny intelektualista afrykański, z racji historycznych uwarunkowań człowiek dwóch kultur, szuka oparcia i potwierdzenia u tych, którzy z własnego wyboru szukają wartości i możliwości samookreślenia w płaszczyźnie konfrontacji wielu kultur. Są to przy tym pisarze, których dążenia pełne niepokoju, a często sprzeczności i płataniny sięgają uniwersalnych aspiracji i kulminują w filozofiach o charakterze religijnym. Piękny wiersz Elliota, którego kilka linijek stanowi motto do *No Longer at Ease*, a który niestety jest zbyt długi do cytowania w całości, kojarzy afrykańskie cechy scenerii, dramatyzm i trud drogi poszukiwania, rozpacz po chwilowym błysku odnalezienia, po którym nic się zasadniczo nie zmienia, ale i wiarę w wartość samej postawy poszukującej.

Ten wiersz wydaje się doskonale dobraną metaforą dla Achebe — młodego Afrykanina Ibo, syna gorliwego konwertyty chrześcijańskiego, wychowanka na wzór angielski prowadzonego uniwersytetu w Ibadanie, pisarza nurtowanego potrzebą samookreślenia i znalezienia wspólnoty.

Achebe bowiem, jak wynika to z dokonywanych przez niego konfrontacji, nie znajduje dla siebie pełnego miejsca w żadnej z dwóch kultur, i to ani w strukturach ich stosunków społecznych, ani w najpowszechniej reprezentowanych systemach światopoglądowych. Próbuje odnaleźć wspólnotę pewnych postaw niezależną od etnicznej przynależności i konkretnych kulturowych tradycji i w tej płaszczyźnie możliwość zintegrowania własnej osobowości. Będzie to wspólnota nie liczących wprowadzić jednostek, niemniej istniejąca: wspólnota otwartości postawy, poszukiwania żywych i twórczych współcześnie treści re-

<sup>27</sup> W. Borowy, *Wędrówka nowego Parsifala. Poezja T. S. Elliota*, „Przełom Współczesny”, 1936, nr 6.



ligijno-moralnych. W odnalezione na tej zasadzie pokrewieństwo własne z pewnym kręgiem pisarzy brytyjskich antycypuje też Achebe niektóre cechy — rzeczywiste czy domniemane — dawnych przodków Ibo.

W *No Longer at Ease* zarysowują się jeszcze i dalsze przesłanki stanowiska Achebe. Mają one już zupełnie bezpośredni związek z ową „jedyną napisaną z wrażliwością przez Europejczyka książką o Zachodniej Afryce”, a mianowicie z *Sednem sprawy* Grahama Greene'a. Ramy kompozycyjne książki Achebe wyglądają następująco: otwiera ją opis zebranych w sali sądu, oczekujących na rozprawę Obi. Są wśród nich biali i czarni, koledzy i gapie, przełożeni i współplemieńcy. Powstają dociekania, dlaczego ten młody, bardzo dobrze uposażony, z obiecującą karierą człowiek popełnił nadużycie. Biali przeważnie wzruszają ramionami. Przeważa apodyktyczny sąd Mr. Greena, zamykający odpowiedź w schemacie, że wszyscy Afrykanie są do cna skorumpowani. Wypowiedzi czarnych mogłyby być potwierdzeniem tego sądu. Koledzy Obi nie starają się analizować bowiem przyczyn, a winę jego widzą nie w fakcie, ale w nieumiejętności postępowania, w braku doświadczenia nowicjusza. Współziomkowie zaś z Umuofii rozumują pod kątem taktyki i własnego interesu: Obi jest jednym z nich, za ich pieniądze wykształconym — ta sprawa nie powinna przekreślić jego kariery. Opłaca adwokata, by spróbował przeprowadzić obronę. Nikt z tych ludzi nie wie, jak naprawdę wyglądały fakty i przyczyny załamania się Obi. Wie tylko on jeden, ale nie zamierza mówić. Sądzić go więc będą ludzie znający w najlepszym razie tylko część prawdy.

Od tego miejsca następuje w książce wielka retrospekcja, która ukazuje czytelnikom całą złożoną prawdę o Obi i jego czynie. Kończy się zaś utwór ponownym obrazem sali rozpraw i ironicznym podsumowaniem: „Wszyscy dziwili się, dlaczego. Uczony sędzia, jak widzieliśmy, nie mógł zrozumieć, jak wykształcony młody człowiek i tak dalej i tak w kółko. Urzędnik z British Council, nawet ludzie z Umuofii nie wiedzieli. I musimy przypuszczać, że mimo swej pewności Mr. Green również nie wiedział” (s. 170)<sup>28</sup>.

Zasadnicza koncepcja kompozycyjna *Sedna sprawy* jest analogiczna. Tylko autor i czytelnik wiedzą, jaki był rzeczywisty przebieg dramatu Scobie'ego. Żadna z postaci książki nie zna faktów w pełni. To jest główną przyczyną okrucieństwa i małości ich sądów<sup>29</sup>. Najważ-

<sup>28</sup> Przekład własny.

<sup>29</sup> Wyjątkiem jest ksiądz katolicki i jego bardzo nieortodoksyjne stanowisko. Ale ta sprawa wykracza już poza interesujące nas tu analogie i wpływy.

niejsza pod tym względem jest jednak programowa dla książki wypowiedź samego Scobie'ego: „Światła wewnątrz domu dawałyby niezwykle uczucie spokoju — gdyby się nic nie wiedziało; tak samo jak gwiazdy w tej jasnej nocy dawały uczucie oddalenia, bezpieczeństwa, wolności. „Jeśliby znać fakty — dumał Scobie — czy trzeba by mieć litość nawet dla planet? Gdyby dojść do serca rzeczy, osiągnąć tego, o czym mówi się zwyczajnie: sedno sprawy?”<sup>30</sup>. W książce Achebe, pod każdym względem znacznie prostszej niż *Sedno sprawy*, i ten problem jest mniej skomplikowany i nie sięga też do tak generalnego uogólnienia. Analogiczne stanowisko wyrażone jest jednak zarówno poprzez ironię w stosunku do sądzących, jak i stosunek autora do bohatera. Wszystkowiedzący bowiem o komplikacjach bohatera autor nie potępia go ani nie usprawiedliwia. Jest przeniknięty uczuciem litości i tę jedynie postawę zdaje się sugerować czytelnikom.

Można by i w tym stanowisku doszukiwać się pewnych antycypacji „mądrości przodków”. To przecie Akunna w *Things Fall Apart* cofał się przed wyrokowaniem o dobrym i złym ze względu na niemożność dowiedzenia się, jaka jest wola Czukwu. W *No Longer at Ease* przesłanką jest fakt, że ludzie nie znają, a może nie są w stanie znać całej prawdy o drugim człowieku. Przesłanka jest więc laicka, podczas gdy tam była religijna, ale konsekwencje etycznie-moralne są podobne.

Zafascynowanie *Sednem sprawy* jest niewątpliwe. Ujawnia się ono bowiem również w wielu szczegółowych partiach książki. Tak np. jedyna szerzej rozbudowana pod względem introspekcji psychologicznej scena, rozmyślania i reakcje Obi po śmierci matki, są żywym echem rozważań Scobie'ego o tym, jak cudza śmierć uwalnia często najbliższych od rozterek i głębszych cierpień. Podobnie ma się sprawa z problemem nieuniknionego zadawania cierpień dwóm ukochanym osobom, jeśli się chce postępować uczciwie: u Greene'a dotyczy to żony i kochanki, u Achebe kochanki i matki. Wiele zależności jest także w ukazaniu procesu odstępowania bohatera od dotychczasowych zasad.

Tak więc mimo całej odmienności tła: realiów i typu przedstawianych stosunków, *No Longer at Ease* jest w dużym stopniu książką w duchu pewnego kręgu współczesnych angielskich pisarzy. Nie jest to jednak bezwiedne uleganie wpływom, lecz świadomy wybór określonego nurtu. Wybór dający godność i perspektywę sytuacji kulturowego mieszańca.

---

<sup>30</sup> G. Greene, *Sedno sprawy*, przeł. Jacek Woźniakowski, Warszawa 1958, s. 328. Cyt. s. 141.

NAJNOWSZA POWIEŚĆ ACHEBE *ARROW OF GOD*. SAMOTNOŚĆ I ALIENACJA JEDNOSTKI. PROBLEM MITU I INTEGRACJI OSOBOWOŚCI. UWAGI O WARSZTACIE PISARSKIM AUTORA — ZAGADNIENIA STYLISTYCZNE. RECENZENCI O POWIEŚCIOPISARSTWIE ACHEBE. NARODZINY POWIĘSCI AFRYKAŃSKIEJ I HISTORYCZNA ŚWIADOMOŚĆ

Trzecia książka Achebe, *Arrow of God* (*Strzała boga*, 1964), ukazała się dopiero po czteroletniej przerwie i w pewnych istotnych sprawach znacznie odbiega od poprzednich. Z punktu widzenia cyklu historycznego jest ona ogniwnem pośrednim między *Things Fall Apart* a *No Longer at Ease*, akcja jej bowiem toczy się w r. 1921. Obraz tej fazy dziejów, podobnie jak w tamtych powieściach jest rzetelny i przenikliwy. Achebe eksponuje przede wszystkim tym razem ekonomiczne oddziaływanie białych i pierwsze próby wprowadzania metody „pośredniego zarządzania”. Galerie postaci z obu stron są jeszcze liczniejsze i znów szeroko zróżnicowane. Wśród białych — starzy pionierzy wierzący w misję cywilizacyjną; młodszy — lojalni urzędnicy, pragnący jedynie zbić majątek; ludzie przygody, u których pewną rolę odgrywa też zainteresowanie seksualne. Dyskusje toczą się wokół nowych zarządzeń administracyjnych dotyczących „pośredniego zarządzania”. Rozpatruje się wyższość lub niższość francuskich i angielskich metod kolonizatorskich. Żywe są też jeszcze echa walki z Niemcami w Kamerunie w 1916 roku. U młodszych urzędników z rzadka budzi się zainteresowanie krajem, w którym przebywają. Zaspokojeniu tej ciekawości służy znana nam z *Things Fall Apart* książka Komisarza o pacyfikacji plemion nad dolnym Nigrem. Bezpośrednie nawiązania fabularne do *Things Fall Apart* są jednak nieliczne. Nie mamy już do czynienia z dziejami rodziny Okonkwo ani z Umuofią. Rzecz dzieje się jednak niedaleko, w Umuaro, i żywe są wspomnienia ważnych wypadków znanych z *Things Fall Apart*, jak np. rzezi w Abame.

Spółeczność mieszkańców Umuaro i sąsiednich klanów ukazana jest w stadium całkowitej dezintegracji. Pierwsze drogi i płaca za służbę u białych powodują migrację, ruch handlowy i możliwości bogacenia się w sposób dotychczas niespotykany. Przesunięcia w dotychczasowej hierarchii sprawiają też administracyjne nominacje na „wodzów” i nadawane im uprawnienia. Jednocześnie toczą się jeszcze zardawnione właśnie międzyklanowe o ziemię, rozstrzygane ostatecznie w mechaniczny sposób przez białych. Nie hamuje to oczywiście dalszego wrzenia. Trwają nawet spory międzykulturowe o wyższość poszczególnych regionalnych bóstw.

W tym wielkim chaosie pojęć i stosunków, przy osłabieniu powagi i sankcji tradycyjnych instytucji religijno-społecznych dochodzą do gło-

su o wiele silniej, już bez hamulców, indywidualne namiętności i skłonności. Ambicja pozornej władzy, zawiść, chciwość, przewrotność — okazują się głównymi motorami postępowania, choć obok nich rodzi się i chęć zdobywania nowej wiedzy lub trwa godny upór co do nienaruszalności starego układu. W każdym razie w społeczności tubylczej Achebe o wiele silniej niż w poprzednich książkach eksponuje grę indywidualnych charakterów i wyzwolonych emocji. Są one nie tylko zaznaczone w tle, na zasadzie niejako równowagi statystycznej, jak to było w *Things Fall Apart*, ale stają się często czynnikiem decydującym w akcji, przesądzającym o kierunku losów bohaterów. Jest to z jednej strony dobrze zaobserwowany rys nowej fazy historycznej, z drugiej — świadectwo wzrastających umiejętności kompozycyjnych autora.

Na tle zgrabnie tym razem splecionych różnych drobnych wątków, postać głównego bohatera, starego kapłana Ezeulu, prezentuje znowu jednostkę całkowicie samotną i wyalienowaną. Wprowadzenie już w trzeciej książce tego typu bohatera można uznać na pewno za symptomatyczne dla pisarza. Wybór ten świadczy o wciąż aktualnym dla Achebe nurtującym problemie i jest jedną z form transpozycji dalszych dążeń do samookreślenia.

Ezeulu jest kapłanem boga Ulu, najwyższego lokalnego bóstwa na terenie Umuaro. Jednocześnie jednak jest pierwszym, który jednego ze swoich synów posyła do szkoły misyjnej. Posunięcie to tłumaczy współziomkom w sposób wallenrodyczny, iż trzeba poznać mądrość wroga; nie zyskuje jednak zrozumienia. Syn bowiem popełnia świętokradztwo zamykając świętego pytona, sam zaś Ezeulu w groźącym wojną sporze o grunt z sąsiednimi Okperi wypowiada się w imię prawdy jeden jedyny z całego Umuaro za racją Okperi. Sprawa nie byłaby tak drażliwa, gdyby nie to, że świadectwo to dane jest wobec białego Komisarza, który przyjechał zażegnać walkę i rozstrzygnąć spór. Świadectwo Ezeulu idzie po jego myśli i staje się decydującym momentem. Wszystkie te okoliczności wzbudzają nieufność i niechęć do Ezeulu wśród mieszkańców. Gdy jednak w jakiś czas potem przychodzi do ustanawiania wodzów przez administrację i Komisarz przypomniawszy sobie prawdomównego kapłana proponuje mu to stanowisko — Ezeulu kategorycznie odmawia. Może służyć tylko swemu bogu, nikomu więcej. Zirytowany tą krnąbrnością Komisarz nakazuje aresztować kapłana. Kilka tygodni Ezeulu przebywa w więzieniu. Wśród mieszkańców zaś akcje jego idą w górę, tym bardziej że Komisarz zapada na ciężką chorobę i jest odwieziony do szpitala, co przypisywane jest ukaraniu go przez boga Ulu za uwięzienie kapłana. Po kilku tygodniach zdezoriontowani, co dalej mają począć, urzędnicy, zwalniają po prostu Ezeulu

do domu. Powrót jest triumfalny, ludność oczekuje, że prześladowany Ezeulu zmieni stanowisko i rzuci jakieś słowa organizujące i podtrzymujące jedność, tym bardziej że w tym czasie młodzi mężczyźni z Umuaro zostali wykorzystani do przymusowej i bezpłatnej pracy przy budowie drogi, podczas gdy gdzie indziej praca ta była odpłatna (kierownik budowy przepił po prostu część budżetu i tak to sobie nadrabiał). Jednakże Ezeulu uparcie milczy. Gdy zaś nadchodzi okres zbiorów jamu, postanawia ukarać ludność za brak pomocy, gdy znajdował się w więzieniu, i wypróbować siłę autorytetu boga Ulu.

Jednym z głównych obowiązków kapłańskich było odmierzanie kalendarza. Rok rocznie po zbiorach jamu odkładano w ręce kapłana 12 dorodnych jamów, które były przechowywane w specjalnym miejscu w świątyni. Kapłan śledził fazy księżyca i wraz z każdą nową zjadał jeden jam i specjalnym dźwiękiem bębnów ogłaszał ludności początek nowego miesiąca. Gdy zjadł dwunasty, ogłaszał wielkie święto zbiorów, po którego odbyciu ludzie szli dopiero z błogosławieństwem boga na pola po nowy jam.

Tymczasem, ponieważ Ezeulu przebywał w więzieniu, dwa kolejne jamy zostały nie zjedzone. Gdy nadeszła pora zbiorów, mimo próśb, tłumaczeń i prób okupu dla boga Ulu — Ezeulu nie ogłosił święta zbiorów. W Umuaro zapanował głód. Zamożniejsi kupowali nowy jam na okolicznych targach, w miejscach, gdzie już rozpoczęto zbiory. Ich jam niszczał na polach. Narastające wzburzenie wykorzystali misjonarze. Ogłosili, iż ktokolwiek przyniesie ofiarę ich bogu, otrzyma pozwolenie i błogosławieństwo na podjęcie zbiorów. Zapowiedzieli też bliską datę wyznaczonego przez siebie święta zbiorów. Zaczęły napływać indywidualne na razie datki. Na kilka dni jednak przed ogłoszonym przez chrześcijan terminem święta zginął najstarszy syn Ezeulu. Czując się już chory podjął się mimo to uczestniczenia jako biegacz w uroczystościach pogrzebowych ojca jednego ze swych przyjaciół. Liczył, że w ten sposób przełamie choć częściowo wyobcowanie własnego ojca i całej rodziny, które nastąpiło w ostatnich tygodniach. Nie wytrzymał jednak wysiłku i padł martwy po ostatnich metrach biegu. Dla ludności było to widomym znakiem, że i bóg Ulu odwrócił się od swojego kapłana i zesłał na niego karę, a słuszość przyznał klanowi. Ludzie gromadnie podążyli na chrześcijańskie święto. Ezeulu umarł w pomieszczeniu zmysłów. „Tak więc w końcu tylko Umuaro i jego przywódcy widzieli ostateczny rezultat. Im rozwiązanie wydawało się proste. Ich bóg stanął po ich stronie przeciwko upartemu i ambitnemu kapłanowi i to podtrzymało wiarę w mądrość ich przodków, mówiących, iż żaden

człowiek jakkolwiek wielki nie jest większy od swego ludu; że żaden człowiek nigdy nie wygrał sprawy przeciwko swemu klanowi.

Jeśli tak było rzeczywiście, to Ulu wybrał niebezpieczny czas dla podtrzymania tej mądrości. Niszcząc swego kapłana, ściągnął także klęskę na siebie, jak jaszczurka z bajki własnymi rękoma niszcząca pogrzeb swojej matki. Ponieważ bóstwo, które wybiera taki czas, aby zniszczyć swego kapłana lub wydać go na pastwę nieprzyjaciół, tym samym podnieca ludzi do sięgania po swobody; a Umuario właśnie do tego dojrzało. Chrześcijańskie święto zbiorów, które odbyło się w kilka dni po śmierci Obiki, zgromadziło więcej ludzi niż nawet Goodcountry mógł marzyć. W swojej krańcowości wielu z Umuario wysłało swoich synów z jamem czy dwoma dla ofiarowania nowej religii i przyniesienia w zamian obiecane, zabezpieczającego błogosławieństwa. Toteż skutkiem tego każdy jam, który był później zbierany na polach tych ludzi, był zbierany w imię syna” (s. 287)<sup>31</sup>.

Przytoczony cytat jest zakończeniem książki. Podobnie jak w poprzednich utworach ironiczny dystans końcowych zdań określa ostatecznie stanowisko autora. Jednakże to podobieństwo kompozycyjne, jak i analogia w wyborze typu głównego bohatera nie niosą tym razem podobnych treści. Nie ma w *Arrow of God* charakterystycznych dla tamtych książek poważnych konfrontacji, prób wartościowania postaw i światopoglądów, bilansowania moralnego i poszukiwania jakiegoś systemu wartości moralno-etycznych. Ezeulu to przede wszystkim przykład bezradności jednostki wobec mechanizmu procesów ekonomiczno-społecznych. Sylwetka jego zarysowana jest tak, że nie wiadomo, jakie są istotne motywy jego postępowania. Czy rzeczywiście wierzy w swojego boga i jego potęgę i zamierza bronić starego porządku innymi jedynie metodami niż otwarta walka z białymi? Czy sprawa bóstwa jest raczej doczepioną taktyką dla własnych, ambicjonalnych celów? Czy wreszcie są to próby podjęcia jakiejś polityki w stosunku do białych w imię dobra współziomków, lecz i ze świadomością nieuchronnych zmian, z których Umuario nie zdaje sobie sprawy? W rozmaitych wypowiedziach bohatera przewijają się raz po raz różne motywy. Podobnie i szczegóły jego postępowania (również w sprawach rodzinnych i stosunkach z przyjaciółmi) nie tworzą bardziej wyklarowanego zarysu charakteru. Punkt ciężkości położony jest na sam mechanizm klęski jednostki, jeśli nie ma ona oparcia w żadnej społeczności, niezależnie od pobudek, które kierują jej postępowaniem. Jest to zgodne z ogólnymi założeniami utworu, w którym przedstawione fakty służą przede

<sup>31</sup> Przekład własny.

wszystkim dedukcji praw psychologiczno-społecznych. Najważniejszym z nich jest wykazanie na świetnie przeprowadzonym przykładzie stadnego przechodzenia do nowej religii, iż choćby postępowanie człowieka było ostatecznie jak najbardziej zdeterminowane ekonomicznymi przesłankami, równie konieczna do działania jest mu świadomość nadrzędnej sankcji, uprawomocnień i bodźców, płynących z kreowanych tą potrzebą rozmaitych ideologii, przeważnie typu religijnego.

*Arrow of God* to książka o szerszych ambicjach intelektualnych i historiozoficznych niż *Things Fall Apart*. Jednocześnie też na przykładzie historycznie i kulturowo odległym eksponuje zagadnienie aktualne we współczesnej nauce i literaturze europejskiej: zagadnienie społecznego funkcjonowania mitu, jego formowania się i roli. Zetknięcie się czy uświadomienie sobie tej problematyki nastąpiło zapewne u Achebe, jak to już było powiedziane, poprzez lekturę tych pisarzy anglosaskich, z których reminiscencje i bezpośrednio wskazówki powinowactwa znajdują się w poprzednich jego książkach, głównie w *No Longer at Ease*. *Arrow of God* takich bezpośrednich odniesień nie zawiera. Nie posiada nawet motto. Dedykowana jest jedynie: „Pamięci mego ojca, Izaaka Okafora Achebe”. Przetworzenie artystycznie tych zagadnień jest na pewno w *Arrow of God* bardziej integralne niż np. w *No Longer at Ease*. Myślowy jednak kierunek ewolucji sprawił, że w utworze zabrakło tak ważnej dla poprzednich książek — i w ogóle dla całej literatury — próby „wymierzania sprawiedliwości” światu. Zabrakło nurtu zaangażowania się w sprawy moralne, stwarzającego wewnętrzny wątek dramatyczny, którego obecność mimo (a czasem i poprzez) usterki formalne stanowi o żywości utworu.

Widoczne w tej książce kolejne myślowe punkty dojścia Achebe są dalszą eliminacją w stosunku do poprzednich jego światopoglądowych konstrukcji. Światopoglądy religijne zostają zrównane i sprowadzone do kategorii mitologii. Tradycyjna wiara w Ulu i oparty na niej porządek religijno-społeczny potraktowana jest z wielkim acz łagodnym dystansem, jaki miewa człowiek dojrzały dla spraw dzieciństwa. Podobny jest jednak stosunek i do chrześcijaństwa. Wydobyta zostaje jedynie analogiczność funkcji, zaś pewne elementy chrześcijańskiej dogmatyki traktowane są jak postacie z bajki, a nie symbole własnej wiary. Objawia się to choćby w używaniu małych liter w słowach bóg, syn itd. Nie ma też zupełnie prób interpretacji jakichkolwiek zagadnień treściowych, filozoficznych, jak to miało miejsce w poprzednich utworach. Stwierdza się jedynie obiektywne prawo: potrzeby mitu dla działania człowieka. Wprawdzie zakończenie książki symptomatycznie tę sprawę komplikuje. Ironia Achebe mianowicie jest niewąt-

pliwie skierowana na tych, którym wszystko wydaje się proste i którzy zawiódłszy się na jednym micie natychmiast znajdują utwierdzenie w innym. Znamienne jest, że cechy te tym razem nie są przypisane białym. Jest to jednocześnie pośrednie potwierdzenie aprobaty dla postawy niezależnej, poszukującej, nie ulegającej obiegowym schematom myślenia. A więc stanowisko znane dobrze z poprzednich utworów. W tym zakresie zawarta jest też solidarność autorska z postacią Ezeulu.

Można przypuścić, że przesunięcie w kierunku coraz bardziej ogólnych założeń łączy się z charakterem podejmowanych prób własnej integracji psychicznej w sytuacji współczesnego kulturowego mieszkańca. Rozdarcia i trudności wyboru prowadziły Achebe do coraz dalszych eliminacji kontrowersyjnych konkretów, doprowadzając już w *No Longer at Ease* do samookreślenia na zasadzie uczestnictwa w elicie intelektualnej świata, złączonej poszukiwaniem żywotnych współcześnie treści o typie religijnym. Po czterech latach, niewiadomych nam w życiu Achebe wydarzeń, stwierdzić tylko można na podstawie tekstu, że w *Arrow of God* następuje jeszcze dalsze ograniczenie. Punkty odniesienia (stwierdzenie zasadniczej tożsamości pewnych cech psychiki ludzkiej, widocznych w masowych procesach społecznych i uznanie dla postawy niezależnej, krytycznej, poszukującej) — są tu już tak ogólne, tak bardzo wyabstrahowane, że z jednej strony, jak już wspomniałam, stwarzają w samej książce płaszczyznę jedynie do konfliktu nie do dramatu, z drugiej zaś świadczą, że próby własnej integracji odprowadziły autora bardzo daleko od konkretniejszych więzi kulturowych. Wrażenie osłabienia więzi, zwiększonego outsiderstwa, szczególnie w stosunku do własnego społeczeństwa i jego tradycji — mimo dalszego podjęcia tematyki ściśle z nią związanej — potęguje jeszcze stylistyka książki.

Zagadnienie specyficznych cech stylistyki Achebe i innych pisarzy nigeryjskich, a czasem nawet szerzej — zachodnioafrykańskich, zwracało uwagę niemal wszystkich krytyków. Ezekiel Mphahlele, krytyk, publicysta, nowelista i działacz pochodzący z Południowej Afryki, powołując się na nazwiska Soyinki, Achebe, Okary, Ekwensiego, a w innym miejscu także i Nicola, podaje taką charakterystykę<sup>32</sup>: „Nie ma w Zachodniej Afryce gniewu, niecierpliwości, niepokoju, tonowania, gwałtowności języka i samoutwierdzającego śmiechu, które uderzają na różnych planach jako środki ekspresji w Południowej Afryce. W piśmarstwie zachodnioafrykańskim jest obejmujący wszystko i trwający

<sup>32</sup> Ezekiel Mphahlele, *The African Image*, London 1962, s. 240. Cyt. s. 193.



spokój oraz zrównoważony ton [...] Indywidualizm w prozie zachodnio-afrykańskiej nigdy nie osiąga takiego stopnia, jak, dajmy na to, u Alfreda Hutchinsona, którego proza pełna jest pulsującego rytmu, raz rwącego do przodu, to znów zatrzymującego się lub obracającego wokół jednego punktu”.

Niewątpliwie Achebe łączy wspólne cechy stylistyczne z najbliższym pisarzem Ibo: Onuora Nzekwu. Natomiast część krytyków rozciąga to podobieństwo na całą literaturę nigeryjską, pisaną w języku angielskim. Jednakże np. najpopularniejszy bodaj w Europie z pisarzy nigeryjskich, Amos Tutuola, Joruba, pisarz samouk o minimalnym wykształceniu, jest pod każdym względem zjawiskiem tak specyficznym, że wymyka się i porównaniom stylistyki. Wreszcie wspomniany Ezekiel Mphahlele dopatruje się wspólnych cech stylistycznych w literaturze całej Afryki Zachodniej.

Jak widać, różne są opinie co do zasięgu tego zjawiska, a podobnie jest z jego genezą. Brak zaś potrzebnych materiałów porównawczych w Polsce uniemożliwia w tej chwili bardziej dokładne ujęcie tego problemu. Pozostaje więc stwierdzić, że charakterystyczne dla Achebe cechy stylistyki nie są jego wyłączną właściwością, lecz mieszczą się w ramach szerszych.

Oto niektóre przykłady, dotyczące tych zagadnień, z recenzji o książkach Achebe: „opowiadane jest żywo, ze spokojną oszczędnością i w ciekawym zrównoważonym tonie, jakby Mr. Achebe zdecydował nie atakować w wyraźny sposób uczuć swoich czytelników”<sup>33</sup>. „[...] traktuje rzeczy makabryczne z wymowną powściągliwością”<sup>34</sup>. „Co wyróżnia to proste opowiadanie, to bezpośredni, pozbawiony historii sposób narracji, ton głosu tak faktograficzny, że musi się być poruszonym przez rozpaczliwą szczerłość poza nim”<sup>35</sup>.

Jak widać z przytoczonych urywków, zwracające uwagę krytyków właściwości narracyjne tej prozy, mimo różnic w ich komentowaniu dają się sprowadzić do wspólnego mianownika. Obserwacje te można jeszcze poszerzyć. A więc jest to istotnie tok prozy tak równy i spokojny, że sprawia wrażenie monotonii. Jest tożsamy, podobnie niezachwiany, czy to będzie opis budynku, popełnionej zbrodni czy ciężkich przejść bohatera. Zdania są krótkie i oznajmujące, nie ma prób bardziej skomplikowanej składni, ani też doszukiwania się odcieni słów. Nie ma żadnych środków, które by służyły zmianie nastroju, jego na-

<sup>33</sup> M. R. Riddle, „B.B.C. General Overseas Service”, Recenzja *Things Fall Apart*.

<sup>34</sup> A. Wilson, „Observer”, Recenzja *Things Fall Apart*.

<sup>35</sup> J. Brooks, „Guardian”, Recenzja *No Longer at Ease*.

tężenia, przyspieszenia tempa itp. Jest to tok tak beznamiętny, że sprawia wrażenie jedynie intencji dokładnego zapisu zjawisk, z którymi autor się zetknął, ich rejestracji ze stanowiska obojętnego obserwatora. Ten tok właśnie obok wyboru elementów kompozycyjnych narzuca wrażenie dokumentarności utworów, ich kronikarskiego głównie zamierzenia. Stylistyka ta współbrzmi harmonijnie z innymi elementami utworu w *Things Fall Apart*, gdzie ogólny dystans autora jest sprawą naturalną i zastosowanie takich środków może być traktowane nawet jako jego konsekwencja. Inaczej jest natomiast w *No Longer at Ease*. W tym utworze, na europejskie „ucho” powstają wyraźne rozdźwięki między dającym się wydedukować z innych warstw książki stosunkiem autora a typem narracji. Stąd wrażenie pewnego chaosu, braku proporcji i hierarchii. Jednocześnie jednak Achebe w obu książkach przełamuje ten tok, dając akcenty ironiczne, i to w sposób bardzo wyważony, co dowodziłoby świadomości w posługiwaniu się środkami stylistycznymi. Te same cechy podkreśla recenzent z „West Africa” w stosunku do *Arrow of God*<sup>36</sup>, pisząc, że „język jego jest tak spokojny jak u Nzekwu”. Jednakże w zewnętrznej warstwie nastąpiło wyraźne przesunięcie w stronę dekoracyjności stylu.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że z dwóch dawniejszych książek Achebe znacznie większy zasięg i uznanie zdobyła *Things Fall Apart*. Miała trzy wydania, wprowadzona została jako jeden z przykładów do literackiej analizy w *Sixth Form English* E. M. Milne. Tylko tym utworem Achebe zajmuje się Mphahlele, wymienia go Jahn, a analizujący oba Gerald Moore przyznaje mu zdecydowaną wyższość nad *No Longer at Ease*<sup>37</sup>. Moore zwraca przy tym uwagę na harmonijne zestrojenie języka z tematyką, na urok i rolę wprowadzanych przysłów i porzekadeł (których n. b. w *Things Fall Apart* nie ma wiele). Większość europejskich krytyków zaś pociągnięta była przede wszystkim etnograficzno-folklorystyczną stroną książki i, być może, suma tych wszystkich ocen nie pozostała bez wpływu na to, że w *Arrow of God* Achebe właśnie te folklorystyczne momenty silnie wyeksponował. O ile jednak w *Things Fall Apart* związane są one z ukazaniem całej struktury społecznej i zasadniczych czynności ludzkich w tym układzie, to w *Arrow of God* sprowadzają się do opisów warstwy zjawisk znacznie bardziej powierzchownej i często przypadkowej. Tak np. liczne i dokładne są opisy rozmaitych strojów, niektórych tańców, form leczenia itp. W opisach uroczystości kultowych nacisk położony jest

<sup>36</sup> Nr z 28 III 1964, recenzja sygnowana D. W.

<sup>37</sup> Moore, *op. cit.*, s. 68—70.

też, nie jak dawniej na sekwencję pewnych znaczących rytualnie czynności, lecz na stronę dekoracyjno-widowiskową. Obfitsze też znacznie są dialogi, wykorzystujące szeroko przysłowia, porównania, cały metaforyczny sposób wyrażania sądów i pojęć. Są to niekiedy zwroty fascynujące nas swoją poetycką świeżością, odmienną zupełnie konwencją zestawień i można je z tej książki czerpać pełnymi garściami: „Stara kobieta nie jest nigdy stara, gdy posłyszysz taniec, który zna” (s. 86). „Kiedy pechowy człowiek pije wodę, to przylepia mu się ona do zębów” (to sformułowanie jest powtarzane kilkakrotnie, s. 282). „Mądrość jest jak torba z kozłowej skóry, każdy człowiek nosi swoją własną” (s. 19). „Kiedy dorosły jest w domu, nie zostawia kozy uwiązanej na postronku w czasie bólów porodowych” (s. 21). „Świat jest jak tańcząca Maską. Jeśli chcesz dobrze go obejrzeć, nie możesz stać w jednym miejscu” (s. 55). „Jeżeli widzimy, jak ptaszek tańczy pośrodku ścieżki, to wiemy, że jego bębniasta jest w pobliskim buszu” (s. 48). Można by te przykłady wielokrotnie mnożyć. Istnieją one jednak w książce jakby same dla siebie. Nie są związane ani z główną fabułą, nie ewokują, jak to było w *Things Fall Apart* mądrości przodków, ani nie zawierają znaczeń istotnych dla wygłaszających je osób. Są ładne i obfite, ale ich funkcja w utworze ogranicza się do zdobnictwa, do ukazania jeszcze jednego atrakcyjnego, egzotycznego zjawiska.

Odautorska narracja też się rozszerzyła. Rozszerzyła się przede wszystkim o porównania. Zdania już nie są tylko oznajmujące czy rejestrujące, są opisowe. Na przykład: „Skoczył na równe nogi, jak ktoś ukąszony w pośladek przez czarną mrówkę” (s. 21). „Księżyc, który ujrzał tego dnia, był tak chudziutki jak sierota niechętnie żywiona przez okrutną macochę” (s. 2). „Najbardziej jątrzący był strumyczek, który zawsze spływał w dół za uchem, jakby spacerowała mucha” (s. 35). Wszystkie te porównania jednak, jak widać choćby z przytoczonych przykładów, dotyczą zjawisk czysto zewnętrznych. Nie sięgają już ani w dziedzinę charakterystyki psychologicznej, ani refleksji odautorskiej, nie stają się elementem poszerzającym zasadnicze środki artystycznego wyrazu autora. Nie jest to próba integralnego wprowadzenia typu kojarzeń i ekspresji ludowego Ibo w obręb własnego widzenia świata, lecz powierzchowne zabiegi stylizacyjne, imitacja mająca współbrzmieć z językiem dialogów. Można się więc zgodzić z recenzentem z „West Africa” co do nadal istniejących zasadniczych podobieństw narracyjnych w stosunku do poprzednich książek i innych autorów. Jednakże istniejące różnice nie są też bez znaczenia. Z jednej strony świadczą one o większej elastyczności językowej autora niż to można było mniemać na podstawie dwóch pierwszych utworów. Po-

zwalają tym samym mieć nadzieję na dalsze możliwości w tym zakresie. Z drugiej jednak strony dawniejszy suchy, kronikarski, surowy chwilami aż do wrażenia nieporadności tok narracji podkreślał ważność relacjonowanych zdarzeń i sytuacji. Odstępstwo w kierunku stylizacji przy jednoczesnym eksponowaniu wielu realiów od ich strony dekoracyjnej powoduje przesunięcie akcentów ze sfery historyczno-problemowej na rzecz egzotycznej efektowności, by nie powiedzieć epatowania egzotyką.

W sumie jest to więc książka efektowniejsza od poprzednich, bardziej świadoma spraw rzemiosła artystycznego i pozornie bardziej „afrykańska”. W istocie będąca świadectwem momentu słabszego wewnętrznego zaabsorbowania autora sprawami tradycji i kultury swego kraju.

Pozostaje jeszcze pokrótce omówić dwa wiążące się z twórczością Achebe problemy, należące do najczęściej stawianych przez europejskich czytelników literatury afrykańskiej w ogóle. Jedno zagadnienie dotyczy sprawy formy. Otóż szczególnie w stosunku do powieści pojawia się zarzut, że przejęcie tej formy świadczy o mechanicznym naśladownictwie wzorów europejskich, nie ma ona bowiem odpowiednika w tradycyjnej literaturze afrykańskiej. Istotnie w literaturze tej nie znajdujemy prawie epiki. Ale epika wszędzie rodziła się dopiero wraz ze świadomością historii. Jest więc rzeczą naturalną, wynikającą z autentycznie zachodzących procesów, iż dopiero dziś może się zrodzić na gruncie „Czarnej Afryki”. Tyle że przejmuje współczesne i wykształcone tej epiki narzędzie, dokonując i w tej dziedzinie skoku ponad epokami rozwoju kultury „białych”. Nie jest więc współcześnie powieść „Czarnej Afryki” produktem sztucznym czy wynikłym z bezmyślnego imitatorstwa, lecz sprawą, gdzie dla autentycznych współczesnych procesów wybiera się współcześnie istniejące narzędzie.

Drugie zagadnienie to „osobowość afrykańska” i jej cechy. Ten rozległy problem ma w literaturze wiele wariantów, z których najpopularniejsze są koncepcje z kręgu *négritude*. W ekspresyjnych sformułowaniach Senghora tak brzmią główne tezy: „Murzyn jest zmysłowcem, istotą o otwartych zmysłach; jest nasamprzód zmysłami, woniami, rytmemi, formami, barwami; mówię dotyk — zanim będę okiem, jak Biały Europejczyk”<sup>38</sup>. I jeszcze: „Murzyn nie twierdzi, że myśli. On czuje, że czuje”. Z tych cech fizjologiczno-psychicznych wyprowadzona jest cała filozofia kultury aż do tendencji negro-mesjanistycznych,

---

<sup>38</sup> Cyt. wg książki J a h n a, s. 272, przekład własny. J. J a h n, *Muntu. L'homme africain et la culture néoafricaine*, traduit de l'allemand par Brian de Martinoir, Paris 1961, s. 293.

w których skostniała, zmateralizowana i przeżarta technicyzmem Europa ma być zbawiona przez zastrzyk spirytualistycznych rzekomo wartości afrykańskich. Łączy się też z tym zazwyczaj idealizacja plemienną przeszłości.

Nie tu miejsce na rozważania szerokiego problemu *négritude*, jego skomplikowanych źródeł historycznych i wariantów koncepcji. Ważne jest, że poparta książkami niektórych badaczy europejskich (jak np. Tempelsa i Jahna), kto wie zresztą czy nie szukających mimowolnie odtrutki na swoje rozczarowania własną cywilizacją, jak i rangą artystyczną reprezentujących ją utworów literackich, koncepcja ta, w swoim zasadniczym zrębie utrwaliła się również w świadomości Europejczyków po II wojnie światowej i funkcjonuje do dziś w charakterze jednego z mitów wyrażających humanistyczne i „postępowe” myślenie.

Na kontynencie afrykańskim koncepcje te, przeważające też wciąż jeszcze wśród intelektualistów i pisarzy na obszarze pokolonialnym francuskim, nie znalazły oddźwięku na terenie poangielskim. Świadczą o tym i programowo dyskusyjne wypowiedzi publicystów i pisarzy, np. Ezekieła Mphahlele czy Wole Soyinka, jak i utwory literackie.

Achebe, jak widać to było z charakterystyki jego książek, podobnie jak jego koledzy po piórze z kręgu pobrytyjskiego, reprezentuje zupełnie odmienny typ percepcji świata i filozoficznej koncepcji. Co więcej, nawet spośród najbliższych sobie pisarzy jest bodaj najbardziej krańcowo przeciwnym i konsekwentnym tej odmienności przykładem. Tak więc elementy sensualistyczne nie występują w jego prozie prawie zupełnie. Zarówno występujące w utworach postacie nie są charakteryzowane przez reakcje tego typu, jak i w odautorskim opisie nie ma śladów uwrażliwienia na ten rodzaj odbioru zjawisk. Nawet u Nzekwu i Ekwensiego wrażliwość np. na gest i woń stanowi istotny element konstytuujący sylwetki i opisy. Proza zaś Achebe jest wyjątkowo wyabstrahowana z tych elementów. Ale też gdy w momentach swoich konfrontacji dwóch kultur doszukuje się on różnic między nimi — znajdzie je nie w emocjonalności czy jej braku i nie w odmienności odczuwania świata, lecz w innym rodzaju myślenia. Tę różnicę traktuje też zresztą jako zjawisko nawykowo-kulturowe, a nie wynikające z odmiennych cech biopsychicznej struktury. W ostatniej książce podkreśli dobitnie zasadniczą tożsamość natury ludzkiej. Jednocześnie znajduje wszędzie wyjątki o odmiennych niż powszechne postawach. W ich wspólnocie zaś chciałby widzieć bazę wszechświatowej elity i własne w niej uczestnictwo. Jest to więc zupełnie odmienna próba samookreślenia. A przecież również niewątpliwie „osobowość afrykańska”.