

Franciszek Bocheński

Społeczne i kulturalne podłozę kształtowania się egipskiego ruchu nacionalistycznego

Przegląd Socjologiczny Sociological Review 27, 7-69

1975

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

FRANCISZEK BOCHEŃSKI

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

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

WSTĘP

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

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

Niezależnie od szukania odpowiedzi na pytanie, w jakich warunkach przebiegało kształtowanie się egipskiego ruchu nacjonalistycznego, autor pragnie dostarczyć czytelnikowi nieco materiału do poznania historii Egiptu w okresie, który jest u nas szczególnie słabo znany. W roku 1927 W.T. Dobrzyński, autor najpoważniejszej publikacji poświęconej współczesnemu Egiptowi, która ukazała się w Polsce w okresie międzywojennym, pisał we wstępie do niej¹: „Idziemy do Egiptu jako naród, który

¹ W. T. Dobrzyński, *Egipt współczesny*, Warszawa 1927, s. 6—7.

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

Wydawać może się dziwne, że ożywionym stosunkom łączącym oba kraje towarzyszy w Polsce brak szerszej informacji dotyczącej współczesnego Egiptu. W okresie 30-lecia Polski Ludowej ukazały się zaledwie dwie przeznaczone dla szerszego kręgu czytelników pozycje poświęcone temu zagadnieniu². Autor ich, K. Sidor, koncentruje się przede wszystkim na okresie rewolucji naserowskiej (1952) i związanych z nią przeobrażeniach. Wśród prac obcych autorów tłumaczonych na język polski zasługuje na uwagę *Współczesny Egipt* pióra autora radzieckiego L. Watoliny, wydany w 1952 roku. Cenne w tej pracy jest podkreślenie znaczenia ruchów społecznych i ich powiązania z ruchem narodowowyzwoleńczym³: „Dla ruchu narodowowyzwoleńczego w Egipcie charakterystyczne jest to, że żądania społeczne spotykają się tu często z żądaniami ogólnonarodowymi antyimperialistycznymi". Zgadząmy się z powyższą tezą. Celem niniejszego artykułu będzie m. in. wykazanie, jak ruchy społeczne w Egipcie spletały się z ruchem narodowowyzwoleńczym w pierwszej fazie jego rozwoju. W pracy naszej oparliśmy się na źródłach i monografiach w języku arabskim oraz na szeregu opracowań w językach europejskich.

W Polsce przedstawiony przez nas temat nie był dotychczas opraco-

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

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

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

SPOŁECZEŃSTWO EGIPSKIE BEZPOŚREDNIO PRZED INWAZJĄ NAPOLEOŃSKĄ

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

dział między innymi⁴: „To nie inwazja napoleońska przyczyniła się do przebudzenia Egiptu, lecz inwazja ta zbiegała się w czasie z nowymi prądami nurtującymi środowisko uczonych al-Azharu. Prądy te przeniknąwszy grube mury meczetu ogarnęły cały kraj budząc go do nowego życia”. Przywódca Egiptu, mówiąc te słowa, miał na myśli wybitną rolę, jaką odegrali uczeni muzułmańscy — ulemowie w walce mas egipskich przeciwko bejom mameluckim i Turkom osmańskim w końcu XVIII wieku, a następnie przeciw obcym najeźdźcom europejskim: Francuzom i Anglikom. W naszym wypadku interesujące będzie zastanowienie się, jaki wpływ wywarła ta walka na kształtowanie się poczucia szerszej więzi, społeczeństwa egipskiego.

W XVIII wieku Egipt stanowił jedną z prowincji wielkiego imperium osmańskiego. Władzę administracyjną sprawował w nim mianowany przez sułtana pasza. Praktycznie władza jego ograniczała się do pobierania rocznego podatku przekazywanego sułtanowi. Faktyczną władzę posiadali mamelucy, oligarchia wojskowo-feudalna wywodząca się z niewolniczych gwardii. Za czasów rządów osmańskich obowiązywał w Egipcie system rocznej opłaty podatków w zamian za przyznane przez władzę tereny ziemskie — *iltizam* (zobowiązanie). W systemie tym ziemia powierzana była bejom, którymi byli z reguły mamelucy, w zamian za zobowiązanie płacenia rocznego podatku. Bej posiadający kilka do kilkunastu wsi pobierał z kolei podatek od uprawiających ziemię chłopów — *fellahów*, za pośrednictwem wyznaczonego starosty — *szajch al-balad*⁵. Wieś odpowiedzialna była jako całość zarówno za naznaczony podatek, jak i wspólne prace irygacyjno-nawadniające⁶, poza tym jednoczyła się często przy wielu okazjach, jak np. organizacji świąt i uroczystości religijnych. W Górnym Egipcie stosowana była coroczna restrybucja ziemi, leżąca w gestii *szajch al-balad*. Bej z reguły mieszkał w mieście, kontakty ze wsią ograniczał do kilkudniowego pobytu w swej wiejskiej rezydencji. Podobnie jak wieś, tak i istniejące w miastach cechy kupieckie i rzemieślnicze obowiązane były do opłacania rocznego podatku. Na czele cechu stali wielcy mistrzowie — *nuqaba*⁷, jednakże

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

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

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

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

wszystkie cechy znajdowały się pod kontrolą administracji tureckiej.

Warstwę miejscowej elity intelektualnej stanowiły w tym okresie w Egipcie rodziny potomków proroka — *al-aszraf* i uczeni tradycyjnych nauk muzułmańskich, teologii, prawa i filologii arabskiej, ulemowie, grupujący się wokół kairskiego meczetu — al-Azhar. Obie te warstwy kontynuowały tradycje nauki arabskiej w wyżej wymienionych dziedzinach i czystego języka arabskiego (*al-arabijja al-fusha*), uznanego jako język *Koranu* za najdoskonalszy. Masy wiejskie i miejskie posługiwały się zniekształconą potoczną formą języka arabskiego, podczas gdy językiem oficjalnym był turecki, którego oprócz urzędników tureckich używali na co dzień mamelucy. Większość fellahów wyznawała islam sunnicki; była to religia oficjalna, którą wyznawali również Turcy i mamelucy. W Górnym Egipcie istniała liczna grupa fellahów wyznania koptyjskiego; Koptowie również zamieszkiwali w większych miastach. Rzemieślnicy i kupcy byli wyznawcami różnych religii, pewne zawody opanowane były wyłącznie przez wyznawców jednej religii, i tak np. cukiernikami byli chrześcijanie syryjscy, złotnikami — żydzi, a handlarzami bławatnymi — muzułmanie⁸. Wszystkie miejscowe warstwy muzułmańskie były silnie związane z grupą ulemów, którzy reprezentowali najwyższy autorytet religijny. Analiza kroniki al-Dżabartiego pozwala stwierdzić, że większość ulemów rekrutowała się ze średnich warstw wiejskiej i miejskiej ludności egipskiej. Biorąc pod uwagę, że tylko nieliczni osiągnęli stopień alima, podczas gdy inni absolwenci al-Azharu obejmowali funkcje imamów wiejskich i miejskich meczetów, możemy przypuszczać, że rekrutowali się oni również z uboższych warstw wiejskich i miejskich. Do ważnych funkcji imama należało między innymi wygłaszanie piątkowych kazań, co miało duże znaczenie dla bezpośredniego kontaktu środowiska al-Azharu z masami egipskimi. Vatikiotis w *The Modern History of Egypt* pisze⁹: „Ulemowie występowali jako pośrednicy między mameluckimi bejami a masami egipskimi”. Do tego niewątpliwie słusznego spostrzeżenia możemy dodać, że w roli owego pośrednika byli oni bliżsi fellahom i ubogim warstwom miejskim niż Mamelukom i tureckim urzędnikom. W kronikach al-Dżabartiego¹⁰ znajdujemy opisy kierowniczej roli ulemów al-Azharu w walce mas egipskich przeciw samowoli i uciskowi ze strony mameluków. Wśród tych opisów dwa zasługują na szczególną uwagę.

⁸ Za Bauer, *Egyptian Guilds...*

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

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

W roku 1786 pewien bej napadł na dom jednego z mistrzów cechu rzeźników w uboższej dzielnicy Kairu al-Husajnija, rabując doszczętnie jego mienie, „zabierając nawet dywany, przedmioty użytku domowego i zdzierając bransolety z rąk kobiet”. Po tym akcie samowoli mameluckiej, który w II połowie XVIII w. nie należał do wyjątków, wzburzona ludność dzielnicy al-Husajnija zgromadziła się „bijąc w bębny i wymachując kijami” przed bramami al-Azharu. Naprzeciw demonstrantom wyszedł jeden z ulemów, szajch ad-Dardir cieszący się szczególną popularnością wśród mieszkańców ubogich dzielnic Kairu. Gdy został powiadomiony o zajściu, „wzburzył się ogromnie słysząc o tym bezbożnym czynie” i nakazał pełną mobilizację kilku uboższych dzielnic Kairu, mówiąc: „Napadniemy na ich domy tak, jak oni napadają na nasze i jeśli Allah nie da nam zwycięstwa, zginiemy śmiercią męczeńską”. Forma wypowiedzi, wygłoszonej przez reprezentanta instytucji posiadającej najwyższy autorytet prawno-religijny, równa była wypowiedzeniu świętej wojny — *dżihadu*. Zamieszki trwały kilka dni. W tym czasie zagrożeni w swych interesach mamelucy prowadzili pertraktacje z ulemami. Zakończyły się one zwrotem zrabowanych przedmiotów i srogim ukaraniem winnego beja przez jego zwierzchników¹¹.

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

¹¹ Al-Dżabarti, *op.cit.*, t. 2, s. 103—104.

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

- 1) nie wolno określać wysokości podatków bez obecności chociażby jednego przedstawiciela fellahów,
- 2) zabrania się wykonywania jakichkolwiek wyroków poza wyrokiem prawowitego sądu,
- 3) postępowanie władcy w stosunku do poddanego winno być zgodne z zasadami prawa muzułmańskiego¹².

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

- 1) fellahowie i uboga muzułmańska ludność miejska szukała u ulemów oparcia przeciw niesprawiedliwości społecznej ze strony bejów mameluckich; głównym powodem zwracania się mas o pomoc ulemów był ich autorytet religijny, ponadto ulemów łączył z egipskimi masami język arabski, a nierzadko więzi wspólnego pochodzenia;
- 2) uboga ludność miejska łączyła się w walce o sprawiedliwość społeczną z ludnością wiejską;
- 3) ulemowie, fellahowie i uboga ludność miejska walczyli przeciw, bejom, nie jako przeciw obcym, lecz jako muzułmanom nie stosującym się do nakazów religii.

TWORZENIE SIĘ SZERSZEJ WIĘZI SPOŁECZEŃSTWA EGIPSKIEGO PODCZAS INWAZJI NAPOLEOŃSKIEJ

Napoleon Bonaparte, dla którego opanowanie Egiptu stanowiło najważniejszy krok w kierunku, jak to określał, „zmiany oblicza świata”, dokładnie przygotował się do tej akcji. Niezależnie od planu strategicznego opracował on szeroki plan polityczny, polegający na wykorzystaniu antagonizmu między masami egipskimi a rządzącą warstwą bejów mameluckich. Politykę Napoleona w Egipcie dobrze określa A. Thiers¹³: „Bonaparte, który łączył cechy genialnego dowódcy z taktem i zdolnościami organizatora państwa (*fondateur*), który miał okazję zarządzać dostateczną liczbą podbitych krajów, aby uczynić z tej umiejętności specjalną sztukę, opracował błyskawicznie politykę, której należało trzymać się w Egipcie. Trzeba było przede wszystkim uderzyć w jego

¹² *Ibidem*, s. 258.

¹³ A. Thiers, *Expedition de Bonaparte en Egypte...*, Dresden 1894, s. 34.

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

Bezpośrednio po wylądowaniu wojsk francuskich została wydana odezwa do ludności Egiptu. Odezwa ta, napisana w języku arabskim, wydrukowana w specjalnie w tym celu sprowadzonej drukarni z czcionką arabską, głosiła¹⁴: „W imię Allaha Miłosiernego i Miłościwego, nie ma Boga oprócz Allaha, nie ma on syna i nie ma towarzysza w swoim królestwie. W imieniu Francuzów Bonaparte, najwyższy dowódca wojsk francuskich, opierając się na zasadzie wolności i równości powiadamia wszystkich mieszkańców Egiptu: od dłuższego czasu Egipt cierpi ucisk i bezprawie ze strony mameluków przybyłych do niego z kraju abchaskiego i czerkieskiego, którzy usadowili się w tym miejscu najpiękniejszym z wszystkich miejsc, któremu podobnego nie ma na całej kuli ziemskiej. Wszzechmogący Pan Dwóch Światów wydał wyrok usunięcia ich z tego państwa. Egipcjanie! Powiedzą wam, że przybyłem tu, żeby zniszczyć waszą wiarę. Nie wiercie temu, to jest kłamstwo! Odpowiedzcie im: przybyłem tu, aby wyrwać wasze prawa z rąk gnębieli i wam je przywrócić. Bardziej niż mamelucy jestem sługą Allaha Najwyższego, szanującym Proroka Jego i święty *Koran*. Powiedzą wam także, że u Allaha wszyscy ludzie są równi, a rzeczą jedyną, która ich różni, jest rozum, wiedza i prawe postępowanie. Mamelucy upośledzeni są tak na umyśle, jak i pod względem dobrych obyczajów. Jakież więc posiadają prawo, aby rządili Egiptem?” Dalej odezwa utrzymana jest w podobnym tonie, wskazuje na mameluków jako tych, którzy przywłaszczyli sobie największe domy, najlepszą ziemię, najszybsze konie i najpiękniejsze kobiety. Bonaparte przykazuje wznoszenie w meczetach modłów¹⁵

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

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

na cześć oswobodzicieli wiernych, tj. Francuzów, oraz wywieszenie na najwyższym budynku każdej wsi trójkolorowej flagi. Dopiero na końcu grozi represjami w wypadku niepodporządkowania się okupantom. Podobnych odezw podczas pobytu wojsk francuskich w Egipcie wydano większą ilość. Niektóre z nich, jak utrzymuje al-Dżabarti¹⁶, wydane zostały bezprawnie w imieniu ulemów. Napoleon nakazał żołnierzom poszanowanie islamu i miejscowych obyczajów. W swoim przemówieniu do żołnierzy powiedział¹⁷: „Lud, wśród którego będziemy żyć, to mahometanie. Ich pierwszy artykuł wiary brzmi: Nie ma boga oprócz Boga, a Mahomet jest jego prorokiem. Nie sprzeciwiajcie się im, postępujcie w stosunku do nich, jak postępowaliśmy w stosunku do Żydów i Włochów. Okazujcie szacunek ich imamom, tak jak to robiliście z rabinami i biskupami. Szanujcie ceremonie przepisane przez *Koran* i mecety. Legiony rzymskie opiekowały się wszystkimi wyznaniem”.

Wraz z wojskiem przybyła do Egiptu grupa uczonych francuskich. Oprócz instytutów naukowych założyli oni publiczną bibliotekę, do której dostęp miała miejscowa ludność. Tak opisuje ją al-Dżabarti¹⁸: „W jednym z ich domów [mameluków — F. B.] zgromadzili liczne księgi. Przybywał tam, kto chciał z nich korzystać, a gdy przybył mużułmanin, pozdrawiali go pięknie i dawali mu tę książkę, której sobie życzył. W bibliotece tej znajdowało się wiele ksiąg arabskich”. Dużym powodzeniem cieszyły się wśród Egipcjan ilustrowane książki dotyczące dawnej historii, m. in. historii podbojów arabskich. Po zdobyciu Kairu została zorganizowana przez Napoleona miejscowa Rada Administracyjna, w której kierownicze funkcje pełnili ulemowie al-Azharu. Mimo tych wszystkich poczynań plan Napoleona poniósł fiasko. Wiąż religijna islamu okazała się silniejsza od wrogości wobec mameluków. Napoleon zarządził surowe kary, do kary śmierci włącznie, za dopuszczanie się bezprawia w stosunku do miejscowej ludności. Jednakże wypadki takie często miały miejsce. Między innymi oddział konnicy francuskiej biorący udział w ulicznej potyczce zbeszczył meczet al-Azhar¹⁹. W kwietniu 1800 roku wybuchło w Kairze ogólne powstanie przeciw Francuzom. Na jego czele stał wielki mistrz rodzin potomków proroka Maho-

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

¹⁶ Al-Dżabarti, *op.cit.*, t. 3, s. 30—31.

¹⁷ Thiers, *op.cit.*, s. 37.

¹⁸ Al-Dżabarti, *op.cit.*, s. 34.

¹⁹ *Ibidem*, s. 26—27.

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

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

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

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

²⁰ *Ibidem*, s. 44.

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

liwość Francuzów w zaszczepianiu w Egipcie własnych wzorów, np. kult flagi, rozdawanie odznaczeń²² czy obchody świąt narodowych, można przypuszczać, że bliskie kontakty Francuzów i ich propaganda nie pozostały bez oddźwięku wśród tej części egipskiego społeczeństwa. Oprócz wyżej wspomnianych skutków inwazji napoleońskiej na Egipt ważne znaczenie miał fakt prowadzenia wspólnej walki przeciw jednemu wrogowi z zewnątrz Egiptu i Syrii, przypominającej muzułmańskiemu arabskojęzycznemu społeczeństwu tych krajów dawne świetne tradycje walk Saladyna przeciw Krzyżowcom. Klęskę wojsk francuskich w Syrii odczuli Egipcjanie jako swój własny sukces.

W protokóle przesłuchania zabójcy Klébera, Sulajmana al-Halabi, byłego studenta al-Azharu, pochodzącego z Aleppo, znajdujemy ciekawą wypowiedź oskarżonego²³: „Na pytanie francuskich sędziów, czy uważa się za poddanego sułtana tureckiego, odpowiedział: Jestem Arabem, a tacy jak ja żadnej władzy nad sobą nie uznają”. Termin „Arab” w owym czasie oznaczał Beduina, koczownika i był przeciwieństwem terminu „fellah” — człowieka osiadłego, rolnika. Jednakże w wypowiedzi Sulejmana oznaczał: człowiek dumny, wolny, i nawiązywał do arabskiej poezji okresu heroicznego.

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

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

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

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

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

²³ Al-Dżabarti, *op. cit.*, t. 3, s. 118.

władzy. Dowództwo oddziałów albańskich przejął po nim młody energiczny oficer, z pochodzenia Macedończyk Muhammad Ali. Będąc zręcznym politykiem zorientował się, że droga do władzy leży w sojuszu z ulemami. Ulemowie, nie dysponujący siłą zbrojną, dostrzegali w młodym oficerze męża opatrnościowego, mogącego zniszczyć potęgę mameluków i przywrócić w Egipcie dawną świetność islamu. W 1805 roku Muhammad Ali za sprawą Omara Makrama i ulemów został proklamowany „głosem ludu” paszą Egiptu. O tym wydarzeniu donosił ówczesny konsul francuski Dereveti²⁴: „Wszędzie widziało się entuzjazm jak we Francji w pierwszym okresie rewolucji. Wszyscy chwycili za broń, dzieci szły za przykładem dorosłych. Muhammad Ali zawarł sojusz z ludem, który jest jego siłą”. Turcja zmuszona została uznać ten spontaniczny wybór, przyszło to tym łatwiej, że chodziło o oficera wojsk tureckich, a nie o reprezentanta najbardziej wpływowej grupy w Egipcie *al-aszraf* i ulemów.

Nie tylko ulemowie liczyli na własne korzyści popierając dążenie do władzy Muhammada Alego. Położenie kresu oligarchii mameluckich bejów leżało również w interesie mocarstw zachodnich, zwłaszcza Francji i Włoch. Poprzednik Derevetiego, Mathieu de Lesseps, pisał w jednym ze swych raportów w roku 1803²⁵: „Muhammad Ali ze wszystkich walczących przeciwko sobie przywódców jest najodpowiedniejszy do wyciągnięcia Egiptu z anarchii”. Podobnie duże nadzieje łączyli z odsunięciem od władzy mameluków kupcy i rzemieślnicy egipscy, zwłaszcza niemuzułmanie, którzy wzbogaciwszy się w okresie inwazji napoleońskiej obawiali się utraty zdobytej pozycji społecznej. Nasz rodak, malarz Adam Wężyk, podczas audiencji u Muhammada Alego zauważył obok paszy postać jego doradcy Ormianina Boghosa²⁶: „Ten, co stoi obok wicekróla, Boghos-bej, dyplomata jak kot układny, grzeczny, mówiący dobrze po francusku i po włosku, którego słowa płyną miodem i mlekiem”.

Wspomniany Boghos-bej pełnił w zorganizowanej przez Muhammada Alego Radzie funkcję ministra spraw zagranicznych. Zajmował się on między innymi dostarczaniem europejskich książek do bibliotek władcy²⁷. Innym zaufanym Muhammada Alego był chrześcijanin Habib-efendi sprawujący w Radzie funkcję ministra spraw wewnętrznych. Muhammad Ali prowadził korespondencję z wieloma osobistościami w Europie,

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

²⁵ *Ibidem*, s. 47—48.

²⁶ A. Wężyk, *Egipt (obrazy)*, Kraków 1934, s. 5.

²⁷ Vatikiotis, *op. cit.*, s. 96.

m. in. z francuskim uczonym Jomardem²⁸, uczestnikiem kampanii napoleońskiej i współautorem *Description d'Egypte*. Artykuł Jomarda w tym dziele, w którym autor rozstraca szerokie perspektywy przed Egiptem i postuluje konieczność jego modernizacji, przetłumaczony Muhammadowi Alemu, wywarł na nim bardzo silne wrażenie. Jomard nasunął Muhammadowi Alemu myśl wysłania do Francji młodych ludzi, którzy po powrocie stanowiliby awangardę modernizacji. Wysyłając pierwszą grupę stypendystów do Paryża polecił ich opiece uczonemu francuskiemu²⁹: „Dzięki składam Tobie, Przyjacielu Egiptu, szczerze i ofiarnie pracujący dla jego dobra do tego stopnia, że uprzedziłeś moje pragnienie ucywilizowania tego kraju, którym rządzić pozwolił mi Allah. Jeśliby nic nie zmieniło się w zrzędzeniach losu, prosiłbym ciebie o mający wielkie znaczenie wysiłek, a mianowicie o opiekę i kontrolę nad uczniami, których wysyłam do Twojej ojczyzny”.

Jeśli do wyżej wspomnianych dodamy pułkownika Savé, który po przyjęciu islamu pod imieniem Sulajman Pasza sprawował kierowniczą funkcję w armii Muhammada Alego, doktora Clot-beja — kierownika pierwszej szkoły medycznej w Egipcie i szefa służby sanitarnej w armii, Jumela — odkrywcę długowłosej odmiany bawełny, oraz wielu innych europejskich doradców i uczonych, możemy stwierdzić, że liczne i radykalne reformy Muhammada Alego nie były wyłącznie zasługą jego osobowości, jak pragną tego niektórzy historycy, lecz wypływają z konkretnych uwarunkowań ekonomiczno-społecznych, wśród których niepoślednią rolę zajmuje penetracja Francji oraz rodząca się miejscowa burżuazja. Błędne byłoby jednak twierdzenie, że tylko te czynniki miały wpływ na jego działalność. Nie należy zapominać, że Muhammad Ali, niewątpliwie wybitny, choć niefanatycznie gorliwy, jak go niektórzy określają, twórca nowoczesnego Egiptu, był jednak muzułmaninem, rządzącym państwem muzułmańskim. W równej mierze jak wzory europejskie oddziaływały na niego wzorce przejęte z dawnej historii państwa muzułmańskiego. Władca Egiptu zafascynowany był swymi wielkimi poprzednikami, zwłaszcza silnie oddziaływała na jego wyobraźnię postać Saladyna. Muhammadowi Alemu nieobca była³⁰ koncepcja Ibn Chalduna, dotycząca władzy w państwie muzułmańskim, według której tylko despotyczny władca dysponujący silną armią może zapewnić rozwój i trwanie potęgi islamu. Modernizacja Egiptu poprzez wprowadzenie

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

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Al-Azhar...*, s. 67.

do niego osiągnięć cywilizacji europejskiej służyć miała jednemu celowi — ekspansji zewnętrznej, na której oparta miała być cała gospodarka państwa. Widzimy więc, że mimo zewnętrznych nowoczesnych form istotna treść idei państwa u Muhammada Alego nie odbiegała od tej, którą kierowali się Arabowie w pierwszych wiekach islamu. Pierwszym krokiem do realizacji powyższego planu była organizacja silnej armii i wzrost uzbrojenia, co z kolei pociągało za sobą konieczność znacznych wydatków. W pierwszej fazie swoich rządów Muhammad Ali usiłował osiągnąć konieczne fundusze poprzez zwiększenie podatków, zatrzymując w Egipcie ich nadwyżki. Dało to grupie ulemów, zawiedzionej w swych nadziejach co do osoby Muhammada Alego, pretekst do próby sił. Doszło do niej w momencie, gdy Omar Makram działając na polecenie Rady Ulemów „w imieniu ludu egipskiego” zażądał rozliczenia się władcy z pobieranych podatków. W konfrontacji stroną słabszą okazali się ulemowie. Omar Makram został pozbawiony godności wielkiego mistrza i zesłany do Tanty. W niedługi czas potem Muhammad Ali zniósł niewygodny system *iltizam*, zamieniając go na system centralnej kontroli państwa nad wszystkimi dziedzinami działalności ekonomicznej, i jak to niektórzy określają³¹: „stał się jedynym właścicielem ziemskim, jedynym kupcem i jedynym przemysłowcem”, co oznaczało w praktyce bezpośrednie przejęcie przez państwo funkcji poborcy podatków i kontroli ekonomicznej. Krok ten był śmiertelnym ciosem wymierzonym przeciw dwu warstwom dotychczasowej elity — mamelukom i ulemom. Przewidując opór ze strony mameluków bezpośrednio przed zniesieniem systemu *iltizam* Muhammad Ali dokonał podstępnej rzezi całej ich elity³². Ekonomiczna pozycja ulemów została poważnie osłabiona przez objęcie kontrolą państwową tzw. wafków i *rizak al-ahbasijja*, czyli obiektów i terenów ziemskich pochodzących z dotacji, a stanowiących dobra religijne. Wpływ ulemów zmniejszył się znacznie wraz z wprowadzeniem systemu nowoczesnego szkolnictwa na zewnątrz al-Azharu. Poza wspomnianymi reformami, tj. zniesieniem systemu *iltizam* i zastąpieniem go monopolami państwowymi, w okresie rządów Muhammada Alego przeprowadzone zostały liczne inne radykalne zmiany. Wymieńmy najważniejsze z nich.

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

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

³² Rzeź mameluków miała miejsce w 1811 roku, zginęło wówczas kilkuset najznacześniejszych bejów.

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

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

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

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

RIFAA RAFI AT-TAHTAWI — PRZEDSTAWICIEL NOWEJ ELITY INTELEKTUALNEJ

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

granicę w latach 1813—1848 230, czyli 34⁰/₀, przebywało we Francji ³³. W Paryżu stypendyści egipscy dysponowali własnym budynkiem ³⁴. W tym samym czasie zaczęły powstawać w Egipcie różne szkoły świeckie, których kadre wykładowczą stanowili Europejczycy, w większości Francuzi. W latach 1827—1845 powstały kolejno: Szkoła Medyczna, Szkoła Mechaniki Wojennej, Szkoła Administracji i Języków Obcych, Szkoła Chemiczna i Mineralogii, Szkoła Inżynieryjna, wzorowana na francuskiej politechnice, Szkoła Rolnicza i Szkoła Przemysłowa ³⁵. Uczniowie tych nowych szkół jak również stypendyści wysyłani do Europy rekrutowali się w większości z formującej się nowej warstwy rządzącej, której trzon stanowili przedstawiciele mniejszości etnicznych i religijnych: Albańczycy, Czerkiesi, Ormianie, chrześcijanie syryjscy i Koptowie. Nie brakowało wśród nich jednak i muzułman wywodzących się z dawnych średnich klas społeczeństwa egipskiego. Część z nich była silnie związana z dawną intelektualną elitą muzułmańską — ulemami, bądź przez pochodzenie, bądź bezpośrednio przez uprzednie studia na al-Azharze. Na razie nie uwydatniał się jeszcze wyraźnie podział na dwa główne kierunki myśli modernistycznej w Egipcie: świeckiej koncepcji europeizacji i muzułmańskiej idei renesansu islamu.

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

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

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

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

³⁴ R. R. at-Tahtawi, *Tachlis ibriż asz-Szafchis Bariz*, Bulaq 1265 hidżry, s. 147.

³⁵ Vatikiotis, *op. cit.*, s. 97—99.



At-Tahtawi urodził się w roku 1801 w Tahcie, małym mieście położonym w Górnym Egipcie. Swoje pochodzenie po linii ojca wywodził od potomków proroka, po linii matki od *al-ansar*, pierwszych zwolenników Mahometa w Medynie. Dziadek at-Tahtawiego był założycielem głównego meczetu w Tahcie³⁶, a jego dwóch krewnych ze strony matki doszło do godności szajchów al-Azharu. Ojciec at-Tahtawiego, mimo że szczyił się tak wspaniałym pochodzeniem, zmuszony był iść do zajęcia zarobkowego, przypuszczalnie handlu. Po opanowaniu pamięciowym tekstu *Koranu* i wstępnych naukach teologii, prawa i filologii arabskiej w głównym meczecie w Tahcie kilkunastoletni at-Tahtawi rozpoczął studia na al-Azharze, gdzie po kilku latach doszedł do godności szajcha. Na al-Azharze szczególnie wpływ wywarł na niego szajch al-Attar, prekursor idei modernizacji świata arabskiego, będący później osobistym imamem Muhammada Alego. Szajch al-Attar, wykorzystując swoje wpływy, postarał się dla swego ucznia o posadę imama w nowo organizowanej armii. Gdy Muhammad Ali wysyłał do Francji 40-osobową grupę stypendystów, al-Attar zaproponował at-Tahtawiego jako ich duchownego opiekuna. Po miesięcznej podróży morskiej grupa dotarła w lipcu 1826 roku do Marsylii. Po krótkim pobycie w tym mieście stypendyści wyjechali do Paryża, gdzie przebywając w jednym domu uczyli się intensywnie francuskiego i zapoznawali się z niektórymi nowoczesnymi naukami. Tak opisuje at-Tahtawi program dnia stypendystów w tym okresie³⁷: „Rano czytaliśmy 2 godziny historię po francusku. Po obiedzie uczyliśmy się pisania, kaligrafii i prowadzenia dyskusji w tym języku. Wieczorem mieliśmy lekcje rysunków, a potem ćwiczyliśmy się w gramatyce. W każdy piątek mieliśmy trzy lekcje: arytmetyki, inżynierii i geografii”. Gdy taki system nauki okazał się nieskuteczny, postanowiono rozdzielić się na małe, kilkuosobowe grupy, które uczyły się pod dozorem francuskich nauczycieli w poszczególnych bibliotekach. Niektórzy lepiej sytuowani materialnie stypendyści uczyli się indywidualnie, mieszkając u swoich nauczycieli. Należał do nich at-Tahtawi, ucząc się u francuskiego nauczyciela i korzystając z pomocy pewnego Egipcjanina³⁸, który wyemigrował do Francji wraz z wojskami napoleońskimi. At-Tahtawi rozpoczął próby tłumaczenia. Początkowo tłumaczył teksty swego nau-

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

³⁷ *Tachlis ibriz...*, s. 147.

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

czyciela, później przystąpił do tłumaczenia elementów gramatyki i innych podręczników. Po dwuletnim pobycie stypendystów we Francji odbył się uroczysty egzamin pod przewodnictwem opiekuna grupy Jomarda. Egzamin ten odbył się w wielkiej sali z udziałem „tłumu znakomitości, sędziów, profesorów uniwersytetu paryskiego, członków Akademii Nauk, wyższych oficerów i wielu innych”. W nagrodę za bardzo dobre wyniki egzaminu otrzymał at-Tahtawi pięknie wydane 7-tomowe dzieło poświęcone mitologii greckiej³⁹. Zarówno jego nauczyciel, jak i Jomard pomagali at-Tahtawiemu w wyborze lektur i tekstów do tłumaczenia. Oprócz podręczników matematyki, fizyki, geografii, przyrody, historii, logiki i innych nauk, których kilka przetłumaczył na arabski, dużo czasu poświęcał at-Tahtawi na lekturę dzieł francuskich filozofów i myślicieli. Czytał poezje Racine’a, utwory Voltaira i Rousseau, zapoznał się również z dziełami Montesquieu. *O duchu praw* i *Umowę społeczną* porównywał z pracami Ibn Chalduna. Duże wrażenie wywarła na nim tłumaczona z angielskiego bardzo popularna w owym czasie praca hrabiego Chesterfielda *O wychowaniu i nauczaniu*. W okresie 5-letniego pobytu we Francji przetłumaczył at-Tahtawi kilkanaście podręczników lub mniejszych utworów literackich, jak również tekst konstytucji francuskiej, opatrując każdy jej artykuł własnym komentarzem. Wiele rzeczy, które zaobserwował at-Tahtawi we Francji, wzbudziło najwyższe jego uznanie. W swoim dziele poświęconym Paryżowi: *Płukanie złota, czyli korzyści wynikające z Paryża*, chwali takie zwyczaje francuskie, jak wytworny sposób jedzenia, czystość na ulicach i w mieszkaniach, podoba mu się „szerokość umysłu i dokładność wyrażań Francuzów, ich uznanie dla nauki i pracy, pogarda dla głupoty i gnuśności, dążność dociekania przyczyn każdego zjawiska, zainteresowanie innymi krajami itp.”. Podziw at-Tahtawiego dla Francji nie jest jednak bezkrytyczny. Razi go przede wszystkim powszechny ateizm: „większość Francuzów jest chrześcijanami tylko z nazwy. Do ich obrzydliwych grzechów zaliczyć trzeba przechwałki, że rozum i natura więcej są warte niż słowa proroków”⁴⁰. Nie podoba mu się również zbyt-
nia swoboda w obcowaniu ludzi różnej płci oraz uległość mężczyzn wobec zachcianek kobiet. Po powrocie do Egiptu Rifaa at-Tahtawi pracuje jako tłumacz w Szkole Medycznej (1831—1833), potem w Szkole Artylerii (1833—1835), a następnie przez dłuższy czas w Szkole Administracji i Języków początkowo jako tłumacz, a później jako jej dyrektor. W tym okresie dokonuje licznych tłumaczeń różnych podręczników i tekstów francuskich oraz kształci kilkunastoosobową grupę tłumaczy. Za pano-

³⁹ Były nią podróże Ancharsisa, *Tachlis ibriz...*, s. 153.

⁴⁰ *Tachlis ibriz...*, s. 158—159.

wania Abbasa zostaje przeniesiony do Sudanu, gdzie organizuje Szkołę Administracji i Języków. Podczas pobytu w Sudanie tłumaczy na arabski *Przygody Telemaka* Fénelona⁴¹. Po powrocie do Egiptu piastuje w okresie rządów Saïda i Ismaila szereg stanowisk w szkolnictwie i administracji. Imię at-Tahtawiego związane jest z rozwojem prasy w Egipcie. Przebywając we Francji dużo uwagi poświęcił tej formie ekspresji: „Owe »żurnale« — pisał —⁴² pozwalają mieszkańcom Francji wypowiedzieć się o tym, co jest dla nich korzystne, a co szkodliwe, jakie rzeczy według ich opinii najlepiej służą państwu, a co należy usunąć; każdy ma prawo swobodnego wypowiedzania się w tej sprawie [...] Podobnie, gdy ktoś gnębi innego, może to być opisane w »żurnalu«, by sprawa krzywdzącego i krzywdzonego stała się powszechna i została poddana pod sąd opinii”. At-Tahtawi będąc bystrym obserwatorem nie ogranicza swoich uwag wyłącznie do zachwyków, zaznaczając w innym miejscu⁴³: „Nie masz na świecie większych łgarzy nad dziennikarzy, szczególnie francuskich”. Gdy at-Tahtawi przebywał we Francji, powstało pierwsze egipskie czasopismo „al-Waqai al-Misrija”⁴⁴. Ukazywało się ono w wersji tureckiej i arabskiej. Wychodziło nieregularnie i zawierało przeważnie zarządzenia władcy oraz komunikaty o ważniejszych wydarzeniach krajowych. Po powrocie z Paryża zostało powierzone at-Tahtawiemu kierownictwo działu wiadomości zagranicznych w tym czasopiśmie, a następnie redakcja całej wersji arabskiej. Pod wpływem at-Tahtawiego i jego uczniów ze Szkoły Języków gazeta zmieniła swą postać, zaczęła wychodzić regularnie, początkowo co tydzień, później częściej, obniżona została jej cena i wprowadzona roczna prenumerata. Oprócz wiadomości krajowych i zagranicznych obejmujących takie dziedziny, jak polityka, handel, rolnictwo, przemysł i inne, zaczęły się w niej ukazywać również teksty literackie. W numerze 623 ukazał się po raz pierwszy w Egipcie artykuł polemiczny⁴⁵. Był to artykuł pióra at-Tahtawiego poświęcony ustrojowi despotycznemu i demokratycznemu oraz polemice z poglądami Europejczyków na despotyczne rządy wschodnie. Gdy za Ismaila zaczęło wychodzić czasopismo „Raudat al-madaris” („Ogród Szkół”), założone przez

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

⁴² *Tachlis ibriz...*, s. 144.

⁴³ *Ibidem*.

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

⁴⁵ *Ibidem*, s. 51—52.

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

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

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

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

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

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

osobiste, które dotyczą stosunków między poszczególnymi jednostkami,

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

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

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

się, według at-Tahtawiego, na przepisach religijnych, jak zakaz oszustwa, kłamstwa, ataku na mienie i życie itp. Opieka nad chorymi i starszymi jest obowiązkiem każdego członka społeczeństwa i państwa, jednakże samo państwo nie jest w stanie jej należycie zapewnić, wobec czego konieczne jest zorganizowanie instytucji społecznych, charytatywnych. At-Tahtawi zwraca uwagę na wartość pracy, która „daje więcej korzyści niż urodzajna ziemia”⁴⁶. Praca powinna być należycie wynagradzana. Ważnym obowiązkiem każdego obywatela jest działalność na rzecz rozwoju kraju⁴⁷.

Poglądy polityczne. Istnieją dwie siły zapewniające ład. Pierwszą z nich jest prawodawstwo Boskie obejmujące całe istnienie, drugą władza ziemská odpowiedzialna za przestrzeganie praw i organizacji instytucji państwa. Na czele państwa winien stać król, który jest zastępcą Boga na ziemi. Posiada on władzę prawodawczą i najwyższą władzę wykonawczą. Król w swym postępowaniu odpowiada wyłącznie przed Bogiem. Jego doradcą powinno być własne sumienie i bojaźń Boża. Obowiązkiem króla winno być dbanie o dobrobyt i bezpieczeństwo poddanych, rozwój rolnictwa, handlu i budownictwa. Wszyscy obywatele powinni być równi wobec prawa, które winno być spisane i znane powszechnie. Obywatele państwa powinni być wolni, tzn. mieć prawo swobodnego poruszania się wewnątrz państwa, dowolnego wyboru zawodu i swobodnego dysponowania swoim majątkiem. Granice wolności osobistej wyznacza prawo koraniczne i dobro państwa⁴⁸. At-Tahtawi zalecał wprowadzenie w królestwie Rady Posłów oraz rad regionalnych, których zadaniem byłoby zapoznawanie króla z różnymi problemami miejscowymi i pomaganie mu w ich rozwiązywaniu. Każdy obywatel powinien znać zasady rządzenia, by mógł lepiej rozumieć swoje prawa i obowiązki i świadomie przyczynić się do rozwoju swojej ojczyzny⁴⁹.

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

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

⁴⁶ R. R. at-Tahtawi, *Manahidz al-albab al-misrijja fi mabahidz al-adab al-'asrijja*, Kair 1330 hidzry, s. 131—133.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 131.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 81.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 441.

otrzymać konkretne przygotowanie zawodowe oraz poznać podstawowe zasady higieny;

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

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

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

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

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

Wiele poematów patriotycznych poświęcił at-Tahtawi wojsku:

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

Ojczyzna jest większą wartością niż majątek i życie:

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

⁵⁰ B a d a w i, *op. cit.*, s. 136—137.

⁵¹ *Ibidem*, s. 240.

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

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

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

GWAŁTOWNA EUROPEIZACJA I JEJ SKUTKI

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

⁵² *Ibidem*, s. 238.

⁵³ *Ibidem*, s. 238.

wolnie wybranemu użytkownikowi w wypadku śmierci poprzedniego użytkownika lub jego niewypłacalności. Funkcja *szajch al-balad* jako pośrednika między administracją a ludnością została nadal utrzymana. Większość istniejących zakładów przemysłowych została już za czasów rządów Abbasa sprzedana w prywatne ręce. Jednakże przemysł z powodu warunków, które później zostaną wyjaśnione, nie wykazywał tendencji rozwojowych. Jednym z najważniejszych wydarzeń było wprowadzenie wolnego zawierania transakcji handlowych, w tym również z cudzoziemcami. Powyższe zmiany spowodowały błyskawiczny wzrost produkcji bawełny. W latach 1845—1861 wzrosła ona czterokrotnie⁵⁴. Dalszy błyskawiczny wzrost nastąpił w okresie wojny secesyjnej w Ameryce, która hamując nagle dostawy bawełny na rynki europejskie spowodowała boom na bawełnę egipską. W latach 1861—1865 eksport bawełny z 596 tys. kantarów, co odpowiadało 143 milionom piastrow, wzrósł do 2,5 miliona kantarów⁵⁵, za które osiągnięto ponad pół miliarda piastrow⁵⁶.

W roku 1863 w liście do pewnego cudzoziemca ówczesny władca Egiptu Ismail pisał⁵⁷. „W Egipcie panuje nowa sytuacja. Od czasu wolności transakcji handlowych, a szczególnie od wojny amerykańskiej, fellah się wzbogacił. Nawiązane stosunki z europejskim konsumentem zmieniły jego poglądy. Nie mogę dziś czynić tego, na co sobie pozwalał bezkarnie mój dziad”. Oczywiście jest, że słowo fellah użyte w liście władcy nie odnosi się do pracującego na roli chłopca egipskiego, lecz do nowo powstałej warstwy właścicieli ziemskich. Dotychczasowa struktura społeczna wsi uległa zmianie. Bogaci przedstawiciele rządzącej grupy o trzonie turecko-czerkieskim lokując swoje kapitały we własność ziemską doszli szybko do wielkich fortun, rozszerzając systematycznie swoje posiadłości. Wzorem dawnych bejów zamieszkiwali oni w miastach powierzając ziemię, w dzierżawę. Średnia klasa posiadaczy ziemskich znacznie uboższa od poprzednich rekrutowała się w większości z warstwy wiejskich starostów i przedstawicieli dawnej elity muzułmańskiej szajchów meczetów i rodzin *al-aszraf*, elementu miejscowego mówiącego językiem arabskim. W miarę wzrostu wielkiej i średniej własności ziemskiej następowało zubożenie drobnych właścicieli, z których zaczęła wyłaniać się najniższa warstwa wiejska — chłopów bezrolnych sprzedających swoją siłę roboczą. Istniała również niższa warstwa pośrednia

⁵⁴ Lacouture, *op. cit.*, s. 53.

⁵⁵ Vatikiotis, *op. cit.*, s. 83.

⁵⁶ Lacouture, *op. cit.*, s. 53.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 54.

chłopów pracujących na swojej ziemi przy równoczesnym najmowaniu się do prac u bogatszych właścicieli. Szybki wzrost demograficzny na wsi egipskiej (w latach 1821—1892 liczba ludności wzrosła z 3 200 000 do 6 800 000⁵⁸), zwłaszcza w rodzinach najuboższych, przyczyniał się do zwiększenia i tak już licznej grupy bezrolnych.

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

O stosunku Europejczyków otaczających dwór egipski do chedywa świadczyć może wypowiedź na jego temat ówczesnego konsula austriackiego⁵⁹: „Nie znam jego innej wady oprócz skąpstwa”. Łatwo wyobrazić sobie ironię tej wypowiedzi porównując ją z kosztami przyjęcia, które wyprawił Ismail z okazji otwarcia Kanału Sueskiego. Lokującym swoje kapitały w Egipcie europejskim przedsiębiorcom zależało na osiągnięciu maksymalnego i szybkiego zysku. Możliwości takie stwarzała wyjątkowa taniość siły roboczej oraz absolutny brak w Egipcie wszelkich urządzeń użyteczności publicznej, jak drogi, wodociągi, itp. Budowa ich, jak i budowa zakładów lekkiego przemysłu, nastawionych na tanią produkcję artykułów mających duży popyt wewnętrzny, dawały możliwości największych i najszybszych zysków przy minimalnych nakładach. Miejsce burżuazja obca etnicznie i nieposiadająca świadomości narodowej szybko zasymilowała się z grupą napływowych kapitalistów europejskich. Atmosfera gwałtownej przemiany Egiptu upodabniająca ten kraj zewnętrznie do państw europejskich, a przede wszystkim budowa Kanału Sueskiego oraz bogactwo w postaci bawełny, roztoczyła przed władcą egipskim iluzję przyszłej potęgi Egiptu. Iluzji tej uległ całkowicie czwarty następca Muhammada Alego, Ismail. Ismail, zwany przez jednych „niecierpliwym europeizatorem”, przez innych „awanturnikiem” lub wręcz człowiekiem bez charakteru, widział w europeizacji Egiptu drogę do budowy państwa podobnie silnego jak mocarstwa europejskie,

⁵⁸ *Ibidem*, s. 54.

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

które byłyby w stanie dominować nad całym kontynentem afrykańskim. Często cytowane jest jego powiedzenie: „Egipt leży w Europie, a nie w Afryce”. Tymczasem władca ten zwracał szczególną uwagę na położenie Egiptu na kontynencie afrykańskim, w swojej naiwności uważał, że przez ten fakt w momencie, gdy Egipt dorówna państwu europejskim, może wyprzedzić mocarstwa Europy w panowaniu nad całą Afryką. Imię Ismaila związane jest nie tylko z budową Kanału Sueskiego i wspólnym przyjęciem na cześć jego otwarcia, lecz również z tzw. długiem Egiptu⁶⁰, który stał się pretekstem do opanowania Egiptu przez mocarstwa zachodnie. Pomijając inne błędy tego nieszczęśliwego władcy, zwróćmy uwagę na ten błąd, który według nas może posiadać podstawowe znaczenie. Ismail w swej polityce nie oparł się na żadnej grupie narodowej, lecz na nie posiadającej świadomości narodowej obcej etnicznie klasie uprzywilejowanej, bardziej związanej z europejskimi kapitalistami niż z szerszym społeczeństwem Egiptu (pod koniec panowania Ismaila premierem rządu był Ormianin, ministrem finansów — Anglik, a ministrem robót publicznych — Francuz). Klasa ta dążąc do osiągnięcia maksymalnych i szybkich zysków nie zwracała uwagi na korzyści państwa, w którym przebywała. Rezultatem takiej polityki było szybko postępujące podporządkowanie Egiptu mocarstwu europejskim. Stale wzrastający dług zmusił między innymi Ismaila do sprzedaży ponad 176 000 akcji Kanału Sueskiego.

Program gwałtownej europeizacji, który spowodował polityczny i ekonomiczny upadek Egiptu, przyczynił się jednak znacznie do rozwoju kulturalnego w tym kraju. W okresie rządów Ismaila otwarto 4600 szkół, do których uczęszczało ponad 60 000 uczniów⁶¹. Kontynuowane były tzw. misje naukowe, czyli wysyłanie stypendystów do Europy, zwłaszcza do Francji. W latach 1848—1882 przebywało 464 stypendystów egipskich w krajach europejskich, w tym 176 we Francji⁶². W 1859 r. został ponownie otwarty w Aleksandrii założony przez Napoleona Instytut Egipski. Mniej więcej w 10 lat później powstało w Kairze Dżamiat al-Maarif (Towarzystwo Wiadomości), rodzaj akademii naukowej, zajmujące się między innymi publikowaniem dzieł dawnych uczonych arabskich oraz tłumaczeniami. Ówczesny *Who is who* wymienia kilka osobistości egipskiego życia kulturalnego. W 1870 r. została założona w Kairze Biblioteka Narodowa znana dziś pod nazwą Dar al-Kutub (Dom Książ). Okres panowania Ismaila to również początki egipskiego życia artystycznego. W 1869 r.

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

⁶¹ Lacouture, *op. cit.*, s. 62.

⁶² Makariou, *op. cit.*, s. 82.

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

POCZĄTKI EGIPSKIEGO RUCHU NACJONALISTYCZNEGO. POWSTANIE ARABIEGO W 1882 ROKU

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Narodowym. Pierwszy egipski parlament został wprowadzony w roku 1866 z kadencją trzyletnią. Wzorem europejskim dzielił się on na trzy grupy: prorządową prawicę, umiarkowane centrum i opozycyjną lewicę. Mimo istnienia opozycji parlament ten nie posiadał żadnego istotniejszego znaczenia politycznego. Dopiero pod koniec lat siedemdziesiątych zaznaczył się wyraźny sprzeciw opozycyjnej grupy parlamentu wobec rządu. W roku 1876 posłowie zażądali od chedywa wytłumaczenia się z operacji finansowych. W chwili utworzenia gabinetu Nubara (1878), w którego skład wchodził europejski minister finansów i robót publicznych, nastąpiło ostre starcie parlamentu z chedywem. Posłowie domagali się kontroli nad polityką finansową i usunięcia z rządu europejskich ministrów. Żądania parlamentu poparła szeroka akcją prasa oraz grupa nacjonalistycznych oficerów. Głównym celem opozycyjnej grupy parlamentu było wprowadzenie liberalnych rządów konstytucyjnych i uniezależnienie egipskiej polityki finansowej od mocarstw europejskich. Vatikiotis w historii nowożytnego Egiptu komentując działalność Towarzystwa Heluańskiego słusznie zauważa⁶⁴: „Trudno określić, w jakim stopniu wystąpienia posłów przeciw cudzoziemcom miały charakter narodowy, a w jakim były one podyktowane ich prywatnymi interesami”.

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

⁶⁴ Vatikiotis, *op. cit.*, s. 137.

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

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

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

4. Grupa ulemów i *al-aszraf*. Ulemowie brali bezpośredni udział w powstaniu. Dwaj spośród nich, Nadim i Abdu, al-Azharczy, należeli do jego kierownictwa. Ulemowie poparli także to powstanie z pozycji najwyższego autorytetu religijnego, wydając fatwę (orzeczenie autorytetów religijnych obowiązujące wszystkich wiernych), nakazującą usunięcie od władzy następcy Ismaila, chedywa Taufiqa. Udział ulemów w powstaniu miał charakter bardziej religijny niż nacjonalny, jednakże nie możemy powiedzieć, że posiadał on charakter wyłącznie religijny. Jeden z ulemów, który uczestniczył w Radzie wydającej fatwę, odpowiadając na procesie na pytanie: czy żałuje, że taką fatwę wydał, powiedział⁶⁵: „Nie żałuję, ponieważ sam ją wydałem, a wy tu wokół muzułmanie powinniście być jej posłuszni. Chedyw Taufiq zasłużył na usunięcie od władzy i wygnanie z kraju, ponieważ przekroczył nakazy wiary i zdradził ojczyznę”. Charakterystyczne jest w tej wypowiedzi użycie słowa *watam* (ojczyzna)

⁶⁵ *Al-Azhar...*, s. 77.

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

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

PIERWSI PRZYWÓDCY EGIPSKIEGO RUCHU NACJONALISTYCZNEGO:

**AHMAD ARABI, MAHMUD SAMI AL-BARUDI, MUHAMMAD ABDUH,
ABD ALLAH NADIM**

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

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

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

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

⁶⁷ Rowlatt, *op. cit.*, s. 59.

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

AHMAD ARABI

Późniejszy przywódca powstania, od którego przyjęło ono nazwę, czczony dziś jako narodowy bohater Egiptu, urodził się w roku 1839 w małej wsi położonej w delcie Nilu, w pobliżu miasta Zaqaziq. Ojciec Arabiego piastował funkcję *szajch al-balad*, prowadząc gospodarstwo na niecałych dwóch feddanach ziemi (8,5 akra)⁶⁸. Jako kilkuletni chłopiec Ahmad uczęszczał do szkoły koranicznej. W wieku 12 lat został wysłany przez rodzinę na al-Azhar, gdzie studiował dwa lata. Celem studiów na al-Azharze było przydanie mu prestiżu w oczach wsi, a nie osiągnięcie wysokiego stopnia w hierarchii prawniczo-religijnej. W tym okresie sukcesja funkcji *szajch al-balad* z ojca na syna była powszechnie praktykowana. Jako były student al-Azharu przyszły *szajch al-balad* mógł liczyć na autorytet zarówno u fellahów, jak i równych sobie rangą *szajchów* okolicznych wsi. Po powrocie z Kairu pomagał Ahmad ojcu w gospodarstwie i pracach administracyjnych. W tym czasie rozgarnięty i dobrze zbudowany chłopiec wpadł w oko przybyłej na wieś grupie werbunkowej. Ojciec, który liczył na Ahmada jako spadkobiercę swojego urzędu, zorganizował zbiórkę na wykupienie syna od służby wojskowej. Jednak zalety Ahmada jako przyszłego wojskowego okazały się niewspółmierne z materialnymi możliwościami jego rodziny. W armii przydzielono Ahmada jako ordynansa do jednego z oficerów. Funkcja ta polegająca na osobistych usługach była niemęcząca i dobrze płatna⁶⁹, przez co pożądana przez młodych rekrutów. Arabi otrzymał ją jako syn *szajch al-balad* i był student al-Azharu. On wolał jednak służbę liniową, cięższą i dającą mniejszy dochód, ale znacznie szybszą możliwość awansu. Po trzech latach służby doszedł do rangi *juzbaszy* (porucznik), miał wówczas 17 lat. W wieku lat 22 zostaje *bikbaszy* (kapitan). Kariera Arabiego w wojsku była tak wyjątkowo szybka, że pewni historycy nie dają wiary temu, twierdząc, że Arabi, pisząc swoje pamiętniki już jako starszy człowiek, mógł się pomylić pod tym względem⁷⁰. W roku 1862, mając lat 23, towa-

⁶⁸ *Ibidem*, s. 36.

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

⁷⁰ *Ibidem*, s. 36.

rzyszy w charakterze dowódcy oddziału ochrony osobistej chedywowi Saidowi w jego pielgrzymce do Mekki. W tym czasie ma miejsce wydarzenie, które według samego Arabiego⁷¹ miało zadecydować o dalszej jego drodze. Chedyw czytając życiorys Napoleona w pewnej chwili zdenierwowany cisnął książkę w Ahmada mówiąc: „Przeczytaj, jak twoi rodacy dali się bić”. Ahmad podniósł książkę, czytał ją całą noc, po czym rano powiedział do chedywa: „Francuzi zwyciężyli pod piramidami, ponieważ byli bardziej zdyscyplinowani i lepiej zorganizowani, lecz my, jeśli spóbujemy, możemy uczynić to samo w Egipcie”. Przeważnie podobne anegdoty z życia wybitnych ludzi układane są w momencie, gdy ci osiągnęli już sławę, i służą podbudowaniu ich mitów. W tym wypadku możemy jednak uznać prawdziwość oraz wagę wspomnianego wydarzenia dla kształtowania się charakteru przyszłego wodza. Wydarzenie to i sposób reakcji Arabiego na urażoną dumę przypomina wiele podobnych opisów w arabskiej literaturze i zdaje się być charakterystyczne dla mentalności arabskiej w ogóle, a w szczególnym wypadku — egipskiego fellaha. Wśród wielu przykładów możemy wspomnieć tu nocne rozmyślania Nasera po nieudanych zamachu terrorystycznym, opisanym w *Filozofii rewolucji*,⁷² czy wiele tzw. spraw honoru, opisywanych w literaturze arabskiej i wspomnieniach podróżników. Pod koniec panowania Saida Arabi zostaje ukarany okresową dymisją za zorganizowanie w armii protestu przeciw zarządzeniu chedywa znoszącego obowiązek postu Ramadanu w armii, do której mieli prawo należeć wyłącznie muzułmanie. Wystąpienie to wskazuje na dwie cechy Arabiego — jego religijność oraz zdecydowany charakter i ambicje przewodzenia. Za panowania Ismaila następuje dyskryminacja oficerów pochodzenia rdzennie egipskiego przez oligarchię czerkieską. Później mają miejsce trzy nieudane wyprawy do Abisynii i skandal z wykryciem afery szpiegowskiej. W ślad za powiększającym się deficytem budżetu państwa następują w armii redukcje, którym podlegają w pierwszym rzędzie rdzenni egipscy oficerowie, w tym i Arabi. Jeszcze przed redukcją Arabi cierpiał szczególne szykany ze strony chedywa. Między innymi został on publicznie ukarany „za robienie hałasu pod oknami pałacu”⁷³. Po redukcji Arabi wykorzystuje czas uczęszczając na wykłady na al-Azharze, gdzie poznaje rewolucyjnego głosiciela hasła odnowy islamu szajcha al-Afghaniego i jego ucznia późniejszego re-

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

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

⁷³ Rowlatt, *op. cit.* s. 39.

formatora prawnoteologicznych przepisów islamu, Muhammada Abduha, z którym serdecznie się zaprzyjaźnia. W kilka miesięcy później zostaje Arabi z powrotem przyjęty do armii. W roku 1879, gdy zostaje utworzony gabinet Nubara z europejskimi ministrami, Arabi stoi na czele grupy nacjonalistycznych oficerów ostro sprzeciwiających się coraz silniej zaznaczającemu się panowaniu mocarstw europejskich nad wewnętrzną ekonomią Egiptu. Dzięki swym wystąpieniom zdobywa dużą popularność wśród wywodzących się ze wsi egipskiej żołnierzy. W lutym 1879 roku Nubar i Rivers Wilson (minister finansów) zostają pobici przed gmachem Ministerstwa przez młodych oficerów. Mimo że podczas tego incydentu Arabi był nieobecny w Kairze, zostaje karnie odesłany do Aleksandrii, gdzie powierzono mu zajęcie hańbiące oficera jego rangi, mianowicie ochronę Żyda przewożącego pieniądze z podatków z okolicznych wsi do banku w Aleksandrii. W końcu 1879 r. zawiązuje się Egipska Partia Narodowa, której trzon stanowi tajna organizacja wojskowa — Narodowy Komitet Armii, i liberalno-konstytucyjne ugrupowanie parlamentarne — Towarzystwo Heluańskie. Arabi jako jeden z przywódców nowej partii układa jej manifest. Manifest ten składa się z szeregu pytań retorycznych⁷⁴: „jak mogą Egipcjanie być tak poniżani”, „jak mogą Anglicy tak się panoszyć”, „czy Egipt musi być tylko pojęciem geograficznym” itp. Manifest ostro występuje przeciw uzależnieniu Egiptu od obcych mocarstw i domaga się, by rządy w Egipcie sprawowali Egipcjanie. Niezależnie od działalności w Partii Arabi dalej ostro sprzeciwia się rozkazom chedywa dotyczącym armii. Szczególnie ostro występuje on przeciw ministrowi wojny Czerkiesowi Osmanowi Rifiki, doprowadzając m.in. do buntu armii przeciw rozkazowi odkomenderowującemu część wojska do prac przy budowie kanałów. Rezultatem ciągłej niesubordynacji była powtórna dymisja Arabiego i grupy związanych z nim oficerów. Wystąpił wówczas Arabi w imieniu zdymisjonowanych oficerów z petycją domagającą się usunięcia ministra wojny. Na retoryczne pytanie premiera⁷⁵: „kto mógłby zastąpić Rifikiego na jego stanowisku”, Arabi odpowiedział: „czy Egipt jest kobietą, która po urodzeniu ośmiu synów [w skład rządu wchodził premier i 7 ministrów] stała się bezpłodna?” Pierwszego lutego 1881 roku nastąpiła wielka demonstracja wojska pod przywództwem nacjonalistycznych oficerów, domagająca się dymisji ministra wojny. Zagrożony chedyw zmuszony był ustąpić. Wydarzenie to stało się początkiem niesłychanej popularności Arabiego wśród mas Egiptu. Lud zaczął nazywać go wtedy *al-Wahid* (Jedyny) i *Basza bitaatna*

⁷⁴ *Ibidem*, s. 46—47.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 49.

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

⁷⁶ *Ibidem*, s. 53.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 74.

nie ograniczała niezgoda panująca wśród poszczególnych oficerów i nie-subordynacja plemion beduińskich, które między innymi zamknęły drogę armii egipskiej przez pustynię. Ninet⁷⁸ wspomina reakcję Arabiego na to wydarzenie: „To są dzieci, mówił on do siebie, dzieci, które nie nauczyły się jeszcze chodzić”. Po przegranej bitwie Arabi wraz z innymi przywódcami powstania został aresztowany. Blunt rozpoczyna wtedy energiczną akcję mającą na celu darowanie Arabiemu kary śmierci. Dziękując za te wysiłki Arabi pisze do swego angielskiego przyjaciela⁷⁹. „Nie chciałbym, by lud podejrzewał mnie, że ocalałem życie kosztem swych braci oficerów, ulemów i umdów⁸⁰, którzy zostali aresztowani wraz ze mną w różnych prowincjach Egiptu. Proszę cię, zajmij się przede wszystkim moimi uwięzionymi kolegami. Ahmad Arabi, Egipcjanin”.

Z więzienia pisze Arabi również odezwę do ludu angielskiego⁸¹: „Ja, syn egipskiego fellacha, poświęciłem wszystkie swe siły dla drogiego mi kraju, który kocham z całego serca. Mój nieszczęśliwy los nie powinien przekreślić tego, czego chciałem dokonać. Mam nadzieję, że lud angielski ukończy pracę, którą rozpocząłem. Jeśli Anglicy spełnią to życzenie i oddadzą Egipt naprawdę w ręce Egipcjan, mogą liczyć, że nie powtórzy się to, co było celem Arabiego — rewolucja”. Po ułaskawieniu Arabi zesłany został na Cejlon, gdzie przebywał do 1901 roku. Do Egiptu powrócił jako ciężko schorowany stary człowiek. Zmarł w roku 1911. W ostatnich swych chwilach często powtarzał: ⁸² „Allah wie, że nie chciałem zniszczyć mego kraju [...] Ja jemu służyłem, jego dobru. Przyszła generacja to zrozumie”.

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

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

⁷⁸ J. Ninet, *Arabi Pasha*, St. Quentin — Paris 1884, s. 95.

⁷⁹ Rowlatt, *op. cit.*, s. 158.

⁸⁰ Tytuł starosty wiejskiego wprowadzony za rządów Ismaila.

⁸¹ Rowlatt, *op. cit.*, s. 159.

⁸² *Ibidem*, s. 177.

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

MAHMUD SAMI AL-BARUDI

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

Blunt pisze o nim⁸³: „Najlepszym dowodem jego patriotyzmu jest nienawiść, jaką żywią do niego Turcy”. Broadley porównując al-Barudiego z Arabim zauważa, że przez przyłączenie się do nacjonalistów al-Barudi wyłamał się z klasy, do której należał⁸⁴. „Arabi myśli wyłącznie o Egipcie, Mahmud Sami również o Egipcie, ale trochę też myśli o sobie i swojej ambicji. Trzeba jednak mieć na względzie pochodzenie egipskiego ministra, które mogłoby go skłonić do myślenia wyłącznie o swoim interesie, do absolutnego nieinteresowania się krajem, jak to czynią inni ministrowie”. Arabi opisując pierwsze wrażenie, jakie wywarł na nim al-Barudi, zauważa⁸⁵: „Wyczułem w nim opór przeciwko niesprawiedliwej przemocy i umiłowanie praworządności i konstytucji”. Istotnie, al-Barudi był żarliwym propagatorem konstytucji. Poświęcił jej wiele miejsca w swoich poematach. W jednym z nich pisze⁸⁶:

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

Blunt wspomina o rewolucyjnych, jak na muzułmanina owych czasów, politycznych poglądach al-Barudiego⁸⁷. „Na początek nasz ruch pragnąłby przekształcić Egipt w małą republikę w rodzaju Szwajcarii, potem zostałaby przyłączona Syria [...] później Hidżaz. Na razie zakładamy jednak, że część ulemów nie dopuści do tego, gdyż nie nadążają oni jeszcze za naszym czasem. W każdym razie pragniemy uczynić Egipt republiką jeszcze za naszego życia”. Pogląd ten był rewolucyjny nawet w środowisku nacjonalistów. Al-Barudi wyróżniał się spośród swoich towarzyszy obyciem, łatwością wysławiania się i znajomością historii oraz dawnej literatury arabskiej: „Intelektualnie przewyższał Arabiego, był najbardziej wykształconym z egipskich intelektualistów, których znałem. Doskonale znał literaturę, zarówno turecką, jak i arabską, a już specjalnie historię Egiptu. Był eleganckim i dystyngowanym poetą” — pisze Blunt⁸⁸. „Mahmud Sami więcej skorzystał z kontaktów z Europą niż Arabi, był lepiej zorientowany w nowoczesnej polityce i dyplomacji i przypuszczalnie bar-

⁸³ Blunt, *op. cit.*, s. 180.

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

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

⁸⁶ Khouri, *op. cit.*, s. 17.

⁸⁷ Blunt, *op. cit.*, s. 161.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 180.

dziej bystry i inteligentny od swego ministra wojny” — zauważa Broadley⁸⁹. Podczas gdy działalność Arabiego miała bezpośrednie odbicie w świadomości mas egipskich, dziedziną działalności Abduha był islam, to polem, na którym działał al-Barudi, była wbrew pozorom nie polityka, lecz literatura i język arabski.

Aby zrozumieć znaczenie poezji al-Barudiego trzeba znać szczególną rolę, jaką spełnia poezja wśród ludów mówiących po arabsku. Nie będzie przesadą, gdy porównamy ją do roli, jaką odgrywa bicie w bębny u ludów murzyńskich. Filip Hitti, omawiając specyficzny kult Arabów dla poezji, pisze⁹⁰: „Żaden naród na świecie nie wykazuje tak entuzjastycznego uwielbienia dla ekspresji literackiej i żadnego nie można tak wzruszyć słowem mówionym czy pisany jak Arabów. Chyba żaden inny język nie jest zdolny do wywierania tak nieodpartego wpływu na umysły ludzi, którzy go używają, jak język arabski. I dziś słuchaczy w Bagdadzie, Damaszku i Kairze można wzruszyć do najwyższego stopnia recytowaniem poematów. Rytm, rym i muzyka wywierają na nich wrażenie, które sami nazywają legalną magią (*sihr halal*). Ozdobą człowieka, mówi arabskie przysłowie, jest jego piękne wysławianie się. Inne przysłowie mówi: wiedza powstała z trzech rzeczy: mózgu Europejczyków, rąk Chińczyków i języka Arabów. Znając kult, jaki przejawiają wszystkie mówiące po arabsku ludy dla dobrej poezji, a nawet widząc, jak pod wpływem melodii pięknego wiersza oczy słuchaczy zachodzą łzami wzruszenia, nie zdajemy sobie jeszcze dokładnie sprawy, czym jest dla nich naprawdę poezja. Dopiero po zaobserwowaniu reakcji publiczności na występach pieśniarki egipskiej Umm Kulthum, śpiewającej monotonnym głosem jedną i tę samą zwrotkę kasydy po kilkanaście razy na żądanie rozentuzjanzmowanego do historii audytorium, możemy zdać sobie sprawę, że poezja w tym społeczeństwie przedstawia realną siłę. Al-Barudi bardziej uważał siebie za poetę niż za polityka. Powszechnie znany jest dziś jego wiersz⁹¹:

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

O sobie pisał al-Barudi⁹²:

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

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

⁸⁹ Broadley, *op. cit.*, s. 283.

⁹⁰ Hitti, *op. cit.*, s. 78.

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

⁹² *Ibidem*, s. 23.

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

Wśród poezji al-Barudiego ważne miejsce zajmują poematy patriotyczne — *al-watanijjat*. Od poezji at-Tahtawiego różnią się one przede wszystkim poziomem artystycznym, czego niestety nie jesteśmy w stanie oddać w tłumaczeniu. Do tego nowego rodzaju poezji al-Barudi wprowadził nowe elementy — opisy przyrody ojczystego kraju i tęsknoty do niego wygnańca. Jeślibyśmy szukając analogii z historią Polski porównywali Arabiego z Kościuszką, to al-Barudiego pod względem jego działalności literackiej można by było porównać z Mickiewiczem lub Sienkiewiczem. Al-Barudi odwołuje się często do wspaniałej przeszłości Egiptu epoki faraonów⁹³:

„Zapytaj Gizy przestronnej o piramidy Egiptu,
być może zdradzą ci sekret, którego nie znałeś.
Budowle te potędze czasu oprzeć się zdołały,
jakżeż godne podziwu są one, które walcząc z czasem
Czas pokonały”.

„Stoją niewzruszone świadectwo dając budowniczym.
Ileż ludów od zamierzchłych epok po dzień dzisiejszy
Zadziwiał nimi swe oczy i umysły”.

Al-Barudi podobnie jak at-Tahtawi pisze poematy ku czci ojczyzny. Jednakże, podczas gdy u at-Tahtawiego spotykamy prawie bezpośrednią inplantację pojęć francuskich na grunt arabski: *watan* — partie, *szaraf* — honor itp., al-Barudi korzysta z terminologii języka dawnej poezji beduińskiej. Często używanym przez niego terminem na określenie ojczyzny jest *hima*. W dawnym plemiennym życiu Beduinów *hima* (dosłownie — strzeżone) stanowiła stałe miejsce, gdzie wracali Beduini po okresach wypadów lub wojen i gdzie znajdowały się ich bóstwa plemienne. Podczas gdy u at-Tahtawiego ojczyzna stanowi wzorem Francuzów pojęcie prawie abstrakcyjne, a jej miłość — patriotyzm wypływa z obowiązków wiary, al-Barudi traktuje ją bardzo uczuciowo, jak dom rodzinny⁹⁴:

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

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

⁹⁴ K h o u r i, *op. cit.*, s. 21.

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

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

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

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

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

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

MUHAMMAD ABDOH

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

⁹⁵ Dasuqi, *op. cit.*, s. 79.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 82.

⁹⁷ Khouri, *op. cit.*, s. 27.

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

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

⁹⁹ Hipoteza autora.

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

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

Dżamal ad-Din al-Afghani głosił konieczność przeobrażenia społeczeństwa islamu poprzez rewolucję, uważając jednak, że rewolucja taka wymaga uprzedniego przygotowania do niej mas. Abduh był znacznie bardziej ugodowy od swego mistrza. Według niego dla restauracji potęgę islamu wystarczyły same reformy bez konieczności rewolucji. Nic też dziwnego, że w początkowym okresie jego stosunek do młodych nacjonalistów szykujących się do walki zbrojnej był negatywny. W powstaniu przewidywał on niebezpieczeństwo wzmożenia kontroli europejskiej, co w konsekwencji uniemożliwiałoby postęp w przeobrażeniu społeczeństwa muzułmańskiego; według niego przeobrażenie powinno wychodzić z ducha islamu. Stosunek Abduha do powstania opisuje syn jednego z jego kolegów na al-Azharze¹⁰¹: „Rozpoczął się ruch Arabistów, który zaczął się błyskawicznie rozwijać na naszych oczach. Celem ich było oswobodzenie Egiptu przez usunięcie Turków i Czerkiesów pełniących funkcje w admi-

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

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

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

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

Uwięziony po upadku powstania Abduh sprzeciwiał się linii obrony przyjętej przez adwokata Broadleya, mającej wykazać jego negatywny stosunek do powstania od samego początku ruchu. Swój udział w powstaniu traktował Abduh nie tylko jako religijny obowiązek wystąpienia przeciwko władcy muzułmańskiemu, który wezwał na pomoc wojska niewiernych przeciw własnym poddanym, lecz przede wszystkim jako swój obowiązek patriotyczny. Podczas procesu powiedział między innymi¹⁰³: „Czy może ktoś wątpić w to, że walczyliśmy za sprawę naszej ojczyzny, skoro uczestniczyli w powstaniu ludzie różnych środowisk i różnych religii, muzułmanie i żydzi, w podziwu godnej zgodzie dając z

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

¹⁰³ Abbas al-'Aqqad, *op. cit.*, s. 152.

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

Stanowisko Abduha w Partii Narodowej, której był współtwórcą, podobne było do tego, które zajmował wobec powstania. Był on zwolennikiem przemian od podstaw, a nie szybkich aktów o przejściowych skutkach. Pierwszym krokiem, pisał on¹⁰⁴, zmierzającym ku wolności będzie utworzenie rad regionalnych. Po kilku latach rady te powinny przekształcić się w instrumenty, w źródło idei i opinii. Wtedy będzie można pomyśleć o utworzeniu parlamentu”. Największy nacisk w swoim programie, który możemy określić mianem „pozytywizmu muzułmańskiego”, kładł Abduh na szkolnictwo i wychowanie nie tylko w szkole, ale i w domu rodzinnym. Uważał przy tym, że nie powinno być rozdźwięków między szkołą a domem. „Każdy, kto wierny jest swojej religii, czy to muzułmanin, chrześcijanin czy żyd, może obawiać się wysłania swych młodych dzieci podatnych na wpływ wychowawcy czy nauczyciela do szkoły prowadzonej przez grupę innego wyznania. Jednakże ten, który posiada własną koncepcję religii, może wysyłać dzieci do każdej szkoły i w każdym wieku. W każdym jednak wypadku ojcowie nie powinni dawać swym dzieciom wykształcenia, które może powodować w ich umysłach rozdźwięk między tym, czego nauczyli się w domu, a tym, czego uczyli się w szkole”¹⁰⁵. Abduh był przekonany, że przeobrażenie społeczeństwa egipskiego możliwe jest bez udziału cudzoziemców. Dawał temu wyraz w wielu artykułach, zamieszczanych również w czasopiśmie angielskich: „Times” i „Pail Mail”. „Czemu natychmiast nie opuścicie naszego kraju? Nauczyliśmy się od Anglików jednej rzeczy — solidarności z waszym jedynym życzeniem [...] usunięcia Turków z naszej ojczyzny, ponieważ są oni w niej obcy. Pragnęliśmy, aby nasz kraj rozwijał się i modernizował, podobnie jak kraje europejskie w warunkach wolności. Lecz teraz poznaliśmy, że prawdziwe zło nie wynika z despotycznego rządu i ucisku Turków. Nie ma w Egipcie nikogo, kto tak byłby przez nich uciskany, że aż wzywać by musiał was na pomoc. Mamy do was tylko jedną prośbę. Opuśćcie nasz kraj natychmiast i nigdy do niego nie wracajcie”¹⁰⁶.

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

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

¹⁰⁵ *Ibidem*.

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

rozpoczynała. Będąc członkiem loży masonskiej¹⁰⁷, miał on ułatwione życie za granicą. Przez krótki okres przebywał w Bejrucie, następnie udał się do Paryża, gdzie spotkał się ze swoim mistrzem al-Afghanim. Razem założyli emigracyjne czasopismo w języku arabskim: „Al-Urwa al-Wuthqā” („Nierozzerwalna Wiąz”). Pismo to, szerzące idee renesansu muzułmańskiego, wywarło duży wpływ na młodą elitę intelektualną krajów muzułmańskich, zwłaszcza arabskojęzycznych. Z Paryża odbył Abduh kilka podróży, m. in. do Londynu i Tunisu. Podczas pobytu we Francji nauczył się dobrze francuskiego. Swego nauczyciela zadziwił kategorycznym żądaniem: „Nie mam czasu na rozpoczynanie nauki. Chcę ją zacząć od jej ukończenia”. W ten sposób nauczył się Abduh francuskiego, bez wkuwania słówek, gramatyki itp. metod. Nauczyciel tylko poprawiał jego wymowę lub podpowiadał właściwe słowa. Francuskiego nauczył się Abduh czytając *Emila Rousseau*. Czytał również w tym czasie *Education* Spencera, *Życie Jezusa* Straussa, prace Renana i nowele Tolstoja. Ze Spencerem poznał się osobiście podczas swojej podróży do Anglii, z Tolstojem prowadził korespondencję. Gdy wybuchło powstanie mahdyistów, chciał jechać do Sudanu, jednakże tragiczny koniec powstania zatrzymał go w Bejrucie. Przebywał tam pewien czas, wykładając nauki islamistyczne, język i literaturę arabską. Do Egiptu powrócił w 1888 roku. Zajmując szereg stanowisk w sądownictwie i wykładając na al-Azharze doszedł w 1899 r. do najwyższej funkcji w prawie muzułmańskim, głównego sędziego muzułmańskiego, muftiego. Na ten okres przypada szczyt działalności tego niesłychanie aktywnego człowieka. Pisze on wiele rozpraw naukowych, z których najbardziej znane i posiadające największe oddziaływanie były: *Traktat o jedności boskiej i Islam i chrześcijaństwo wobec nauki i cywilizacji*. Z szeregu dziedzin, które obejmowała reformatorska działalność Abduha, największe znaczenie przywiązywał on do reformy tradycyjnego szkolnictwa muzułmańskiego, pracy nad udostępnieniem szerszym kręgom arcydzieł dawnej arabskiej literatury, a przede wszystkim do zreformowania prawno-teologicznego systemu ortodoksyjnego islamu. W końcowym okresie swego życia (zm. 1905) wydawał wraz ze swym uczniem Syryjczykiem Raszid Ridą, czasopismo „Al-Manar” („Źródło Światła”), poświęcone zagadnieniu, do którego przywiązywał największą wagę — przystosowaniu przepisów prawno-teologicznych islamu do wymogów współczesności. Nowa koncepcja Muhammada Abduha zawarta jest w ukończonym przez Raszid Ridę komentarzu do

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

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

ABD ALLAH NADIM

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

¹⁰⁸ *Tafsir al-Quran al-Manar*, Kair 1947.

idealny ustrój widział Nadim muzułmańską monarchię konstytucyjną. Uznawał on zwierzchnictwo sułtana jako kalifa przywódcy wszystkich muzułman. W tym sensie powinien podlegać mu władca Egiptu emir, który miał być władcą państwa narodowego rządzonego na zasadach konstytucyjnych, zgodnych jednak z przepisami *Koranu* i *Sunny*. Za równoprawnych obywateli Egiptu uważał Nadim Koptów i Żydów zamieszkających tam od wielu pokoleń. Przy czym w tym wypadku uznawał wyższość racji narodowych nad interesem jedności religijnej: „Egipt jest krajem muzułmańskim, w którym zamieszkują także Koptowie i Żydzi związani z krajem bardziej niż wielu obcych, którzy wyznają islam [...] Patriotyzm powinno mierzyć się siłą miłości do ojczyzny i długością wspólnej koegzystencji w jednym kraju [...] Gdyby wybuchła np. wojna między Arabami a Persami, można by widzieć, jak cieszą się ze zwycięstwa nad wrogiem Arabowie lub Persowie, mimo że wyznają oni tę samą wiarę”¹⁰⁹. Uznając Koptów i osiedlonych od pokoleń w Egipcie Żydów za pełnoprawnych obywateli sprzeciwiał się Nadim ostro innym mniejszościom etniczno-religijnym, jak chrześcijanom syryjskim, Ormianom, Grekom itp. Szczególnie ostro występował przeciw wyzyskującym Egipt Europejczykom i ich poplecznikom z klasy uprzywilejowanej. W przeddzień powstania założył czasopismo „At-Tajf” („Prześwit”) posiadające tę samą formę co „Tankit”, jednakże bardziej radykalną treść. Czasopismo to cieszyło się szczególną popularnością w nacjonalistycznie nastawionych kręgach armii. Po przyłączeniu się do powstania przejawiał Nadim ożywioną działalność jako agitator mas. Posiadając wybitny talent oratorski odegrał on znaczną rolę w porwaniu mas do walki. Powodzenie Nadima tłumaczyć można nie tylko jego zdolnościami jako mówcy, lecz również tym, że przemówienia jego trafiały bezpośrednio w najistotniejsze społeczno-ekonomiczne interesy adresatów. Między innymi tłumaczył Nadim fellahom, że ziemia prawnie powinna należeć do nich, a nie do obcych i miejscowych obszarników, namawiał nawet do zajmowania ziemi siłą¹¹⁰. W niektórych wypadkach używał chwytów psychologicznych, jak np. głosił mity o pochodzeniu Arabiego z rodu potomków Mahometa lub przedstawiał go jako potomka z bocznej linii Muhammada Alego, co miało go w oczach fellahów upoważniać do przejęcia władzy. W tym świetle można podać w wątpliwość rewolucyjne idee, które głosił on w innych przemówieniach. W artykułach Nadima spotykamy również pewne sprzeczności. Raz nawołuje on do republiki, innym razem popiera władzę sułtana. Z jednej strony powołuje się na autorytet *Koranu* i ko-

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

¹¹⁰ Lewin, *op. cit.*, s. 169.

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

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

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

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

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

¹¹² *Ibidem*.

oficerską stanowili Anglicy. Do każdej komórki administracyjnej, od ministerstw po urząd wiejskiego komisarza policji — *mamura*, został wprowadzony „angielski doradca”. W roku 1882 sprowadzono w tym celu z Wielkiej Brytanii 1325 urzędników¹¹³. Wielka Brytania traktowała Egipt przede wszystkim jako bazę surowcową dla swego przemysłu włókienniczego. W celu zwiększenia produkcji bawełny przeprowadzili Anglicy szereg poważnych prac mających na celu wykorzystanie wodnych zasobów Nilu. Wybudowano w krótkim okresie trzy duże kanały, podwyższono i umocniono tamę Muhammada Alego w delcie Nilu oraz zbudowano nową potężną tamę w Asuanie. Poważna zmiana, jaka nastąpiła w tradycyjnym systemie nawadniania, pociągnęła za sobą dalsze przeobrażenia w strukturze wsi Egiptu. Sulajman Husajn pisze na ten temat¹¹⁴: „Wprowadzenie systemu stałego nawadniania spowodowało dezintegrację wsi. W dawnym systemie nawadniania basenowego wieś była w najwyższym stopniu zjednoczona. Każdy jej mieszkaniec uczestniczyć musiał we wspólnych pracach nawadniających. Teraz chłopci zostali rozdzieleni, każdy pracuje sam dla siebie”. Z powyższym spostrzeżeniem możemy zgodzić się tylko częściowo. Owszem, wieś egipska została w sensie ogólnym zdeintegrowana, jednakże wyodrębniły się tam pewne warstwy, wewnątrz których wytworzyły się nowego rodzaju więzi społeczne tym silniejsze, że powstały one na bazie dawnej tradycyjnej wspólnoty. W okresie okupacji angielskiej podział, który rozpoczął się na wsi egipskiej z chwilą wprowadzenia prywatnej własności ziemskiej, stał się bardziej wyraźny. Założenie Banku Rolnego w 1902 roku i następny boom bawełniany, który miał miejsce w okresie I wojny światowej, przyczyniły się do dalszego rozwoju średniej burżuazji ziemskiej. Z drugiej strony stosowanie tradycyjnego muzułmańskiego podziału spadkowego spowodowało gwałtowne rozdrabnianie się małych gospodarstw. Aby zapobiec temu zjawisku, Anglicy ogłosili w 1912 roku tzw. prawo pięciu feddanów, według którego nie można było dzielić gospodarstw o powierzchni mniejszej niż wymieniona (ok. 2 ha). Wprowadzenie tego prawa nie zapobiegło jednak ani dalszemu rozdrabnianiu, ani szybko postępującemu zubożeniu chłopów małorolnych. W roku 1906 istniało 1084 tysiące gospodarstw o powierzchni 1—5 feddanów, w 10 lat później liczba tych gospodarstw zmniejszyła się do 475 tysięcy, podczas gdy poprzednio nie notowanych gospodarstw poniżej 1 feddana było 1006 tysięcy¹¹⁵. W roku 1913 gospodarstwa poniżej 5 feddanów zajmowały powierzchnię 1,2 miliona fedda-

¹¹³ Watolina, *op. cit.*, s. 55.

¹¹⁴ Lacouture, *op. cit.*, s. 75.

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

nów, co stanowiło 1/3 ówczesnych ziem uprawnych, podczas, gdy około 13 tysięcy gospodarstw powyżej 5 feddanów obejmowało powierzchnię 2,4 miliona feddanów¹¹⁶. Zwiększenie powierzchni uprawnej bawełny odbywało się kosztem zmniejszenia uprawy zbóż. W latach 1885—1895 importowano do Egiptu mąkę i ziarno przeciętnie za 771 000 funtów egipskich rocznie, a w roku 1908 import zbóż wyniósł już 5 000 000 funtów egipskich¹¹⁷. Chłop, będąc zmuszony do zakupu podstawowych artykułów żywnościowych, popadł w chroniczny stan zadłużenia. Ta liczna warstwa coraz bardziej ubożających chłopów za ten stan rzeczy obwiniała przede wszystkim Anglików, a nie miejscową rodzącą się burżuazję ziemską, z którą łączył ją język, religia, a w wypadku średniej burżuazji i pochodzenie. W roku 1908 lord Cromer mimo swojego optymizmu zauważa¹¹⁸: „Byliśmy popularni, gdy myśleliśmy o ich nakarmieniu, ale odkąd pacjent został wyleczony, lekarz zaczął jemu przeszkadzać. Nie możemy temu zaradzić, że nie jesteśmy muzułmanami, że nie jemy, nie pijemy i nie żenimy się jak oni”.

W roku 1906 miał miejsce wypadek, który stał się bezpośrednią przyczyną masowych demonstracji antybrytyjskich szczególnie ze strony ludności wiejskiej i ubogich warstw miejskich. Od nazwy miejscowości, w której wydarzył się, przyjęto nazywać go incydemem danszawajskim. Podczas polowania na gołębie grupy angielskich oficerów we wsi Danszawaj doszło do ostrego starcia z miejscowymi fellahami, w czasie którego zmarł jeden z oficerów¹¹⁹. W wyniku represji Anglicy powiesili 4 chłopów, 3 skazali na dożywotnie ciężkie roboty, 8 — na długoletnie ciężkie więzienie, 8 — na karę chłosty. Dla fellaha egipskiego, dla którego zemsta za śmierć należy do obowiązków honoru, incydent w Danszawaj stał się hasłem do ostrej otwartej walki przeciw znienawidzonemu obcemu. Chcąc złagodzić sytuację, Wielka Brytania odwołała po 23 latach lorda Cromera z zajmowanego stanowiska. Uspokojenie ludności wiej-

¹¹⁶ Watolina, *op. cit.*, s. 92—93.

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 57.

¹¹⁸ Husajn, *op. cit.*, s. 77.

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

skiej było tylko chwilowe. Współczesny temu wydarzeniu poeta egipski Hafiz Ibrahim pisał¹²⁰:

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

Lord Cromer podsumowując swoje długoletnie rządy w Egipcie oświadczył, że udało mu się zlikwidować trzy główne „plagi egipskie”: pańszczyznę, karę chłosty i korupcję. Trudno o bardziej sprzeczne z rzeczywistością stwierdzenie. Zadłużony fellah uzależniał się coraz silniej nie tylko od kupców i lichwiarzy, ale również od bogatych właścicieli, a także urzędników wiejskiego aparatu administracyjno-podatkowego, którzy potrafili w razie nieotrzymania łapówki spowodować zesłanie na przymusowe roboty. W okresie rządów Ismaila, gdy chedyw nie mógł wywiązać się ze swoich zobowiązań wobec Towarzystwa Kanału Sueskiego, spłacał część długów robocizną. Do 30 tys. płatnych robotników egipskich dołączono drugie tyle¹²¹ fellahów pracujących pod przymusem. Pracę przymusową stosowano jako karę za najłżejsze nawet przewinienia. W stosunku do robotników przymusowych chłosta była zjawiskiem powszechnym.

W okresie I wojny światowej zmobilizowano na wsi egipskiej półtora miliona mężczyzn¹²². Z tej liczby 170 000 zostało wcielonych do „korpusu wielbłądziego”, resztę skierowano do pracy przy budowie fortyfikacji i innych robót pomocniczych. Angielski pułkownik Elgood opisując ten okres szczerze przyznaje¹²³: „Fellahów przybyłych na rynek otaczano i dostarczano do najbliższego punktu mobilizacyjnego. Uciekinierów wyłapywano w okolicznych wioskach i kierowano pod konwojem do koszar”. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że poborowi podlegali przede wszystkim najubożsi chłopci, którzy nie byli w stanie wykupić się wiejskim władzom administracyjnym (zobowiązany do dostarczenia poborowych był *umda*), to porównując wyżej wymienioną liczbę z liczbą gospodarstw poniżej 1 feddana (około miliona), możemy stwierdzić, że z każdego gospodarstwa tej kategorii co najmniej jeden mężczyzna był skierowany do pracy przy-

¹²⁰ *Mahradzan Hafiz Ibrahim*, Kair 1957, s. 19.

¹²¹ *Watolina*, *op. cit.*, s. 44.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Elgood*, *Egypt and the Army*, London 1924, s. 317—318.

musowej na rzecz Anglików. Niezależnie od mobilizacji armia angielska zarekwirowała podczas I wojny światowej 2/3 była jucznego i pociągowego¹²⁴. Gdy przypomnimy sobie poprzednio przytaczaną wypowiedź Cromera, w której twierdził on, że nienawiść fellahów do Anglików spowodowana była różnicą wiary i obyczajów, możemy uznać, że sprawy te miały wyłącznie znaczenie drugorzędne wobec istotnych przyczyn ekonomicznych.

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

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

Tendencyjny historyk angielski Young krótko opisuje zmiany społeczne, które zaszły w Egipcie w okresie okupacji angielskiej i I wojny światowej¹²⁵: „Bogactwo kraju podwoiło się w okresie I wojny światowej. Boom bawełniany przynosił dochód 1000 funtów z jednego feddana. Niepiśmienni chłopcy robili fortuny. Brytyjskie złoto bogaciło błyskawicznie nieodpowiedzialną klasę. Różnice, jakie istniały między uprzywilejowaną klasą turecko-czerkieską, średnią klasą koptyjsko-syryjską i chłopstwem arabsko-nubijskim, zanikły, dając miejsce na wzór europejski różnicom, jakie występują między bogaczami, dobrze sytuowanymi i robotnikami (*wealthy, well to do, and workers*)”.

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

¹²⁴ V. Chirol, *The Egyptian Problem*, London 1921, s. 130.

¹²⁵ Cyt. za Lacouture, *op. cit.*, s. 71.

kapitalistycznych w Egipcie. W 1865 roku¹²⁶ francuski inżynier Corbier otrzymał za bezcen koncesję na budowę sieci wodociągów w Aleksandrii. Powstała wówczas spółka: Wodociągi Aleksandryjskie, z kapitałem francuskim. W roku 1867 chedyw Ismail odkupił od spółki koncesję za 8 600 000 franków. W roku 1876 przejęła ją z powrotem Francja jako zastaw za długi, po czym koncesja została odkupiona w roku 1879 przez spółkę angielską z kapitałem zakładowym 400 000 funtów szterlingów. Podobną drogą do końca XIX wieku większość koncesji znalazła się w rękach angielskich. W roku 1899 Angielska Izba Handlowa zrzeszała 67 spółek na ogólną liczbę 78 działających w tym czasie w Egipcie. W jaki sposób działały te spółki, możemy przekonać się na przykładzie jednego z większych towarzystw: Abu Kir. Spółka ta otrzymała koncesję w 1887 roku na przeprowadzenie prac nawadniających na terenie 30 000 feddanów w okolicy Abu Kir. Po ukończeniu prac spółka wydzierżawiła ziemię fellahom podwyższając z roku na rok tenutę oraz obowiązując użytkowników do sprzedaży bawełny wyłącznie za pośrednictwem spółki. W okresie wysokiego wzrostu cen ziemi część terenów należących do spółki została odsprzedana po spekulacyjnych cenach. Podobnie postępowały inne spółki, jak np. Towarzystwo Wadi Komombo, w którego posiadaniu znalazło się w latach dwudziestych 25 000 feddanów ziemi uprawnej, 36 000 feddanów ziemi nadającej się do uprawy, 150 km linii kolejowej i 300 km kanałów. W rękach angielskich spółek znajdowało się poza tym wiele oczyszczalni i prasowni bawełny, pomieszczenia na składy i prawie cały transport. Miejscowy producent zmuszony do korzystania z tych urządzeń musiał je sownie opłacać.

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

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

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

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

Znane jest powiedzenie Ali Jusufa, że polityczną Kabą Egipcjan powinien być Londyn. Nie oznacza ono jednak całkowitej zgody na angielską okupację, lecz określa dążenia partii do utworzenia w Egipcie monarchii konstytucyjnej opartej na wzorach angielskich. Jednym z głównych założeń Partii była wiara w obietnice Anglii dotyczące wycofania się z Egiptu¹²⁷. Charakterystyczny dla programu tej partii może być artykuł zamieszczony w 1912 roku w „Al-Muajjad”¹²⁸. W artykule tym zawarta jest teza, że usunięcie Anglików drogą powszechnych demonstracji działałoby na niekorzyść Egiptu, gdyż „kraj zbyt uzależniony jest ekonomicznie od Anglii”. Powinno się więc dążyć przede wszystkim do umocnienia pozycji ekonomicznej Egiptu, a wtedy „wyzwolenie przyjdzie samo przez się”. Grupa burżuazji egipskiej zorganizowana w Partii Reform dawała również wiarę innej obietnicy Anglików, stworzenia niezależnego królestwa arabskiego. Z tego też powodu Partia Reform Konstytucyjnych popierała rozwój idei arabskości w Egipcie, licząc na dominującą rolę Egiptu w przyszłym królestwie.

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

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

2. Inną narodową partią liberalno-burżuazyjną tego okresu, która sprzeciwiała się powstaniu, była Partia Narodu (Hizb al-Umma), założona w 1906 roku przez Lutfiego as-Sajjida. Partia ta grupująca odłam elity intelektualnej wywodzącej się z bogatszej burżuazji i inteligencji wykształconej w szkołach świeckich posiadała program, który przy omawianiu poglądów Nadima określiliśmy mianem „egipskiego pozytywizmu”, tyle że Abduh i Nadim związani byli z ideami panislamistycznymi, a Lutfi as-Sajjid i jego zwolennicy przedkładali idee narodowe nad religijne. W pierwszym numerze „Al-Dżarida” („Gazeta”), która była organem tej partii, w artykule wstępnym Lutfi as-Sajjida czytamy: „Dewizą naszą jest umiarkowanie, otwarcie drogi do postępu, pobudzenie Egipcjan do wstąpienia na nią, udzielanie rad rządowi i narodowi”. Hizb al-Umma uważała się za reprezentanta narodu w jego interesach. Tytuł jednego z artykułów umieszczonych w „Al-Dżarida” brzmiał¹²⁹: *Inteligencja bardziej niż inni ma prawo do reprezentowania narodu*. Hizb al-Umma zgadzała się z okupacją angielską do nieokreślonego bliżej terminu. Jej zwolennicy, podobnie jak zwolennicy Partii Reform Konstytucyjnych uważali, że jedyną drogą do niepodległości Egiptu powinien być jego rozwój wewnętrzny, tyle że przywiązywali oni większą wagę do rozwoju ekonomicznego. Uważali, że obowiązkiem patriotycznej inteligencji i burżuazji jest dążenie do rozwoju narodowej oświaty i narodowego przemysłu, co nie może odbyć się w istniejących warunkach bez pomocy Anglii, jednakże gdy Egipt stanie się na tyle silny, że będzie to możliwe, powinien wymusić na Anglii swą niepodległość. Wymuszenie to winno odbywać się drogą pokojową. Najlepsza i najlżejsza droga do celu, czytamy w „Al-Dżarida”¹³⁰, „to postępowanie po dobremu [...] umiarkowanie powinno być zasadą stosunków między rządem a narodem”. Przyszły ustrój widział Lutfi as-Sajjid i jego zwolennicy jako liberalną monarchię konstytucyjną, w której obowiązywać winno¹³¹: „prawo do wolności, tj. swobody myśli, przekonań, wypowiedzi, nauczania itp.; równość wszystkich obywateli wobec prawa; prawo do dysponowania własnością; prawo narodu do rządzenia swymi sprawami według swej woli. Jedynym koniecznym ograniczeniem winien być aparat policyjny, sądy i system obrony kraju. W swojej działalności Hizb al-Umma sprzeciwiała się wszelkim godzącym wyraźnie w interesy Egiptu zarządzeniom Anglików oraz chedywa. Zwalczała również na łamach swojej gazety grupę kolaboracjonistów skupionych wokół gazety »al-Muqattam« [nazwa wzgórz

¹²⁹ Cyt. za Lewin, *op. cit.*, s. 161.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ *Ibidem*.

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

3. Partia Ojczyźniana (Hizb al-Watani) miała największą popularność w egipskim społeczeństwie, a różniła się od pozostałych w zasadniczym punkcie dotyczącym okupacji angielskiej, z którą absolutnie się nie zgadzała. Partia Ojczyźniana została zalegalizowana w 1907 roku, faktycznie zaś istniała od 1900 roku, kiedy to zostało założone czasopismo „Al-Liwa” („Sztandar”), wydawane również w języku angielskim i francuskim. Założycielem partii jak i głównym redaktorem jej prasowego organu był Mustafa Kamil. Śmiało można twierdzić, że Partia Ojczyźniana znajdowała się pod przemożnym wpływem jego indywidualności. Mustafa Kamil urodził się w 1874 roku w Kairze. Zarówno jego ojciec, inżynier wojskowy, jak i matka należeli do nowej elity wykształconej w szkołach świeckich. Charakterystyczne dla Mustafy Kamila jest to, że nie rozpoczął on swojej edukacji tradycyjną muzułmańską drogą, jak wszyscy wspomniani poprzednio działacze nacjonalistyczni tego okresu. Ukończywszy chedywalną szkołę prawniczą w 1891 roku kontynuował studia na uniwersytecie w Tuluzie, gdzie w roku 1894 otrzymał dyplom (*licencié*) nauk prawnych. Po ukończeniu studiów powrócił do Kairu, skąd odbywał liczne krótkie podróże do Europy. Swą działalność rozpoczął już w okresie studiów we Francji. Pisał w tym czasie liczne artykuły zarówno do prasy francuskiej, jak i egipskiej. W jednym z nich, opublikowanym w 1893 roku pod tytułem *Pozdrowienia mojej ojczyźnie*, pisze¹³³: „Konieczne jest działanie, należy ostro przeciwstawić się tym, którzy myśląc wyłącznie o sobie, gonią za korzyściami materialnymi, którzy dążąc do swych prywatnych celów, poświęcają dla nich dobro swego kraju i swojego chedywa”. Po powrocie do kraju zebrał wokół siebie nieliczny początkowo krąg zwolenników i rozpoczął ożywioną działalność na rzecz niepodległości Egiptu. Między innymi w roku 1895 wysłał petycję do Francuskiego Zgromadzenia Narodowego, prosząc w niej Francję w imieniu narodu egipskiego o działanie na rzecz przyznania Egiptowi niepodległości. Mustafa Kamil uważa, że wyzwolenie Egiptu możliwe jest drogą pokojową, poprzez działalność na międzynarodowej arenie politycznej i wewnątrz kraju. W roku 1896 pisze: „Jeśli interes Egiptu wymaga orędowników, którzy by jeździli do europejskich stolic domagając się wolności dla swego

¹³² Husajn, *op. cit.*, t. I, s. 88—89.

¹³³ *Passim*, za Lewin, *op. cit.*, s. 168—177.

kraju, to tacy sami orędownicy wolności potrzebni nam są w samym Egipcie". Ten podwójny program Mustafy Kamila najlepiej charakteryzuje jego wypowiedź z 1897 roku, gdy pisał: „Budujemy nasze zwycięstwo na dwóch podstawach: 1) zewnętrznej — wykorzystaniu sytuacji międzynarodowej, 2) wewnętrznej — szerzeniu wiedzy, oświecaniu naszych braci Egipcjan i ujawnianiu błędów angielskich okupantów". Na arenie międzynarodowej pokładał Mustafa Kamil szczególne nadzieje we Francji i w Turcji. Nadzieje na pomoc Francji zaczęły się jednak stopniowo rozwiewać. Ostatecznie pogrzebała je umowa zawarta między Francją a Wielką Brytanią w 1899 roku po incydencie sudańskim, kiedy to, jak pisał Lenin¹³⁴, „Francja była o włos od wojny z Wielką Brytanią". Po tej ugodzie Mustafa Kamil pisał w jednym z listów do swojej francuskiej przyjaciółki dziennikarki Juliette Adam¹³⁵: „Nie mogę pocieszyć się po tej anglo-francuskiej ugodzie, która będzie miała zgubne skutki dla naszej ukochanej ojczyzny". Mustafa Kamil uważany jest niekiedy za zwolennika tzw. panosmanizmu, czyli dążenia do rekonstrukcji wielkiego imperium osmańskiego. Jednakże osmańskie sympatie Kamila miały podobny charakter jak jego frankofilia. Niejednokrotnie podkreślał to w swoich artykułach i listach do Juliette: „Narodowe interesy zmuszają nas do współpracy ze wszystkimi, którzy są przeciw Anglikom". W roku 1898 wydał on broszurę *Problem wschodni*, w której zawarł swoją koncepcję walki przeciw Anglikom pod przywództwem sultana osmańskiego. Pisał w niej m. in.¹³⁶: „Obowiązkiem Osmanów i muzułman jest wspólna walka z Anglią pod sztandarem sunnickiego kalifa". Będąc zwolennikiem jedności dawnego imperium osmańskiego Mustafa Kamil ostro krytykował zwolenników tzw. panarabizmu, widząc w rodzącej się idei arabskości wyłącznie świadomą działalność Wielkiej Brytanii dla rozbicia jedności ruchu oporu państwa Wschodu. „Idea kalifatu arabskiego wyszła od Anglików, aby rozbić jedność Wschodu i ustanowić tam swoją władzę". Będąc zwolennikiem wspólnej walki pod przewodnictwem Turcji, nie był jednak Kamil propagatorem dominacji Turcji nad Egiptem, jak zarzucali mu to nawet jemu współcześni. W jednej z polemik, odpowiadając na ten zarzut, pisał: „Autor myli się

¹³⁴ W. I. Lenin, *Zeszyty o imperializmie*, „Gospolizdat", 1939, s. 620.

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

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

uważając, że walczymy o wolność Egiptu, aby oddać go Turcji. Ogłaszaliśmy po tysiąc razy i będziemy nadal głosić, że chcemy Egiptu dla Egipcjan". W liście do Julietty Adam pisał: „Narodowa polityka Egiptu polega na tym, by podtrzymywać dobre stosunki z Turcją, dopóki Anglicy okupują naszą ukochaną ojczyznę. W późniejszym okresie swojej działalności, zwłaszcza po roku 1906 (incydent w Danszawaj), Mustafa Kamil zaczął przekonywać się, że żadna pomoc zewnętrzna nie jest w stanie pomóc Egipcjom w uzyskaniu niepodległości. Rozgoryczony niepowodzeniem swoich poprzednich starań pisał: „Narody rodzą się samodzielnie, niebezpiecznie jest pokładać nadzieje w innych”. Również w tym okresie stracił zaufanie do chedywa i kręgów rządowych burżuazji, zrzeszonej w innych ugrupowaniach. „Ja jeden tworzę partię, po której stronie są ogólne sympatie, ale tylko ja jeden” — pisał do Juliette. W wypowiedzi tej Mustafa Kamil miał rację. Partia Ojczyzniana rzeczywiście cieszyła się powszechną sympatią mas. Sympatię tę zjednało jej zdecydowanie antyangielskie stanowisko i hasło „Egipt dla Egipcjan”. Jeśli określiliśmy niektórych poprzednich działaczy ruchu nacjonalistycznego jako pozytywistów, moglibyśmy dać Mustafie Kamilowi miano romantyka. W niemal wszystkich jego wystąpieniach uderza jego emocjonalne podejście do zagadnienia narodu i niepodległości Egiptu. W jednym z wcześniejszych listów do Juliette pisze: „Chcę w uwiedłym Egipcju pobudzić nowe życie. Mówią, że nie ma mojej ojczyzny, a ja mówię, że ona jest! Czuję to po swojej miłości do niej, miłości, która jest w stanie zwyciężyć każde inne uczucie”. „Ojczyzna jest największą wartością — mówi w jednym z przemówień w roku 1899 — uczucie do ojczyzny powinno przewyższać miłość i wierność, jaką czujemy w stosunku do własnych rodziców”. Według Mustafy Kamila patriotyzm jest podstawą więzi narodowej, która stanowi o sile państwa. „Miłość do ojczyzny — mówił w tym samym przemówieniu — jest szczytem więzi międzyludzkich, fundamentem, na którym opierają swą siłę mocarstwa”. Ta myśl przejawia się w wielu jego artykułach: „Naród istnieje tylko w sile jego patriotyzmu”. „Główną bronią narodu jest jego jedność”. „Patriotyzm jest siłą, która prowadzi naród do jednego celu”. Sukcesy innych narodów widział również Mustafa Kamil w sile ich patriotyzmu. W książce poświęconej Japonii: *Wschodzące słońce*, pisze¹³⁷: „Japonia zawdzięcza swój tryumf duchowi patriotyzmu, swobodom i konstytucji. Za najlepszą drogę rozwoju uczuć patriotycznych szerokich mas uważał Mustafa Kamil upowszechnienie oświaty w duchu patriotycznym, gdzie największe znaczenie będzie posiadać nauka dawnej historii okresu przeszłości i rozbudzenie wiary w przyszłość”. Oświata ta podobnie jak i ustrój

¹³⁷ Mustafa Kamil, *Asz-szams al-muszriqa*, Kair 1904, s. 4.

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

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

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

¹³⁸ Cyt. za Lewin, *op. cit.*, s. 178.

¹³⁹ *Ibidem*, s. 170.

¹⁴⁰ *Mahradżan Hafiz Ibrahim*, Kair 1957, s. 27.

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