

# Teresa Pfabé

---

## Egipskie odrodzenie kulturalno-literackie i miejsce w nim Tawfika Al-Hakima

---

Przegląd Socjologiczny Sociological Review 21, 65-124

---

1967

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.

TERESA PFABÉ

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

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

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

### POCZĄTKI ODRODZENIA EGIPSKIEGO

Kiedy Napoleon Bonaparte wraz ze swą armią oraz z gronem uczonych i z własną drukarnią ekspedycji<sup>1</sup> wiezioną na pokładzie statku o nazwie „Orient” wylądował na ziemi egipskiej w 1798 r. nie wiedział,

---

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

iż data jego ekspedycji będzie uważana za jeden z punktów zwrotnych w dziejach Egiptu i krajów arabskich. Wyprawa się nie udała. Bonaparte pobity chyłkiem wracał do Francji, ale uczeni zostali i został założony wówczas do dziś istniejący Instytut Egipski, który posiadał sekcje: polityczno-ekonomiczną (w której pracach uczestniczył Sułkowski), matematyczną, nauk fizycznych i przyrodniczych oraz literatury i sztuki<sup>2</sup>.

Celem instytutu było prowadzenie prac badawczych i opis kraju, który na przełomie XVIII i XIX w. miał liczyć kilka milionów, a który dziś liczy 30 milionów mieszkańców, należącego do tego kręgu kulturowego, który w okresie europejskiego Oświecenia coraz bardziej intrygował Europę Zachodnią, gdzie rozwijały się wówczas pierwsze centra studiów orientalistycznych<sup>3</sup>. Już bowiem początek XVIII w., a mianowicie

---

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

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

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

rok 1704, data przekładu przez Francuza, A. Gallanda *Opowieści tysiąca i jednej nocy*, które stały się rewelacją dla Europy — jak pisze J. Reychman<sup>4</sup> — stanowi datę przełomową dla szerokiego zainteresowania Europy kulturą Wschodu i szerokiego przenikania treści i form orientalnych do literatur europejskich XVIII w. (bo zainteresowanie natury politycznej i ekonomicznej datuje się dużo wcześniej).

Tymczasem francuscy uczeni wsławili imię Instytutu Egipskiego prowadzeniem i publikowaniem szeregu ważnych prac naukowych. Jak pisze Abdel Aziz Abdel-Meguid, „wraz z pierwszym kontaktem pomiędzy myślą i kulturą Zachodu a myślą i kulturą arabską w Egipcie zaczęło się przebudzenie arabskich uczonych z ich średniowiecznego letargu i apatii do światła nowych nauk i cywilizacji materialnej”<sup>5</sup>. Abdel-Aziz Abdel-Meguid cytuje Abd ar-Rahmana al-Dżabarti’ego<sup>6</sup>, który

---

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

<sup>4</sup> Reychman, *op. cit.*, s. 14.

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

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 52.

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

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

Już na polecenie Napoleona powstały w Egipcie pierwsze czasopisma informacyjne: „Le Courier d'Égypte” (założone w sierpniu 1798 r.), a następnie i naukowe „La Decade Egyptienne” (założone w październiku 1798 r.), które na żywo informowały o pracach uczonych towarzyszących ekspedycji, a skupiających się wokół Egipskiego Instytutu<sup>7</sup>. Choć czasopisma te wychodziły w języku francuskim i przeznaczone były głównie dla członków ekspedycji oraz ówczesnych rezydentów francuskich w Egipcie — to niewątpliwie zwróciły uwagę Egipcjan na system dziennikarski, nie znany jeszcze w zasadzie na Bliskim Wschodzie<sup>8</sup> i na wagę drukowanych informacji. Menon, ostatni francuski gubernator Egiptu, polecił wydawać także czasopismo w języku arabskim, ale zanim zrealizowano projekt, Francuzi musieli opuścić Egipt.

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

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

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

provincją, całą energię skierował w tym celu, by kraj modernizować, a władzę oprzeć na silnej, wychowanej na wzorach europejskich, armii<sup>9</sup>. Zaprasza więc specjalistów francuskich, między innymi oczywiście oficerów. Najślawniejszą postacią był chyba wśród nich Sève, który rozpoczął formowanie i ćwiczenie armii egipskiej, a po przejściu na islam został Solimanem Paszą i ma dziś swój pomnik na jednym z placów Kairu. Dzięki inżynierom francuskim oprócz floty handlowej powstaje flota wojenna. Powstają też szpitale oraz szkoły, również z nauczycielami Francuzami (nauczycielem Mohammeda Alega był Francuz — „monsieur Leon”).

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

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

Jedną z czołowych postaci tego okresu, człowiekiem, którego poglądy odnośnie do państwa i narodu pobudziły szereg później kontynuowanych idei, był Rifa Rafa'i al-Tahtawi, jeden z pierwszych stypendystów wysłanych do Francji przez Mohammeda Alego. Jak pisze Jamal Mohammed Ahmed<sup>10</sup>, „typowym człowiekiem nowej klasy inteligencji, stworzonej przez Mohammeda Alego, był właśnie Rifa Rafa'i al-Tahtawi”. Kim był Tahtawi, zanim stał się przedstawicielem tej nowej warstwy? Z kogo rekrutował Mohammed Ali kandydatów do niej?

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

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

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

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

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

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

Po powrocie Tahtawi uczył francuskiego w Szkole Medycyny, a już od 1835 r. został dyrektorem powołanej do życia Szkoły Języków i kierownikiem Biura Tłumaczeń przy tej szkole. Jednakże tłumaczone książki należały głównie do dziedziny nauk technicznych i ścisłych. Fakt ten, jak słusznie podkreśla Abdel Aziz Abdel-Meguid<sup>12</sup>, sprawił, iż wpływ Europy na literaturę w Egipcie znacznie się odczuwać dopiero w drugiej połowie XIX w. Tahtawi i jego uczniowie przetłumaczyli 2000 książek i broszur, obejmujących różną tematykę. Były one głównie drukowane w drukarni „Bulak”, założonej przez Mohammeda Alego w Kairze i znanej nam do dzisiaj (Napoleon swoją drukarnię wywiózł z powrotem do Europy). Po pierwszym egipskim czasopiśmie założonym na polecenie Mohammeda Alego: „Al-Waqa’i al Misrija” („Egipskie Wiadomości”), które miało charakter urzędowej gazety, pisanej w języku arabskim i tureckim (w latach 1828—1856 było jedyną egipską gazetą), i którą wydawał w latach późniejszych Tahtawi, zaczął on też wydawać czasopismo o charakterze naukowym pt. „Rawdat al-Maaref” („Ogród Wiedzy”). Działalność Tahtawiego nosi znamiona ogromnej wszechstronności. Nie

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

<sup>12</sup> Abdel Aziz Abdel-Meguid, *op. cit.*, s. 56.

ma też chyba reform społecznych, których by nie dotykał w swych pismach<sup>13</sup>. Co zaś należy tu szczególnie podkreślić, był pierwszym pisarzem egipskim, który zaczął głosić ideę „egipskiego narodu”. Podkreślał istnienie 2 lojalności — jednej w stosunku do tych, których łączy z sobą ta sama religia, drugiej w stosunku do tych, którzy są rodakami, dzielą z sobą określony geograficznie kraj<sup>14</sup>. Tahtawi przetłumaczył *Marsyliankę* i był autorem szeregu wierszy patriotycznych, tzw. *watani-gat*. Pojęcie ojczyzny w sensie *patrie*, arabskie *watan*, weszło odtąd do słownika pojęć owych czasów. „Al-Watan” było nazwą jednego z pierwszych nieoficjalnych czasopism w Egipcie, założonego w 1877 r. A kiedy w 1879 r. wybitny nauczyciel i gramatyk al-Azharu Hussein al-Marsafi pisał książkę, w której wyjaśniał „słowa będące najczęściej na ustach ludzi”, włączył do nich i słowo *watan*<sup>15</sup>.

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

Nie zapominajmy też, że wiek XIX to w Europie okres rozszerzającej się mody na podróże na Bliski Wschód, a w europejskiej literaturze romantycznej pojawiają się elementy kasyd arabskich i moda na bohatera, posiadającego cechy dumnego, niezależnego „rycerza pustyni”. Europa tworzy sobie własną ideę Wschodu i jego wartości, które pomogą kształtować się prądowi romantycznemu; z kolei Wschód wyrabia sobie własną ideę cywilizacji i wartości kultury europejskiej, która to idea znów wpłynie na kierunek rozwoju nowoczesnej kultury w tych krajach. Kontakty Egiptu z Europą, to znaczy głównie z Francją, która w tym okresie często utożsamiała Europę, stają się coraz silniejsze<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> J. Mohammed Ahmed, *op. cit.*, s. 56.

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

<sup>15</sup> Hourani, *op. cit.*, s. 194.

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



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

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

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

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

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

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

<sup>17</sup> Wężyk, *op. cit.*, s. 47.

<sup>18</sup> Cyt. za M. Chretien, *Histoire de l’Egypte Moderne*, Paris 1951, Presses Universitaires de France, s. 31.

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

Tymczasem jednak renesans kulturalny trwa. Okres ten charakteryzuje rozwój dyskusji ideologicznych, które znajdują swój wyraz w rozwijającej się prasie i literaturze. Rozbudzone poczucie narodowe u nowej warstwy inteligencji egipskiej, wychowanej już na nowych wzorach i w nowych szkołach, powoduje, iż widzi ona grozę sytuacji, gdy europejskie państwa z modeli kulturowych przekształcają się we wrogów politycznych, zagrażając tradycyjnej stosunkowej suwerenności. Przynależność bowiem do kalifatu wiązała się jeszcze ciągle z pojęciem przynależności do *ummy*, wielkiego narodu, obejmującego wszystkich wyznawców islamu, stąd była czymś naturalnym (co nie przeszkodziło, iż buntowano się w konkretnych przypadkach, gdy kalif nadużywał swej władzy świeckiej). Tak w obliczu zagrożenia ze strony państw europejskich, należących całkowicie do obozu „obcego” (Turcy przez przejście spuścizny duchowej Proroka nie byli mimo wszystko zaliczani całkowicie do „obcych”), rosła i organizowała się egipska opozycja. Wybuchła ona zbrojnie w 1882 r. i skończyła się klęską Egipcjan i faktyczną okupacją Anglików, ale trwała i rozwijała się nadal na forum wewnętrznym. A. Hourani<sup>19</sup> pisze: „Przedstawiciele pokolenia lat 1870 występowałi przeciwko konserwatyzmowi islamu i ogólnej apatii, ci z lat 1890 musieli przeciwstawić się tezie idącej z zewnątrz, a mianowicie tezie angielskich wielkorządców Egiptu oraz obcokrajowców, którzy kontrolowali życie ekonomiczne kraju, iż Egipt nie tworzy narodu i nie może mieć nadziei na niepodległą narodową egzystencję”.

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

<sup>19</sup> Hourani, *op. cit.*, s. 198.

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

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

Zachęcał uczniów do pisania, wydawania czasopism, formowania opinii publicznej; tymi poglądami i dążeniami pobudzał świadomość, niezadowolenie z istniejącego stanu rzeczy, chęć współuczestniczenia, naprawiania tego, co złe, a nie biernego poddawania się władcy. Poglądy głoszone przez al-Afganiego zaczęły być niebezpieczne dla dworu. Khedyw Tawfik obawiając się jego wpływów na warstwy wykształcone wypędził go z Egiptu. Al-Afgani nie dał jednak za wygraną. Swe niebezpieczne idee głosił od Indii aż do krajów Europy Zachodniej. W 1884 r. znalazł się w Paryżu, gdzie odnalazł go wspomniany już Mohammed Abduh i razem organizowali tajemne Towarzystwo Muzułmańskie, które miało na celu pracę nad zjednoczeniem ludów muzułmańskich oraz nad reformą islamu. Obaj, al-Afgani i Abduh, wydają w Paryżu 18 numerów arabskiego czasopisma „Al-Urwa al-Wuthqa” („Silny Węzeł”), którego tytuł sugeruje idee panislamiczne oraz arabskiej wspólnoty. Jeśli chodzi o problemy poruszane w tym piśmie, to, jak pisze A. Hourani<sup>20</sup>, poświęcone ono było częściowo analizie polityki

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 110.

wielkich mocarstw w świecie muzułmańskim, częściowo Anglii w Egipcie i Sudanie, a częściowo przedstawieniu wewnętrznej słabości islamu i uświadomienia muzułmanom tego faktu, jak też próbom uzdrowienia go. Jamal Mohammed Ahmed<sup>21</sup> tak określa rolę, jaką odegrało czasopismo: „dla wykształconych czytelników na całym świecie muzułmańskim czasopismo «Al-Urwa al-Wuthqa» w swych 18 numerach dało fundamenty panislamizmu. Kładło ono nacisk na to, iż pomiędzy muzułmanami w Indiach, Egipcie i gdzie indziej istniała zasadnicza jedność, która stała ponad odrębnościami sekt religijnych, poszczególnych krajów i języków, lecz która nie była oparta jedynie na wyznawaniu jednej wiary, muzułmanie dzielili również dziedzictwo kultury — historię i literaturę Arabów, poezję Persów, romanse i legendy Egiptu, Marokka i Hiszpanii”. Obudzona świadomość, duma z wielkiej wspólnej przeszłości spowodowała zainteresowania tradycjami historycznymi i przygotowywała drogę dla narodowego i politycznego odrodzenia większości krajów arabskich. Jednocześnie próbując godzić religię z prawdami naukowymi, dopuszczając konieczność rewizji prawa islamicznego, by go postawić w zgodzie z wymogami wieku, Afgani i Mohammed Abduh przygotowali umysły do nowej koncepcji państwa i religii, innej niż ta, która dotąd obowiązywała. Nie zapomnijmy też, że pismo „Silny Węzeł” wydawane było w Paryżu. Podczas pobytu Afganiego w Paryżu jego osobowość i idee obudziły duże zainteresowanie wśród Europejczyków, zajmujących się problemami muzułmańskiego świata. A są to czasy żywych i stałych zainteresowań orientalistyką (pamiętajmy, iż dzisiejsza Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes zaczęła działać już w 1795 r.). Afgani, będąc w Paryżu, prowadził zaciętą walkę polemiczną z Renanem co do stosunku islamu do nauki. Renan, zajmując wówczas stanowisko profesora języków semickich w College de France, przebywał jakiś czas na Bliskim Wschodzie, jego *Życie Jezusa* powstało właśnie w czasie tej podróży na Wschód. Autor *Historii początków chrześcijaństwa* i *Historii ludu Izraela* głosił m. in. w swoich wykładach (które były potem opublikowane), że islam i nauka, a stąd szerzej, islam i nowoczesna cywilizacja, są nie do pogodzenia.

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

---

<sup>21</sup> J. Mohammed Ahmed, *op. cit.*, s. 59.

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

O oryginalności poglądów Afganiego stanowi jednak fakt, iż dla niego centrum uwagi nie leży w islamie pojmowanym wąsko jako religia, lecz islamie pojmowanym jako cywilizacja. Jak przypomina w dalszym ciągu A. Hourani<sup>23</sup>, „pojęcie cywilizacji jest jedną z ważniejszych idei XIX-wiecznej Europy i ono to właśnie dzięki Afganiemu przedostało się do świata muzułmańskiego”. Al-Afgani znał pracę Guizota, który prowadził wykłady z historii cywilizacji w Europie i przejął się jego teoriami. Praca Guizota została przełożona na język arabski w 1877 r., a al-Afgani zwrócił się do Mohammeda Abduha, by ten napisał artykuł informujący o tym tłumaczeniu i zaznajamiający z doktryną książki. Co było szczególnie atrakcyjne dla muzułmańskiego reformatora, pragnącego obudzić z letargu i pchnąć w kierunku rozwoju świat arabski? Idea „cywilizacji”, która kryła w sobie specyficzne znaczenie — znaczenie aktywnego, zdecydowanego postępu, powstającego dzięki ludziom, którzy zmieniają, przekształcają warunki, w jakich wypadło im żyć. A. Hourani<sup>24</sup> cytuje wykład I. Guizota, w którym tenże, mówiąc o postępie, widzi go dwukierunkowo — jako rozwój społeczny lub wzrost sił społecznych i dobrobytu oraz jako indywidualny rozwój, rozwój ludzkich zdolności, uczuć i idei. Te myśli włączone do ideologii reformizmu muzułmańskiego odegrają dużą rolę przy konstruowaniu warunków i sposobów rozwoju społeczeństw arabskich.

#### MOHAMMED ABDUH I „MODERNIŚCI” EGIPSCY

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

<sup>22</sup> Hourani, *op. cit.*, s. 120.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 114—115.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 115.

islam, geografii itd. Przydzielono lekarza, który miał sprawować kontrolę nad zdrowiem studiujących. Określono ściśle lata studiów i wymagane egzaminy. Na czele uniwersytetu miała odtąd stać rada, składająca się z 3 ulemów i z 2 funkcjonariuszy państwowych<sup>25</sup>. Oczywiście były to tylko skromne początki przerwania tradycyjnego statusu średniowiecznego uniwersytetu, który był anachronizmem. Reformy te wskazały wówczas na możliwość unowocześniania, wprowadzania zmian i w tej twierdzy konserwatyzmu. W ślad za Abduhem, który w młodości był studentem tegoż uniwersytetu i widział tak wyraźnie jego bolączki, w szereg lat później inny azharysta, Taha Hussein, jako minister szkolnictwa będzie kontynuował dzieło reform.

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

Równocześnie panislamiczna idea Afganiego, która miała być, według zbyt chyba daleko idących posądzeń Marcela Colombe<sup>27</sup>, „propagandą panislamiczną sułtana Abd ul-Hamida”, u uczniów Mohammeda Abduha nie przyjmowała się. Ich główną troską były wewnętrzne spra-

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

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

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

wy Egiptu, a ich zasadniczą postawą było dążenie do świeckiego nacjonalizmu. Chociaż, jak mówi Jamal Mohammed Ahmed<sup>28</sup>, „idea nacjonalizmu była tak ściśle przepleciona w owym czasie z ideą panislamizmu, że nie było łatwo powiedzieć, gdzie się kończy jedna, a zaczyna druga. W Egipcie jednak tendencje separatystyczne łączyły się z próbami zerwania zależności od Turcji, gdzie znajdowała się siedziba kalifatu.

Wśród tzw. szkoły Mohammeda Abduha panowało też ogólne przekonanie, że jedynym efektywnym środkiem do zdobycia narodowej dojrzałości i niezależności była oświata. Pod koniec XIX w. idea ta znalazła poparcie w książce, która zrobiła wówczas ogromną karierę w Egipcie i na arabskim Wschodzie. Była to książka, dziś już zresztą zapomniana, E. Demolinsa *Á quoi tient la superiorité des Anglo-Saxons?* Francuz, patrzący na niezwykłą ekspansję światową Anglii, ekspansję, za którą Francja nie mogła nadążyć, zastanawia się, dlaczego Aglosasi podbili świat i stali się największą potęgą i najbogaszym państwem Europy. Przyczyny, które autor wysuwa, sprowadzają się przede wszystkim do innego typu wychowania, jakie młodzi ludzie odbierali w Anglii i we Francji. Cytuję za A. Houranim<sup>29</sup>: „głównym zadaniem wychowawczym było przygotować młodych ludzi do życia w nowoczesnym świecie, podczas gdy francuskie wychowanie chciało ich przysposobić do życia w niezmiennym społeczeństwie, opierającym się na rodzinie i państwie; podczas gdy francuski duch narodowy miał charakter militarystyczny, domagający się poświęceń jednostki ku chwale i sile narodu, nacjonalizm anglosaski był «personalny», oparty na indywidualnej wolności i zmierzający do indywidualnego dobrobytu”.

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

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

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

<sup>28</sup> J. Mohammed Ahmed, *op. cit.*, s. 61—62.

<sup>29</sup> Hourani, *op. cit.*, s. 181.

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

Innym przedstawicielem tego samego kierunku reformy, a równocześnie apologii islamu w duchu Abduha był Mohammed Farid Wadźdi, autor dzieła *Al-Madaniyah wa-l-Islam (Cywilizacja a islam)*. Już tytuł jest znamieny. Pragnie on obronić islam przed oskarżeniem, jakoby był odpowiedzialny za upadek świata muzułmańskiego i słabość myśli filozoficznej. Wadźdi rozkłada nieco inaczej akcenty niż Abduh, który uważał, że prawdziwa cywilizacja jest w zgodzie z islamem, on zaś twierdzi, że prawdziwy islam jest w zgodzie z cywilizacją<sup>31</sup>.

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

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

<sup>31</sup> Por. Hourani, *op. cit.*, s. 162.



Wykształceni Syro-Libańczycy, w większości chrześcijanie, brali bardzo żywy udział w odrodzeniu kultury arabskiej, jej literatury świeckiej, języka jako takiego, oraz ponieśli duże zasługi w dziele zaznajomienia świata arabskiego z kulturą europejską, której szeregiem wartości był do przyjęcia. Wspomnimy tu znaną rodzinę Bustanich, z których sławny Butrus al-Bustani (1819—1883), Maronita, Syryjczyk, był autorem *Słownika arabskiego*, rozpoczął wydawanie ogromnej encyklopedii arabskiej *Da'irat al-Ma'arif (Okrąg wiedzy)* oraz wydawcą czasopisma. Jego to działalność, a następnie jego synów i rodziny przyczyniła się w dużym stopniu do utworzenia nowej arabskiej prozy, języka wiernego swej gramatyce i składni, lecz zdolnego do wyrażenia w sposób prosty, niezawily i ścisły pojęć nowoczesnej myśli. Z koła rodziny i przyjaciół Bustaniego wyjdą późniejsi autorzy nowych form literackich i nowoczesnego dziennikarstwa arabskiego. Unowocześnienie instrumentu przekazu myśli, języka arabskiego zawdzięcza się w ogromnej mierze dziennikarstwu. Pierwsze przykłady języka dziennikarskiego i przekłady z języków europejskich były bardzo złe. Klasyczny język arabski, pełen akademizmów i ozdób nie odpowiadał nowej treści, którą miał przekazywać. Zwolennicy przeniesienia języków mówionych, dialektalnych (które oczywiście różnią się od klasycznego) i awansowania ich do roli języków literatury występowali z poglądem, iż język klasyczny niezdolny już będzie do adaptowania się do nowych wymogów czasu. Wbrew jednak tym przewidywaniom w praktyce stworzono język tzw. neoklasyczny lub „arabski pośredni”, oparty na klasycznym, lecz unowocześniony i uproszczony, tworzony przez dziennikarzy i pisarzy i używany do dziś dnia jako język nowej kultury, radia, prasy. Z grona Syro-Libańczyków, którzy działali w Egipcie, szczególną rolę odegrają Jakub Sarruf i Nimr, którzy w Bejrucie w 1877 r. byli założycielami pisma „Al-Muqtataf” („Antologia”). Kim byli założyciele pisma? Jakub Sarruf był nauczycielem filozofii i matematyki w syryjskim protestanckim college'u, a Nimr uczył i pracował w Obserwatorium Astronomicznym. Obaj byli pod wpływem liberalnej myśli europejskiej XIX w. i śledzili pilnie postępy nauk w Europie. Jako cel przyświecało im spopularyzowanie nauk ścisłych i humanistycznych. Jak wspomina A. Hourani<sup>32</sup>, gdy ukazały się pierwsze numery pisma, opozycja była bardzo silna ze strony wszystkich grup czytelników, zarówno sunnitów, jak szytów, chrześcijan i żydów, ponieważ pismo głosiło nowe i niebezpieczne doktryny. Jedynie młoda generacja powitała je z zadowoleniem. Gdy wydawcy przenieśli pismo do Egiptu w 1885 r., czysto naukowe tematy z przewagą nauk ścisłych ustąpiły miejsca socjologicznym,

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 247.

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

Razem z Koptem Salamą Musa S. Szumayyil był pierwszym propagatorem idei darwinizmu i socjalizmu w Egipcie. Jego socjalizm nie był socjalizmem europejskim, skupiającym się wokół idei prywatnej i publicznej własności środków produkcji. W Egipcie, wówczas jeszcze państwie, gdzie nie istniały problemy związane z rozwojem przemysłu, socjalizm był przede wszystkim związany z ideą wolności i odpowiedzialności państwa za rozwój dobrobytu w społeczeństwie. Porównując świat europejski z arabo-muzułmańskim, Szumayyil uważa, iż w imperium ottomańskim brak jest trzech fundamentalnych rzeczy: nauki, sprawiedliwości i wolności<sup>33</sup>, a podstawą tych trzech rzeczy jest nauka. „Dla Szumayyila — pisze A. Hourani — nauka oznaczała system metafizyczny, skonstruowany przez Huxleya i Spencera w Anglii, Haeckela i Büchnera w Niemczech, na podstawie ostrożnych hipotez Darwina, a podstawą jego pracy [Szumayyila — T. P.] było tłumaczenie komentarzy Büchnera do Darwina z notami i suplementami”. Pojęcie ewolucji wiązało się z ideą jedności wszystkiego, co jest. W teorii rozwoju zaś znajdowano uspokojenie, iż zgodnie z ogólnymi prawami natury nie tylko kraje europejskie „są wybrane” do rozwoju, lecz również kraje arabskie wraz z arabską cywilizacją. Zadaniem do spełnienia dla ludzi jest zlikwidowanie zahamowań i przyspieszenie tego stałego posuwania się naprzód. I tak idea ewolucji weszła triumfalnie do pojęć, którymi posługiwali się egipscy intelektualiści i pisarze pokolenia Szumayyila, Salama Musy i pokolenia następnego: Lutfi as-Sayida, Haykala, Tawfika al-Hakima, Tahy Husseina i in. Kontynuatorów tej linii jest wielu. Wymienimy tutaj jednak przedstawiciela o odmiennej nieco, bogatej biografii i jak dotąd mało spotykanym zainteresowaniu. To Qasim Amin (1865—1908), pionier idei emancypacji kobiety arabskiej. Qasim Amin, urodzony w Kairze, studiował najpierw na al-Azharze, gdzie stykał się z Mohammedem Abduhem. Następnie prawo skończył we Francji i po powrocie do kraju pracował w sądownictwie.

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

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 248.

dziwej wiedzy, która daje sekret ludzkiego szczęścia. Qasim Amin wychodził w swych pismach poza problem emancypacji kobiety arabskiej, postulował rewolucję społeczną i intelektualną, chociaż zaczynał od znanego nam stanowiska szukania w zasadach islamu uzasadnień i punktów wyjścia do reformy. W islamie widział owo czyste źródło, które dopiero czas zbrukał. Dowodzi on, że *szari'a*, religijne prawo muzułmańskie, było pierwsze, które uznawało równość mężczyzn i kobiet. Książka Qasima Amina, chociaż w duchu swym stosunkowo umiarkowana, wywołała burzę sprzeciwów, poruszała bowiem temat tabu, mimo iż punktem wyjścia uczyniła stare zasady islamu. Wśród morza polemik ukazała się praca znanego nam Farida Wadźdi *Al-Mar'ah al-Muslimah (Kobieta muzułmańska)*. W odpowiedzi na ostrą krytykę swej książki Qasim Amin w 1900 r. pisze drugą *Al-Mar'ah al-Gadida (Nowa kobieta)*. Lecz teraz ton się zmienił. Już autor nie nawiązuje do *Koranu* i prawa muzułmańskiego, właściwie interpretowanego, lecz przede wszystkim do nauk i myśli społecznej XIX-wiecznej Europy, ze Spencerem na czele. Wolność kobiety jest podstawą i kryterium wszelkiej innej wolności, a argumenty używane przeciw tej wolności są te same, co argumenty wysuwane przeciw każdej wolności, w tym i wolności prasy<sup>34</sup>. Mimo ataków konserwatystów oraz zgodnej akcji władz angielskich ruch emancypacji kobiety arabskiej oraz jej walka o zdobycie wykształcenia rozpoczęły się.

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

<sup>34</sup> Cytuję za Hourani, *op. cit.*, pogląd Qasima Amina, s. 167.

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

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

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

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

#### TRADYCJE I ROZWÓJ PROZY LITERACKO-POWIEŚCIOWEJ

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

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

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

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

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

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

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

Uważa się ją za prototyp noweli i utworów powieściowych. Sławny autor *maqam*, Hamadani, wprowadza do swych opowiadań osobę narratora, Isa ibn Hiszama, który opowiada o niezwykłych przygodach sprytnego Abu-i-Fatha al-Iskandari. Postaci te stały się nieomal symboliczne. Rozpowszechnione szeroko w świecie arabskim w średniowieczu dotarły do Europy i ślady przygód Iskandariego, który z każdej, najgorszej sytuacji zawsze się wykręci i cało wyjdzie, odnajdziemy i w *fabliaux* i w powieści picareskowej, a nawet w *Candidzie* Woltera<sup>37</sup>. Forma *maqamy* po okresie rozkwitu X i XI w. stopniowo kosztuje i usunie się w cień. Gdy jednak w XIX i na przełomie XX w. część pisarzy arabskich pragnęła odrodzić stare formy literackie arabskie, wzorem stał się przede wszystkim Hamadani. W procesach tworzenia się powieści egipskiej wspomnieć należy o Muhammedzie Muwailihim, który w 1907 r. wydał swój znany utwór *Hadith Isa Ibn Hiszam* (*Opowiadanie Isa Ibn Hiszama*), czasem zaliczany w poczet powieści<sup>38</sup>. My jednak zaliczać do powieści go nie będziemy. Jest to bowiem nowoczesna *maqama*, jej narrator ma to samo imię co u Hamadaniego (Isa Ibn Hiszam), a utwór pisany jest prozą rymowaną i ma na celu krytykę współczesnego Muwailihiemu egipskiego społeczeństwa przez ukazanie zepsucia jego obyczajów. Próby odrodzenia *maqamy* nie udały się, ale nurt ten nie wpłynął bezpośrednio na dalszy rozwój powieści. Równocześnie z utworem Muwailihiego ukazuje się w Kairze podobny utwór pióra poety Hafiza Ibrahima pt. *Lajali Satih* (*Noce Satiha*). Interesującym faktem jest, iż w obu utworach bohaterem jest postać, która wstała z grobu, u Mu-

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

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

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

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

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

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

W pierwszej połowie XIX w. byli jeszcze liczni opowiadacze, którzy recytowali i czytali w Kairze opowieści rycerskie i romanse arabskie, konkurując ze sobą o ilość zapamiętanych opowiadań, często zresztą modyfikowanych w zależności od talentu opowiadającego, opowiadań, które krążyły też w odpisach wśród ludzi. Do dzisiejszego dnia opowiadaczy takich można jeszcze spotkać, chociaż coraz bardziej są już wypierani przez radio i telewizję, które zajmują w ludowych kawiarniach miejsce dawnego opowiadacza<sup>41</sup>.

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

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

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

---

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

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



i przeznaczona dla kształcenia poczucia moralnego młodego księcia. Al-Tahtawi więc wybrał książkę, która mu przypominała, a raczej szła sama po linii znanej arabskiej tradycji „rad dla księcia” ze szkoły wspomnianego uprzednio Ibn al-Muqaffy. Co chciał zaprezentować tłumacz swym rodakom, jakie treści utworu Fenelona wydały mu się aktualne dla czytelnika we własnym kraju? *Przygody Telemaka* opisują poszukiwania przez Telemaka jego ojca Ulissesa w towarzystwie opiekuna Mentora i wędrowki po morzach podobne do wędrowek Sindbada żeglarza. Następuje seria przygód, wreszcie Telemak przybywa do stolicy państwa, które niepokoje jest wojnami, kończy te wojny i przeprowadza szereg reform, mających uzdrowić państwo. Nic dziwnego, że *Przygody Telemaka* stanowią popularną lekturę egipskich czytelników. Oprócz motywu „rad dla księcia” nawiązują do dobrze znanego typu opowiadań w rodzaju Sindbada żeglarza, a połączone równocześnie z celem dydaktycznym oraz propozycjami reform mających stworzyć państwo idealne świetnie dostosowane były do gustów ówczesnych egipskich czytelników. Tłumaczenie *Przygód Telemaka* ukazało się w druku w 1867 r. Dopiero jednak pod koniec wieku XIX czasopisma drukują częściej tłumaczenia powieści. I tak „Al-Ahram” (założony w 1876 r.) drukował w odcinkach powieść Aleksandra Dumasa (ojca) *Les Deux Diane*, ale na przykład znany nam już „Al-Muqtataf” nie drukował powieści ani nowel, gdyż jego wydawca był zdania, iż większość z nich, szczególnie powieści miłosne, jest wysoce szkodliwa dla moralności młodego pokolenia. Zachęca on rodziców, by strzegli dzieci przed czytaniem tej „zatrutej” literatury. Również czasopismo „Al-Maszriq” („Orient”) było przeciwnie drukowaniu powieści. Jeśli nie mają one moralnego wydźwięku, są szkodliwe i niebezpieczne<sup>42</sup>.

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

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

<sup>42</sup> Abdel Aziz Abdel-Meguid, *op. cit.*, s. 72.

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

Zainteresowania jego jednak szły głównie w kierunku zagadnień etyki i socjologii, polityki światowej, języka, literatury i wreszcie historii Arabów, której potem poświęcił się całkowicie. Był chyba najbardziej płodnym pisarzem swoich czasów. W ciągu ostatnich 20 lat życia opublikował 5-tomową *Historię cywilizacji islamu*, *Historię Arabów przed islamem*, *Historię nowoczesnego Egiptu*, *Historię literatury arabskiej* oraz stał się pierwszym szeroko znanym autorem powieści historycznych<sup>43</sup>, które przypominały powieści Waltera Scotta i Dumasa, tworząc powieściowe łańcuchy historyczne. Jak pisze A. Hourani<sup>44</sup>, „Jurgji Zaydan uczynił więcej niż ktokolwiek inny, by obudzić świadomość arabskiej przeszłości dzięki swym pracom historycznym, a jeszcze bardziej dzięki serii historycznych powieści, wzorowanych na Scotcie i tworzących romantyczny obraz przeszłości, tak jak to uczynił Walter Scott”.

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

Pismo „Al-Gami'a” miało specyficzny charakter. Salama Musa<sup>45</sup> tak pisze w swoich wspomnieniach o roli tego czasopisma: „Kiedy dostałem do rąk czasopismo «Al-Gami'a», dało mi ono od razu nową perspektywę, a nawet nową inspirację. Przypadkowo otrzymałem 10 numerów tego pisma. To, co w nim znalazłem, spowodowało, iż zdobyłem książki tegoż autora — i tak po raz pierwszy spojrzałem na nowy świat europejskiej literatury, który dotąd zupełnie ignorowaliśmy. Ta literatura zabrzmiała silnymi akordami w sercach wszystkich jej czytelników na arabskim Wschodzie dzięki temu, iż była zupełnie odrębna, nieporównywalna nawet z tym, co znaliśmy z literatury arabskiej. Arabska

---

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

<sup>44</sup> Hourani, *op. cit.*, s. 277.

<sup>45</sup> Salama Musa, *op. cit.*, s. 39.

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

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

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

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

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

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

---

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

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

Rolę Lutfiego as-Sayida i jego zasługi dla Egiptu tak określa Yahia Haqqi, jeden z bardziej znanych i cenionych egipskich pisarzy i krytyków literackich<sup>47</sup>: „Niektórzy młodzi ludzie mnie pytają dziś, jaki jest sekret wielkiego szacunku, jakim się cieszy Lutfi as-Sayid. Dziwią się oni, znajdując jedynie ograniczoną ilość jego publikacji. A ja nie mogę nic więcej uczynić, jak tylko im powtórzyć: nie zapominajcie, co mu zawdzięczamy. Dał on podwaliny szkole kultury czysto egipskiej, szkole grupującej ludzi, a nie książki. Niech nam wystarczy wiedzieć, że na jego ziemi urodzajnej wyrosły takie wspaniałe kwiaty, jak Haykal

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

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

Okres międzywojenny charakteryzuje rozkwit literatury, jest to też okres powstania właściwej egipskiej nowoczesnej powieści, zaangażowanej, traktującej o sprawach egipskich. Pierwszą taką powieścią jest *Zainab* Husseina Haykala. Powieści pisze również Taha Hussein, uważany obecnie za największego humanistę świata arabskiego, który ma w swoim dorobku niezwykle cenne prace naukowe i eseistyczne. Powieści pisze (oprócz twórczości poetyckiej) Al-Mazni, Mahmud Taymour, mistrz noweli egipskiej, wreszcie Tawfik al-Hakim, jeden z pierwszych egipskich samodzielnych twórców dramatycznych, którego sztuki do dziś dnia cieszą się powodzeniem u publiczności. Tawfik al-Hakim jako autor utworów powieściowych ceniony i znany jest głównie dzięki powieści *Awdat al-Ruh* (*Powrót ducha, Odrodzenie*), na pewno najbardziej znamiennej dla całego okresu międzywojennego i do dziś uważanej za jeden z najważniejszych utworów literatury egipskiej doby współczesnej ze względu na tezy, które zawiera, i rolę, jaką spełniał. Przypomnijmy tu, że Gamal Abdel Nasser zaliczał ją do swych ulubionych lektur, które odegrały dużą rolę w jego formacji ideologicznej<sup>48</sup>. Kim jest autor tej powieści?

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

Tawfik al-Hakim urodził się w 1898 r. w Aleksandrii. Ojciec jego był sędzią (kończył tę samą Szkołę Prawniczą co Lutfi as-Sayid)<sup>49</sup> i pochodził ze starej, osiadłej egipskiej rodziny o dawnych tradycjach fellachów, matka natomiast szczyliła się tym, iż rodzina jej pochodziła z Persji, później przybyła do Turcji, aż wreszcie znalazła się w Egipcie. Tawfik al-Hakim w swojej książce autobiograficznej, wydanej ostatnio<sup>50</sup>, opisuje nam dokładnie rodzinę zarówno ojca, jak i matki. Dziadek autora ze strony matki zmarł, gdy dwie jego córki były jeszcze małe. Babka wyszła więc po raz drugi za mąż, poślubiając męża swojej zmarłej siostry, by stworzyć na nowo dom zarówno własnym córkom, jak i dzieciom zmarłej siostry. Matka autora jako dziewczynka przysłu-

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

<sup>49</sup> Chodzi tu najpewniej o tzw. Francuską Szkołę Prawniczą.

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

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

Nauczyła się też sama czytać i pisać. Chodziła jakiś czas do szkoły dla dziewcząt, otwartej podówczas w Aleksandrii przez nauczycielkę cudzoziemkę. Nauka jednak skończyła się wraz z nabyciem umiejętności czytania i pisania. O nic więcej jej jednak nie chodziło. Mogła teraz czytywać sama opowiadania i powieści<sup>51</sup>. Wyróżniała się spośród rówieśniczek i zamięłowaniemi, i umiejętnościami. Przeciętne bowiem zainteresowania kobiet w owych czasach skupiały się wokół umiejętności związanych z dobrym prowadzeniem domu. Małżeństwo z Ibrahimem al-Hakimem oczywiście zaaranżowane było przez rodziny. Al-Hakim był synem właściciela około 20 feddanów ziemi (około 10 ha, chociaż w Egipcie faktycznie ma to wartość parokrotnie wyższą niż 10-hektarowa własność u nas!). Ojciec jego posiadał wielką rodzinę poligamiczną (nie znał nawet dokładnej liczby własnych dzieci — jak mu wypomina wnuk, Tawfik al-Hakim). Autor tak wspomina dziadka: „Kiedy siadał przed domem i kręcił się wokół niego jakiś chłopak, pytał go: «Czym jesteś synem?» A chłopak wtedy odpowiadał, na przykład: «jestem synem Satuty, lub Hadugi, lub Hanim»” (imiona żon dziadka)<sup>52</sup>.

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

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

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

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 23.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 32.

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

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

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



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

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

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

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

najbardziej lubił i recytował. I dał mi *muallaqę Zahir Ibn Abi Sulma* i kazał mi czytać glosem śpiewnym”<sup>53</sup> (to znaczy tak, jak recytuje się poezję). Egzamin źle się skończył — chłopak dostał w skórę i odtąd zniechęcił się do poezji.

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

Będąc w szkole średniej mieszkał w Kairze u rodziny, którą potem opíše w książce *Awdat al-Ruh*. Lektury jego w owym okresie to Aleksander Dumas (ojciec), jak również *Podróż na księżyc* Wellsa, przy równoczesnym zainteresowaniu starą literaturą i poezją arabską. Ten okres pobytu w Kairze i stosunkowa swoboda, jaką się cieszył w domu krewnych, pozwoliła mu na zaspokajanie swej pasji, tj. oglądanie przedstawień teatralnych. Obok trupy Salamy Higaziego występowała teraz trupa Georgea Abiada. O ile w poprzedniej trupie przedstawienie sztuki adaptowanej powiązane było z występami śpiewaczymi — zbliżając się raczej do typu operetki, o tyle trupa Georgea Abiada postawiła sobie cel bardziej ambitny. „Były to wreszcie przedstawienia dla przedstawień”, napisze o nich Tawfik al-Hakim<sup>54</sup>, a nie przedstawienia dla śpiewu. I to było czymś nowym. W programie znajdowały się tragedie, jak *Edyp*, *Hamlet* czy *Otello*, co było również novum, gdyż dotychczas grano zazwyczaj utwory komediowe. I tak Tawfik al-Hakim śledził początki rozwoju nowoczesnego teatru w Egipcie.

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

<sup>53</sup> . *Ibidem*, s. 102.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 140.

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

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

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

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

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 149.

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

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

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

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

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

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

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 290.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 33.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 240.

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

Znów więc widzimy, iż lektury współczesnej literatury francuskiej, czy, szerzej, europejskiej płynęły powierzchownym nurtem, który autorowi dawał przyjemności estetyczne, natomiast inspiracja do twórczości, która zdała egzamin czasu<sup>63</sup>, przyszła z pokładów własnego dziedzictwa kultury.

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

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

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 239.

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

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



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

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

<sup>65</sup> Tawfik al-Hakim, *Zahrat el-Omr*, s. 123.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 112.

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

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

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

Dwa światy i dwie postawy będą odtąd stale skonstrastowane. Postępowanie Mohsena będziemy oglądać równocześnie poprzez ocenę Francuza André w świetle europejskich konwencji lub takich, które Tawfik al-Hakim prezentuje nam jako europejskie. Posłuchajmy jednak, jak dalej rozwinie się postępowanie Mohsena. Słowa André uprzytomniły mu analogię swego zachowania w Paryżu do zachowania się jego wuja kilka lat temu w Kairze, w podobnej sytuacji. „Ujrzał znów kawiarnię Hag Szehaty, w dzielnicy Saida Zainab w Kairze. Przypominał też sobie długie godziny, które wuj jego Selim, dawny oficer policji, spędzał, siedząc przy drzwiach kawiarni i obserwując dom Saneyi, w nadziei, iż ujrzy, poprzez maszrabiję<sup>69</sup> kolor pewnej sukni

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 118.

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

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

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

I znowu mamy przeciwstawienie miłości romantycznej, niespełnionej, małżeństwu. „Kim się stał obecnie Selim? — przypomina sobie Mohsen — ożeniony z kuzynką<sup>71</sup>, jest ojcem dwojga dzieci i służy w straży przybocznej. Jest funkcjonariuszem państwowym, rosły i otyły, znaczny swą tuszą, z czasem pozbył się swoich pięknych podkręconych do góry wąsów, jakie niegdyś nosił. Jego egzystencja jest równie monotonna, jak tysiący podobnych mu nieszczęśników, a długie godziny, które spędził w kawiarni Hag Szehaty uleciały, nie zostawiając żadnego widzialnego śladu w jego życiu. Jak ocean w swych wirach, tak czas połknął jego dawne marzenia, niszcząc je łącznie z obrazem Saneyi. A jednak Mohsen nie wątpi w to, że gdyby Selim miał poszukać dzisiaj, na dnie swej duszy najpiękniejsze wspomnienia swego życia, zobaczyłby z pewnością, że najpiękniejszymi chwilami są owe godziny, spędzone w tym długim oczekiwaniu, gdy znajdował się zawieszony między nadzieją a zwątpieniem, z oczami utkwionymi w oknie swej ukochanej. Tak, to oczekiwanie, słodkie a zarazem gorzkie, owej wspaniałej rzeczywistości, której się czeka z nadzieją, a której się nigdy nie osiągnie — oto co przepelniało serce Selima, i co nie będzie nigdy odmówione żadnemu sercu na tej ziemi. Nieważne jest to, co może nastąpić po spotkaniu dwóch istot, które się kochają. Nieważna jest realizacja ich marzeń. Dla Selima liczy się jedynie uczucie, które obejmowało całą jego istotę za każdym razem, gdy cień kobiety ukazywał się za maszrabiją. Jedynie utrzymała swą wartość owa wytrwała cierpliwość, którą wykazał siedząc w kawiarni i czekając, by zobaczyć przesuwaną się cień [...] Tu, i tylko tu, było całe piękno miłości”. I teraz po tym wspaniałym credo następuje zdanie, które zmienia perspektywy naszego spojrzenia. „Czy naprawdę?” — I następuje dyskusja z André, który oczywiście wyraża pogląd, iż on nie mógłby nigdy tracić życia, siedząc godzinami na tarasie kawiarni. Rozmowa, która się toczy między nimi, jak i inne dialogi wydają się jednak być w jakiejś mierze dialogami wewnętrznymi autora, który z sobą dyskutuje dwie filozofie, dwa systemy zachowań: jeden odziedziczony, tradycyjny, zaufanie, do

<sup>70</sup> Tawfik al-Hakim, *L'oiseau d'Orient*, s. 53.

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

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

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

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

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

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 122.

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

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

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

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

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 100.

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

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

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

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

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

<sup>75</sup> *Ibidem*, s. 167.

<sup>76</sup> Tawfik al-Hakim, *Zahrat el-Omr*, s. 74, 75.

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

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

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

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

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

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

---

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

<sup>78</sup> Tawfik al-Hakim, *L'oiseau d'Orient*, s. 103.

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 163.



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

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

Te i inne poglądy i przekonania o kryzysie moralnym, który przeżywa cywilizacja europejska, dzieli autor z opinią publiczną występującą w Egipcie w okresie po I wojnie światowej i utrzymywaną też przez samych Europejczyków. Na przykład Guenon publikuje w 1927 r. książkę pt. *Crise du Monde Moderne*, w której widzimy poglądy dość negatywne co do cywilizacji industrialnej. Wydaje się, iż Tawfikowi al-Hakimowi nie była obca owa książka. Również „Cahiers du Mois” prowadziło w tym czasie ankietę pt. „Apel Orientu”, którą studenci arabscy znajdujący się wówczas w Paryżu musieli się interesować<sup>80</sup>.

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

<sup>80</sup> J. Berque, *Les Arabes d'hier á demain*, Paris 1960, Seuil, s. 33.

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

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

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

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

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

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

<sup>82</sup> *Ibidem*, s. 185, 186.

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

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

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

<sup>83</sup> Tawfik al-Hakim, *Zahrat el-Omr*, s. 250.

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

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

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

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

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

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

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

Ali al-Ray, autor wydanej ostatnio książki, zawierającej szkice o współczesnej egipskiej literaturze powieściowej<sup>85</sup>.

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

*Awdat al-Ruh* było też chyba również rodzajem chopinowskiej *Etiudy rewolucyjnej*, hołdem złożonym rewolucji z perspektywy paru lat, rewolucji, w której autor nie brał bezpośredniego udziału, komponował tylko hymny patriotyczne, które śpiewali na barykadach jego koledzy. On sam nigdy nie wziął broni i wstrzymywał się od wszelkich aktów przemocy<sup>86</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



Manfalutiego<sup>87</sup>. Nie dotarł zresztą do rąk adresatki. Ojciec jej przesłał go z powrotem wysyłającemu. Pierwszy tom kończy się po czułym pożegnaniu wyjazdem Mohsena na tydzień do rodziców.

W tomie II mamy zagęszczone problemy. Pierwszy tom, o charakterze głównie lirycznym, chociaż nie pozbawiony elementów satyryczno-obyczajowych, np. opis praktyk magicznych Zanuby, która stara się pozyskać miłość przystojnego sąsiada; Mustafy Ragi<sup>88</sup>, mógłby spełniać rolę wstępu do kasydy, która dopiero po początkowym fragmencie lirycznym mogła zająć się zasadniczymi opisami, jak przewidywała jej konwencja. Akcja tomu II zaczyna się od podróży pociągiem Mohsena do domu oraz opisu rozmowy podróżnych w przedziale. Ktoś przypomina, jak podróżował pociągiem w Europie i przez szereg godzin nikt z jadących do siebie słowa nie powiedział, na co drugi z podróżnych odpowiada: To kraj pozbawiony serc [...] Nie tak jak u nas. Czy to Koptowie, czy muzułmanie — wszyscyśmy braćmi”. Podkreślanie na każdym kroku jedności Egipcjan i silnego poczucia przynależności do grupy, działania grupą, która nie ma sobie przeciwstawnej; nie dzielenie, a zjednoczenie — będzie odtąd jedną z głównych tez książki. Pamiętajmy zresztą, iż w owym czasie, w okresie poprzedzającym rok 1919 i w czasie rewolucji, zjednoczenie się Koptów z muzułmanami było w istocie zadziwiające. Po raz pierwszy, w walce o niepodległość kraju, zrezygnowano z podziału „swoi” — „obcy” opartego na zasadach przynależności religijnej. „Obcym” dla Kopta stał się wówczas Anglik, mimo iż był wyznawcą podobnej religii, a „swoim” stawał się wyznawca Mahometa. Nawet usilne starania Anglików, by wzniecać antagonizm koptyjsko-muzułmański w tym okresie okazały się nieskuteczne. Pisze o tym Kopt, Salama Musa, w swojej *Autobiografii*: „Koptowie silnie stali ramię w ramię z muzułmanami. Młodzi muzułmanie przemawiali z ambon kościelnych, tak jak młodzi Koptowie przemawiali z ambon meczetowych”<sup>89</sup>.

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

---

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

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

<sup>89</sup> Salama Musa, *op. cit.*, s. 107.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>91</sup> *Ibidem*, s. 59, *passim*.

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

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

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

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

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

<sup>92</sup> *Ibidem*, s. 245.

\* \* \*

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

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

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