

Ida Balwierz

POETYCKA WYSPA POKOJU

O powstaniu, działalności
i światowych aspiracjach
arabskiego Stowarzyszenia Apollo



POETYCKA WYSPA POKOJU

O POWSTANIU, DZIAŁALNOŚCI I ŚWIATOWYCH ASPIRACJACH
ARABSKIEGO STOWARZYSZENIA APOLLO

IDA BALWIERZ

POETYCKA WYSPA POKOJU

O POWSTANIU, DZIAŁALNOŚCI
I ŚWIATOWYCH ASPIRACJACH
ARABSKIEGO STOWARZYSZENIA APOLLO



KRAKÓW 2014

Recenzenci

prof. dr hab. Ewa Machut-Mendecka

prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska

© Copyright by Ida Balwierz, Kraków 2014

Opracowanie redakcyjne

Kinga Paraskiewicz

Skład i łamanie

Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś

Projekt okładki:

Paweł Sepielak

Na okładce wykorzystano zdjęcie pamiątkowe z pierwszego spotkania
Rady Stowarzyszenia Apollo („Apollo” 1932, t. 1 (1), nr 3 (XI), s. 294)

Książka dofinansowana przez Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu
Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie

ISBN 978-83-7638-383-5

e-ISBN 978-83-7638-611-9

KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel./faks 12-431-27-43, 12-421-13-87

e-mail: akademicka@akademicka.pl

www.akademicka.pl

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
Wprowadzenie	15
Rozdział I: Odrodzenie kulturalno-literackie w Egipcie. Szczególna rola stowarzyszeń i prasy	41
1.1. Odrodzenie kulturalno-literackie a przeobrażenia polityczne i społeczne (XIX w. i 1. połowa XX w.)	41
1.1.1. Reforma szkolnictwa	44
1.1.2. Ruch translatorski	47
1.1.3. Reformizm muzułmański. Modernizm i fundamentalizm	49
1.1.4. Nacjonalizm egipski	54
1.1.5. Odrodzenie literackie	58
1.2. Rola stowarzyszeń i prasy w odrodzeniu kulturalno-literackim	59
Rozdział II: Odrodzenie poezji arabskiej w Egipcie przed powstaniem Stowarzyszenia Apollo. Charakterystyka głównych kierunków oraz warunki rozwoju	73
2.1. Nurt tradycyjny. Powrót do arabskich źródeł klasycznych	73
2.2. Narodziny nurtu romantycznego. W stronę Parnasu poezji światowej	79
2.2.1. Pierwsze kontakty poezji arabskiej w Egipcie z poezją zachodnią	80
2.2.2. Wpływ poetów z Syrii i Libanu na rozwój nowej poezji w Egipcie	82
2.2.2.1. Arabski przekład <i>Iliady</i> oraz powstanie „poezji nowoczesnej”	82
2.2.2.2. Ḥalīl Muṭrān	86
2.2.2.3. Szkoła syryjsko-amerykańska a rozwój poezji w Egipcie	90
2.2.3. Grupa Dywanu	94
2.2.4. Romantyzm arabski. Ogólna charakterystyka	103
2.2.5. Zagrożenia dla ruchu odnowy poezji	108
Rozdział III: Aḥmad Zakī Abū Šādī oraz geneza stowarzyszenia poetyckiego i czasopisma poświęconego poezji arabskiej	121
3.1. Życie i działalność Aḥmada Zakiego Abū Šādiego	121
3.2. Geneza stowarzyszenia poetyckiego i czasopisma poświęconego poezji arabskiej	125
3.2.1. Poglądy Aḥmada Zakiego Abū Šādiego na temat poety, poezji i jej odbiorcy	128
3.2.2. Charakterystyka bieżącej epoki w kulturze i literaturze na świecie	129

3.2.3. Charakterystyka aktualnej sytuacji w świecie poezji arabskiej	132
3.2.4. Wizja ruchu odnowy poezji arabskiej.	137
3.2.5. O ugrupowaniach literackich założonych przez Abū Šādīego przed Stowarzyszeniem Apollo	144
3.2.6. O potrzebie założenia stowarzyszenia poetyckiego i czasopisma poświęconego poezji arabskiej.	145
3.2.7. Źródła inspiracji Abū Šādīego ideami międzynarodowej wymiany literackiej oraz braterstwa i współpracy	147
Rozdział IV: Powstanie oraz działalność Stowarzyszenia Apollo	157
4.1. Cele oraz zasady funkcjonowania	157
4.2. Władze, członkowie oraz współpracownicy	160
4.3. Nazwa stowarzyszenia i czasopisma.	163
4.4. Apollo jako część większego projektu Forum Kultury (Nadwat at-Ṭaqāfa)	164
4.5. Czasopismo „Apollo”.	165
4.6. Twórczość przedstawicieli Stowarzyszenia Apollo. Romantyzm jako nurt główny	176
4.7. Ataki skierowane przeciwko Stowarzyszeniu Apollo.	182
4.7.1. Apollo a przedstawiciele nurtu neoklasycznego	182
4.7.2. Apollo a Al-‘Aqqād i jego zwolennicy.	184
4.8. Zamknięcie czasopisma i rozwiązanie się stowarzyszenia	188
Podsumowanie	193
Aneks	201
Bibliografia	207
Spis ilustracji	215
Indeks osobowy	216
Summary	223

Wstęp

Celem niniejszego opracowania jest przedstawienie genezy powstania oraz działalności Stowarzyszenia Apollo (Ġam'iyat Abūllū), działającego w Egipcie w latach 1932-1934 na rzecz ruchu odrodzenia poezji arabskiej. Czołowi przedstawiciele tego ugrupowania przez odrodzenie poezji arabskiej rozumieli takie podniesienie jej poziomu artystycznego, aby jej twórcy mogli dołączyć do Parnasu poezji światowej, stanąć jako równorzędni partnerzy obok poetów angielskich, francuskich czy niemieckich. Szczególną uwagę w tej pracy zwracam na „pokojową” misję, jaką stowarzyszenie sobie wybrało, oraz idee braterstwa, współpracy i międzynarodowej wymiany literackiej, na których się oparło.

Książka składa się z czterech rozdziałów poprzedzonych Wprowadzeniem, w którym przedstawiam miejsce poezji w kulturze arabskiej oraz etapy jej rozwoju na przestrzeni wieków. Rozdział I poświęcam omówieniu najważniejszych aspektów odrodzenia kulturalno-literackiego w Egipcie (2. połowa XIX w. – 1. połowa XX w.) w kontekście przemian politycznych i społecznych. Skupiam się na takich jego aspektach, jak: reforma szkolnictwa, ruch translatorski, reformizm muzułmański, nacjonalizm egipski oraz odrodzenie literatury arabskiej. Podkreślam w nim szczególną rolę stowarzyszeń i prasy, jaką odegrały w rozwoju kultury i literatury na terenie tego kraju. W Rozdziale II omawiam natomiast odrodzenie poezji arabskiej w Egipcie przed powstaniem Stowarzyszenia Apollo. Dokonuję w nim charakterystyki głównych nurtów, jakimi były wówczas neoklasycyzm i romantyzm. Prezentuję czołowych przedstawicieli, ich poglądy dotyczące poezji oraz charakteryzuję twórczość, ukazuję wpływ poetów z Syrii i Libanu na rozwój nowej poezji w Egipcie. Podaję również zagrożenia dla ruchu odnowy poezji, które pojawiły się w latach 20. XX wieku, oraz opisuję atmosferę i tematykę sporów, walk i polemik toczonych w środowisku poetów. W Rozdziale III przybliżam życie i działalność Aḥmada Zakīego Abū Šādīego. Omawiam tu krótko jego biografię, wykształcenie, zainteresowania i osobowość ukształtowaną pod wpływem egipskiego i angielskiego środowiska naukowego, kulturalnego i literackiego. Dokładnie odtwarzam historię narodzin idei założenia arabskiego stowarzyszenia poetyckiego i czasopisma poświęconego poezji arabskiej. W tym celu dokonuję analizy wybranych artykułów i esejów napisanych i opublikowanych przez Abū Šādīego w latach 1908-1926, prezentuję jego poglądy na poezję oraz jego wizję odrodzenia poezji arabskiej, wskazuję źródła inspiracji ideami braterstwa, współpracy i międzynarodowej

wymiany literackiej. Rozdział IV poświęcam prezentacji powstania i działalności Stowarzyszenia Apollo. Przedstawiam jego cele, zasady funkcjonowania, władze, członków oraz współpracowników, nawiązuję do projektu o nazwie Klub Kultury (Nadwat at-Taqafa), którego częścią z czasem stowarzyszenie się stało, omawiam „pokojową” misję Stowarzyszenia Apollo, jego rolę zarówno w propagowaniu idei braterstwa i współpracy, jak również idei międzynarodowej wymiany literackiej, szczególną uwagę poświęcam także kosmopolitycznemu pismu literackiemu „Apollo” wydawanemu przez to ugrupowanie. Ponadto dokonuję ogólnej charakterystyki twórczości jego przedstawicieli, skupiam się na głównym jej nurcie, czyli romantyzmie, oraz na ich wielokulturowych źródłach inspiracji. Przedstawiam również ataki skierowane przeciwko grupie Apollo oraz podaję przyczyny zamknięcia czasopisma i rozwiązania się stowarzyszenia, podkreślam siłę i upór literatów związanych z tym ugrupowaniem w dążeniu do wprowadzenia arabskiej poezji na międzynarodowe forum. W Aneksie umieszczam spis prac czołowych przedstawicieli Stowarzyszenia Apollo. W opracowaniu prezentuję poszczególne etapy odrodzenia poezji arabskiej w Egipcie w okresie od 2. połowy XIX w. do pierwszych czterech dekad wieku XX, charakteryzuję jego poszczególne fazy oraz czynniki, które umożliwiły rozwój poezji, zaznaczam miejsce Stowarzyszenia Apollo w historii literatury arabskiej.

Okazuje się, że choć Stowarzyszenie Apollo odegrało tak istotną rolę w historii poezji arabskiej, to, paradoksalnie, istnieje niewiele opracowań naukowych jemu poświęconych. Jeśli chodzi o publikacje książkowe poświęcone Stowarzyszeniu Apollo, to można znaleźć jedynie kilka tego typu pozycji i wszystkie należą do literaturoznawstwa arabskiego. Są to: ‘Abd al-‘Azīz Ad-Ḍasūqī, *Ġamā‘at Abūllū wa ‘aṭaruḥā fī aš-ši‘r al-ḥadīṭ* (Stowarzyszenie Apollo i jego wpływ na współczesną poezję), Kair 1960; Muḥammad Sa’d Fašwān, *Madrasat Abūllū aš-ši‘riyya fī ḍau’ an-naqd al-ḥadīṭ* (Poetycka Szkoła Apollo w świetle nowej krytyki), Kair 1980; Yusrā Al-‘Az̧b, *Al-Qaṣīda ar-rūmānsiyya fī Miṣr, 1932-1935* (Wiersz romantyczny w Egipcie, 1932-1935), Kair 1986. Dwa pierwsze opracowania omawiają działalność stowarzyszenia oraz twórczość najwybitniejszych przedstawicieli; autorzy poświęcają szczególną uwagę głównemu nurtowi w twórczości ugrupowania, czyli romantyzmowi. Trzecia z wymienionych tu publikacji skupia się wyłącznie na romantycznym nurcie twórczości poetów Stowarzyszenia Apollo. Poza wyżej wymienionymi pozycjami w języku arabskim w Rijadzie w 1995 roku został opublikowany *Kiṣāf maḡallat Abūllū* (Indeks czasopisma „Apollo”)¹, obejmujący alfabetyczny i tematyczny spis zamieszczonych w tym piśmie tekstów, opracowany i opatrzony wstępem przez Amīna Sulaymāna Saydū.

Najważniejszymi publikacjami książkowymi poświęconymi z kolei życiu i twórczości poszczególnych poetów związanych ze stowarzyszeniem są: Sāliḥ Ġawdat, *Al-Hamṣarī. Ḥayātuh wa šī‘ruh* (Al-Hamṣarī. Jego życie i poezja), Kair 1960; Suhayl Ayyūb, *‘Alī Maḥmūd Ṭaha. Šī‘r wa dirāsa* (‘Alī Maḥmūd Ṭaha. Wy-

¹ Praca ta, choć niewątpliwie bardzo przydatna w badaniach nad czasopismem „Apollo”, zawiera jednak szereg błędów i braków.

bór oraz studium poezji), Damaszek 1962; Nāzik Al-Malā'ika, *Muḥāḍarāt fī šī'r 'Alī Maḥmūd Ṭaha* (Wykłady o poezji 'Alego Maḥmūda Ṭahy), Kair 1965; Anwar Al-Ma'addānī, *'Alī Maḥmūd Ṭaha. Aš-Šā'ir wa al-insān* ('Alī Maḥmūd Ṭaha. Poeta i człowiek), Bagdad 1965; Kamāl Naš'at, *Abū Šādī wa ḥarakat at-tağdīd fī aš-šī'r al-'arabī al-ḥadīṭ* (Abū Šādī i ruch odnowy w nowej poezji arabskiej), Kair 1967; Ṭaha Wādī, *Šī'r Nāğī. Al-Mawqif wal-'adāt* (Poezja Nāğiego. Światopogląd i warsztat poetycki), Kair 1976; Sālih Ġawdat, *Nāğī. Ḥayātuh wa šī'ruh* (Nāğī. Jego życie i poezja), Bejrut 1977; Aḥmad Māhir Bakarī, *Ibrāhīm Nāğī min šī'rih* (Ibrāhīm Nāğī w świetle jego poezji), Aleksandria 1983; As-Sayyid Taqī ad-Dīn As-Sayyid, *'Alī Maḥmūd Ṭaha. Ḥayātuh wa šī'ruh* ('Alī Maḥmūd Ṭaha. Jego życie i poezja), Kair [b.r.w.]. W literaturoznawstwie zachodnim ukazała się zaledwie jedna monografia poświęcona poecie Stowarzyszenia Apollo, a dokładniej jego założycielowi i twórcy czasopisma. Jest to *Abu Shādy the Poet, a critical study* napisana przez Ismaila A. Edhama i opublikowana w 1936 roku w Lipsku². Ponadto, w literaturoznawstwie arabskim istnieje szereg artykułów poświęconych tematyce związanej ze Stowarzyszeniem Apollo. Wśród najważniejszych można wymienić prace: Kamāla Naš'ata, *Dawr Madrasat Abūllū wa mabādi'uhā* (Rola Szkoły Apollo oraz jej zasady), „Al-Mağalla” 1967, vol. 11, nr 126 (VI), s. 21-33 oraz 'Alego Aḥmada Al-Fassa, *Ibrāhīm Nāğī* (Ibrāhīm Nāğī), „Al-'Alām” 1977, nr 10, s. 11-25.

Najliczniejszymi opracowaniami związanymi z działalnością i twórczością stowarzyszenia, zarówno w literaturoznawstwie arabskim, jak i zachodnim, są rozdziały, podrozdziały, czy też dłuższe fragmenty, znajdujące się w publikacjach książkowych dotyczących historii nowej literatury arabskiej. Do najważniejszych tego typu prac, w których autorzy nie tylko korzystają z dorobku innych badaczy, ale przedstawiają także wyniki własnych badań, należą: Muḥammad Mandūr, *Aš-Šī'r al-miṣrī ba'da Šawqī* (Poezja egipska po Šawqī), Kair 1958; Aḥmad Haykal, *Tatawwur al-adab al-ḥadīṭ fī Miṣr min awā'il al-qarn at-tāsi' 'ašar ilā qiyām al-ḥarb al-kubrā at-tāniya* (Rozwój współczesnej literatury w Egipcie od początku XIX wieku do wybuchu drugiej wojny światowej), Kair 1998; Adnan Abbas, *Poezja arabska (druga połowa XIX – pierwsza połowa XX wieku)*, Poznań 2000; Adnan Abbas, *Studia nad prozodią arabską. Band i muwaššaḥa*, Warszawa 1996; Muhammad 'Abdul-Hai, *Tradition and English and American Influence in Arabic Romantic Poetry. A Study in Comparative Literature*, Londyn 1982; Józef Bielawski, Krystyna Skarżyńska-Bocheńska, Jolanta Jasińska, *Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 w. Literatura arabskiego Wschodu*, Warszawa 1978; Salma Khadra Jayyusi, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, t. 2, Lejda 1977; Mohammed Mustafa Badawi, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, Cambridge 1975; Jan Brugman, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, Lejda 1984; Shmuel Moreh, *Modern Arabic Poetry 1800-1970: The Development of its Forms and Themes under the Influence of Western*

² Praca ta obejmuje jedynie wycinek z działalności i twórczości poety do początku lat 30. XX wieku.

Literature, Lejda 1976; Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, t. 3, Suppl., Lejda 1943-1948.

Wśród nielicznych artykułów dotyczących czy to działalności stowarzyszenia, jego pisma, czy poszczególnych twórców i opublikowanych w zachodnich czasopismach naukowych należy wymienić: A. M. K. al-Zubaidiego, *The Apollo School's Early Experiments in "Free Verse"*, „Journal of Arabic Literature” 1974, nr 5, s. 17-43; Mohammeda Abdel-Hai'ego, *Godless Immortality: Al-Hamsharī's Shelley, Dante and Islamic Nile Legend*, „Journal of Arabic Literature” 1983, nr 14, s. 48-59; Robina Ostle'a, *The Apollo Phenomenon*, „Quaderni di Studi Arabi” 2000, nr 18, s. 73-84; Idy Balwierz, *Poetycka wyspa pokoju. Założenia twórcze arabskich poetów Stowarzyszenia Apollo*, „Przegląd Orientalistyczny” 2004, nr 3-4, s. 219-223; Idy Balwierz, *The Poets of the Apollo Association. Between Tradition and Modernity*, [w:] *Spotkania Arabistyczne VI*, red. E. Górską, D. Malarczyk, R. Zawadzki, Kraków 2006, s. 35-46; Karoliny Francis, *Symbole i symbolika w poezji Abu Kasima asz-Szabbiego*, „Przegląd Orientalistyczny” 2006, nr 3-4, s. 185-190.

Ponadto informacje związane ze Stowarzyszeniem Apollo można również odnaleźć w artykułach traktujących szerzej na temat rozwoju nowej poezji arabskiej, jej gatunków oraz epoki, w jakiej powstawała. Są to m.in. następujące teksty: Mohammeda Abdel-Hai'ego, *Shelley and the Arabs: An Essay in Comparative Literature*, „Journal of Arabic Literature” 1972, nr 3, s. 72-89 oraz Adnana Abbasa, *Ogólne zmiany i nowe szkoły we współczesnej poezji arabskiej okresu międzywojennego*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 1985, t. 28, nr 2, s. 95-104; *Wpływ poezji europejskiej, a zwłaszcza angielskiej, na współczesną poezję arabską*, „Przegląd Orientalistyczny” 1989, nr 1-2, s. 120-127; *Nowa muwaššaħa we współczesnej poezji arabskiej*, [w:] *Plenas Arabum Domos, Materiały IV Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej. Warszawa 25-26 marca 1993*, red. M. M. Dziekan, Warszawa 1994, s. 11-25; *Various forms of Arabic Poetry during the Interwar-period*, „Studia Arabistyczne i Islamistyczne” 1999, nr 7, s. 79-102.

W Polsce powstały jedynie dwie prace magisterskie na temat Stowarzyszenia Apollo. Pierwszą, zatytułowaną *Grupa Apollo i jej wpływ na poezję współczesną* (Wydział Filologiczny UW, Warszawa 1965), napisała Urszula Kochanowska, natomiast autorem drugiej jest Michał Murkociński, a praca nosi tytuł *Struktura artystyczna jako odzwierciedlenie postawy intelektualnej poety – analiza symboliki wierszy Ibrāhīma Nāğīego w wybranych przykładach* (Instytut Filologii Orientalnej UJ, Kraków 1990).

Publikacje naukowe, które do tej pory się ukazały, podchodzą do tematyki związanej z tą grupą poetycką i wydawanym przez nią czasopismem w bardzo podobny sposób: 1) najczęściej rozpatrują ją w kontekście ogólnego rozwoju nowej i współczesnej poezji arabskiej; 2) umieszczają w ramach poszczególnych grup i szkół literackich; 3) skupiają się na nowatorstwie twórczości poetów Stowarzyszenia Apollo; 4) koncentrują się na charakterystycznych cechach głównego nurtu (czyli na romantyzmie) reprezentowanego przez czołowych przedstawicieli stowarzyszenia; 5) przedstawiają życie i analizują treść, formę, styl i język twórczości

wybranych przedstawicieli; 6) prezentują działalność stowarzyszenia w sposób ogólny, bez wnikliwego zagłębiania się w historię jego powstania oraz bez dokładnego analizowania treści pisma „Apollo”.

Niniejsza książka jest wynikiem moich zainteresowań ideą międzynarodowej wymiany literackiej, nazywanej również ideą kosmopolityzmu literackiego. Niezwykle ciekawe wydało mi się zbadanie, w jaki sposób idea ta na początku XX wieku przeniknęła do świata poezji arabskiej, świata tak bardzo hermetycznego, chroniącego się przez całe wieki przed „obcym” wpływem, a przede wszystkim, w jaki sposób przedstawiciele ruchu odnowy poezji arabskiej walczyli o wprowadzenie jej na Parnas poezji światowej, a takie właśnie światowe aspiracje miało działające w latach 1932-1934 w Egipcie Stowarzyszenie Apollo. Geneza Stowarzyszenia Apollo, jego aspiracje wprowadzenia arabskiej poezji na światowe forum oraz jego „pokojowa” misja i działalność na rzecz propagowania idei braterstwa, współpracy i międzynarodowej wymiany literackiej nie zostały dotychczas omówione w sposób szczegółowy ani na gruncie literaturoznawstwa arabskiego, ani na gruncie literaturoznawstwa zachodniego. Niniejsze opracowanie uzupełnia istniejący stan badań nie tylko nad samym ugrupowaniem, lecz również nad rozwojem nowej poezji arabskiej.

Zdaję sobie sprawę, że książka ta nie stanowi kompletnego opracowania całej spuścizny pozostałej po tym ugrupowaniu. Jednak tak ogromna ilość materiału źródłowego, różnego typu tekstów (poetyckich, prozatorskich, dramatycznych, krytycznoliterackich, publicystycznych, naukowych) związanych z powstaniem i działalnością stowarzyszenia zmusza do pewnych ograniczeń. Całościowe opracowanie takiego materiału wymaga podzielenia go na mniejsze części, a badań na etapy. W niniejszej pracy przedmiotem mojego zainteresowania czynię zatem fragment materiału źródłowego, związany bezpośrednio z tematyką historii powstania i działalności Stowarzyszenia Apollo na rzecz odnowy poezji arabskiej w celu wprowadzenia jej na światowe forum poezji. Nie przedstawiam w niej dogłębnej analizy wszystkich numerów czasopisma „Apollo”, jakie się ukazały, ani nie skupiam się na dokładnej analizie treści i formy twórczości poetyckiej poszczególnych przedstawicieli stowarzyszenia, która znajduje się w licznych zbiorach poetyckich oraz na łamach wydawanego przez nie pisma. Opracowanie tych tematów to kolejne kroki badawcze. Uznałam, że studiując literacką spuściznę, jaką zostawiło po sobie to niezwykle ważne w historii poezji arabskiej ugrupowanie, w pierwszej kolejności należy skupić się na jego genezie oraz ideach, na których oparło swoją działalność. Szerokie omówienie historii narodzin Stowarzyszenia Apollo oraz jego aspiracji pozwoli bowiem następnie: 1) dokładniej przyjrzeć się sposobom, w jakim to ugrupowanie realizowało swoje cele na łamach czasopisma i wskazać jego rolę, jaką odegrało w historii kultury i literatury arabskiej; 2) dokładniej omówić życie i twórczość czołowych przedstawicieli ugrupowania jako wybitnych osobowości twórczych w literackim, kulturowym, społecznym i politycznym kontekście epoki oraz określić nową, niezwykle przydatną płaszczyznę dla rozważań nad wielokulturowymi źródłami twórczości poszczególnych poetów stowarzyszenia, którzy czerpali inspiracje z dziedzictwa całej ludzkości, oraz

przeanalizować dokładnie zachodzące w ich utworach różnego typu relacje intertekstualne³.

Pojęcie „międzynarodowej wymiany literackiej” rozumiem jako wymianę wartości, która ma miejsce pomiędzy poszczególnymi literaturami narodowymi i która to nie posiada charakteru przypadkowego, ale określają ją ogólne prawa rozwoju społecznego, wewnętrzne zapotrzebowania na bodźce płynące z zewnątrz, ze strony literatur ówczesnie bardziej rozwiniętych czy posiadających wybitne osobowości twórcze⁴. W taki też sposób, w mniejszym bądź większym zakresie, rozumieł ten termin arabscy zwolennicy kosmopolityzmu literackiego na początku XX wieku, a propagowanie tej idei i wcielanie jej w życie przez poetów miało być gwarantem odniesienia sukcesu we prowadzeniu poezji arabskiej na Parnas poezji światowej. W książce posługuję się wymiennie terminem zarówno „międzynarodowej wymiany literackiej”, jak i „kosmopolityzmu literackiego”⁵. Terminy „międzynarodowa wymiana literacka” oraz „kosmopolityzm literacki” były również używane w ten sposób w arabskich tekstach krytycznoliterackich oraz piśmiennictwie publicystycznym poświęconym tematyce kulturalnej i społecznej w 1. połowie XX wieku, na których się opieram. Ich arabskimi odpowiednikami są kolejno: *at-tabādul al-adabī al-‘alāmī* i *‘alāmiyyat al-adab*⁶.

W niniejszym opracowaniu korzystam z 4-tomowego wydania czasopisma „Apollo” z 2003 roku⁷. Za każdym razem podaję jednak w nawiasie numer tomu, w jakim dany tekst został umieszczony w wydaniu oryginalnym, 3-tomowym. Jeśli chodzi o przekłady z języka arabskiego, jakich dokonałam, to starałam się, aby w jak najbardziej wierny sposób odpowiadały oryginałom. Za każdym razem, kiedy korzystam z przekładu autorstwa innej osoby, podaję źródło, z którego go za-

³ Intertekstualność rozumiem tutaj w znaczeniu szerokim, jako różnorodną sferę powiązań i odniesień międzytekstowych i intersemiotycznych, w której uczestniczy dane dzieło, i która uwzględnia nie tylko relacje z tekstami literackimi, lecz również z dziełami plastycznymi, muzycznymi, architektonicznymi itd. oraz rzeczywistością obiektywną, zob. M. Głowiński (et al.), *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław-Warszawa-Kraków 2005, s.v. *intertekstualność*; R. Nycz, *Intertekstualność i jej zakresy: teksty, gatunki, światy*, „Pamiętnik Literacki” 1990, z. 2, s. 95-116.

⁴ H. Janaszek-Ivanićkova, *O współczesnej komparatystyce literackiej*, Warszawa 1989, s. 97.

⁵ Nie używam powstałego w latach 70. XX w. i stosowanego w niektórych pracach innego jeszcze ich określenia, jakim jest „internacjonalizm literacki”, zob. H. Janaszek-Ivanićkova, *op. cit.*, s. 91.

⁶ Por. M. Wahba, *A Dictionary of Literary Terms (English-French-Arabic)*, Bejrut 1994, s.v. *cosmopolitanism*.

⁷ Dwa ostatnie wznowienia czasopisma „Apollo” z 2001 i 2003 roku, opublikowane w Kairze, ukazały się w 4 tomach, w których materiał poukładany jest w następujący sposób: t. 1: wrzesień 1932-luty 1933, t. 2: marzec 1933-lipiec 1933, t. 3: wrzesień 1933-czerwiec 1934, t. 4: wrzesień-grudzień 1934. W niniejszej pracy korzystam z wydania z roku 2003. Natomiast w wydaniu 3-tomowym materiał ułożony jest w sposób następujący: t. 1: wrzesień 1932-lipiec 1933, t. 2: wrzesień 1933-czerwiec 1934, t. 3: wrzesień-grudzień 1934.

czerpnęłam. Do zapisu imion, nazwisk, nazw i terminów arabskich użyłam transkrypcji ISO. W wyjątkowych przypadkach do zapisu imion i nazwisk autorów pochodzenia arabskiego, lecz pracujących na Zachodzie i publikujących w językach europejskich, stosuję taki zapis, jakiego oni sami używają.

Podziękowania

Szczególne podziękowania składam Pani Profesor dr hab. Barbarze Michalak-Pikulskiej za okazaną mi cierpliwość, życzliwość, pomoc i duchowe wsparcie, twórcze rady i sugestie.

Wyrazy wdzięczności kieruję także do Pani Profesor dr hab. Ewy Machut-Mendeckiej oraz Pana dr hab. Adama Bieńka za życzliwość oraz cenne uwagi i słowa krytyki.

Serdecznie dziękuję Dyrektorowi Instytutu Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ, Księdzu Profesorowi dr hab. Krzysztofowi Kościelniakowi za umieszczenie książki w planie wydawniczym.

Pragnę również wyrazić podziękowania Księgarni Akademickiej za redakcję i techniczne przygotowanie książki do druku.

Dziękuję za pomoc i cenne uwagi Pani dr hab. Kindze Paraskiewicz, Pani dr hab. Agnieszce Kuczkiewicz-Fraś, Panu Adamowi Lejczakowi, Pani Justynie Rybce, Pani Annie Stokłosie oraz Panu Pawłowi Sepielakowi.

Wprowadzenie

Poezja od najdawniejszych, przedmuzułmańskich czasów odgrywała w społeczeństwie arabskim wielką rolę. Była i jest nadal uważana za pierwszą oraz najważniejszą sztukę w kulturze Arabów⁸. Krystyna Skarżyńska-Bocheńska we Wstępie do przygotowanej przez siebie antologii pt. *Pieśni gniewu i miłości. Wybór arabskiej poezji współczesnej* pisze na ten temat w taki oto sposób:

Pojawienie się i bujny rozwój poezji wśród koczowniczych plemion Arabii w wieku VI n.e. stanowi fenomen do czasów najnowszych budzący zainteresowanie badaczy kultury. (...) Jak ongiś [w okresie przedmuzułmańskim] liczne plemiona koczowników zjeżdżających na doroczne targi owiec i wielbłądów do 'Ukāzu w pobliżu Mekki z niecierpliwością czekały na trzeci dzień targów poświęcony turniejom poetyckim najlepszych poetów okresu „dzikości”, tak i obecnie w organizowanych współcześnie w Iraku, Syrii, Tunezji i innych krajach festiwalach poetyckich biorą udział tłumy słuchaczy ze wszystkich warstw społecznych. Każdy wykształcony Arab, niezależnie od zawodu, umie na pamięć wiele dawnych poematów stanowiących dziedzictwo arabskiej literatury oraz najślawniejsze utwory poetów współczesnych. Znajomości tej towarzyszy duma z posiadania tej wartości, a jednocześnie poczucie jedności arabskiej kultury, tak dawnej, jak i najnowszej, która rozwija się pozornie niezależnie w poszczególnych krajach arabskich⁹.

Historię poezji arabskiej dzieli się zazwyczaj na dwie podstawowe epoki: epokę poezji klasycznej oraz epokę poezji nowej i współczesnej. Na tę pierwszą składają się następujące okresy: 1) poezja przedmuzułmańska, określana również mianem staroarabskiej oraz poezja dżahilijji (*al-ġāhiliyya* – czas „niewiedzy”, „ciemności”, „dzikości”) (od V w. do 622 r.); 2) poezja pierwszego wieku islamu, czyli czasów proroka Muḥammada, kalifów prawowiernych oraz panowania dynastii Umajjadów (662-750); 3) poezja powstała za dynastii Abbasydów (750-1258);

⁸ R. Allen, *The Arabic Literary Heritage. The Development of its Genres and Criticism*, Cambridge 1998, s. 103-105; A. Abbas, *Arabic Poetic Terminology*, Poznań 2002, s.v. *Ši'r* (*Poetry*).

⁹ *Pieśni gniewu i miłości. Wybór poezji współczesnej*, opr. i tłum. K. Skarżyńska-Bocheńska, Warszawa 1990, s. 5-6.

4) poezja andaluzyjska powstała za panowania Arabów w Hiszpanii (VIII-XV w.); 5) poezja powstała za władzy Mameluków (1258-1517); poezja powstała za rządów Turków osmańskich (1517-1798). Okres po upadku dynastii Abbasydów nazywany jest również okresem poklasycznym (1258-1798). Natomiast jeśli chodzi o epokę nową i współczesną poezji arabskiej, to można ją podzielić odpowiednio na dwa krótsze okresy: 1) poezję okresu modernizmu (2. połowa XIX w. – 1. połowa XX w.), w obrębie której wyróżnia się poezję nurtu neoklasycznego (2. połowa XIX w. – I wojna światowa) oraz poezję nurtu romantycznego (lata 20. – 40. XX w.); 2) poezję współczesną charakteryzującą się współistnieniem różnych prądów, szkół, idei i postaw (koniec lat 40. XX w. do dnia dzisiejszego)¹⁰.

Przyjmując grecką klasyfikację poezji, arabską twórczość poetycką epoki klasycznej określić należy jako liryczną, w odróżnieniu od utworów narracyjnych i dramatycznych. Choć w twórczości tego czasu nie powstał żaden epos, to jednak znaleźć w niej można pewne elementy epickie, zarówno w sferze tematyki, jak i stylu¹¹. Poezję po arabsku określa się słowem *ši'r*, pochodzącym od rdzenia *š-ʿ-r*, który związany jest ze znaczeniem leksykalnym „czuć, odczuwać”. Poeta to *šāʿir*, czyli ten, który „czuje, odczuwa”¹². Nie wiadomo jednak dokładnie, od kiedy należy datować początki poezji arabskiej. Ze względu na to, że najstarsze zachowane jej zabytki pochodzą z przełomu V i VI wieku n.e., historycy literatury przyjęli uznawać ten właśnie okres za czas jej narodzin¹³. Poezja w okresie dżahiliji oraz w pierwszym wieku islamu przekazywana była drogą ustną, a proces jej spisywania rozpoczął się najprawdopodobniej w VIII w., kiedy to zaczęła kształtować się muzułmańska kultura i nauka. Fakt, że poezję staroarabską zaczęto spisywać dopiero kilkaset lat po jej powstaniu, zrodził trwającą po dzień dzisiejszy dyskusję

¹⁰ Por. R. Allen, *op. cit.*; M. M. Badawi, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, Cambridge 1975; J. Bielawski, *Klasyczna literatura arabska. Zarys*, Warszawa 1995; J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 w. Literatura arabskiego Wschodu*, Warszawa 1978; J. Brugman, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, Lejda 1984; P. Cachia, *An Overview of Modern Arabic Literature*, Edinburgh 1990; S. Kh. Jayyusi, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, t. 1-2, Lejda 1977; Sh. Moreh, *Studies in Modern Arabic Prose and Poetry*, Lejda 1988; P. Starkey, *Modern Arabic Literature*, Edinburgh 2006; W. Walther, *Historia literatury arabskiej*, tłum. A. Gadzała, Warszawa 2008; *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, red. M. M. Dziekan, Warszawa 2001, s.v. *poezja*; Š. Dayf, *Dirāsāt fī aš-ši'r al-'arabī al-mu'āšir*, Kair 1959; M. Ĥ. Ġuḥā, *Aš-Ši'r al-'arabī al-ḥadīṭ min 'Aḥmad Šawqī ilā Maḥmūd Dārwiš*, Bejrut 1999; A. Haykal, *Taṭawwur al-adab al-ḥadīṭ fī Miṣr min awā'il al-qarn at-tāsi' 'ašar ilā qiyām al-ḥarb al-kubrā at-tāniya*, Kair 1998; 'A. Murīdin, *Ḥarakat aš-ši'r al-'arabī fī al-'ašr al-ḥadīṭ*, Damaszek 1988-1989; N. Našāwī, *Madḥal ilā dirāsāt al-madāris al-adabiyya fī aš-ši'r al-'arabī al-mu'āšir*, Damaszek 1980.

¹¹ M. M. Badawi, *A Critical Introduction*..., s. 1-2.

¹² A. Abbas, *Arabic Poetic Terminology*..., s.v. *Ši'r (Poetry)*, *Šāi'r (Poet)*; R. Allen, *op. cit.*, s. 107.

¹³ J. Danecki, *Arabowie*, Warszawa 2001, s. 77.

dotyczącą jej autentyczności¹⁴. Nie wiadomo również dokładnie, w jaki sposób powstał klasyczny wiersz arabski. Można przypuszczać, że wyłonił się on z jakiegoś nienumerycznego wiersza zdaniowego, który w dużym stopniu przypominać mógł prozę rymowaną (*sağ*‘). Właśnie *sağ*‘ uważana jest za najstarszą formę poetycką tworzoną przez Arabów. W okresie przedmuzułmańskim była ona dość popularna wśród plemiennych wieszczów, wróżbitów, w której wyrażali swoje przepowiednie i zaklęcia. Wykorzystywana była również w oratorstwie i przysłowia. W prozie rymowanej powstała później święta księga islamu, *Koran*, a następnie w kolejnych stuleciach forma ta stała się wzorem doskonałości prozy artystycznej, stosowanej w uroczystych przemówieniach w stylu kancelaryjnym, zaś swój szczyt doskonałości osiągnęła w literackich opowiadaniach nazywanych *maqāmāt* (X-XII w.). Możliwe też jest, że bezpośrednio z *sağ*‘ rozwinęło się najstarsze i najprostsze arabskie metrum *rağaz*, w którym powstawały początkowo krótkie wiersze okolicznościowe. Metrum to w epoce klasycznej literatury arabskiej (z pewnymi wyjątkami) było pogardzane przez poetów i nie używane przez nich w poematach¹⁵. Najprawdopodobniej najdawniejsze utwory staroarabskie były wyśpiewywane albo śpiewnie recytowane przez autorów przy akompaniamencie jakiegoś prostego instrumentu strunowego¹⁶. Przypuszcza się też, że u źródeł poezji arabskiej leżała taka twórczość okolicznościowa, jak: piosenki, przyśpiewki, kołysanki czy pieśni bojowe¹⁷. Al-Bāqillānī, uczony żyjący na przełomie X i XI wieku, w jednym ze swoich dzieł w taki oto sposób pisał o początkach poezji arabskiej:

Co do tego, jak powstał wiersz, różniono się. Mówiono, że na początku w sposób niezamierzony jako rozmaite regularności zdarzające się w toku mowy. A kiedy się to ludziom spodobało i się w tym rozsmakowali, i spostrzegli, że jest to dla uszu miłe i dla ducha przyjemne, zaczęli to rozwijać i tym się zajmować¹⁸.

Poezja powstała w okresie przedmuzułmańskim opisywała czyny koczowniczych plemion zamieszkujących Półwysep Arabski, które trudniły się pasterstwem, żyły w związkach rodowo-plemiennych, mówiły różnymi dialektami, a ich członkowie byli przede wszystkim politeistami. Plemiona te walczyły ze sobą o pastwiska, stada owiec lub wielbłądów, źródła wody, niektóre z nich łączyły się w sojusze i wspomagały wzajemnie w wojnach. Człowiek żyjący w społeczeństwie plemiennym, który zmagał się na co dzień z trudnymi warunkami życia na pustyni oraz narażony był na nieustające niebezpieczeństwo ze strony przyrody czy też wrogich ludzi, wykształcił specyficzny kodeks honoru arabskiego rycerza-koczownika czyli system wartości niezbędnych do przeżycia. Celem każdego Beduina stało się posiadanie *muruwwa* (męstwa), w skład którego wchodziły na-

¹⁴ *Ibidem*, s. 77-79; P. Siwiec, *Zarys poetyki klasycznego wiersza arabskiego*, Kraków 2008, s. 12-15.

¹⁵ J. Bielawski, *op. cit.*, s. 30-31; R. Allen, *op. cit.*, s. 131-133.

¹⁶ P. Siwiec, *Zarys poetyki...*, s. 11.

¹⁷ J. Danecki, *Arabowie...*, s. 81.

¹⁸ Cyt. za: P. Siwiec, *Zarys poetyki...*, s. 15.

stępujące cechy charakteru: ogromna odwaga, lojalność wobec własnego plemienia i rodu, jego wodza i sprzymierzeńców, hojność wobec podopiecznych i sąsiadów oraz bezgraniczna gościnność wobec każdego wędrowca. Ponadto, w ramach lojalności, wszystkich mężczyzn obowiązywała zemsta za krew członka plemienia i rodu, a niedopełnienie jej powodowało okrycie się hańbą. Walki, napady na wrogów, porywanie im stad oraz odpieranie napastników stanowiły urozmaicenie w monotonnym życiu ludzi na pustyni. W czasie wieczornych posiedzeń przy ogniskach (*samar*) opowiadano historie znane jako *Ayyām al-‘Arab* (Dni Arabów), które opisywały sławne bitwy opiewane również w poezji. Poezja staroarabska była ściśle związana z życiem plemienia, z jego ważnymi wydarzeniami. Stanowi przez to specyficzny dokument, w którym można dziś znaleźć wiele cennych informacji na temat historii przedmuzułmańskiej Arabii¹⁹.

W społeczeństwie arabskim okresu dżahiliji oddziaływanie słowa poetyckiego było ogromne. Poezja poza funkcją estetyczną i rozrywkową pełniła także ważną funkcję społeczną, publiczną i polityczną. Traktowano ją z wielkim szacunkiem, a pozycja poety była szczególnie wysoka. Był wieszczem, osobą bardzo poważaną, z którą należało się liczyć, autorytetem, o który zabiegali władcy. Uchodził on za człowieka natchnionego przez duchy, a jego słowom przypisywano wręcz magiczną moc. Przypuszcza się, że w tamtych czasach poeci, tak jak prorocy i wieszczowie, należeli do jednej grupy społecznej i uważani byli za ludzi mających kontakty z siłami nadprzyrodzonymi. Słowo poetyckie stanowiło specyficzny rodzaj oręża, którego znaczenie niezmiennie doceniano. Poeci pełnili funkcję rzecznika plemienia, bronili jego dobrej sławy, opiewali jego bohaterskie czyny, a równocześnie niszczyli i zniesławiali wroga swoimi satyrami. Ich twórczość wykorzystywana była jako niezwykle skuteczna broń oraz jako narzędzie pochwały i ataku. Byli w stanie pozbawić kogoś czci i doprowadzić do wykluczenia z danej społeczności plemiennej, potrafili też wpływać (pozytywnie lub negatywnie) na jakość i zasięg władzy politycznej danego władcy, przedstawiciela jakiegoś stronnictwa. Można powiedzieć, że poezja w świecie arabskim w tamtym czasie, a następnie przez kolejne stulecia, poza funkcją estetyczną i rozrywkową pełniła też funkcje, jakie dziś posiadają środki masowego przekazu, dziennikarstwo i publicystyka, propaganda oraz public relations²⁰.

Poezja staroarabska tworzona była w jednym ponaddialektalnym i niepisanym języku, który był najprawdopodobniej językiem ojczystym plemienia Qurayš sprawującego władzę w Mekce, i z którego pochodził późniejszy prorok islamu, Muḥammad. W języku tym głoszony był później też *Koran*²¹. Często była improwizowana, przekazywana drogą ustną i przechowywana w ludzkiej pamięci. Istnia-

¹⁹ J. Bielawski, *op. cit.*, s. 11-25; J. Danecki, *Arabowie...*, s. 79-80; R. Allen, *op. cit.*, s. 105-107; K. Skarżyńska-Bocheńska, *Literatura jako przejaw arabskiej kultury*, [w:] *Świat arabski*, red. B. Rytel, L. Zieliński, G. Czekala, Warszawa 1977, s. 242.

²⁰ J. Danecki, *Arabowie...*, s. 79-80; J. Bielawski, *op. cit.*, s. 27-29; B. Lewis, *Muzułmański Bliski Wschód*, Gdańsk 2003, s. 240-241.

²¹ P. Siwiec, *Zarys poetyki...*, s. 12-13.

ła specjalna grupa ludzi, bardów i rapsodów-recytatorów (*rāwin*), których zadanie polegało na słuchaniu i zapamiętywaniu utworów sławnych poetów. Następnie wygłaszali je przy wieczornych ogniskach czy podczas zjazdów plemion na wspólnych targowiskach. Budowa utworów, ich forma i tematyka, podlegała ściśle określonym regułom²². Za najstarsze utwory poetyckie uznaje się krótkie, liczące najczęściej kilka wersów *qīṭa'*, czyli „urywek, kawałek, fragment”. Kasyda (*qaṣīda*) to natomiast długi, liczący od kilkunastu do ponad stu wersów, wielowątkowy, posiadający ściśle określoną budowę poematu. Historycy literatury uważają kasydy za utwory, które powstały po *qīṭa'* na dalszym etapie rozwoju poezji arabskiej. Są one uznawane za największe literackie osiągnięcie przedmuzułmańskiej Arabii. W nowej i współczesnej poezji arabskiej kasydą nazywa się praktycznie każdy utwór poetycki²³. Klasyczna przedmuzułmańska kasyda składała się z trzech zasadniczych części, które nie były powiązane ze sobą organicznie. Stanowiła konglomerat wielu wątków czy tematów połączonych w całość wspólnym metrum i rymem. Poeta, zgodnie z przyjętą tradycją, rozpoczynał ją wstępem natury miłosnej (*nasīb*), w którym wyrażał swe uczucia oraz ponure i nostalgiczne przemyślenia człowieka stojącego nad śladami, jakie pozostały po opuszczonym przez plemię ukochanej obozowisku. Wspominał spotkanie z nią, smutny moment jej odjazdu, opiewał jej urodę, porównując np. jej wdzięk do wdzięku młodej gazeli, a piękno jej uśmiechu do piękna kwiatu pustynnego rumianku. Aby zapomnieć o niej i o swoim cierpieniu wyruszał w podróż na swoim koniu lub wielbłądźcy, co było pretekstem do rozpoczęcia poczynionego z wielką dokładnością opisu (*waṣf*) zwierzęcia, które towarzyszyło mu w drodze. Często porównywał go do dzikich zwierząt żyjących na pustyni, byka czy osła, a szybkość jego biegu do biegu strusia, nierzadko zagłębiał się w opisy tych zwierząt czy polowań na nie. Niekiedy ukazywał również otaczającą go przyrodę, różne aspekty pustynnego życia, przedstawiał m.in. obrazy wąwozów, wydm, nieba usianego gwiazdami czy burzy z błyskawicami. Następnie przechodził do części głównej (*qaṣd*, czyli „celu” poematu), gdzie wychwalał jakiegoś wybitnego człowieka, siebie lub swoje plemię, jego zwycięstwa i dzielność, opiewał swojego patrona. Pochwała polegała zazwyczaj na opisie wydarzeń, scen z życia danej postaci lub grupy osób, co miało na celu udowodnić, że osoba ta czy grupa posiadała cechy charakteru wchodzące w skład *muruwwa* (męstwa). W części głównej poeta mógł też ośmieszyć swojego wroga, wroga plemienia czy wroga swojego patrona, przypisując mu cechy przeciwne do tych składających się na *muruwwa*, np.: chciwość, małoduszność, skąpstwo. Utwór mógł być zakończony jakąś myślą, aforyzmem (*ḥikma*)²⁴. W kasydzie arabskiej każdy wers podzielony był na dwa półwiersze (*miṣrā'*) i tworzył zazwyczaj pewną całość myślową, a poszczególne wersety były ze sobą luźno powiąza-

²² J. Danecki, *Arabowie...*, s. 81; J. Bielawski, *op. cit.*, s. 24; K. Skarżyńska-Bocheńska, *Literatura jako przejaw...*, s. 242; R. Allen, *op. cit.*, s. 114-115.

²³ J. Danecki, *Arabowie...*, s. 83-85; R. Allen, *op. cit.*, s. 123-126; A. Abbas, *Arabic Poetic Terminology...*, s.v. *Qaṣīda (Poem)*, *Qīṭa' (Fragment)*.

²⁴ J. Bielawski, *op. cit.*, s. 25-27; J. Danecki, *Arabowie...*, s. 83-85; R. Allen, *op. cit.*, s. 138-143; por. B. Lewis, *op. cit.*, s. 236-237.

ne. Dlatego też istniała możliwość zamieniania ich kolejności w obrębie danej części poematu, co zazwyczaj nie wpływało w żaden sposób na zawartą w niej treść. Jedność wersu (*waḥdat al-bayt*) była istotnym elementem struktury poezji klasycznej. U podstaw arabskiej prozodii leżało połączenie iloczasu z rymem, a akcent nie miał w niej znaczenia prozodycznego. Rym (*qāfiya*) wyznaczał granicę wersu i był monorymem, gdyż wszystkie wersy utworu bez względu na długość zamykały identyczne układy brzmieniowe. Był rodzajem asonansu spółgłoskowego: stanowił zawsze jedną, czasami podwojoną spółgłoskę (literę; *rawī*), która musiała być identyczna w obrębie całego poematu. Ponadto w rymie musiała zgadzać się samogłoska następująca po tej spółgłosce. Rymowały się jedynie drugie części wersów, z wyjątkiem wersu pierwszego (*ṣadr*), który miał rym wewnętrzny, czyli w którym rymowały się obydwa półwiersze, co sygnalizować miało początek poematu (*maṭ-la*). Każdy wers miał ściśle określoną strukturę rytmiczną. Rytm (*iqā'*) polegał na następstwie długich i krótkich sylab, które tworzyły stopy (*ḡuz'* lub *tafīla*; od dwóch do ośmiu, a zazwyczaj od czterech do sześciu w jednym wersie). W obrębie jednego poematu obowiązywało jedno metrum (*wazn*; do wyboru z szesnastu wzorców). Zasada monorymiczności i monometryczności (*waḥdat al-qāfiya wa al-wazn*) ograniczała w dużym stopniu inwencję twórczą autorów. Dawni poeci zasady metryki stosowali intuicyjnie, kierując się wrodzonym wyczuciem rytmu. Zasady metryki arabskiej opisane i usystematyzowane zostały znacznie później, bo dopiero w VIII wieku przez sławnego filologa Al-Ḥalīla Ibn Aḥmada al-Farāhīdīego (zm. 791)²⁵.

Treść arabskich poematów była bliska każdemu Beduinowi, bowiem odzwierciedlała otaczającą go przyrodę, opisywała jego uczucia oraz sprawy plemienia czy też rodu, jak również towarzyszącą na co dzień żyjącym w trudnych warunkach ludziom świadomość bliskości śmierci oraz ulotnej i przemijającej natury rzeczy. Świadomość ta łączyła się z przekonaniem, że warto jak najlepiej wykorzystać krótki czas życia na przyziemne przyjemności, takie jak np.: miłość, wino, hazard, jazdę konną i polowania. Ponadto, uboga, pustynna przyroda wykształciła u tamtejszych ludzi niezwykle dar obserwacji i dostrzegania nawet najdrobniejszych szczegółów, na które człowiek żyjący w otoczeniu bujnej i bogatej roślinności nie zwraca uwagi. Dar ten również widoczny jest w starych poematach arabskich, w których poeci skupiali się na najdrobniejszych szczegółach oraz rywalizowali ze sobą w wyszukiwaniu jak najbardziej oryginalnych metafor i porównań²⁶. Legenda głosi, że trzeci dzień wielkich, corocznych targów odbywających się w 'Ukāz niedaleko Mekki w VI w. poświęcony był konkursom poetyckim, w czasie których poeci poszczególnych plemion recytowali przed zgromadzoną tam publicznością

²⁵ J. Bielawski, *op. cit.*, s. 30-31; J. Danecki, *Arabowie...*, s. 87-90; idem, *Rym, rytm i melodia w poezji arabskiej*, „Literatura na świecie” 1977, nr 6 (74), s. 120-127. Szerzej na temat poetyki arabskiego wiersza klasycznego: P. Siwiec, *Zarys poetyki...* oraz idem, *Rytm staroarabskiej kasydy*, Kraków 2005.

²⁶ M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 2; K. Skarżyńska-Bocheńska, *Literatura jako przejaw...*, s. 243-244.

swoje utwory, rywalizując ze sobą o zaszczytne wyróżnienia, a arbitrami byli najwybitniejsi poeci. Najlepsze poematy miały być wyszyte na jedwabiu złotymi literami i zawieszane w pogańskiej świątyni Al-Ka'aba w Mekce. Stały się one wzorem poetyckiej doskonałości, były naśladowane przez wielu poetów. Przez późniejszych antologistów nazwane zostały *mu'allaqāt*, czyli „poematami zawieszonymi” czy też *mudāhhabāt*, czyli „poematami pozłacanymi”. Takich doskonałych utworów w VIII wieku wybrano siedem, a ich autorami byli: Imru' al-Qays, An-Nābigha ad-Dubyānī, 'Amr Ibn Kulthūm, 'Antara Ibn Šaddād, Tarafa Ibn al-'Abd, Labīd Ibn Rabī'a, Zuhayr Ibn Abī Sulma. *Mu'allaqāt* stały się przedmiotem bardzo licznych komentarzy i opracowań klasycznych filologów arabskich, z których niektórzy twierdzili, że było ich więcej, dziewięć albo dziesięć²⁷.

Poezja przedmuzułmańska wytyczyła standardy na kolejne stulecia, miała niezwykle istotny wpływ na rozwój klasycznej poezji arabskiej i po dzień dzisiejszy uważana jest za skarbnicę języka oraz kultury arabskiej. Z punktu widzenia prozodii właściwie wszystko zaczęło się w tamtych czasach. Podobnie było w kwestii tematyki²⁸. Aż do pierwszej dekady XX wieku większość poetów trzymała się zasady jednego metrum i jednego rymu oraz podążała za konwencją miłosnego wstępu i przywoływania pustynnych obrazów, co czasami zaskakiwało brakiem jakiegokolwiek związku z rzeczywistością. „Podróż” jest często pojawiającym się motywem w poezji epoki klasycznej oraz poezji nowej i najnowszej. Główne „gatunki” czy też „tematy” (*ağrād*), uważane później przez arabskich filologów i krytyków za typowe dla arabskiej twórczości, pojawiły się w takiej czy innej formie w okresie przedmuzułmańskim i były to: autopanegiryk (*fahṛ*), panegiryk (*madīḥ*), satyra (*hiğā'*), elegia (*riṭā'*), poezja agitacyjno-polityczna (*ḥamāsa*), poezja opisowa (*waṣf*), poezja miłosna (*nasīb*, *ğazal*), poezja bachiczna (*ḥamriyyāt*)²⁹. Warto zaznaczyć, że elegie w okresie dżahilijji nie wchodziły w skład poematów. Oplakiwanie zmarłych traktowano zazwyczaj jako osobny temat i używano do tego celu krótkiej formy – *qita'*. Najprawdopodobniej uznawano wówczas, że niewłaściwym jest wyrażanie żalu po zmarłej osobie po miłosnych wyznaniach, jakie znajdowały się w lirycznym wstępie do kasyd. Najczęściej elegie układane były przez kobiety, a najsłynniejszą poetką i autorką tego typu utworów w tamtym okresie czasu była Al-Ḥansā', która w elegiach na cześć poległych braci w bezpośredni i żywy sposób wyrażała swe uczucia³⁰.

Choć w poezji staroarabskiej utwory pozornie mogą wydawać się niezwykle do siebie podobne, ponieważ obowiązywał w nich szablon, jednolita struktura i powtarzały się konwencjonalne obrazy, to jednak można wyróżnić kilka grup poetów, którzy żyli w podobnym środowisku albo podejmowali podobne tematy. Szczególną rolę w społeczności Beduinów odgrywali poeci nazywani *sulukami*

²⁷ J. Bielawski, *op. cit.*, s. 29-30; J. Danecki, *Arabowie...*, s. 85-86; K. Skarżyńska-Bocheńska, *Literatura jako przejaw...*, s. 242-243.

²⁸ P. Siwiec, *Zarys poetyki...*, s. 15.

²⁹ M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 2-3; R. Allen, *op. cit.*, s. 138-203.

³⁰ J. Danecki, *Arabowie...*, s. 81-82; por. R. Allen, *op. cit.*, s. 156-164.

(*ša'ālīk*) lub poetami „rozbójnikami”. Żyli oni w samotności na pustyni, a ze względu na to, że nie przynależeli do żadnego związku plemiennego, narażeni byli na stałe niebezpieczeństwo wynikające z trudnych warunków życia, ale także na zagrożenia ze strony innych ludzi. Kiedy zostali okradzeni czy zabici, nie obowiązywało w ich wypadku prawo zemsty ze strony plemienia. Utwory suluków wyróżniały się spośród innych pod względem treści i struktury formalnej. Nie posiadały wstępu, a pierwszy werset nie miał wewnętrznego rymu. Nie było w nich pochwały własnego plemienia, a najczęściej poruszonym tematem było chwalenie samego siebie oraz opis własnych czynów. Najślawniejszymi poetami należącymi do tej grupy byli Ta'abbata Šarran oraz Aš-Šanfarā³¹. Inną grupę stanowili tzw. poeci pustyni-nierozbójnicy. Byli to m.in.: Imru' al-Qays, 'Amr Ibn Kulthūm i 'Antara Ibn Šaddād. Poetami pozostającymi w bliższych kontaktach z dworami Lachmidów i Ghassanidów byli: Tarafa Ibn al-'Abd, An-Nābiga aḏ-Ḍubaynī i 'Abīd Ibn al-Abras. Stanowili oni grupę poetów dworskich, co nie oznacza, że nie znali życia na pustyni, bowiem wędrowali po niej z Beduinami oraz posługiwali się ich językiem i stylem. Osobną grupę stanowili poeci „filozofowie”, wśród których znaleźli się Zuhayr Ibn Abī Sulma czy Labīd Ibn Rabī'a. Nie byli oni typowymi myślicielami, ale w ich utworach znalazło się wiele filozoficznych i moralnych sentencji oraz przysłów. W skład grupy poetów wyznaniowych wchodził żydzi, chrześcijanie oraz hanifowie, czyli pobożni Arabowie, którzy nie przyjęli oficjalnie żadnej religii i którzy według tradycji mieli przygotować duchową atmosferę przed nadejściem islamu. Takimi twórcami byli np.: As-Samu'al Ibn 'Ādiyā (wyznawca judaizmu), 'Adī Ibn Zayd (chrześcijanin), Umayya Ibn Abī aš-Šalt (hanif). Wśród innych znanych poetów okresu dżahiliji, którzy nie przynależą do wyżej wymienionych grup, byli również: beduiński poeta 'Alqama Ibn 'Abada at-Tamīmī oraz wspomniana już poetka Al-Ḥansā³².

Mówiąc o rzeczywistości przedstawianej w staroarabskich kasydach, należy zwrócić uwagę, że choć pewne doktryny religijne (zwłaszcza chrześcijańskie) znajdowały niekiedy odbicie w poezji staroarabskiej, to brakuje w niej odniesień do dawnej religii Arabów³³. Paweł Siwiec pisze na ten temat w następujący sposób:

(...) lektura *Koranu* świadczy o tym, że dla współczesnych Muḥammadowi Arabów kwestie religijno-światopoglądowe nie były obojętne. Wręcz przeciwnie, wyzwały gorące dyskusje i spory, bywały źródłem namiętności a nawet konfliktów. Uzasadnione jest więc przypuszczenie, że także kilkadziesiąt lat wcześniej musiało być podobnie. A skoro tak, to należałoby się słusznie spodziewać zauważalnej obecności tego rodzaju tematyki w bardzo licznej przecież twórczości przypisywanej owym czasom³⁴.

³¹ J. Bielawski, *op. cit.*, s. 32-36; J. Danecki, *Arabowie...*, s. 80-81; R. Allen, *op. cit.*, s. 142-143.

³² J. Bielawski, *op. cit.*, s. 36-47.

³³ *Ibidem*, s. 27.

³⁴ P. Siwiec, *Zarys poetyki...*, s. 13.

To najprawdopodobniej wpływ islamu, który zdecydowanie odrzuca politeizm, spowodował, że późniejsi antologisci poezji dżahilijji odrzucili fragmenty czy całe utwory związane z dawną religią Arabów.

K. Skarżyńska-Bocheńska zwraca uwagę, że w epoce przed islamem w VI w. n.e., na najwcześniejszym etapie rodzenia się arabskiej kultury ujawniła się najistotniejsza z jej cech, która jest aktualna po dzień dzisiejszy, a mianowicie jej powszechność. Poezja arabska, która była jedną z pierwszych przejawów tej kultury, stanowiła własność całego plemienia, jego chlubę i oręż. Była przekazywana i znana nie tylko przez recytatorów, ale i przez wszystkich członków plemienia, włączając w to kobiety i dzieci³⁵:

(...) ta zadziwiająca w plemiennym koczowniczym społeczeństwie powszechność kultury wydaje się wypływać z dwóch powodów: a) ścisłego powiązania poezji z życiem plemienia zarówno przez swoje zaangażowanie polityczne, jak i realistyczne opisy uczuć, przyrody i krajobrazu bliskiego pustynnym koczownikom; b) zaspokajania przez nią pragnienia sławy, która była jedyną rzeczą godną wojownika i otaczać go miała długo po śmierci. Piękno poezji i jej ogólna zrozumiałość czyniły z niej dobro i chlubę całej społeczności. Ona zaspokajała dumę każdego Araba. Jeszcze w trzy wieki po jej powstaniu krytyk literacki Al-Ġāhiz pisze: „Dar poezji jest właściwy Arabom i tym, którzy mówią językiem arabskim. Poezja ta nie może być przekładana, gdyby to uczyniono, przerwałby się jej układ i zanikł rytm, a wraz z tym przepadłoby jej piękno i urok dziwności”. Umiłowanie poezji, przejawu wyrafinowanej kultury umysłowej tworzonej przez koczowników, znajdujących się jeszcze na niskim szczeblu rozwoju kultury materialnej, ma niewątpliwie związek z występującym u Arabów kultem żywego słowa, który po dziś dzień nie utracił swojego znaczenia³⁶.

Pojawienie się islamu na terenie Półwyspu Arabskiego spowodowało liczne i istotne zmiany niemal we wszystkich dziedzinach życia Arabów. Ich koczowniczy tryb życia (choć oczywiście nie wszystkich) zmienił się na osiadły, a oddawanie przez nich czci wielu bożkom zastąpiła wiara w jednego Boga. Jednak nowa religia, jakby się tego można było spodziewać, nie wywołała początkowo w poezji arabskiej większych zmian czy to pod względem formy, czy treści. Co więcej, stworzona przez nią atmosfera nie sprzyjała rozwojowi słowa poetyckiego. W tamtym okresie skupiono się bowiem przede wszystkim na ustaleniu zasad współżycia nowej społeczności oraz na zwalczaniu wrogów proroka w Mekce i przeciwnych mu plemion arabskich. Ponadto, w pierwszych wiekach islamu do poezji, jako spuścizny pozostałej po minionej epoce, podchodzono z dość dużą dozą nieufności i rezerwą. Sprzeciwiano się wówczas gustom i upodobaniom dawnych poetów, którzy w swej twórczości wychwalali „pogańskie” cnoty i doczesne uciechy, jak miłość, wino i hazard. Poeci traktowani byli natomiast jako ludzie opętani przez złe duchy. Prorok Muḥammad walczył początkowo z poetami, ponieważ odrzucał wcześniejsze tradycje, a nowa religia miała na celu zmienić świat duchowy Ara-

³⁵ K. Skarżyńska-Bocheńska, *Literatura jako przejaw...*, s. 243-244.

³⁶ *Ibidem*, s. 244.

bów, jaki przedstawiany był w poezji džahiliji. Nie chciał też uchodzić za szalonego poetę, za jakiego uważali go niektórzy jego wrogowie, dlatego też w *Koranie* znalazły się wersety potępiające poetów. Ta ostra krytyka i niechęć do poetów oraz słowa poetyckiego, jaka znalazła się w świętej księdze islamu, mogła w bardzo negatywny sposób wpłynąć na dalszy rozwój poezji w muzułmańskim świecie, czy też go nawet uniemożliwić. Jednak w niedługim czasie sam prorok przekonał się, że poezji i poetów nie da się odrzucić i zniszczyć. Prestiż i wpływ poezji na życie Arabów, szczególnie Beduinów, koczowników, których chciał sobie zjednać, były zbyt wielkie, a rola, jaką odgrywał poeta w ich życiu społecznym, była zbyt silna. Uświadomił sobie w pewnym momencie moc i wartość „poetyckiej propagandy” oraz wynikające z niej korzyści. Postanowił zatem wykorzystać słowo poetyckie jako sprzymierzeńca dla swojej misji i otoczył się grupą poetów, którzy sławili jego czyny, zwycięstwa, odpowiadali na satyry wrogów. Z tego też powodu w późniejszych objawieniach koranicznych została złagodzona wymowa wersetów potępiających i krytykujących twórców poezji. Wśród panegirystów proroka znaleźli się: Ḥassān Ibn Tābit, Kaʿb Ibn Mālik i ʿAbd Allāh Ibn Rawwāḥa. Ich utwory posiadały wszystkie cechy kasydy beduińskiej, wprowadzono do niej jedynie pewne modyfikacje w treści. Zawierały mniej opisów urody ukochanej, winy czy pustynnej przyrody, wyeksponowana została natomiast część wysławiająca czyny proroka, bohaterską śmierć wyznawców nowej wiary w jej obronie lub wysmiewająca wrogów Muḥammada (np. bezbożność i tchórzostwo mekkańczyków). Należy podkreślić w tym miejscu, że w tamtym okresie prawdziwej poezji religijnej nie było, miała się ona dopiero pojawić znacznie później³⁷. Natomiast wzór proroka Muḥammada otaczającego się poetami, którzy wychwalali jego samego oraz głoszoną przez niego religię, miał pozytywny wpływ na późniejszy rozwój poezji, szczególnie poezji panegirycznej, bowiem za jego przykładem poszli kalifowie, chętnie goszcząc poetów na swoich dworach. W ten oto sposób narodziła się instytucja mecenatu nad poezją³⁸.

Echa pierwszych podbojów muzułmańskich były niezmiernie słabo słyszalne w powstającej w tamtym czasie poezji. Arabowie nie byli w pełni świadomi zachodzących wówczas zmian natury historycznej. Byli mocno przywiązani do przeszłości, a ewolucja w ich umysłowości i światopoglądzie dokonywała się bardzo powoli. Nie powstały wówczas żadne większe poematy epickie, w których odzwierciedlone zostałyby podboje, bitwy i ważne wydarzenia. W tematach utworów poetyckich, czy też w ich języku i stylu nie zaszły poważniejsze zmiany. Dominowała przede wszystkim poezja okolicznościowa³⁹.

W okresie panowania dynastii Umajjadów z jednej strony kontynuowano dawne tradycje poetyckie, z drugiej zaś zaczęły w niej być powoli coraz to bardziej widoczne realia, w jakich przyszło żyć ludziom tamtych czasów, ich upodobania

³⁷ J. Danecki, *Arabowie...*, s. 219-220; J. Bielawski, *op. cit.*, s. 57-62; R. Allen, *op. cit.*, s. 143-144; B. Lewis, *op. cit.*, s. 241.

³⁸ J. Danecki, *Arabowie...*, s. 220.

³⁹ J. Bielawski, *op. cit.*, s. 62-64; J. Danecki, *Arabowie...*, s. 221.

i potrzeby. Poezja przeniesiona została głównie do pałaców i zamków, w których toczyło się bogate życie dworskie. Kalifowie umajjadzcy przyjmowali na swój dwór poetów, swych synów kazali uczyć dawnej poezji, która stawiana była za wzór artystycznej doskonałości, tym samym przyczyniając się do jej gromadzenia i studiowania. Poezja tamtego okresu przestała już odzwierciedlać życie koczowniców oraz nie propagowała norm etycznych Beduinów z czasów dżahiliji, ale pod względem języka, stylu i używanych obrazów przypominała w dużym stopniu poezję staroarabską, co wynikało z tęsknoty za tradycją, za dawnym życiem na pustyni wspominanym z nostalgią. Tematy staroarabskiej kasydy z biegiem czasu, w nowej sytuacji politycznej i społecznej, zaczęły tracić na aktualności i na znaczeniu, stawały się coraz bardziej konwencjonalne. Wcześni poeci okresu panowania Umajjadów pozostawiając kasydę staroarabską jako wzór doskonałości oraz przykładając ogromną wagę do wychwalania swoich patronów, wyznaczyli kierunek, w którym podążali również późniejsi twórcy. Od tamtych czasów panegiryki stanowiły nieproporcjonalnie dużą część twórczości arabskich poetów, a każdy władca lub zarządca starał się, aby na jego dworze był przynajmniej jeden poeta, którego zadaniem byłoby opiewanie jego osiągnięć i uczynienie jego imienia sławnym. Wielu poetów w czasach Umajjadów traktowało swój talent poetycki jako towar, a tworzenie poezji jako rzemiosło. Układając panegiryki, zarabiali w ten sposób na życie, a swoje utwory poświęcali każdemu, kto mógł im za to zapłacić: kalifom, namiestnikom, wodzom, lokalnym władcom itd. Co ciekawe, poeci często zmieniali swych „pracodawców”, w czym nie widziano niczego niemoralnego czy też świadczącego o braku lojalności, lecz jedynie postrzegano, że należycie wywiązywali się z wyznaczonego im zadania. Największą sławę w okresie panowania dynastii Umajjadów zdobyła sobie trójka poetów, mistrzów panegiryku i satyry (choć tworzyli też i inne gatunki). Byli to: Al-Farazdaq (zm. 732), Ǧarīr (zm. 732) oraz Al-Aḥṭal (zm. 710). W tym okresie rozwijała się bujnie poezja okolicznościowa. Rozkwitła też poezja polityczna, w której odnaleźć można liczne spory, jakie toczyły się wówczas między plemionami, grupami religijnymi i politycznymi. Reprezentowała ona różne stronnictwa i obozy, opozycję wobec władzy kalifów, broniła ich interesów i ideałów, była narzędziem propagandy oraz pełniła rolę publicystyki⁴⁰.

Warto wspomnieć, że w tamtym czasie pojawiła się też grupa poetów, która tworzyła utwory w najstarszym i najprostszych metrum *rağaz*. Metrum to używane było niegdyś jedynie do improwizacji wierszy okolicznościowych, za Umajjadów zaś doczekało się renesansu i było wykorzystywane przez wielu poetów, którzy próbowali wprowadzić je do uroczystych kasyd. Jednak mimo ich wysiłków nie zostało ono ogólnie przyjęte⁴¹.

Osiadły tryb życia oraz nowe potrzeby i upodobania przyczyniły się do rozwoju nowych gatunków poetyckich. Coraz bardziej zaczęły się upowszechniać

⁴⁰ J. Bielawski, *op. cit.*, s. 65-76; J. Danecki, *Arabowie...*, s. 221-224; R. Allen, *op. cit.*, s. 144; B. Lewis, *op. cit.*, s. 241-242.

⁴¹ J. Bielawski, *op. cit.*, s. 76; B. Lewis, *op. cit.*, s. 239-240.

krótsze, jednowątkowe formy wiersza. Na dworach, gdzie wydawanym tam ucztom w obfitości towarzyszyło wino, powstawała poezja bachiczna (*ḥamriyyāt*). Choć napój ten opiewali już w swych utworach niektórzy wcześniejsi poeci, za twórcę i propagatora tego gatunku w historii literatury arabskiej uważany jest umajjadzki kalif, Walīd Ibn al-Yazīd (708-744). Tematyka miłości i wina często była ze sobą łączona⁴².

W tym samym mniej więcej czasie ukształtowały się również dwa typy poezji miłosnej: miejskiej i beduińskiej, do której później chętnie będą odwoływać się arabscy romantycy na początku XX wieku. Pierwsza rozwinęła się w miastach Hidżazu, w Mekce Medynie, którym podboje przyniosły bogactwo i w których narodziła się nowa społeczność – zamożna, wykształcona, swobodna i oddająca się licznym przyjemnościom. Wbrew oczekiwaniom ludzi pobożnych, miasta te stały się też miejscem zabaw arystokracji, w której domach niewolnice, śpiewaczki i tancerki rywalizowały z wolnymi kobietami o względy mężczyzn. Powstająca w Mekce i Medynie liryka była bardzo zmysłowa, często śmiała, frywolna i przepełniona erotyką. Przedstawiony w niej został obraz społecznego i kulturalnego środowiska, z którego wyrosła. Brzmiały w niej echa uczt i zabaw, opisane są romanse i sekretne spotkania kochanków. Najwybitniejszym przedstawicielem tego nurtu poezji miłosnej był pochodzący z bogatej, mekkańskiej rodziny poeta „dandy”, ‘Umar Ibn Abī Rabī’ (644-719), którego życie upłynęło na licznych romanсах i zabawach. Jego utwory przyjmują niekiedy charakter narracyjny lub dramatyczny, przeplatane są dialogami, co w dawnej poezji było rzeczą wyjątkową. Niekiedy przyjmują zaś formę krótkich listów miłosnych⁴³. Wśród beduińskich plemion koczujących na pustyni w Hidżazie wykształcił się natomiast odmienny typ poezji miłosnej, nazywanej również liryką „uzrycką” od plemienia Banū ‘Udra, z którego wywodzili się niektórzy poeci tworzący tego typu utwory. „Miłość uzrycka” jest koncepcją miłości idealnej, platonicznej, czystej i wolnej od zmysłowej namiętności, miłości nieodwzajemnionej, z powodu której się umiera. W poezji tej przedstawione zostały tragiczne losy miłości par autentycznych bądź na wpół legendarnych, które stały się później bohaterami nie tylko wierszy miłosnych, lecz również wielu legend i opowieści. Ten typ liryki charakteryzował się stylem pełnym egzaltacji. Opisywał kochanków w scenerii życia na pustyni oraz wyrażał ich ból i cierpienie z powodu nieszczęśliwej i niespełnionej miłości. Tego rodzaju utwory również przeplatane były dialogami. Wśród poetów należących do tego nurtu byli m.in.: Ġamīl Ibn ‘Abd Allāh Ibn Ma‘mar (zm. 701) znany jako Ġamīl Buṭayna (Ġamīl od Buṭayny), Qays Ibn Ḍarīḥ znany jako Qays Lubna (Qays od Lubny) czy Qays Ibn Muḥawwāh znany jako Maġnūn Laylā (Szalony z powodu

⁴² J. Bielawski, *op. cit.*, s. 83-85; P. Siwiec, *Zarys poetyki...*, s. 185; J. Danecki, *Arabowie...*, s. 224; B. Lewis, *op. cit.*, s. 237-238.

⁴³ P. Siwiec, *Zarys poetyki...*, s. 178-179; J. Bielawski, *op. cit.*, s. 80-83; M. M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008, s. 211.

Layli)⁴⁴. Do tego typu liryki nawiązą później chętnie poeci arabscy w Andaluzji. Należy podkreślić, że w okresie przedmuzułmańskim oraz pierwszego wieku islamu proza istniała zdecydowanie w cieniu poezji⁴⁵.

W kolejnych stuleciach w wyniku ekspansji terytorialnej kalifat znacznie się powiększył, a w jego granicach znalazły się takie ziemie o bogatej spuściznie cywilizacyjnej, jak: Syria, Mezopotamia, Persja czy Bizancjum. Arabowie przejmowali elementy stylu życia podbitych ludów oraz w niezwykle umiejętny sposób potrafili wykorzystać ich intelektualny i kulturowy potencjał. Narodziło się wówczas wielonarodowe imperium Abbasydów, a wraz z nim powstała synkretyczna cywilizacja islamu, w skład której poza Arabami weszli też przedstawiciele innych nacji⁴⁶. Prowadzona przez Abbasydów polityka administracyjna i kulturalna, która oparła się na sasanidzkich wzorach i perskich urzędnikach, spowodowała, że w rozwoju nauki i kultury tego imperium ogromną rolę odegrali piszący w języku arabskim Persowie. Pierwsze wieki panowania dynastii Abbasydów (VIII-X) to złoty okres klasycznej kultury arabsko-muzułmańskiej⁴⁷. Niezwykle istotnym czynnikiem mającym wpływ na rozwój nauki i wiedzy w tamtym czasie stanowiły prace tłumaczy, którzy od początku IX wieku dokonywali przekładów na język arabski wielu ważnych dzieł greckich z zakresu filozofii, matematyki, astronomii, fizyki, chemii, medycyny, farmakologii, geografii, agronomii oraz innych dziedzin. Szczególnym zainteresowaniem cieszyły się wówczas dzieła filozoficzne, a filozofię uważano za bardzo przydatną i pożyteczną naukę. Nie tłumaczono natomiast greckich dzieł historycznych, ponieważ Arabów nie interesowały i nie miały dla nich żadnego znaczenia „dzieje pogan”. Nie przekładano także greckiej literatury, gdyż Arabowie posiadali własną spuściznę literacką, zwłaszcza poetycką, z której byli niesamowicie dumni i którą darzyli ogromnym szacunkiem. Warto w tym miejscu podkreślić, że wiele ważnych, zaginionych na Zachodzie greckich dzieł, zyskało sławę właśnie dzięki arabskim przekładom, w oparciu o które stworzono później ich wersje łacińskie. Zdecydowana większość tłumaczy nie była muzułmanami, lecz chrześcijanami, Żydami, czy przedstawicielami religijnego ugrupowania sabejczyków, gdyż tylko oni wykazywali się konieczną do tego znajomością języków. Nie wszystkie dzieła tłumaczono z greckich oryginałów, były też takie, które pochodziły z wersji syryjskich, perskich, a nawet z pism indyjskich. Po długiej i owocnej epoce przekładu w pierwszym okresie panowania dynastii Abbasydów nastąpił etap oryginalnego wkładu uczonych imperium muzułmańskiego⁴⁸. Należy pamiętać, że:

⁴⁴ P. Siwiec, *Zarys poetyki...*, s. 179; J. Bielawski, *op. cit.*, s. 78-80; M. M. Dziekan, *op. cit.*, s. 212-213; B. Lewis, *op. cit.*, s. 238.

⁴⁵ K. Skarżyńska-Bocheńska, *Literatura jako przejaw...*, s. 251; J. Bielawski, *op. cit.*, s. 86-89; R. Allen, *op. cit.*, s. 222-228.

⁴⁶ M. M. Dziekan, *op. cit.*, s. 213-214.

⁴⁷ J. Danecki, *Arabowie...*, s. 226.

⁴⁸ B. Lewis, *op. cit.*, s. 249; Ph. K. Hitti, *Dzieje Arabów*, tłum. W. Dembski, M. Skuratowicz, E. Szymański, Warszawa 1969, s. 252-261.

osiągnięcia średniowiecznej nauki muzułmańskiej nie ograniczają się jedynie do utrwalenia wiedzy Greków ani do włączenia do niej elementów pochodzących z bardziej starożytnego czy odleglejszego Wschodu. Dziedzictwo, które średniowieczni uczeni muzułmańscy przekazali współczesnemu światu, zostało wzbogacone dzięki ich własnemu wysiłkowi i osiągnięciom. Nauka grecka była raczej teoretyczna, natomiast średniowieczna nauka bliskowschodnia miała charakter znacznie bardziej praktyczny, dzięki czemu w dziedzinach takich jak medycyna, chemia, astronomia i agronomia klasyczne dziedzictwo [europejskie] zostało objaśnione i uzupełnione o doświadczenia i obserwacje średniowiecznych uczonych bliskowschodnich⁴⁹.

Literaturę pięćsetletniego okresu panowania Abbasydów można podzielić na trzy mniejsze etapy. Pierwszy trwał od początków jej panowania do początku IX wieku, czyli czasów kalifa Al-Ma'mūna. Drugi ciągnął się przez mniej więcej sto pięćdziesiąt lat do początków XI wieku, czyli do rozpadu imperium stworzonego przez tę dynastię. Przez kolejne dwieście lat literatura powstawała w poszczególnych jego prowincjach – w Egipcie, Syrii, Mezopotamii, Iranie oraz w Afryce Północnej. Kres klasycznej literaturze arabskiej wyznaczyło podbicie Bagdadu przez Mongołów w 1258 roku, które zapoczątkowało jej stopniowy upadek. W powstającej za panowania Abbasydów literaturze w języku arabskim ujawnił się również proces islamizacji, zaczęli ją bowiem tworzyć zarabizowani przedstawiciele innych ludów, przede wszystkim Persowie. Należy podkreślić, że do tamtej pory literatura w języku arabskim była domeną wyłącznie arabską, związaną głównie z beduińską tradycją plemienną. W złotym okresie kultury arabsko-muzułmańskiej rozwinęły się dziedziny piśmiennictwa oraz literatura piękna. Rozkwitło piśmiennictwo religijne, filologiczne, historyczne i geograficzne, proza podróżnicza, narracyjna i artystyczna. Narodził się specyficzny gatunek prozy dydaktycznej, nazwany prozą adabową. Dzieła tego typu stanowiły zbiór najróżniejszych informacji pochodzących z różnych dziedzin nauki oraz z arabskiej tradycji, a w ich treść wplatano również poezję⁵⁰.

W początkowym okresie panowania dynastii Abbasydów rozwinęło się wiele gatunków poetyckich, ewoluował język poezji, wzbogaciła się jej warstwa leksykalno-znaczeniowa, sposób obrazowania, lecz nie wiązało się to z całkowitym odejściem od dotychczasowej poetyki⁵¹. Później poezja arabska zaczęła się chylić ku upadkowi, charakteryzować sztucznością i manieryzmem, a następnie całkowicie podupadła.

W poezji abbasydzkiej pojawiły się dwa rywalizujące ze sobą nurty: modernistyczny i neoklasyczny. Pierwszy odzwierciedlał nowy styl życia oraz nową ideologię (*šū'ūbiyya*), która była przeciwna dawnym arabskim, beduińskim wzorcom, a przyjazna narodom, wchodzącym w skład imperium muzułmańskiego. Moderniści (*muḥdaṭūn*, *muwalladūn*) wyśmiewali beduiński styl życia i ośmieszali beduiń-

⁴⁹ B. Lewis, *op. cit.*, s. 250.

⁵⁰ J. Danecki, *Arabowie...*, s. 226-227.

⁵¹ P. Siwiec, *Zarys poetyki...*, s. 15-16.

skie kasydy. Dokonali na gruncie poezji arabskiej rewolucji, której celem było uwolnienie jej od starych, skostniałych wzorców. Rewolucja ta nie polegała jednak na odrzuceniu zasady jednego rymu i metrum, ale przede wszystkim na wprowadzeniu do niej zmian w zakresie treści, języka i stylu. Rozwinęła się wówczas poezja bachiczna, miłosna, opisowa, refleksyjno-filozoficzna (*zuhdiyyāt*) zwana też ascetyczną oraz mistyczna nazywana suficką (*šī'r ṣūfī*). Te dwie ostatnie stanowią namiastkę poezji religijnej, która w klasycznej poezji arabskiej niemalże się nie pojawiła. Moderniści wprowadzili nowy styl (*badī'*), który charakteryzował się oryginalnością i niezwykłością. Zaczęli stosować zupełnie nowe, wymyślne tropy i figury retoryczne oraz oryginalne obrazy⁵². Na przykład w tworzonej przez nich poezji miłosnej „kochankowie płaczą krwawymi łzami”, „poeta zmaga się z podwójnym zagrożeniem ze strony ognia (ze strony swojego płonącego serca) i powodzi (ze strony swoich płynących łez)”; błyszczące zęby ukochanej porównywane są do błyskawic, a jej spojrzenie do strzał lub mieczy przebijających serce ukochanego; „jej usta trują go” lub też „leczą”; kochający jest „trawiony przez miłość” do tego stopnia, że aż znika⁵³. Przedstawiciele tego nurtu dokonali też pewnych modyfikacji w strukturze wersyfikacyjnej wiersza, dzięki czemu w poezji arabskiej pojawiły się formy stroficzne. Obok monorymicznych i monometrycznych utworów stylicznych, powstawały wówczas też krótkie wiersze składające się z dwóch (*muzdawağ*), czterech (*rubā'ī*), pięciu (*muḥammas*) wersowych zwrotek. Niekiedy pojawiały się też takie, które posiadały znacznie więcej strof: sześć (*musaddas*), siedem (*musabba'*), osiem (*muṭamman*), dziewięć (*mutassa'*), dziesięć (*mu'aššar*). Najpierw każda z nich posiadała swój odrębny rym, później pojawił się w nich rym okolny, który stanowił powtórzenie rymu wersów z początku utworu⁵⁴. Tego typu wiersze nazwano *musammatami*, przez „porównanie (...) do naszyjnika, w którym na kilka nitek pereł naraz nanizane zostały w pewnych odstępach pojedyncze szlachetne kamienie”⁵⁵. Do najwybitniejszych przedstawicieli nurtu modernistycznego należeli: słynny poeta Abū Nuwās (ur. między 747 a 762 – zm. między 813 a 815), Abū al-ʿAtāhiya (747-828) oraz ʿAlī Ibn al-ʿAbbās Ibn ar-Rūmī (zm. 896). Pierwszy z nich perfekcyjnie opanował sztukę tworzenia poezji bachicznej. Proponował nawet, aby we wstępie, zamiast przyjętej praktyki rozpoczynania wiersza od płaczu nad opuszczonym obozowiskiem, poeci wychwalali wino. Poezja miłosna wzbogaciła się dzięki niemu o nowy typ wiersza, jakim był *ğazal muḍakkar* (męski erotyk), skierowany do młodych mężczyzn, tworzył też *musammaty*. Pod koniec swojego życia z hulaki i rozpustnika przemienił się w ascetę i zaczął tworzyć liryki

⁵² J. Bielawski, *op. cit.*, s. 110-112; J. Danecki, *Arabowie...*, s. 225-226; M. M. Dziekan, *op. cit.*, s. 214-216; R. Allen, *op. cit.*, s. 146-147.

⁵³ M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 4-5.

⁵⁴ P. Siwiec, *Zarys poetyki...*, s. 191-192; A. Abbas, *Arabic Poetic Terminology...*, s.v. *Musaddas (Six Hemistich Form)*, *Musabba' (Seven Hemistich Form)*, *Muṭamman (Eight Hemistich Form)*, *Mutassa' (Nine Hemistich Form)*, *Mu'aššar (Ten Hemistich Form)*; idem, *Studia nad prozodią arabską. Band i muwaššaha*, Warszawa 1996, s. 102-106.

⁵⁵ P. Siwiec, *Zarys poetyki...*, s. 191.

refleksyjno-filozoficzne⁵⁶. Abū al-‘Atāhiya stał się jednym z najwybitniejszych twórców poezji ascetycznej, a jego twórczość związana była też z powstałym pod koniec VIII wieku nurtem poezji sufickiej, kiedy to tworzyła m.in. Rabī‘ al-‘Adawiyya (717-801), pierwsza arabska mistyczka i ascetka. Natomiast Ibn ar-Rūmī zasłynął z pięknych, charakterystycznych dla nurtu modernistycznego wierszy opisowych, w których to przedstawiano najróżniejsze przedmioty i zjawiska⁵⁷. Później do nowości w treści i formie wprowadzonych przez poetów modernistów epoki klasycznej często odwoływać będą się poeci nurtu odrodzenia poezji arabskiej, jaki zrodzi się na początku XX wieku.

Nurtem opozycyjnym do modernistycznego był nurt neoklasyczny, który nawiązywał do dziedzictwa staroarabskiej poezji beduińskiej i traktował ją jako wzór artystycznej doskonałości. Choć neoklasyści starali się w swych utworach trzymać wyznaczonych przez dawną poezję standardów, to ich utwory różniły się od niej przede wszystkim językiem i sposobem obrazowania. Stosowali w nich również rozpowszechnione przez modernistów zasady „nowego stylu”. W ich dorobku odnaleźć można głównie panegiryki, ale tworzyli też elegie, satyry, poematy refleksyjne i polemiczne czy czterowiersze. Z czasem granica między neoklasycyzmem i modernizmem zaczęła się zacierać. Do wybitnych przedstawicieli nurtu neoklasycznego należeli Abū Tammām (zm. 846) i Al-Walīd Ibn ‘Ubayd al-Buḥturī (820-897), którzy zajmowali się również zbieraniem i klasyfikowaniem staroarabskich poematów, tworzyli ich antologie podobnie jak wielu filologów w VIII i IX wieku. Za najwybitniejszego neoklasyka, jak i za najwybitniejszego poetę w całej historii literatury arabskiej, uważa się Abū aṭ-Tayyiba al-Mutanabbīego (915-965)⁵⁸. Był on poetą dworskim, który do perfekcji opanował umiejętność wychwalania mecenasa i wyśmiewania wroga. Nie naśladował staroarabskiej kasydy pod względem treści i formy w sposób niewolniczy, lecz twórczy. W jego utworach na nowo odżył beduiński ideał szlachetnego męża szczącącego się posiadaniem *muruwwa*. W jego poezji pojawiały się też refleksje natury filozoficznej i religijnej, poruszał w niej takie tematy, jak ludzki charakter, sens życia człowieka czy niepokoje bieżącej epoki. Niestety po Al-Mutanabbīim na arabskim Wschodzie oryginalna twórczość poetycka zaczęła chylić się ku upadkowi⁵⁹.

Poza głównymi nurtami w poezji abbasydzkiej znalazł się niewidomy, niezwykle oryginalny i nowatorski poeta syryjski, Abū al-‘Alā’ al-Ma‘arrī (973-1058), który był również wybitnym filologiem i prozaikiem. Stworzył on specjalny gatunek poezji filozoficznej. Jego utwory pełne są refleksji natury teologicznej i etycz-

⁵⁶ J. Danecki, *Arabowie...*, s. 224-226; J. Bielawski, *op. cit.*, s. 113-116; M. M. Dziekan, *op. cit.*, s. 206-207, 215; M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 4-5.

⁵⁷ J. Bielawski, *op. cit.*, s. 116-117; J. Danecki, *Arabowie...*, s. 228-229.

⁵⁸ J. Bielawski, *op. cit.*, s. 120-122; J. Danecki, *Arabowie...*, s. 230; M. M. Dziekan, *op. cit.*, s. 214.

⁵⁹ J. Bielawski, *op. cit.*, s. 123-127; R. Allen, *op. cit.*, s. 147-149; J. Danecki, *Arabowie...*, s. 230-231; M. M. Dziekan, *op. cit.*, s. 214.

nej⁶⁰. Szczycił się tym, że nie pisał panegiryków na cześć patronów oraz że nie starał się upiększać swojej poezji idyllami na temat miłości, scenami bitewnymi, opisami picia wina i innymi. Twierdził, że jego celem jest mówienie prawdy w poezji, a swoje przemyślenia na temat życia, śmierci, społeczeństwa i wiary wyrażał w wierszach o różnej długości, czasami liczących jedynie dwa lub trzy wersy. Jego racjonalizm i sceptycyzm, pesymistyczny punkt widzenia, intelektualna szczerzość, niepewność i wątpliwości natury metafizycznej, w takim samym stopniu jak odrzucenie przez niego wielu konwencji, sprawiło, że stał się on, podobnie jak Al-Mutanabbī, bardzo popularny wśród wielu poetów epoki nowoczesności⁶¹.

Od połowy IX wieku w imperium arabsko-muzułmańskim rozpoczął się rozpad władzy centralnej, co także znalazło odzwierciedlenie w poezji. Jej cechą charakterystyczną od tamtej pory stała się tendencja do manieryzmu⁶². W wiekach XIII-XVI na arabskim Wschodzie powstawały lokalne dynastie pochodzenia niearabskiego, które nie były zbyt zainteresowane rozwijaniem i popieraniem nauki i kultury arabskiej. Choć poeci nie przestali tworzyć, to, nie mogąc znaleźć oparcia w mecenasach oraz odpowiedniej, sprzyjającej atmosfery dla rozwoju, nie wzbijali się jednak na szczyty swoich możliwości. Za panowania dynastii Ajjubi-dów (1171-1250) w Egipcie, miała miejsce pewna poprawa tego stanu rzeczy, kiedy to rozwinęła się tam oryginalna poezja mistyczna, w której często łączona była tematyka miłości i wina, a obrazowanie bachiczne i erotyczne symbolizowało mistyczne zjednoczenie się z Bogiem. Tworzył tam wówczas m.in. ‘Umar Ibn al-Farīd (1182-1235), który jest uważany za najwybitniejszego poetę mistycznego w literaturze arabskiej⁶³. Okres panowania Mameluków to czas upadku kultury arabskiej. Nie były to oczywiście „ciemne wieki”, jak twierdzą niektórzy badacze, gdyż odmawianie wszelkiej wartości literaturze tamtej epoki wydaje się być nieuzasadnione. Jednak należy przyznać, że literatura ta oddaje obraz arabskiego społeczeństwa, które straciło wówczas swą dynamikę i twórczy charakter. Poezję tej epoki charakteryzuje sztuczność i wyrafinowanie do tego stopnia, że wersy wielu tworzonych wówczas utworów bardziej przypominają przykłady przydatne w opracowaniach dotyczących retoryki, niż teksty służące przekazaniu jakiejś głębszej i istotnej treści. Nadmierna troska poetów o odpowiednią formę oraz ich pomysłowość w zakresie używanego słownictwa spowodowały, że rola poezji stopniowo ograniczyła się do słownych sztuczek. Tym samym przestała odgrywać poważną rolę w życiu Arabów.

Podobnie rzecz miała się przez kolejne trzy wieki panowania Turków osmańskich, które w historii kultury arabskiej nazywane są często „okresem letargu”. W tym czasie widoczny jest brak wartościowej literatury pięknej w klasycznym języku arabskim. Warto jednak zaznaczyć, że w tym okresie doszła do głosu litera-

⁶⁰ J. Bielawski, *op. cit.*, s. 128-130; M. M. Dziekan, *op. cit.*, s. 215.

⁶¹ M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 5-6.

⁶² J. Danecki, *Arabowie...*, s. 232-233.

⁶³ K. Skarżyńska-Bocheńska, *Literatura jako przejaw...*, s. 255-256; J. Bielawski, *op. cit.*, s. 269; B. Lewis, *op. cit.*, s. 239-240.

tura ludowa, która istniała już znacznie wcześniej, lecz nie wzbudzała zainteresowania literatów i filologów. Zaczęto wówczas zbierać anegdoty, przysłowia oraz spisywać baśnie i opowieści, jak np. *Kitāb alf layla wa layla* (Baśnie tysiąca i jednej nocy), jak również *siraty*, czyli obszerne eposy ludowe traktujące o życiu różnych bohaterów z historii Arabów⁶⁴. W XVIII w. arabskie prowincje przynależące do upadającego imperium osmańskiego, które znajdowało się w prawie całkowitej izolacji od ruchów intelektualnych na Zachodzie, egzystowały w stanie jeszcze większej izolacji kulturowej, a jednocześnie cierpiały z powodu politycznej niestabilności i innych czynników, takich jak: wadliwy system edukacji, który nie zachęcał zbytnio do podejmowania inicjatywy i do oryginalności; brak mecenatu w związku z degradacją rejonu arabskiego do poziomu prowincji zarządzanych przez Turków nieznających języka arabskiego; zastąpienie arabskiego tureckim w roli języka oficjalnego; mała liczba i wysoki koszt książek spowodowany brakiem arabskich pras drukarskich, które mogłyby posłużyć do drukowania muzułmańskiej i arabskiej literatury; ciągle odwoływanie się do całej kulturalnej przeszłości, a nie przede wszystkim do tego, co było w niej najlepsze. Wszystkie te czynniki spowodowały, że powstająca wówczas literatura wykazywała niewolnicze przywiązanie do przeszłości i właściwie nie różniła się od średniowiecznej. Większość poezji arabskiej XVIII wieku charakteryzuje zamięłowanie do słownej żonglerki, którą stosowali poeci najwyraźniej w celu zaimponowania odbiorcom swoimi umiejętnościami panowania nad językiem i manipulowania nim. Konkurowali w wymyślaniu przeróżnych retorycznych ozdobników, zaś ich utwory były pełne pustych metafor. Rywalizowali ze sobą w narzucaniu sobie różnego typu najdziwniejszych ograniczeń i wymagań, np. pisali wiersze, w których: każde słowo podlega aliteracji; każde słowo zaczyna się na literę, na którą poprzednie się kończy; pierwsza lub co druga litera każdego słowa musi posiadać kropkę. Czasami tworzyli panegiryki, które czytane od tyłu miały całkowicie inne, satyryczne znaczenie. Wiele z ich utworów to opisy zwykłych spotkań, podczas których poeci wymieniają pozdrowienia i których tematyka ogranicza się do wzajemnego podziwiania swojej twórczości. Tematyka osiemnastowiecznej poezji arabskiej ograniczała się w dużym stopniu do panegiryków, wierszy miłosnych, mistycznych, religijnych i dydaktycznych. Ponadto w opisach pojawiających się w twórczości poetyckiej tworzonej w tamtym okresie znalazło się mnóstwo konwencjonalnych obrazów⁶⁵.

W czasie, kiedy na arabskim Wschodzie poezja zaczęła podupadać, na terenie arabskiej Hiszpanii nastąpił jej bujny rozwój. Kultura andaluzyjska to osobny rozdział w historii kultury arabskiej, na której powstanie ogromny wpływ miała istniejąca tam mozaika tradycji i kultur różnych narodów. Należy podkreślić, że choć arabska Hiszpania odizolowana była od Wschodu pod względem politycznym, to łączyły ją z nim jednak bardzo silne więzi kulturowe. Począwszy od 2. połowy X wieku w oparciu o wschodnie wzorce rozwijała się tam prężnie nauka, kultura

⁶⁴ K. Skarżyńska-Bocheńska, *Literatura jako przejaw...*, s. 256-257; J. Bielawski, *op. cit.*, s. 277-278, 307-309.

⁶⁵ M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 6-8.

i literatura. Studiowane były z wielką uwagą prace filologów, antologie dawnej poezji arabskiej, utwory poetyckie modernistów i neoklasyków, a szczególnym szacunkiem darzono Al-Mutanabbiego. W poezji andaluzyjskiej wydzielić można dwa główne nurty: nurt klasyczny kontynuujący tradycje poetyckie z arabskiego Wschodu oraz nurt narodowy, w obrębie którego powstały zupełnie nowe formy stroficzne. Poeci reprezentujący pierwszy z nich tworzyli utwory okazjonalne, panegiryki, satyry oraz elegie. Często wspominali też z nostalgią ojczyste ziemie na Wschodzie. Za pierwszego wybitnego poetę andaluzyjskiego uważa się Ibn ‘Abd Rabbiha (zm. 939/940). Innymi czołowymi twórcami tego nurtu byli Ibn Ĥazm oraz Ibn Zaydūn, który zdobył sobie przydomek „Al-Mutanabbiego Zachodu”. W obrębie nurtu klasycznego bujnie rozwinęła się przede wszystkim poezja opisowa oraz miłosna. Poeci zamieszkujący tereny przypominające im raj zaczęli inspirować się nowym otoczeniem i bogatą przyrodą. Opisywali w swych utworach: zielone doliny, ogrody, sady i parki, drzewa, kwiaty, rzeki, morze i morskie podróże, noc i gwiazdy, deszcz i burzę, ośnieżone góry. Narodziły się wówczas nowe gatunki wierszy, takie jak „wiersze ogrodowe” (*rawḍiyyāt*) czy „wiersze kwiatowe” (*nawriyyāt*). Tego typu utwory tworzył np. Ibn Ĥafaġa (zm. 1130), „poeta ogrodów i kwiatów”. Kolejnym ulubionym tematem poetów nurtu klasycznego była kobieta oraz miłość. Ich twórczość pod pewnym względem nawiązywała do nurtu liryki uzryckiej powstałej za panowania dynastii Umajjadów na arabskim Wschodzie. W Andaluzji rozwinął się kult „damy serca”. Poeta-kochanek uważał się za „niewolnika” i „sługę” swojej „damy”, „pani” i „władczyni”. Wśród słynnych poetów wysławiających „miłość idealną” i „niespełnioną” byli: Ibn Zaydūn, Al-Mu‘tamid Ibn ‘Abbād oraz Ibn Ĥazm. Badacze literatury zwracają uwagę na liczne związki, jakie łączą andaluzyjską poezję miłosno-dworską z twórczością prowansalskich trubadurów. Poeci nurtu klasycznego poruszali w swych utworach również tematy filozoficzne, religijne, uniwersalne. Należy podkreślić, że w Andaluzji rozwinęła się też poezja mistyczna, której reprezentantem był np. żyjący tam największy mistyk-panteista arabskiego świata Ibn al-‘Arabī (1165-1240).

W ramach poezji „narodowej” rozwinęły się dwie nowe formy. Pierwsza z nich to *muwaššaha*. Nazwa tego typu utworu pochodziła od słowa *wišāh*, oznaczającego szarfę zdobioną drogimi kamieniami, którą opasywały się bogate kobiety andaluzyjskie, i stanowiła aluzję do następujących po sobie strof oraz „opasającego” je refrenu. Struktura *muwaššahy* stanowiła wielką nowość w porównaniu z poezją klasyczną. Składała się z szeregu strof (zazwyczaj od czterech do dziesięciu), które przedzielone były refrenem. W skład zwrotki początkowej (*markaz*, czyli centrum) wchodziły zazwyczaj dwa półwiersze, które posiadały rymy *a b*, *a b*. Kolejna zwrotka najczęściej składała się z pięciu dwuwierszy. Trzy z nich otrzymywały rym *c d*, *c d*, *c d*, a w dwóch pozostałych powtarzał się rym z *markazu* *a b*, *a b*. Dopuszczalne były pewne odstępstwa od tej zasady. Warunkiem koniecznym było jednak używanie klasycznego języka arabskiego oraz stosowanie metrów przyjętych w klasycznej prozodii arabskiej, choć istniała możliwość ich zróżnicowania w obrębie jednego utworu. Pod względem treści *muwaššaha* przypominała kasydę. Składała się z dwóch części: w pierwszej poruszany był temat miłosny,

w części drugiej obowiązywała zaś tematyka panegiryczna, satyryczna. Czasami *muwaššaha* stanowiła elegię. Gatunek ten wymagał od poety wysokiej kultury literackiej i znalazł wielu amatorów w kołach literatów oraz uczonych. Wśród wybitnych twórców *muwaššahy* byli: Ibn Labbāna, Ibn ‘Abd Rabbihi czy Ibn Sahl al-Išbīlī. Druga postać andaluzyjskiej poezji narodowej to *zağal* (pieśń, melodia). Tego typu wiersz tworzony był w języku potocznym, czyli dialekcie andaluzyjskim. Jego rozkwit przypada na okres XI-XIII w., kiedy to stał się on niezwykle popularny również poza Andaluzją, w Maghrebie, Egipcie, Syrii i Mezopotamii. Pod względem struktury różnił się znacznie od *muwaššahy*. Pierwsza zwrotka (*markaz*) składała się z dwóch półwierszy i dawała utworowi podstawowy rym *a a*. Następnie pojawiały się kolejne zwrotki (zazwyczaj od pięciu do dziesięciu) zbudowane z jednakowej liczby dwuwierszy. Każda strofa posiadała swój własny rym i „przepasana” była refrenem, który miał taki sam rym jak *markaz*. Zatem układ rymów w *zağalu* mógł wyglądać następująco: *a a, b b a, c c a, d d a, e e a* itd. Pod względem treści *zağal*, podobnie jak *muwaššaha*, dzielił się na dwie części. Część wstępna związana była z tematem miłosnym i przypominała liryczny wstęp klasycznej kasydy. Część właściwą stanowił panegiryk, choć tematem głównym mógł być również motyw erotyczny czy bachiczny, podobnie jak w poezji modernistycznej powstającej na arabskim Wschodzie. Do tekstu *zağalu* wplatane były często wyrazy pochodzenia hiszpańskiego. Najwybitniejszym twórcą tego gatunku był pochodzący z Kordoby Abū Bakr Ibn Quzmān. Narodziny poezji stroficznej były wielkim przełomem w rozwoju twórczości poetyckiej w Andaluzji oraz kolejnym istotnym buntem przeciwko skostniałym, tradycyjnym konwencjom w historii poezji arabskiej. Niestety, nieznana jest jej dokładna geneza. Najprawdopodobniej gatunek ten wywodził się z twórczości ludowej. Niewiele wiadomo też o historycznym i genetycznym związku pomiędzy *muwaššahą* i *zağalem*. Niektórzy badacze literatury uważają, że *zağal* był ludową formą *muwaššahy*, inni twierdzą zaś, że to *muwaššaha* powstała z *zağalu*. Prekursorem poezji stroficznej w arabskiej Hiszpanii oraz jej kodyfikatorem był żyjący w IX wieku Muqaddam Ibn Ma‘āfir al-Qabrī⁶⁶.

Mówiąc o wierszach typu *muwaššaha* i *zağal* jako gatunkach poetyckich wywodzących się z tradycji ludowej, należy zaznaczyć, że poezja ludowa w kulturze arabskiej rozwijała się od najdawniejszych czasów. Tworzona w dialektach, posiadająca formę zwrotkową, była uważana za twórczość gorszą, niższą i niegodną uwagi. Nie podlegała naukowym opisom i nie dbano o jej zebranie w celu zachowania dla przyszłych pokoleń. Pewne wzmianki na temat tego typu poezji pochodzą z IX i X wieku. Większym szacunkiem oraz zainteresowaniem poetów i filologów zaczęła się cieszyć dopiero w XX wieku. Do jej gatunków przyjęło się zaliczać takie wiersze, jak: *muwaššaha*, *zağal*, *mawāliyā* (lub *mawwāl*), *kān wa-kān*,

⁶⁶ J. Bielawski, *op. cit.*, s. 191-231; A. Abbas, *Arabic Poetic Terminology...*, s.v. *Muwaššaha* (*Strophic „Stanza – Postclassical” Poetry*), *Zağal* (*Arabic People’s „Folk” Strophic Form*); idem, *Studia nad prozodią...*, s. 101-124; M. M. Dziekan, *op. cit.*, s. 216-217; J. Danecki, *Arabowie...*, s. 322, 327-329.

qūma oraz *dū-bayt*. Włączenie do tej grupy *muwaššahy*, która tworzona była przecież w klasycznym języku arabskim, może dziwić, lecz wynika to najprawdopodobniej z tego, że miała ona właśnie zupełnie nieklasyczną formę stroficzną. Rozpowszechniona od Iraku po Maroko *mawāliyā* („nasi panowie”) miała bardzo zróżnicowaną strukturę, stosowano w niej monorym albo rym zmienny. Na arabskim Wschodzie, a przede wszystkim w Iraku popularna była forma *kān wa-kān*, której nazwa pochodzi od formuły rozpoczynającej jakąś opowieść. Dosłownie znaczy ona „było i było”, co może stanowić odpowiednik takich polskich zwrotów, jak „za siedmioma górami, za siedmioma lasami” czy „dawno, dawno temu”. Początkowo forma ta była rymowaną opowieścią epicką, która później została przekształcona w rodzaj liryki o charakterze miłosnym lub dydaktycznym. Na arabskim Wschodzie powszechna była również forma stroficzna nazywana *qūma* („wstańcie”). Poruszano w niej rozmaite tematy, a pod względem struktury występowała w dwóch odmianach. W pierwszej z nich zwrotki składały się z czterech wersów, a rym powtarzał się w wersach pierwszym, drugim i czwartym, natomiast wers trzeci był dłuższy i nie trzymał rymu. Druga odmiana zbudowana była ze zwrotek posiadających trzy wersy o jednym rymie, a długość wersów się zwiększała. Na powstanie arabskiej poezji ludowej wpływ miały literatury ludów niearabskich, które zostały przyłączone do kalifatu⁶⁷.

Teoretyczna nauka o literaturze zaczęła rozwijać się w świecie arabskim w VIII i IX wieku. Pojawiały się wówczas liczne antologie poezji staroarabskiej. Poezja ta była też klasyfikowana i analizowana na różne sposoby pod względem treści i formy. Podstawy arabskiego literaturoznawstwa współtworzył m.in. ‘Amr Ibn Baḥr al-Ġāḥiẓ (776-869), jeden z najwybitniejszych humanistów muzułmańskiej epoki klasycznej oraz słynny autor dzieł adabowych. Poetyka, czyli nauka zajmująca się wieloaspektową budową dzieła literackiego, najintensywniej rozwijała się w okresie VIII-XIII w., kiedy to powstały podstawowe prace teoretyczne z tego zakresu, jednak ostatecznie ukształtowała się dopiero na przestrzeni ostatniego wieku. Należy podkreślić, że poetyka arabska uprawiana była przez filologów w postaci oddzielnych dyscyplin wiedzy jeszcze do czasów współczesnych. Przed końcem VIII wieku uformowała się wersologia, za ojca której uważany jest Al-Ḥalīl Ibn Aḥmad al-Farāhīdī (zm. 791). Następnie rozwinęła się stylistyka, która była ściśle powiązana z gramatyką oraz retoryką. Odrębnej gałęzi nauki nie stanowiła natomiast na gruncie arabskim genologia, która najczęściej była przedmiotem opisu i badań krytyki literackiej. Arabska poetyka opisowo-normatywna w dużym stopniu tworzyła się i formowała w oparciu o poezję okresu dżahilijji⁶⁸. Wieki X i XI były okresem bujnego rozkwitu krytyki. Powstały wówczas obszerne monografie krytycznoliterackie, w których porównywano ze sobą dzieła wybitnych poetów pod względem treści i formy, przedstawiano podobieństwa i różnice oraz

⁶⁷ M. M. Dziekan, *op. cit.*, s. 432; A. Abbas, *Arabic Poetic Terminology...*, s.v. *Ši‘r ša‘bī* (Folk Poetry), *Mawwāl*, *Kān wa-kān* (Was Once, Once Upon a Time), *Qūma* (Arise); idem, *Studia nad prozodią...*, s. 8.

⁶⁸ P. Siwiec, *Zarys poetyki...*, s. 9, 15; J. Bielawski, *op. cit.*, s. 154-161, 163-170.

wykazywano wyższość jednego poety nad drugim. Szczególnie zaciekle dyskusje i polemiki toczyły się wokół twórczości Abū Tammāma, Al-Buḥārīego i Al-Mutanabbīego. Wiele uwagi poświęcano błędom językowym, stylistycznym i wersyfikacyjnym, jak również zagadnieniu plagiatu (*naḥl*, *intihāl*, *sariqa*). Z czasem zwracano też niekiedy uwagę na takie kwestie, jak: relacja pomiędzy modernistami i neoklasykami, kultura literacka poety, wpływ środowiska na dzieło literackie czy stosunek religii do poezji. Wśród wybitnych krytyków literackich epoki klasycznej byli m.in.: Abū al-Qāsim al-Āmidī (zm. 987), ‘Abd Allāh Ibn al-Mu‘tazz, Qudāma Ibn Ġa‘far czy Abū al-Ḥasan al-Ġurġānī (zm. 1001). Krytyka w świecie literatury arabskiej uprawiana na wzór klasyczny była jeszcze w 1. połowie XX wieku⁶⁹.

Typowa definicja poezji, uznawana przez zdecydowaną większość klasycznych filologów i poetów arabskich, brzmiała następująco: „(poezja to) mowa posiadająca metrum i rym”. Zatem wiersz pozbawiony metrum i rymu nie był akceptowany w świecie klasycznej poezji arabskiej. Badacze literatury bardzo dużo miejsca poświęcali w swych rozprawach tematowi rymu. Przedstawiali i charakteryzowali błędy, jakich w tym względzie dopuszczali się poeci, a za błędy uznawali wszelkie odstępstwa od dawno przyjętych i sztucznych reguł, które w bardzo dużym stopniu ograniczały wolność poety. Co więcej, skupiali się przede wszystkim na formie poezji, jej sferze brzmieniowej i perfekcji posługiwania się retoryką. Taka postawa przyczyniła się do ograniczania poetom swobodnego wyrażania myśli i uczuć. Na przestrzeni wieków do formy, stylu, języka oraz tematyki poezji arabskiej innowacje były wprowadzane w ograniczonej ilości, gdyż starano się chronić ją przed wpływami obcymi⁷⁰. Przez całe wieki kasyda staroarabska pozostała ideałem, do którego dążyła większość poetów. Choć moderniści okresu Abbasydów sprzeciwiali się stosowanym w poezji dawnym konwencjom i wprowadzili do niej szereg nowości, to, poza okazjonalnie tworzonymi wierszami typu *musammat*, nie zrezygnowali z obowiązującej w utworze zasady jednego metrum i jednego rymu. Najbardziej udana próba zerwania z formalnymi nakazami kasydy miała miejsce w Andaluzji, gdzie powstały wiersze stroficzne, *muwaššahy* oraz *zağale*⁷¹.

Marek M. Dziekan wskazuje na unikalną cechę poezji arabskiej, pierwszej i najważniejszej sztuki w kulturze Arabów, jaką jest osiągnięcie przez nią pełni wyrazu artystycznego już na samym początku jej rozwoju oraz zachowanie tego poziomu aż po czasy współczesne⁷². Badacz ten podkreśla też, że w sztuce arabskiej okresu klasycznego poezja i malarstwo stały się „sztukami siostrzanymi”. Drobiazgowy opis, jak pisałam wcześniej, stanowił ważną część staroarabskiej kasydy, a drobiazgowość ta i skłonność do zwracania uwagi na najmniejsze szczegóły wynikały wówczas z warunków środowiska naturalnego, w jakim przyszło

⁶⁹ J. Bielawski, *op. cit.*, s. 161-163. Szerzej na temat powstania i rozwoju krytyki literackiej w świecie arabskim zob.: R. Allen, *op. cit.*, s. 363-402.

⁷⁰ S. Moreh, *Modern Arabic Poetry 1800-1970: The Development of its Forms and Themes under the Influence of Western Literature*, Lejda 1976, s. 57-62.

⁷¹ M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 4-6.

⁷² M. M. Dziekan, *op. cit.*, s. 338.

żyć dawnym Arabom. Należy też w tym miejscu dodać, że ubogie środowisko naturalne nie dostarczało im zbyt wielu materiałów, które mogliby wykorzystać do tworzenia rzeźb czy obrazów. Koczowniczy tryb życia, jaki prowadzili, również nie sprzyjał tego typu działalności artystycznej. Trudno byłoby takie dzieła im przecież przechowywać i z miejsca na miejsce ze sobą transportować. Natomiast bujny rozwój poezji opisowej, jako osobnego gatunku w kolejnych stuleciach po nadejściu islamu, tłumaczyć można jako rekompensatę niezwykle ubogiej sztuki figuratywnej (malarstwo było bardzo słabo rozwinięte, a rzeźba nie istniała). Powstającą wówczas sztukę cechowała bowiem ograniczona aikoniczność, u źródeł której leżał zakaz przedstawiania postaci ludzkich i zwierzęcych. Jak pisze M. M. Dziekan: „*Mimesis* tkwiła przede wszystkim w słowie, a nie w fizycznym obrazie”⁷³. Zwraca on też uwagę, że choć w klasycznej poezji arabskiej powstałej po nadejściu islamu niezwykle rzadko poruszano tematy religijne, to można mówić o pewnym rodzaju jej sakralności, odzwierciedlanej poprzez święty język, w jakim powstała. Autor powołuje się w tym celu na następujące słowa antropologa amerykańskiego, Clifforda Geertza:

Trudno o lepszy przykład artysty, który pracuje ze znakami umiejscowionymi w systemach semiotycznych, wybiegających daleko poza uprawianą przez niego sztukę – niż *casus* poety w islamie. Muzułmanin tworzący wiersze staje w obliczu zbioru realiów kulturowych, obiektywnych wobec jego intencji niczym skały i uległy, nie mniej namacalnych, chociaż niematerialnych, nie mniej trwałych, choć będących dziełem człowieka. Działa i zawsze działał on w pewnym kontekście, w którym narzędzie jego sztuki – język – ma szczególny, wyższy status, posiada tak wyraźną dystynkcję i jest tak tajemniczy jak malarstwo Abelałów. Od metafizyki do morfologii, od pisma do kaligrafii, od wzorów zbiorowej recytacji do stylu nieformalnej konwersacji – wszystko to przyczynia się do tego, że mowa i mówienie nabierają ważności, jeśli nie unikalnej, to na pewno nadzwyczajnej w ludzkiej historii⁷⁴.

Mówiąc o całym szeregu ograniczeń i norm rządzących poezją w epoce klasycznej oraz o obsesyjnym wręcz chronieniu jej przed wpływami obcymi, należy podkreślić, że z dzieł klasycznych arabskich filologów i filozofów zainteresowanych spuścizną starożytnej Grecji wynika, że Arabom był znany fakt, iż greccy poeci tworzyli wiersze bezrymowe. Jednak wszyscy oni byli jednomyślni co do tego, że o braku rymu czy też metrum w poezji arabskiej nie mogło być mowy. Ishāq Ibn Ibrāhīm al-Fārābī (873-950) w swoim dziele *Kitāb aš-ši‘r* (Księga poezji) zauważył, że Grecy, w tym np. Homer, używali wiersza bezrymowego, podczas gdy Arabowie zwracali więcej uwagi na rym niż przedstawiciele innych narodów, których twórczość poetycka Arabom była wówczas znana. Nawet tak wybitny uczony i znawca greckiej filozofii Ibn Sīnā (Avicenna; 980-1073) twierdził, że niemożliwym jest, aby wiersz pozbawiony rymów mógł zostać uznany przez Ara-

⁷³ *Ibidem*, s. 337.

⁷⁴ C. Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. D. Wolska, Kraków 2005, s. 114-115; M. M. Dziekan, *op. cit.*, s. 216.

bów za poezję⁷⁵. W swym komentarzu do *Poetyki* Arystotelesa wyraził również swoje wątpliwości odnośnie do zastosowania mitologii w poezji. Utrzymywał, że poeta nie powinien w swych utworach wykorzystywać mitów, bowiem są one jedynie fikcyjnymi opowieściami. W ten sposób, świadomie lub podświadomie, bronił poezji arabskiej, jako niezwiązanej z mitologią, przed wpływami mitologicznej poezji greckiej. Jego sprzeciw wydaje się dotyczyć przede wszystkim tego, że postaci z tych fikcyjnych opowieści tworzone są *ex nihilo*, oraz są, jak to ujął Ḥāzim al-Qartāḡanī (1211-1285) ponad dwa wieki później, „wytworami niemożliwymi” (*iḥtilāqāt imtinā‘iyya*), co było całkowicie obce poezji arabskiej. Te zastrzeżenia pokazują rozbieżność z Arystotelesowską ideą prawdopodobieństwa. Dla Arystotelesa bowiem poezja była bardziej filozoficzna niż historia i nie przejmowała się tym, co wydarzyło się naprawdę w przeszłości, skupiała się na tym, co mogło lub może się stać, przedkładała to, co niemożliwe, lecz prawdopodobne, nad to, co możliwe, ale nieprawdopodobne. Mity zdaniem arabskich filologów zatruwały poezję. Porównywali oni twórczość greckich poetów wypełnioną tymi opowieściami do wymyślanych historii, jakie np. starsze kobiety opowiadają dzieciom na dobranoc. To bezkompromisowe i krytyczne odrzucenie mitologicznych motywów w poezji poparte jest zresztą twórczością samych poetów arabskich. Nawet wówczas, kiedy greckie nazwy konstelacji zostały przełożone na arabski i przyjęte przez średniowiecznych arabskich astronomów, nie ujawniło się żadne zainteresowanie ich mitologicznym pochodzeniem i znaczeniem. Dopiero pod koniec XIX wieku, głównie pod wpływem literatury francuskiej i angielskiej, narodziło się literackie zainteresowanie grecką mitologią⁷⁶. Do tego należy pamiętać, że poezja starożytnych Greków była pełna postaci bóstw, a to było sprzeczne z nauką islamu, który odrzucał wszystko, co było związane z politeizmem.

Podaje się wiele argumentów natury kulturowej, socjologicznej i literackiej na tak długotrwałą dominację dawnych konwencji poetyckich, jak choćby silna skłonność Arabów do szanowania przeszłości i tradycji, despotyczna wręcz władza konserwatywnych w kwestiach gustu filologów, czy kojarzenie wczesnej poezji z językiem *Koranu*. Ograniczony zasób tematów, jaki w poezji można było poruszać, przyczynił się w rezultacie do przesadnego skupienia się na stylu i formie, a skutkiem tego stał się dominujący wizerunek poety nie jako wieszcz lub tego, który mówi w imieniu plemienia, ale jako rzemieślnika-jubilera, dla którego materiałem są słowa. To oczywiście nie niszczyło, ale w pewnym stopniu zmniejszało oryginalność poety i ograniczało jego możliwości wyrażania się. Nie oznaczało to również, że poeci tworzyli jedynie mechaniczne imitacje starej kasydy; pozostała ona nadal uroczystą formą poetyckiej ekspresji. Dzięki tak wybitnym poetom, jak Abū Tammām oraz Al-Mutanabbī osiągnęła swą doskonałość jako utwór podniosły i heroiczny. W opisach militarnych zwycięstw swoich patronów nad chrześcijaństwem poeci nie skupiali się na mało znaczących konfliktach pomiędzy plemiona-

⁷⁵ S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 125-126.

⁷⁶ M. ‘Abdul-Hai, *Tradition and English and American Influence in Arabic Romantic Poetry. A Study in Comparative Literature*, Londyn 1982, s. 126.

mi, lecz na tematach o takiej wadze, że ten podniosły styl wydawał się jedynym odpowiednim ku temu⁷⁷.

Odrodzenie kultury arabskiej pojawiło się najpierw w Libanie, Syrii i Egipcie, a następnie stopniowo rozprzestrzeniało się na resztę świata arabskiego. W XVIII wieku, kiedy muzułmańscy Arabowie żyli jeszcze w całkowitej kulturowej izolacji, zachodnia nauka i kultura zaczęła docierać do niewielkiej grupy chrześcijańskich Arabów, zamieszkujących Liban i Syrię. Na terenie tym zaczęły powstawać szkoły oraz instytucje kultury oparte na wzorcach zachodnich. Od początku XVIII w. istniała tam możliwość druku w języku arabskim. Jednak ze względu na fakt, iż większość publikowanych tekstów była dziełami chrześcijańskimi, a rodząca się prasa związana była również ze środowiskiem chrześcijan, to nie miała ona wówczas większego bezpośredniego udziału w rozwoju arabskiej literatury aż do XIX wieku. Egipt, który odegrał decydującą rolę w ruchu odrodzenia kultury arabskiej, musiał poczekać prawie wiek, bo aż do czasów ekspedycji Napoleona, na swoją pierwszą arabską prasę drukarską. Dzięki szeregowi różnorodnych reform przeprowadzonych w tym kraju w XIX w. zostały stworzone warunki do rozwoju nauki, kultury i literatury. Narodziła się proza nowego typu, powstał dramat. Poezja zaczęła odradzać się w 2. połowie XIX wieku. Początkowo arabscy poeci sięgnęli po inspiracje i wzorce do własnej tradycji literackiej, do poezji epoki klasycznej, a przede wszystkim do twórczości powstałej w czasach panowania dynastii Abbasydów. Z czasem zwrócili się również w kierunku zachodniej tradycji literackiej, zatapiali się w jej nurtach, studiowali jej historię, poszukiwali dla siebie nowych tematów i form wyrazu, chcąc dopasować swą poezję do współczesnych realiów i tworzyć ją na miarę epoki nowoczesności. Na początku XX wieku rozpoczął się „proces internacjonalizacji poezji arabskiej” oraz droga twórców arabskich na światowy Parnas poetycki. Po kilku dekadach licznych eksperymentów, wprowadzania różnego typu zmian w zakresie formy i treści, poezja arabska znalazła swe miejsce na międzynarodowym forum literackim. Ale obok tej zupełnie nowej, „światowej” poezji, po dziś dzień kultywowane są dawne tradycje poetyckie i tworzone utwory oparte na starych, klasycznych wzorcach⁷⁸.

⁷⁷ M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 4-6.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 8-11.

Rozdział I

Odrodzenie kulturalno-literackie w Egipcie

Szczególna rola stowarzyszeń i prasy

1.1. Odrodzenie kulturalno-literackie a przeobrażenia polityczne i społeczne (XIX w. i 1. połowa XX w.)

Historycy rejonu Bliskiego Wschodu zwracają uwagę, że już w XVIII wieku w samym centrum imperium osmańskiego zaistniała naturalna potrzeba przeprowadzenia reform, najpierw militarnych i administracyjnych, a następnie mających objąć wszelkie inne sfery życia. Jednak bezpośrednią pobudką do zmian w prowincjach arabskich okazała się wyprawa Napoleona do Egiptu, która miała miejsce w latach 1798-1801⁷⁹. Rok 1798 został uznany za punkt zwrotny, za rodzaj „cezury” rozpoczynającej nowożytną historię Egiptu. Wówczas to został też zapoczątkowany proces reformowania tego kraju, który stał się wkrótce centrum arabskiej nauki i kultury. Francuzi przybyli tam nie tylko z armią wyposażoną w najnowocześniejszą wówczas technologię, lecz również z zespołami naukowców i tłumaczy, którzy wykazali się niezwykle aktywnością w czasie swojego krótkiego tam pobytu⁸⁰. Okupację francuską opisał w swojej słynnej kronice pt. *‘Ağā’ib al-aṭār fī at-tarāğim wa al-aḥbār* (Cuda dzieł, czyli o biografiach i dziejach, 1879-1880) znany i ceniony historyk Egiptu ‘Abd ar-Raḥmān al-Ġabartī (1753-1822 lub 1825), który choć do postępowania Francuzów miał wiele zastrzeżeń, to jednak podziwiał ich naukę, sztukę, osiągnięcia techniczne, drukarnie, książki, organizację państwa i sądownictwa oraz armię. Przyznał też, że przybycie Francuzów do Egiptu otworzyło nową epokę w życiu ludzi nie tylko w kraju nad Nilem, ale też innych rejonach świata arabskiego⁸¹. Efektem starań uczonych, którzy towarzysząc armii Na-

⁷⁹ P. Cachia, *An Overview of...*, s. 29.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 29-30; M. M. Dziekan, *op. cit.*, s. 297-298; M. M. Badawi, *Introduction I. The Background*, [w:] *Modern Arabic Literature*, red. idem, Cambridge 1992, s. 4.

⁸¹ M. M. Dziekan, *op. cit.*, s. 298; *Arabowie. Słownik...*, s.v. *Dżabarti Al-, Abd ar-Raḥman; Qāmūs tarāğim Miṣr al-ḥadīṭa*, tłum. i opr. ‘Abd al-Waḥḥāb Bakar, Kair 2003, s. 179-182.

poleona, przeprowadzali dogłębne badania nad różnorodnymi aspektami życia, kultury i historii Egiptu, zarówno starożytnego, jak i nowożytnego, stało się monumentalne dwunastotomowe dzieło pt. *Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française* (Opis Egiptu, albo zbiór obserwacji i badań poczynionych w Egipcie podczas wyprawy armii francuskiej, 1809-1822). Tym samym wyprawa ta odegrała również ważną rolę w rozwoju orientalistyki⁸².

Militarny kontakt pomiędzy nowoczesnym Zachodem a światem arabskim miał daleko idące konsekwencje. Sam fakt, że oddziały Napoleona były w stanie podbić muzułmańskich Mameluków, nie wspominając już o łatwości, z jaką im to przyszło, był wystarczającym argumentem, aby wyrwać Arabów ze stanu kulturowego letargu i marazmu, w jakim się wówczas znajdowali. Od tego czasu przestali żyć w izolacji. Obecność europejskich mocarstw w Egipcie pokazała mieszkańcom tego rejonu, jak wiele korzyści można osiągnąć, adaptując i naśladowując zdobycze nowoczesnej cywilizacji zachodniej. Odtąd też westernizacja stała się kierunkiem wybieranym przez następne pokolenia. Brany za przykład Zachód, był początkowo często idealizowany i postrzegany jako monolit. Stał się abstrakcyjnym wytworem arabskiego postrzegania własnych potrzeb i aspiracji, był również wzorem, którego imitacji zamierzano dokonać wybiórczo, a nie całościowo. Pierwszymi wywołującymi podziw i pierwszymi do kopiowania osiągnięciami Europy stały się te najbardziej praktyczne. Zachwycono się i próbowano przyswoić różnego typu osiągnięcia technologiczne, które dość szybko wzbudziły ciekawość leżącą u ich podstaw nauki. Czas na poznanie różnych dziedzin kultury, jaka je wytworzyła, przyszedł znacznie później, a jeszcze później nadeszła pora na docenienie łączących się z nimi filozoficznych i estetycznych wartości⁸³.

Niezwykle istotne dla historii Egiptu okazało się pojawienie na jego politycznej scenie Muḥammada 'Alego (1760-1849). Ten niepiśmienny, niewykształcony albański żołnierz, który przybył wraz z osmańskimi oddziałami, aby pomóc przeprędzić Francuzów, i zdecydował się tam pozostać, wygrał walkę o władzę; w 1805 roku ogłosił się gubernatorem Egiptu, uznając jednocześnie początkowo formalne zwierzchnictwo Stambułu. Dwa lata później zdołał pokonać Brytyjczyków i pozostałości zagrażającej mu jeszcze gwardii mameluckiej. Założył dynastię, która rządziła krajem aż do rewolucji republikańskiej w 1952 roku. Muḥammad 'Alī wiedział z własnego doświadczenia, jak dobrze zorganizowane i skuteczne jest europejskie wojsko. Wyznaczył sobie cel, do którego z determinacją dążył, a którym było zbudowanie dużej armii wzorowanej na nowoczesnych armiach Zachodu. Z wielkim rozmachem i zapałem zaczął modernizować cały kraj. Poza zreformowaniem wojska przeprowadził szereg innych reform, m.in. w administracji, gospo-

⁸² M. M. Dziekan, *op. cit.*, s. 298; J. Danecki, *Arabowie...*, s. 366. Szerzej na temat działalności naukowców i tłumaczy przybyłych do Egiptu z ekspedycją Napoleona w monografii: R. Solé, *Uczeni Bonapartego*, tłum. J. Kozłowska, Warszawa 2001.

⁸³ M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 9; idem, *Introduction I...*, s. 24; P. Cachia, *An Overview of...*, s. 29-31, 179-180.

darce, rolnictwie i edukacji. Reformy rozpoczęte przez Muḥammada ‘Alego w mniej lub bardziej dynamiczny sposób kontynuowane były przez kolejnych władców. Warto też zaznaczyć, że do Egiptu przybywało coraz więcej Europejczyków, którzy byli zachęcani przez władze do osiedlania się w nim. To pociągnęło za sobą wzrost aktywności misyjnej i powstanie europejskich szkół⁸⁴. Kiedy w 1822 roku Egipt został opanowany przez Wielką Brytanię, wzrosły na jego terenie znacznie wpływy angielskie⁸⁵.

Innowacje, wprowadzane przez Muḥammada ‘Alego oraz jego następców, zostały w bardzo różnoraki sposób przyjęte przez zwykłych ludzi. Niektórzy kategorycznie je odrzucili, jednak wielu zgodnie poddało się zmianom, które bezpośrednio ich dotknęły, natomiast tym, które ich nie dotyczyły, przyglądali się z niezrozumieniem. Początkowo większość tych, którzy stali się prekursorami późniejszych zmian, zdobywała wykształcenie z rozkazu władcy i stosowała je zgodnie z jego wskazówkami. Stanowili oni nieliczną grupę obywateli: wykształconych w Europie oficerów, administratorów, inżynierów, lekarzy czy tłumaczy. Po pewnym czasie niektórych z nich zaciekała kultura Zachodu, dzięki której poznali i nauczyli się nowych, przydatnych rzeczy. Z własnej inicjatywy poszerzali sferę swojej zawodowej aktywności oraz osobistych zainteresowań, starali się również zapewnić swoim dzieciom europejskie wykształcenie. Stali się nową elitą, której wielu przedstawicieli z ogromnym zaangażowaniem działało w ruchu reformatorskim i którzy nazwani zostali „modernistami”⁸⁶.

Należy podkreślić, że do odrodzenia kulturalnego w Egipcie poza samymi Egipcjanami przyczynili się także mieszkańcy tzw. okręgu syryjsko-libańskiego, czyli terenu należącego do takich dzisiejszych państw, jak Syria, Liban i Palestyna. Wówczas wchodziły one w skład jednego regionu i, podobnie jak obecnie, zamieszkiwane były nie tylko przez Arabów-muzułmanów, ale i przez Arabów-chrześcijan. W XIX w. i w tej części świata arabskiego rozwijał się ruch reformatorski, choć tamtejsi reformatorzy, w przeciwieństwie do tego, co wydarzyło się w Egipcie, sami, bez pomocy władzy i rządu, nawiązali kontakty ze światem zachodnim. Dzięki obecności misji chrześcijańskich (katolickich francuskich i protestanckich amerykańskich) zaczęło rozwijać się szkolnictwo oparte na europejskich wzorach, a dzięki coraz lepszej znajomości języków obcych zaczęło wzrastać również zainteresowanie literaturą europejską (głównie francuską), szybko rozwijała się też prasa. Arabscy chrześcijanie rozpoczęli liczne badania nad arabską historią, literaturą oraz językiem. Do czołowych przedstawicieli ruchu reformatorskiego w okręgu syryjsko-libańskim należeli Nāṣif al-Yāziḡī (1800-1871) oraz Buṭrus al-Bustānī (1819-1883). Władze tureckie, które rządziły wówczas tym rejonem, zaczęły jednak tłumić rozwijającą się tam działalność intelektualną i reformatorską, utrzymując, że uwłacza ona tradycyjnej moralności. Z tego też powodu wielu Li-

⁸⁴ M. M. Dziekan, *op. cit.*, s. 298-299; P. Cachia, *An Overview of...*, s. 179-180; E. Machut-Mendecka, *Świat tradycji arabskiej*, Warszawa 2005, s. 118.

⁸⁵ E. Machut-Mendecka, *Świat tradycji...*, s. 120.

⁸⁶ P. Cachia, *An Overview of...*, s. 2-3.

bańczyków i Syryjczyków w 2. połowie XIX wieku opuściło swoje miejsca zamieszkania i udało się na emigrację. Jedni wybrali się na Zachód, do Europy, Ameryki Północnej czy Południowej, inni do Egiptu, w którym panowała wówczas swoboda intelektualna, rozwijała się nauka i kultura. Swoją wiedzę i aktywną działalnością wnieśli duży wkład w rozwój życia intelektualnego w kraju nad Nilem, tym samym zapisując się na stałe w jego historii⁸⁷.

Wyprawa Napoleona do Egiptu oznaczała w dziejach Arabów koniec arabsko-muzułmańskiego średniowiecza. Stanowiła pierwszy impuls do arabskiego odrodzenia cywilizacyjnego, powstania ruchu intelektualnego i politycznego, który na przełomie XIX i XX wieku objął arabskie środowiska intelektualne, przede wszystkim na terenach Egiptu, Libanu i Syrii. Ruch ten nosił nazwę *An-Nahda*, która oznacza „podniesienie się, przebudzenie, odrodzenie”. Co ważne, w okresie tym nie niszczone dawne światy, lecz próbowano budować drugi, równoległy do niego⁸⁸.

1.1.1. Reforma szkolnictwa

Siłą napędową wszelkich przemian, jakie nastąpiły w Egipcie, była rozpoczęta przez Muḥammada ‘Alego wielka reforma oświaty. Do tamtej pory dzieci arabskie uczyły się w szkołach koranicznych, a studenci pobierali nauki na Uniwersytecie Al-Azhar, tradycyjnej uczelni teologicznej w Kairze, której to uczeni mieli ogromny wpływ na religijne i intelektualne życie w kraju nad Nilem. Muḥammad ‘Alī, aby osiągnąć zamierzone przez siebie cele, najpierw zaczął sprowadzać zachodnich inżynierów i naukowców, potem nauczycieli oraz wprowadzać zachodnie formy edukacji. Następnie postanowił wysłać na Zachód misje naukowe, w skład których wchodziłi egipscy stypendyści – studenci różnych dziedzin wiedzy, przede wszystkim nauk ścisłych. Wiedział, że Egipcjom potrzebna była kadra techniczna, która mogłaby się poszczycić fachowcami wysokiej klasy. Na czele misji zagranicznej w 1826 roku stanął jeden z późniejszych najwybitniejszych myślicieli i reformatorów egipskich Rifā‘a Rāfi‘ aṭ-Ṭaḥṭawī (1801-1873), autor głośnego dzieła *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz* (Wydobycie czystego złota, czyli opis Paryża), będącego pracą z pogranicza nauki oraz literatury pięknej, w którym z wielkim entuzjazmem oraz podziwem opisał życie mieszkańców francuskiej stolicy. Po powrocie do ojczystego kraju w licznych wypowiedziach i publikacjach wzywał Egipcjan do postępowych przemian. Podczas gdy wysyłani stypendyści zdobywali wiedzę za granicą, Muḥammad ‘Alī zakładał w Egipcie nowe szkoły. Od 1816 roku z jego inicjatywy powstało wiele nowoczesnych placówek oświatowych, zarówno wojskowych, jak i cywilnych, głównie technicznych, w których uczono europejskich języków i kształcono w różnorodnych dziedzinach nauki. Niektórzy pracują-

⁸⁷ M. M. Badawi, *Introduction I...*, s. 11; E. Machut-Mendecka, *Świat tradycji...*, s. 120.

⁸⁸ J. Danecki, *Arabowie...*, s. 367; *Arabowie. Słownik...*, s.v. *nahda*.

cy w nich wykładowcy pochodzili z Anglii, Francji oraz Włoch. W ten sposób Muḥammad ‘Alī narzucił swojemu krajowi system edukacji oparty na modelu zachodnim, mający bardzo niewiele wspólnego z tradycyjnym religijnym systemem Al-Azharu. W 1836 roku powstała słynna szkoła Madrasat al-ʿAlsun (Szkoła języków), której dyrektorem został Aṭ-Ṭaḥṭawī. Nauczano w niej języków obcych, a jej pierwsi absolwenci w dużym stopniu przyczynili się do powstania wielu przekładów europejskich podręczników oraz wszelkiego typu dzieł, które mogłyby być przydatne w dydaktyce w egipskich szkołach. Ta stale powiększająca się liczba podręczników i książek naukowych była podstawą reformy oświaty, która odegrała ogromną rolę w modernizacji Egiptu⁸⁹.

Przybycie syryjskich emigrantów do Egiptu zbiegło się z różnymi kulturalnymi i edukacyjnymi planami rozpoczętymi przez chedywa Ismā‘īla (1863-1879). Epoka Ismā‘īla z wielu względów miała decydujące znaczenie dla rozwoju arabskiej kultury w Egipcie. Pod koniec swojego życia Muḥammad ‘Alī stracił zainteresowanie edukacją, która była również zaniedbywana przez jego następców ‘Abbāsa (1849-1854) oraz Sa‘īda (1854-63). Jednak Ismā‘īl, który wykształcenie zdobywał we Francji, promował nowoczesną arabską naukę i kulturę, a w szczególności ideę powszechnego szkolnictwa. Choć był człowiekiem próżnym i złym zarządcą, to jego politykę w kwestii edukacji można uznać za dość udaną. Natomiast polityka prowadzona przez niego w innych sferach doprowadziła kraj do ruiny finansowej i ostatecznie do katastrofy politycznej. Podczas jego panowania zdefiniowano kierunek, jaki powinna obrać kultura arabska i poddano ją procesowi westernizacji. W latach 60. XIX wieku język arabski stał się oficjalnym językiem urzędowym w Egipcie zamiast języka tureckiego. Powstało tu ponad sto europejskich szkół, z których wiele prowadzonych było przez misjonarzy, a liczba mieszkających w nim Europejczyków znacznie wzrosła. Należy też podkreślić, że za czasów Ismā‘īla więcej uwagi poświęcono rozwojowi edukacji dziewcząt i kobiet, a nad procesem tym czuwał minister edukacji ‘Alī Mubārak (1824-1893). W 1870 roku została założona natomiast słynna Dār al-Kutub (Biblioteka Narodowa), pojawiło się też wiele bibliotek nie tylko w Kairze oraz kosmopolitycznej Aleksandrii, drugiej stolicy kulturalnej Egiptu, lecz także w mniejszych miejscowościach. Jednym z ważniejszych wkładów tego władcy w rozwój kultury było założenie w 1872 roku Madrasat al-Mu‘allimīn (Kolegium Nauczycielskiego), którego program łączył tradycyjną kulturę arabską z nauką Zachodu wykładaną głównie w języku arabskim. Pracownicy i absolwenci Kolegium odegrali później znaczącą rolę w rozwoju nowej literatury arabskiej. Założenie tej instytucji zbiegło się natomiast z pojawieniem się na egipskiej scenie wpływowego religijnego reformatora Ġamāla ad-Dīna al-Afġānīego (1838-1897) oraz jego ucznia Muḥammada ‘Abduha (zm. 1905), który w 1884 roku rozpoczął reformę Uniwersytetu Al-Azhar, wprowadzając do programu nauczania m.in. nowoczesną naukę europejską. Warto też wspomnieć, że chedyw Ismā‘īl wspomógł finansowo osiadłego w Egipcie Buṭrusa al-

⁸⁹ E. Machut-Mendecka, *Świat tradycji...*, s. 118-119; M. M. Badawi, *Introduction I...*, s. 7-8.

Bustānīego, aby umożliwić mu pracę nad arabską encyklopedią⁹⁰. Encyklopedia ta stanowiła kompendium współczesnej wiedzy, w którym znalazły się dokładnie i jasno przedstawione objaśnienia pojęć ówczesnej nauki i technologii. Warto podkreślić w tym miejscu, że hasła z historii greckiej, mitologii oraz literatury wychodziły poza wcześniejszą wiedzę muzułmanów na temat klasycznego antyku⁹¹. W Kairze, w 1908 roku jako przeciwwaga dla religijnego, tradycyjnego Uniwersytetu Al-Azhar został założony Uniwersytet Egipski (Al-Ġāmi‘a al-Miṣriyya), który następnie zmienił nazwę na Uniwersytet Kairski (Ġāmi‘at al-Qāhira). W uczelni tej program nauczania oparty został na wzorcach europejskich, a w początkowym etapie jej istnienia wykładało na nim wielu znanych i cenionych orientalistów. Została też utworzona tam Katedra języka greckiego i łacińskiego⁹². W 1908 roku w Kairze z inicjatywy księcia Yūsufa Kamāla powstała pierwsza w krajach arabskich Akademia Sztuk Pięknych (Madrasat al-Funūn). Jej utworzenie umożliwiła wydana wcześniej *fatwa* przez muftiego Egiptu i słynnego reformatora islamu Muḥammada ‘Abduha, w której stwierdzał, że nie istnieje żadne wytłumaczenie dla zakazu przedstawiania istot żywych we współczesnych czasach w sztuce świata muzułmańskiego⁹³.

Innowacje w oświacie wprowadzone przez Muḥammada ‘Alego oraz jego następców okazały się mieć decydujące znaczenie dla rozwoju nowoczesnej kultury arabskiej. Bez nich wiele późniejszych zmian nie byłoby możliwych. To właśnie w tym okresie rozpoczął się proces wyraźnego zrywania z przeszłością, którego sam Muḥammad ‘Alī rozpoczynać nie zamierzał i którego nie mógł przewidzieć. Jak się bowiem okazało, nie można było całkowicie rozdzielić zainteresowania zachodnią technologią od zainteresowania wartościami kulturowymi, które były z nią związane. Nowy system edukacji w dość krótkim czasie wydał na świat kadry mogące objąć ważne funkcje w państwie, ale nieuchronnie powodował też osłabienie autorytetu tradycyjnych wartości. Społeczeństwo muzułmańskich Arabów przestało być „zamkniętą” kulturą, którą było przez tak długi czas, a zachodnia kultura i języki miały od tej pory odgrywać coraz większą rolę w ich świecie. Należy zaznaczyć, że świecki system szkolnictwa nie powstał na zasadzie naturalnej ewolucji z tradycyjnego systemu szkół koranicznych oraz Uniwersytetu Al-Azhar, lecz został narzucony z góry, w wyniku czego pojawiła się dychotomia i zróżnicowanie w systemie edukacji. Od czasów Muḥammada ‘Alego w Egipcie, a następnie w innych krajach arabskich, istnieją dwa systemy edukacji. Działają zarówno szkoły oparte na wzorcach europejskich, jak i szkoły koraniczne, gdzie jak dawniej naucza się *Koranu* i *sunny*⁹⁴.

⁹⁰ M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 12; idem, *Introduction I...*, s. 10-11.

⁹¹ A. Hourani, *Historia Arabów*, tłum. J. Danecki, Gdańsk 1995, s. 303-304.

⁹² H. Al-Fāḥūrī, *Tārīḥ al-adab al-‘arabī*, [b.m.w.; b.r.w.], s. 905-906.

⁹³ L. Karnouk, *Modern Egyptian Art 1910-2003*, Kair-Nowy Jork 2005, s. 11-12.

⁹⁴ M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 9; E. Machut-Mendecka, *Świat tradycji...*, s. 119.

1.1.2. Ruch translatorski

Obok reformy szkolnictwa niezwykle istotną rolę w odrodzeniu Egiptu odegrał również ruch translatorski. Pierwszy impuls do dokonywania przekładów dał sam Muḥammad ‘Alī, który początkowo był zainteresowany głównie osiągnięciami i zdobyczami europejskiej techniki potrzebnymi mu na użytek egipskiej armii. Tym samym rozpoczął ruch przekładowy, który w swym znaczeniu i rozmachu w niczym nie ustępował jego słynnemu odpowiednikowi mającemu miejsce w IX wieku za czasów panowania dynastii Abbasydów. Korzystając z poprzednich osiągnięć, kazał ponownie wydrukować dwadzieścia tomów przekładów dzieł technicznych, jakie zostały dokonane w Turcji od początku lat 80. XVIII wieku. Ponadto wymagał od wysyłanych do Europy w misjach szkoleniowych stypendystów, by ci tłumaczyli na język arabski wykorzystywane przez siebie teksty. Co więcej, w latach 1809-1816 zatrudnił specjalnego agenta, którego zadaniem było przemierzanie Włoch i Francji w poszukiwaniu potrzebnych i przydatnych książek. W zakładanych przez niego szkołach lekcje przeprowadzane przez zagranicznych nauczycieli były tłumaczone na język arabski na miejscu, a niektóre z nich, po uprzednim spisaniu i przejrzeniu, drukowano, by móc je szerzej rozpowszechnić. Należy podkreślić, że i w tym przedsięwzięciu, jakim był ruch translatorski, prawą ręką Muḥammada ‘Alego był Rifā‘a Rāfi‘ at-Ṭaḥṭawī, czołowy intelektualista tamtych czasów, genialny organizator o niespożytej energii oraz wybitny tłumacz. Wraz z powstaniem wspomnianej wyżej Madrasat al-Asun (Szkoły języków) po pierwsze, polepszyła się jakość wykonywanej pracy translatorskiej, a po drugie, poszerzył się jej zakres. Ponadto znaczny wkład w rozwój ruchu translatorskiego w Egipcie wnieśli arabscy chrześcijanie. Muḥammadowi ‘Alemu udało się bowiem przekonać do służby u siebie pochodzących z Syrii i Libanu chrześcijańskich tłumaczy, wśród których znalazł się m.in. pracujący wcześniej dla Francuzów ojciec Rufā‘īl Zāḥūr Rāhib (1759-1831). Z czasem w Egipcie dostępnych było coraz więcej przekładów dokonywanych przez uczniów szkół misyjnych, którzy pochodzili z terenu syryjsko-libańskiego⁹⁵.

Jednak należy pamiętać, że w pierwszych próbach translatorskich nie było oczywiście miejsca dla tekstów literackich, bowiem, jak już wspominałam, tłumaczono przede wszystkim książki o tematyce militarnej i technicznej. W pewnym momencie przyszedł też czas na tłumaczenia dzieł literackich. Najprawdopodobniej najważniejszy krok w tej dziedzinie nastąpił dzięki indywidualnej inicjatywie ludzi, którzy nie czekając na niczyje zachęty, czy to ze strony państwa, czy zagranicznych misjonarzy, sami zwrócili się w stronę nowego rodzaju piśmiennictwa i zaczęli tłumaczyć lub adaptować na grunt arabski teksty literackie, biorąc pod uwagę tylko ich artystyczne czy rozrywkowe walory. Pierwszą z zanotowanych takich prób był przekład *Le aventures de Télémaque* (Przygody Telemacha, 1699)

⁹⁵ P. Cachia, *An Overview of...*, s. 31; idem, *Introduction II. Translations and Adaptations 1834-1914*, [w:] *Modern Arabic Literature*, red. M. M. Badawi, Cambridge 1992, s. 26.

François Fénelona dokonany przez Aṭ-Taḥṭawīego w okresie, gdy aktywność rządowa za panowania ‘Abbāsa (1848-1854) została ograniczona, a Aṭ-Taḥṭawī musiał zadowolić się posadą dyrektora szkoły podstawowej w Sudanie. Wówczas był to pionierski wyczyn, ale wkrótce literacka działalność przekładowa nabrała rozpędu. Aṭ-Taḥṭawī, który rozczytywał się w tekstach Woltera, Monteskiusza, Jean-Jacquesa Rousseau oraz szeregu innych francuskich autorów, przełożył później na arabski jeszcze kilka innych francuskich utworów, m.in. *La Marseillaise* (Marsylianka, 1792). Pod rządami Ismā‘īla (1863-1879) liczba przekładów historycznych i literackich wzrosła do jednej czwartej wszystkich tłumaczonych książek, a podczas dwóch ostatnich dekad XIX w. same dzieła literackie stanowiły nie mniej niż jedną trzecią przekładanych książek. Natomiast pod koniec XIX w. z ogromnej roli przekładu zdali sobie sprawę najwięksi uczeni Egiptu, Syrii oraz Libanu i sami zaczęli się nim parać. Był to początek świadomego ruchu, którego celem było zapewnienie wiarygodnych i dokładnych wersji dzieł literackich i w którym większość wybitnych arabskich literatów XX wieku odegrała aktywną i znaczącą rolę. Warto wspomnieć, że w latach 1870-1914 w Egipcie przetłumaczono około 17 powieści francuskich. Również powieści angielskie i szkockie, szczególnie te autorstwa Sir Waltera Scotta, zaczęły się pojawiać po tym, jak coraz więcej Brytyjczyków osiadło w tym kraju. Mówiąc o przekładach literackich na język arabski, należy szczególnie podkreślić fakt, że poezja w porównaniu z prozą i dramatem nie wzbudziła zbyt wielkiego zainteresowania tłumaczy właściwie aż do 2. dekady XX wieku. Translacje zachodniej poezji, jak zostanie to przedstawione szerzej w kolejnych rozdziałach, miały ogromny wpływ na rozwój nowoczesnej poezji arabskiej, nie tylko na kwestię wyboru tematów i postaw, ale również na stosowany styl i język poetycki oraz wykorzystywane formy ekspresji. Zainteresowanie opinii publicznej zachodnim widzeniem świata stale rosło. Najlepszym dowodem na to zjawisko wydaje się być fakt, że tłumacze zaczęli sięgać poza teksty o wartości rozrywkowej i zajęli się wymagającymi namysłu dziełami o naturze filozoficznej⁹⁶.

Należy zaznaczyć, że arabscy tłumacze musieli stawiać czoła szczególnym problemom. Podstawowym z nich był brak terminologii nie tylko w dziedzinie techniki i nauki, ale też i literatury, brakowało np. nazw dla nowych gatunków literackich. Język arabski zmuszony został do poszukiwania nowych słów i nowych form, co przyczyniło się do jego modernizacji. Warto również zwrócić uwagę, że wybór materiału oraz stylu był odzwierciedleniem istniejących wówczas standardów. Rymowane w wyszukany sposób tytuły XIX-wiecznych przekładów, nawet tych, których fabuła była całkiem wiernie oddana, świadczą o trwałości stylistycznych preferencji pochodzących z poprzednich wieków. Oprócz tego dokonywane były wówczas również adaptacje tak swobodne, że późniejsi krytycy twierdzili, iż większość pisarzy pierwszej połowy XX wieku była twórcami, kiedy tłumaczyli oraz tłumaczami, gdy tworzyli. Tak było na przykład w wypadku Muṣṭafy Luṭfīego al-Manfalūṭīego (1876-1923), słynnego egipskiego intelektualisty i publicysty, który choć zupełnie nie znał francuskiego, „przetłumaczył” szereg

⁹⁶ Idem, *Introduction II...*, s. 27-30; idem, *An Overview of...*, s. 31-33.

francuskich powieści. Natomiast w latach 20. i 30. XX wieku, młodzi literaci mieli w zwyczaju prezentować na łamach czasopism próbki swoich literackich prac z adnotacją „wolne przekłady”, wierząc usilnie, że prestiż wszystkiego, co pochodziło z Zachodu, jest tak duży, iż daje im większą szansę na publikację ich utworów, niż gdyby przedstawiali je jako własne⁹⁷.

W przekładach literackich, szczególnie w początkowym okresie, stosowane były często dwie metody: *ta'rīb* i *tamṣīr*, czyli „arabizacja” i „egipcjanizacja”. Nie zawsze stosowano je w dokładnym znaczeniu, ale obie implikowały o wiele więcej niż samo tłumaczenie na literacki arabski czy kolokwialny egipski, bowiem przenoszono wątki czy postacie danego utworu na grunt arabski lub egipski, a to z kolei zakładało zmianę nazw własnych oraz zmianę zachowań bohaterów, która miała być zgodna z lokalnymi zwyczajami. Metody te stosowane były również dość często w 2. połowie XIX i na początku XX wieku w rodzącym się wówczas nowoczesnym teatrze arabskim, który dynamicznie rozwijał się w okresie odrodzenia. Początkowo do jego repertuaru wchodziły głównie adaptacje sztuk utworów takich czołowych lub popularnych twórców europejskich, jak Szekspir, Molière, Racine, Pierre Corneille, Victor Hugo oraz Aleksander Dumas, ojciec i syn⁹⁸.

W czasie, kiedy elementy dwóch kultur spotykały się i rywalizowały ze sobą, zderzały i mieszały, przekład stanowił odkrywczą listę nowych kierunków i nowych priorytetów, był również ważnym kanałem przekazywania nowych informacji i nowych poglądów⁹⁹.

1.1.3. Reformizm muzułmański. Modernizm i fundamentalizm

Wiek XIX w dziejach świata arabsko-muzułmańskiego miał przełomowe znaczenie. Wówczas to doszło do bezpośrednich kontaktów pomiędzy islamem i Zachodem, miały miejsce głębokie przemiany polityczne, przeprowadzone zostały reformy w różnych dziedzinach życia, mieszkańcy tego regionu zachłystnęli się osiągnięciami i zdobyczami cywilizacyjnymi Europy. Jednak zetknęli się również z europejskim kolonializmem, a zachwyt połączył się z rozczarowaniem. Właśnie zachwyt i rozczarowanie stały się siłą napędową ruchu reformistycznego w islamie – reformizmu muzułmańskiego w Egipcie i innych rejonach świata muzułmańskiego w XIX i XX wieku, w którym najważniejszymi nurtami stał się modernizm i fundamentalizm¹⁰⁰.

⁹⁷ Idem, *An Overview of...*, s. 35-36; idem, *Introduction II...*, s. 30-32.

⁹⁸ E. Machut-Mendecka, *Świat tradycji...*, s. 121-122; P. Cachia, *An Overview of...*, s. 36-38.

⁹⁹ P. Cachia, *Introduction II...*, s. 35; idem, *An Overview of...*, s. 40. Szerzej na temat ruchu translatorskiego w okresie odrodzenia arabsko-muzułmańskiego w: S. 'Alūš, *Mukawwanāt al-adab al-muqāran fī al-'ālam al-'arabī*, Casablanca 1987, s. 253-289.

¹⁰⁰ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 1998, t. 2, s. 63-64; idem, *Arabowie...*, s. 365-366.

Modernizmem, najogólniej rzecz ujmując, określa się kierunek odnowy, jaki rozwinął się w okresie odrodzenia arabsko-muzułmańskiego i który swym pojęciem obejmuje wszelkie nowatorskie prądy oraz idee, jakie pojawiły się w tamtym czasie¹⁰¹. Zjawisko XIX-wiecznego modernizmu muzułmańskiego tkwi korzeniami w działalności Muḥammada ‘Alego oraz jego następców w Egipcie. Prekursorem modernistycznego myślenia był m.in. wspomniany już Rifā‘a Rāfi‘ at-Ṭaḥṭawī¹⁰², który akcentował konieczność wprowadzenia różnorodnych reform oraz reinterpretacji prawa muzułmańskiego. W jego pracach po raz pierwszy w świecie arabskim pojawiła się idea patriotyzmu, miłości ojczyzny, za którą uznawał tylko i wyłącznie Egipt. At-Ṭaḥṭawī, co ważne, nie zachwycał się jedynie osiągnięciami Zachodu, był również dumny z przeszłości Arabów, z ich wkładu do intelektualnej spuścizny ludzkości. Był głęboko świadom tego, że kiedyś to właśnie Arabowie przekazali Europie swoją wiedzę, którą tam rozwinięto, zatem mieli pełne prawo z niej teraz skorzystać¹⁰³.

Za najwybitniejszego przedstawiciela tego nurtu został uznany perski szyita Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī (1838-1897), któremu udało się doprowadzić do reform prawa muzułmańskiego. Nawoływał on do odnowienia i umocnienia islamu, jak również do walki z brytyjską okupacją. Wskazując na konieczność wykorzystywania wzorów europejskich w procesie modernizowania islamu, odwoływał się do konserwatywnych tradycji w islamie. Al-Afġānī był twórcą idei panislamizmu, czyli idei jedności muzułmańskiej opartej na scentralizowanej władzy religijno-politycznej. Zwolennicy tej koncepcji opowiadali się za uznaniem nadrzędnej roli islamu w obliczu kolonializmu i nawoływali do zjednoczenia wszystkich muzułmanów w jednym państwie, na którego czele miałyby stać jeden zarządzający nim człowiek, tak jak czynił to dawniej kalif¹⁰⁴. Koncepcję Al-Afġāniego kontynuował i rozwinął jego uczeń oraz bliski współpracownik, Egipcjanin Muḥammad ‘Abduh (zm. 1905). Myśliciel ten z idei panmuzułmańskiej wysublimował ideę panarabizmu, która z kolei była rozwijana przez innych jej zwolenników w świecie arabskim. Panarabizm wobec panislamizmu stanowił nurt paralelny. W tej koncepcji, choć była ona głęboko osadzona na gruncie muzułmańskim, akcent położony został na realia arabskie¹⁰⁵. Przedstawiciele tej idei „uznali ludy mówiące językiem arabskim za jeden naród i postulowali zjednoczenie obszarów przez nie zamieszkanymi (...), powoływali się na wspólnotę historii, języka, kultury i religii oraz na tradycję świetności arabsko-muzułmańskiej imperium kalifów”¹⁰⁶.

¹⁰¹ E. Machut-Mendecka, *Świat tradycji...*, s. 123.

¹⁰² M. M. Dziekan, *op. cit.*, s. 312.

¹⁰³ J. Danecki, *Arabowie...*, s. 367; idem, *Podstawowe wiadomości...*, t. 2, s. 67.

¹⁰⁴ M. M. Dziekan, *op. cit.*, s. 312-313; J. Danecki, *Arabowie...*, s. 368; idem, *Podstawowe wiadomości...*, t. 2, s. 64-65, 79-84; E. Machut-Mendecka, *Świat tradycji...*, s. 123-124.

¹⁰⁵ M. M. Dziekan, *op. cit.*, s. 313-314; J. Danecki, *Arabowie...*, s. 368-367; idem, *Podstawowe wiadomości...*, t. 2, s. 84-85; E. Machut-Mendecka, *Świat tradycji...*, s. 124.

¹⁰⁶ *Arabowie. Słownik ...*, s.v. panarabizm.

‘Abduh również „reprezentował pogląd, że między islamem a kulturą zachodnią nie ma sprzeczności, można również doprowadzić do syntezy wiary muzułmańskiej z opartą na nauce i technice cywilizacją Zachodu”¹⁰⁷. Do szkoły tego myśliciela należał m.in. słynny muzułmański reformator i modernista Qāsim Amīn (1865-1908), który wiele miejsca w swej działalności społecznej, politycznej i publicystycznej poświęcił emancypacji kobiet, podkreślając, że ich edukacja nie jest sprzeczna z doktryną i naukami islamu oraz że leży w jak najlepiej pojętym interesie Egiptu¹⁰⁸. Muḥammad ‘Abduh wywarł duży wpływ również na wielu intelektualistów młodego pokolenia, którzy później odegrali wybitną rolę w życiu kulturalnym i politycznym Egiptu. Wśród nich znaleźli się m.in. tacy politycy, jak Aḥmad Luṭfī as-Sayyid (1872-1963) oraz Sa‘d Zaḡlūl (1876-1936) czy tacy literaci, jak Ṭaha Ḥusayn (1889-1973) i Tawfīq al-Ḥakīm (1898-1987)¹⁰⁹.

Należy pamiętać, że pod koniec XIX wieku islam był dość często atakowany przez niektórych europejskich intelektualistów. Do grupy tej należał m.in. francuski filozof i filolog Ernest Renan (1823-1892) czy brytyjski konsul generalny w Egipcie Lord Cromer (1841-1917). Istniała także grupa orientalistów, która utrzymywała, że islam w tamtym czasie nie przystawał i nie nadążał za nowoczesnym życiem. Dlatego też w pierwszych dekadach XX wieku młodzi muzułmańscy literaci i myśliciele starali się bronić swej religii, próbując przybliżyć ją jak najbardziej do bieżących problemów życia społecznego w Egipcie. Byli to np. wspomniani już Ṭaha Ḥusayn czy Tawfīq al-Ḥakīm oraz Muḥammad Ḥusayn Haykal (1888-1956) i ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād (1889-1964). Gdy uwzględni się właśnie europejskie ataki na islam, nie dziwi, że tak wielu egipskich literatów, którzy byli zafascynowani literaturą zachodnią i pragnęli zapoznać z nią arabskiego czytelnika, poświęcało немало czasu i energii na pisanie o islamie¹¹⁰. Pierwsze dekady XX w. to również okres licznych polemik i debat toczonych głównie na łamach egipskiej prasy, w których stawiano pytania o przeszłość, teraźniejszość i przyszłość kultury egipskiej, arabskiej, muzułmańskiej oraz kultury Wschodu¹¹¹. Na przykład Muḥammad Ḥusayn Haykal był przez długi czas jednym z czołowych przedstawicieli kierunku nazywanego „faraonizmem”, który kładł wyraźny akcent na dumę Egipcjan ze spuścizny, jaką całemu światu pozostawił starożytny Egipt¹¹². Podkreślanie faraonskiej przeszłości Egiptu przez literatów właśnie takich, jak Haykal czy Al-Ḥakīm, było odpowiednikiem odwoływania się do cywilizacji fenickiej mającego

¹⁰⁷ B. Stępniewska-Holzer, J. Holzer, *Egipt. Stulecie przemian*, Warszawa 2006, s. 13.

¹⁰⁸ M. M. Badawi, *Introduction I...*, s. 12-13.

¹⁰⁹ B. Stępniewska-Holzer, J. Holzer, *op. cit.*, s. 13.

¹¹⁰ M. M. Badawi, *Introduction I...*, s. 13-14.

¹¹¹ Najważniejsze teksty biorące udział w tych polemikach w tamtym okresie czasu zostały zebrane i omówione w: A. Al-Ġundī, *Al-Ma‘ārik al-adabiyya fī aš-ši‘r wa an-naṭr wa at-taqāfa wa al-luġa wa al-qawmiyya al-‘arabiyya*, Kair [b.r.w.].

¹¹² P. Cachia, *An Overview of...*, s. 12.

miejsce w twórczości literatów pochodzących z rejonu syryjsko-palestyńskiego¹¹³. Taha Husayn przekonywał natomiast, że Egipt należy do cywilizacji basenu Morza Śródziemnego i że swymi korzeniami jest bardziej związany z Zachodem niż ze Wschodem¹¹⁴. W pierwszych dekadach XX wieku moderniści oczywiście nie tylko polemizowali na różne tematy we własnym gronie, ale toczyli też przede wszystkim ostre walki z przedstawicielami kręgów konserwatywnych. Istniała na przykład – szczególnie w latach 1919-1925 – spora grupa tradycjonalistów, którzy utrzymywali, że arabski był językiem idealnym i kompletnym. Twierdzili oni, iż jedynie nieznamość skarbów, jakie ukrywa ten język, wymusiła słowne zapożyczenia czy neologizmy¹¹⁵. Pragnienie postępu i nowoczesności, która wiązała się w dużej mierze z westernizacją, pociągało za sobą krytyczne, a czasami i bardzo radykalne, stanowisko wobec tradycyjnych wartości. W czasie, kiedy to w 1924 roku został zniesiony przez Atatürka kalifat, w Egipcie miały miejsce m.in. dwie słynne i istotne debaty będące wynikiem opublikowania dwóch rewolucyjnych książek: *Al-Islām wa uṣūl al-ḥukm* (Islam i podstawy rządów, 1925), w której to ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq (1888-1966) dowodził, że kalifat nie jest integralną częścią islamu, oraz *Fī aṣ-ṣi‘r al-ġāhili* (O poezji dżahilijskiej, 1926) autorstwa Taḥy Husayna, który poddał w wątpliwość autentyczność poezji przedmuzułmańskiej oraz historyczną wiarygodność pewnych wzmianek w *Koranie*. Pierwsza z nich spowodowała, że jej autor został usunięty z grona ulemów, natomiast druga kosztowała Taḥę Husayna utratę pracy na uniwersytecie, wywołała proces sądowy i osadzenie go w więzieniu¹¹⁶.

W pokoleniu modernistów okresu międzywojennego dominowali ludzie o dużym dorobku literackim i publicystycznym, odważni polemisci często głęboko uwikłani w politykę. Ich wielkość polegała na otwartości umysłów, odwadze i nieustępliwości. Ich działalność doprowadziła do ukróceniu wpływów konserwatyzmu. Jednak należy zwrócić uwagę, że ich poglądy cechował brak logiki, a między teorią i praktyką widoczna była duża przepaść. Ponadto również wewnątrz samego środowiska modernistów dochodziło do zaciętych politycznych, literackich czy osobistych kłótni. O pochodzących z tego okresu poglądach można powiedzieć, że choć pozostawiły wiele pytań bez odpowiedzi, brakowało im spójności, to jednak podążały w jakimś kierunku i miały w sobie impet. Należy również pamiętać, że w tamtym okresie niewiele było osób wykształconych. Sfera polityki i kultury została zdominowana przez XIX- oraz XX-wieczną Francję i Wielką Brytanię w takim stopniu, że nie pozostawało miejsca na inne wzorce światowe. Zmiany następowały szybko, lecz nie zawsze równomiernie. Na przykład, emancypacja kobiet nie nadążała za innymi społecznymi przemianami. Mimo to feminizm czynił postępy, ale nawet wówczas szanse edukacyjne dla dziewcząt pozostawały daleko w tyle za możliwościami dla chłopców. Należy podkreślić jeszcze jedną bardzo

¹¹³ M. M. Badawi, *Introduction I...*, s. 18.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 14-15.

¹¹⁵ P. Cachia, *An Overview of...*, s. 35.

¹¹⁶ M. M. Badawi, *Introduction I...*, s. 18-19.

ważną cechą modernizmu: modernizm był sposobem myślenia elit. Przepaść, jaka oddzielała go od mentalności zwykłych ludzi, była ogromna. Jeśli szukać jakiegokolwiek kulturowej bliskości między starą muzułmańską elitą a masami, to znajdzie się ją na poziomie wspólnego systemu wierzeń, różniącego się jednak co do subtelności i poziomu skomplikowania jego interpretacji. W całym swoim demokratycznym zapale, pokolenie modernistów, które pojawiło się pomiędzy dwoma wojnami światowymi, nigdy nie utrzymywało, że należy kierować się wolą ludu, lecz tym, co według ich przekonania było dobrem powszechnym. Nowa elita ciągle się rozwijała i zawsze była skłonna przyciągnąć kogoś pod swoje skrzydła. Oddana była sprawie oświecenia mas oraz trwała w przekonaniu, że kiedy to zostanie osiągnięte, masy w sposób nieunikniony staną się z nią – elitą – jednością. Postawa ta była formą kolektywnego paternalizmu. Warto również zaznaczyć, że moderniści tworzyli elitę składającą się z ludzi młodych. Oczywiście mieli w swoim gronie dojrzałych i trzeźwo patrzących myślicieli, a zsumowanie zmian dokonanych przez tę jedną generację daje wynik niezmiernie imponujący. Ruch, sam z siebie młody i żywiołowy, po pierwsze, wypróbowywał nowe i inspirujące idee, po drugie, starał się być atrakcyjny dla ludzi młodych, choćby z tego powodu, iż dorosłych ludzi umiejących czytać i pisać było w kraju mniej niż studentów i uczniów. Z czasem wzrastała coraz bardziej liczba wykształconych osób, wśród których rosła dojrzałość oraz dobry smak. Należy szczególnie podkreślić, że moderniści arabscy naśladowali Zachód jako cywilizację najlepiej wówczas rozwiniętą. Chcieli uczestniczyć w tym, co działo się na międzynarodowej arenie w dziedzinie kultury i polityki. Chcieli również aktywnie uczestniczyć w rozwoju ludzkości, czerpać z tego dziedzictwa oraz wносить swój udział do postępu ludzkiej cywilizacji¹¹⁷.

Drugi nurt reformizmu muzułmańskiego, czyli fundamentalizm nie był zjawiskiem całkiem nowym w świecie arabsko-muzułmańskim, bowiem w łonie islamu istniał od dawna, ale nie zawsze dawał o sobie znać z jednakową siłą. Jest on jedną z najważniejszych koncepcji odnowy świata islamu, która swymi korzeniami sięga wieków średnich. Odżyła ona w okresie odrodzenia, polemizując do pewnego stopnia z koncepcjami panislamizmu i panarabizmu, które zmierzały do odnowy otaczającego świata poprzez syntezę wartości rodzimych oraz nowoczesnych zdobyczy. Fundamentalizm muzułmański cechuje antyeuropejskość i antyzachodni charakter, a kulturę europejską uważa się za źródło wszelkiego zła, jakie spadło na świat islamu. Jednym z najważniejszych przedstawicieli tego nurtu był Syryjczyk Muḥammad Rašīd Riḍā (1865-1935). Choć należał on do oddanych uczniów Muḥammada ‘Abduha, to chciał, aby świat islamu zreformował się samodzielnie, wrócił do swych źródeł: *Koranu*, sunny i prawa muzułmańskiego. Taka reforma islamu wymagała odbudowy kalifatu, o co wielokrotnie zabiegał i walczył. Z kolei Egipcjanin Ḥasan Banna (zm. 1949) pragnął doprowadzić do powstania państwa islamu. W 1828 roku założył pierwsze ugrupowanie fundamentalistyczne Al-Iḥwān Al-Muslimūn (Bracia Muzułmanie), które pozostało w opozycji wobec egipskich władz w okresie monarchii, a następnie zostało uznane za nielegalne w republikań-

¹¹⁷ P. Cachia, *An Overview of...*, s. 17-19.

skim Egipcie rządzonym przez Nasera. W ramach tej organizacji działał inny Egipcjanin Sayyid Qutb (1906-1966), który zasłynął ze swych radykalnych poglądów¹¹⁸. U podstaw fundamentalizmu muzułmańskiego leży przekonanie, że islam powinien obejmować wszystkie aspekty życia muzułmanów, tak jak miało to miejsce na samym początku, kiedy się pojawił.

Podbudowę koncepcji fundamentalistów stanowiła duma z historii i dokonań cywilizacji muzułmańskiej. Z antyeuropejskością wiąże się niezwykle ciekawe dążenie do wykazania wyższości cywilizacji islamu nad Europą, a tym samym twierdzenie, że islam w dziedzinie społecznej znacznie wyprzedza Europę. (...) Co więcej, wskazuje się, że odrodzenie europejskie zawdzięcza swoje osiągnięcia przejęciu dziedzictwa nauki muzułmańskiej¹¹⁹.

Idee panislamizmu, panarabizmu i fundamentalizmu muzułmańskiego są, w mniejszym czy większym stopniu, obecne do dziś w dyskursie politycznym, społecznym i filozoficznym w Egipcie oraz innych częściach świata arabskiego i muzułmańskiego¹²⁰.

1.1.4. Nacjonalizm egipski

W XIX i XX wieku w świecie arabsko-muzułmańskim próbowano koncepcję panislamizmu i panarabizmu pogodzić z europejskimi wzorami państwa narodowego oraz poszukiwano zasad, na których można by je budować. Należy pamiętać, że w tamtym rejonie nie było wcześniej narodów, kultur narodowych oraz społeczeństw industrialnych, a państwa arabskie zaczęły powstawać w oparciu o narzucony przez Europę wzorzec¹²¹. Natomiast wiążące się z tą tematyką pojęcia wolności, równości i braterstwa nie były ani całkowicie nowe, ani zupełnie obce dla mieszkańców tamtego regionu.

Braterstwo, czyli wspólnota wiernych, było podstawową zasadą, tak jak równość wiernych, nieograniczaną przywilejami etnicznymi czy arystokratycznymi. W stosunkach międzyludzkich takie przywileje w sposób nieunikniony funkcjonowały w krajach muzułmańskich, podobnie jak gdzie indziej, ale rodziły się tutaj wbrew islamowi, nie zaś jako jego część, poza tym nigdy nie były one tak stabilne, ani nie cieszyły się takim uznaniem jak w Europie. Równość wiernych i niewiernych to inna sprawa. Nawet jednak ta narzucona z własnej woli nierówność mogła w każdej chwili zostać zlikwidowana w wyniku zwykłego aktu nawrócenia się. [Jednak] w odróżnieniu od braterstwa, wolność – w każdym razie w sensie politycznym – była nową ideą. Słowa „wolny” i „wolność” miały

¹¹⁸ M. M. Dziekan, *op. cit.*, s. 311; J. Danecki, *Arabowie...*, s. 379-383; idem, *Podstawowe wiadomości...*, t. 2, s. 119-125; E. Machut-Mendecka, *Świat tradycji...*, s. 128-130.

¹¹⁹ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości...*, t. 2, s. 123.

¹²⁰ E. Machut-Mendecka, *Świat tradycji...*, s. 125-130.

¹²¹ J. Danecki, *Arabowie...*, s. 369.

w muzułmańskiej tradycji po pierwsze konotacje prawne, a po drugie – społeczne. Wolny mężczyzna albo wolna kobieta to tacy, którzy nie byli czyimiś niewolnikami. (...) Jednakże termin „wolność” nie był stosowany w obszernych muzułmańskich dyskusjach nad charakterem rządów i różnicami między rządem dobrym i złym. W tradycji muzułmańskiej przeciwieństwem tyranii nie była wolność, lecz sprawiedliwość, tę zaś uważano przede wszystkim za obowiązek władcy, a nie za prawo obywatela. Zachodnia koncepcja obywatelstwa, którą wiąże się z pojęciem uczestnictwa i reprezentacji, stała się znana dopiero pod wpływem, a może wręcz naciskiem rewolucyjnej Francji¹²².

Obce w świecie islamu były pojęcia takie, jak patriotyzm i nacjonalizm. Idea patriotyzmu, rozumiana „nie tylko jako naturalna miłość do własnego kraju, lecz jako idea polityczna, a w razie konieczności również wojskowy obowiązek wobec ojczyzny egzekwowany przez władzę”¹²³ najwcześniej została przyjęta w Egipcie, bowiem kraj ten pod wieloma względami był do niej predestynowany. Bardziej niż inne leżące w tym regionie państwa był wyraźnie zdefiniowany pod względem historycznym i geograficznym. Mimo arabizacji i islamizacji, jakim ulegał na przestrzeni wieków, utrzymał wyjątkową tożsamość, jednolitość i centralizację. Ideę patriotyzmu, odnoszącą się do jednego kraju umacniali, w mniejszym lub większym stopniu, kolejni władcy dynastii założonej przez Muḥammada ‘Alego, którzy stworzyli w pewnym sensie autonomiczne państwo egipskie, podlegające nominalnie zwierzchności sułtana osmańskiego. Wspierali ją również działający wówczas aktywnie reformatorzy. Akceptacja tej nowej tożsamości była przedmiotem licznych sporów, następowała bardzo powoli i stopniowo. Od połowy XIX wieku zaczęła rozwijać się w świecie arabsko-muzułmańskim idea nacjonalizmu¹²⁴. Nacjonalizm w tamtym rejonie pojawił się w dwóch formach. Jedną był nacjonalizm arabski oparty na idei panarabizmu, drugą – nacjonalizmy powstające w poszczególnych krajach, jak na przykład nacjonalizm egipski. Za ideą narodową w Egipcie zaczął opowiadać się m.in. Muḥammad ‘Abduh, który zaangażował się w politykę swojego państwa¹²⁵.

Choć w Egipcie budzenie się arabskiej świadomości narodowej zaczęło się właśnie za panowania Muḥammada ‘Alego, który w okresie swojej okupacji rejonu syryjsko-libańskiego (1831-1840) zamierzał stworzyć imperium arabskie, to jednak wówczas plan ten się nie powiódł. Powodem tego były m.in. następujące fakty: Muḥammad ‘Alī i jego syn sami nie byli Arabami, a język arabski nie był ich językiem ojczystym; napotkano na bezwzględny opór Anglii; nie istniała świadomość narodowa i solidarność Arabów; wieki dekadencji i obcego panowania osłabiły poczucie wspólnoty arabskiej. Dlatego też w tamtym czasie stworzenie imperium arabskiego nie było możliwe. Kolejne dekady pokazały, że kolebką bardziej świadomego ruchu arabskiego stał się rejon syryjsko-libański, a za jego początki uważa

¹²² B. Lewis, *op. cit.*, s. 299-300.

¹²³ *Ibidem*, s. 309.

¹²⁴ *Ibidem*, s. 309-310.

¹²⁵ J. Danecki, *Arabowie...*, s. 378.

się lata 1847-1868. Wówczas rządy panującego Ibrāhīma przyczyniły się do odrodzenia kulturalnego, otwarcia na kulturę europejską, podniesienia oświaty i rozbudzenia arabskiej świadomości narodowej. Powstał tam szereg organizacji oraz stowarzyszeń o charakterze politycznym, naukowym i kulturalnym, które odegrały ważną rolę w budzeniu się arabskiej świadomości narodowej. Kolejnym etapem rozwoju arabskiego ruchu wolnościowego były lata 1868-1908, a jednym z najważniejszych wydarzeń było założenie w 1875 roku w Bejrucie tajnej organizacji politycznej¹²⁶. Mimo że Egipt wyłączył się na pewien czas z ogólnego ruchu arabskiego, by zająć się problemami wewnętrznymi, jakie pojawiły się tam m.in. w okresie panowania chedywa Ismā'īla w latach 70. XIX w., to jednak zawsze istniały ścisłe związki między intelektualistami i patriotami z Egiptu oraz rejonu syryjsko-libańskiego¹²⁷. Przełom lat 70. i 80. XIX wieku przyniósł Egiptowi, na skutek prowadzonej polityki, ogromne problemy finansowe. Znaczny wzrost wpływów obcych, zwiększenie podatków oraz szereg innych przyczyn doprowadziły do rozwoju ruchu nacjonalistycznego, którego celem było ograniczenie władzy chedywa. Na jego czele stanął oficer Aḥmad 'Urābī (1841-1911). W 1881 roku bunt oficerów, nazywany również powstaniem 'Urābiego, poparty przez egipskie społeczeństwo został stłumiony przez wojska brytyjskie¹²⁸. Kiedy w 1882 roku Egipt znalazł się pod okupacją brytyjską, doprowadziło to do nasilenia się nacjonalizmu egipskiego, który przyćmił idee panarabskie. Jednak nie przeszkodziło to zupełnie temu, aby kraj nad Nilem stał się schronieniem dla arabskich działaczy politycznych z innych rejonów świata arabskiego, które były bardziej narażone na despotyzm władz ze Stambułu¹²⁹. Pod koniec XIX w. na rzecz ruchu narodowościowego w Egipcie działał bardzo aktywnie zarówno na forum międzynarodowym, jak i krajowym, Muṣṭafā Kāmil (1874-1908), który stanął na czele partii Al-Ḥizb al-Waṭanī (Partii Nacjonalistycznej)¹³⁰. Przed wybuchem I wojny światowej Egipt, któremu wcześniej udało się wyzwolić prawie całkowicie od dominacji osmańskiej, popadł w zależność od Wielkiej Brytanii. Podczas wojny stał się doskonałą bazą wypadową dla działań przeciwko Turcji dla Brytyjczyków, którzy zajęli Półwysep Synaj, opanowali Palestynę i dotarli do Syrii. Nowy, wykształcony w Europie władca Egiptu Aḥmad Fu'ād, który objął rządy w 1917 roku, próbował na drodze negocjacji z rządem brytyjskim wywalczyć niezależność dla swojego kraju. Aktywną walkę o wyzwolenie ojczyzny na forum międzynarodowym jeszcze przed wybuchem I wojny światowej toczył jeden z najsłynniejszych przedstawicieli nacjonalizmu egipskiego Sa'd Zaglūl (1863-1914). Kiedy założył on partię Wafd (Delegacja), władze brytyjskie aresztowały go wraz z jego współpracownikami i wywiozły w 1919 roku na Maltę. Ta ostra reakcja władz okupanta w celu zahamowania działalności egipskich nacjonalistów wywołała rozruchy w całym

¹²⁶ J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 40-41.

¹²⁷ *Ibidem*, s. 45.

¹²⁸ A. Hourani, *op. cit.*, s. 284; *Arabowie. Słownik...*, s.v. *Urabi Pasza Ahmad*.

¹²⁹ J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 45.

¹³⁰ B. Stępniewska-Holzer, J. Holzer, *op. cit.*, s. 15-20.

prawie Egipcie, które zostały krwawo stłumione. W 1921 roku nowy komisarz brytyjski pozwolił na powrót Zağlūla i jego współtowarzyszy do kraju. W 1922 roku rząd brytyjski po długich negocjacjach złożył deklarację, na mocy której Wielka Brytania zrzekła się protektoratu nad Egiptem. Wówczas władca w kraju nad Nilem przyjął tytuł króla w miejsce sułtana, chcąc przez to zaznaczyć na forum międzynarodowym fakt uniezależnienia się. W 1923 roku ogłoszono konstytucję, która przyznała Egiptowi status suwerennego kraju o ustroju dziedzicznej monarchii konstytucyjnej z parlamentem. W przeprowadzonych rok później wyborach ogromną większość głosów zdobyła partia Wafd, a Sa'd Zağlūl został premierem. Po jego śmierci w 1927 roku jego politykę kontynuował Muṣṭafā an-Naḥḥās (1879-1965), ale stosunki angielsko-egipskie wciąż nie ulegały poprawie. W tym samym roku został rozwiązany parlament. W 1929 roku wybory ponownie wygrała partia Wafd. Z inicjatywy króla zrewidowano konstytucję egipską i prawo wyborcze. Tekst nowej konstytucji, która miała zapewnić królowi i rządowi swobodę podejmowania decyzji oraz wywołała liczne protesty, ogłoszono w 1930 roku. W roku następnym wybory wygrała umiarkowana partia Al-Ittiḥād (Jedność), która rządziła w zgodzie z monarchą do 1933 roku, a premierem został Ismā'īl Ṣidqī (1875-1950). Wybory, jakie miały miejsce w roku 1936, zagwarantowały zwycięstwo partii Wafd, a na czele nowego rządu stanął ponownie An-Naḥḥās. W tym samym roku władcą Egiptu został król Fārūq. W Londynie podpisano natomiast nowy traktat przyjaźni angielsko-egipskiej, który określał na nowo stosunki między Wielką Brytanią a Egiptem i kładł kres wojskowej okupacji tego kraju. W 1937 roku przyjęto Egipt do Ligi Narodów i od tego momentu datuje się powstanie w pełni niezależnego i suwerennego państwa egipskiego¹³¹. Warto wspomnieć, że w latach międzywojennych bardzo aktywnie na rzecz pozbycia się obcej dominacji i uzyskania niezależności działał Ṭal'at Harb (1867-1941), który zabiegał o założenie narodowego przemysłu i bankowości¹³².

Nacjonalizm w Egipcie siłą rzeczy koncentrował się na okupacji, a że okupanci byli Brytyjczykami, byli Europejczykami, byli z Zachodu i byli chrześcijanami, rodziło się pytanie, czy opozycja wobec nich miała ukształtować swój rdzeń tożsamości wokół egipskości, arabskości, islamu czy Orientu. Początkowo nie było co do tego zgody, różniono się nie tylko w kwestii priorytetów. Ośrodki opiniotwórcze zaczęły zawiązywać się dopiero pod koniec XIX i na początku XX wieku, skupiając się wokół kilku prasowych tytułów, zwykle nazywanych partyjnymi organami, chociaż w rzeczywistości to one były zaczątkami, z których rozwinęły się potem partie. W okresie międzywojennym zraniona duma Egipcjan była jednym z podstawowych czynników, które dodawały energii całemu nacjonalistycznemu ruchowi, jak również pchnęły modernistów do sięgnięcia w przeszłość w celu odnalezienia dowodów wielkości, które mogłyby odtworzyć poczucie ich własnej wartości. Z tego też względu dobrze służyła im historia faraonów, szczególnie

¹³¹ J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 58-59; B. Stępniewska-Holzer, J. Holzer, *op. cit.*, s. 25-64.

¹³² M. M. Badawi, *Introduction I...*, s. 18.

w czasie, gdy egipciolodzy dokonywali szeroko nagłaśnianych naukowych odkryć poszerzających dotychczasową wiedzę. Z drugiej strony, historia arabsko-muzułmańska dostarczała porównywalnej satysfakcji, dlatego też Egipt zdołał zbratać się z panarabizmem bez usuwania w cień własnej tożsamości. Wychodząc poza swoje granice, zawsze zakładał, iż uda mu się uzyskać pozycję lidera w świecie arabskim. Namiętność, z jaką Egipcjanie uchwycili się swoich nacjonalistycznych przekonań, była bardzo widoczna, a fakt, iż nowo powstałe w języku arabskim słowo *waṭaniyya* zaczęło obejmować zarówno pojęcie „nacjonalizmu” oraz „patriotyzmu”, pasuje do emocjonalnego klimatu, w którym ta idea wzrastała. Idei tej bardzo głęboko udało się przeniknąć w egipskie społeczeństwo¹³³.

1.1.5. Odrodzenie literackie

Od 2. połowy XIX wieku zaczęła odradzać się w Egipcie literatura. W oparciu o wzorce europejskie rozwinął się dramat oraz proza. Poezja początkowo zaczęła się odradzać, sięgając do źródeł rodzimych, następnie sięgnęła również po wzorce obce.

Ewa Machut-Mendecka zwraca uwagę, że dla uchwycenia istoty nowych rodzajów i gatunków twórczości literackiej Arabów powstał szereg schematów, które miały za zadanie porządkować ogromną liczbę nazwisk autorów oraz ich dzieł. Te klasyfikacyjne schematy zaczęły się formować równolegle do powstawania nowej literatury na przełomie XIX i XX wieku i składały się przede wszystkim z licznych terminów pochodzących z zachodniej tradycji nauki o literaturze. Wśród nich znalazły się m.in. takie pojęcia, jak klasycyzm, neoklasycyzm, sentymentalizm, romantyzm, realizm, symbolizm, surrealizm, ekspresjonizm itp. Powodem wejścia tych terminów w obieg było to, że nowa literatura arabska rozwinęła się pod wpływem literatury europejskiej i zapożyczyła z jej spuścizny wiele koncepcji twórczych, a w szczególności całe rodzaje i gatunki literackie takie, jak dramat czy powieść. Rodzima arabska tradycja krytycznoliteracka nie przystawała do nowych tendencji, zjawisk i inwencji, jakie szybko pojawiały się w nowej literaturze. Zachodnie terminy miały za zadanie wypełnić tę lukę, lecz, co należy szczególnie podkreślić, także i one niekoniecznie trafnie określały występujące wówczas zjawiska, ponieważ od chwili swego powstania nowa literatura arabska rozwijała się jako synteza wzorów obcych i rodzimych. W ciągu kolejnych dekad rozwoju tej nowej literatury dochodziło i dochodzi do gruntownych przeobrażeń w obrębie tej twórczości. Zmieniała się jej kluczowa tradycja literacka, przez którą rozumie się „układ odniesień dla poszukiwań pisarskich (...) zobowiązujący twórców do opowiedzenia się za lub przeciw”. W 2. połowie XIX wieku oraz w 1. połowie wieku XX, jeśli chodzi o prozę i dramat, kluczową dla literatów arabskich była tradycja europejska. Z czasem zaczęli się jednak opowiadać „przeciw” i tym samym zmienił się sam klucz. Natomiast o wiele bardziej skomplikowane wydaje się być za-

¹³³ P. Cachia, *An Overview of...*, s. 11-13.

gadnienie kluczowej tradycji literackiej w nowej i współczesnej poezji arabskiej, bowiem prozę i dramat Arabowie przyswoili sobie pod wpływem Europy w XIX wieku, a twórczość poetycka rozwijana była przez nich wcześniej przez całe wieki. Pierwsi poeci zaliczani do nowej literatury arabskiej nazywani byli jej „odnowicielami”, a przez „odnowienie” w tamtym czasie rozumiano odniesienie się do dawnych wzorców i tym samym opowiedzenie się za tradycją arabską jako kluczową. Kolejni przedstawiciele ruchu odrodzenia poezji arabskiej, ich młode pokolenie, inspirowało się w bardzo dużym stopniu europejską twórczością poetycką, zwłaszcza dorobkiem angielskich romantyków. Sięgali oni w pierwszym rzędzie po europejski klucz jako ten, który wyzwalał ich talenty. Chodzi tu głównie o przedstawicieli Grupy Dywanu tworzących w Egipcie po I wojnie światowej. Jednak uważna analiza poezji powstałej po II wojnie światowej pokazuje, że Arabowie w swej nowej, pojmowanej całościowo poezji zaczęli opowiadać się za tradycją arabską jako kluczową, a twórczość tę łączy bardzo wiele z tymi formami prozy i dramatu, które były już wynikiem rodzimych inspiracji twórczych. Mimo pewnych podobieństw formalnych do poezji europejskiej (m.in. takich autorów jak Thomas S. Eliot, Federico Garcia Lorca, Władimir Majakowski, Stephané Mallarmé, Paul Valéry) nowa poezja arabska od europejskiej różni się w dużym stopniu formą ekspresji, która z kolei służy rozwijaniu motywów, wątków, tematów czy też budowaniu obrazów powiązanych znaczeniowo z kulturą czy szeroko rozumianą problematyką rodzimą¹³⁴. Etap przejścia od tradycji kluczowej europejskiej do arabskiej miał miejsce, co zostanie omówiono szerzej w dalszej części książki, w działalności Stowarzyszenia Apollo oraz w twórczości jego przedstawicieli, którzy pisali w okresie międzywojennym (lata 20. – lata 40. XX wieku).

1.2. Rola stowarzyszeń i prasy w odrodzeniu kulturalno-literackim

Kluczową rolę w odrodzeniu kultury i literatury arabskiej odegrały różnego typu stowarzyszenia oraz prasa. Wiele naukowych, kulturalnych i literackich towarzystw oraz ugrupowań wydawało swoje periodyki.

Pierwsze w świecie arabskim towarzystwa naukowe i kulturalne zaczęły pojawiać się na terenie Libanu. W Bejrucie w 1847 roku, powstało Al-Ġam'iyya as-Sūriyya (Stowarzyszenie Syryjskie), które zainspirowane przez amerykańskich misjonarzy dążyło do promowania wśród Arabów nauki i sztuki oraz do którego należały tak wybitne osobistości, jak choćby amerykański misjonarz, lekarz i orientalista Cornelius Van Alen Van Dyck oraz literaci – Buṭrus al-Bustānī i Nāṣif al-Yāziġī, związani później mocno z historią Egiptu. W wyniku rozpowszechnienia się nowoczesnej edukacji w Egipcie po pewnym czasie zaczęły również powstawać tam różne towarzystwa, jak choćby Ġam'iyyat al-Ma'ārif (Towarzystwo Nauk),

¹³⁴ E. Machut-Mendecka, *Z warsztatu arabisty. Jak mówić o literaturze arabskiej*, [w:] *Plenas Arabum Domos. Materiały IV Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej*. Warszawa 25-26 marca 1993, red. M. M. Dziekan, Warszawa 1994, s. 169-178.

które zostało założone w 1868 roku w celu ułatwienia publikacji dzieł literackich i kulturalnych, a w szczególności klasycznych tekstów arabskich¹³⁵.

Do najsłynniejszych stowarzyszeń powstałych w XIX wieku w świecie arabskim i działających na rzecz rozpowszechniania nauki, kultury i literatury należą: 1) Al-Muğamma' al-'Ilmī al-'Arabī (Arabskie Towarzystwo Naukowe) założone w Damaszku z inicjatywy Muḥammada Kurda 'Alego, który został wybrany jego przewodniczącym. Zostało założone w celu ożywienia literatury arabskiej, ukie-runkowania studiów naukowych oraz otwierania nowych dróg w dziedzinie nauki i twórczości. Do ugrupowania należała elita literatów i naukowców z różnych kra-jów arabskich oraz wybitni orientaliści. Do jego ważniejszych aspektów działalno-ści należy m.in. opracowanie nowej terminologii naukowej, modernizacja języka arabskiego, dbanie o czystość języka arabskiego, korekta prac literatów i poetów pod względem poprawności językowej. Stowarzyszenie wydawało także czasopi-smo, w którym publikowano studia literackie i językoznawcze; 2) Al-Muğamma' Al-Malakī lil-Luġa al-'Arabiyya (Królewskie Towarzystwo Języka Arabskiego) w Kairze.

Powstające w świecie arabskim, w tym i w Egipcie, coraz liczniejsze stowa-rzyszenia starały się współpracować ze sobą. Upowszechniały edukację, druk i publikacje. Umożliwiały literatom publikowanie swych prac oraz udzielały wska-zówek dotyczących rozwoju warsztatu literackiego. Bezpośrednią przyczyną po-wstawania nowych towarzystw był rozwój, postęp, rozwijanie się nauki i kultury. Stowarzyszenia przyczyniały się do łączenia się i spotykania ze sobą literatów, naukowców, co umożliwiało wymianę poglądów, prowadzenie dyskusji i wspól-nych badań. Warto nadmienić, że powstało też wówczas wiele różnych organizacji wspomagających publikowanie książek, jak np. Šarikat Ṭab' al-Kutub al-'Arabiyya (Towarzystwo Publikacji Książek Arabskich, 1898), wspierających arabizację, prze-kłady i twórczość, jak np. Ġam'iyyat at-ta'rib (Stowarzyszenie ds. Arabizacji, 1892), Ġam'iyyat Ta'lif al-Kutub (Towarzystwo Tworzenia Książek, 1911). W 1932 roku został wydany dekret królewski, na mocy którego założono to stowarzyszenie. Wyznaczono mu kilka głównych celów: 1) dbanie o czystość języka arabskiego i dostosowanie go do wymogów nowoczesnej nauki i sztuki oraz potrzeb życia we współczesnej epoce, opracowanie słowników, podręczników i komentarzy języko-wych; 2) opracowanie historycznego słownika języka arabskiego oraz słownika etymologicznego; 3) zorganizowanie studiów nad współczesnymi dialektami arab-skimi w Egipcie i innych krajach arabskich; 4) podejmowanie wszelkich działań mających na celu rozwój i postęp języka arabskiego.

Należy też wspomnieć, że w Aleksandrii w 1843 roku powstało francuskie stowarzyszenie Association Littéraire d'Egypte, które wydawało pierwsze egip-skie pismo poświęcone kulturze „Miscellanea Aegyptica”¹³⁶.

¹³⁵ M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 11-13.

¹³⁶ H. Al-Fāḥūrī, *op. cit.*, s. 914-915; 'A. Murīdin, *Ḥarakat aš-ši'r al-'arabī fī al-'aṣr al-ḥadīṡ*, Damaszek 1988-1989, s. 21-22.

Niezwyczajnie istotna dla rozwoju stowarzyszeń i towarzystw oraz dla rozpowszechniania idei braterstwa na terenie Egiptu była działalność ‘Umara Luţfiego (1867-1911), egipskiego prawnika, ojca ruchu spółdzielczego w świecie arabskim. Luţfi w 1887 roku ukończył Szkołę Administracji w Kairze, następnie pracował w szeregu instytucji państwowych oraz jako wykładowca prawa w egipskich szkołach wyższych. Założył liczne spółdzielnie rolnicze oraz stowarzyszenia i organizacje działające na polu kultury i nauki. Reprezentował Egipt podczas Międzynarodowego Kongresu Orientalistów, który odbył się w Genewie w 1894 roku. Opublikował wiele prac w języku arabskim i francuskim z zakresu prawa i administracji¹³⁷.

Warto pamiętać też o tym, że w XIX w. i na początku XX w. w Egipcie rozwijał się ruch wolnomularski. Do podstawowych celów masonerii należała m.in. działalność na rzecz postępu społecznego. Główną ideą zaś masonerii obok przekonania o konieczności pracy nad wewnętrznym rozwojem człowieka jest idea braterstwa. Ruch masoński działa na rzecz umocnienia więzi między ludźmi, łączenia ich ponad wszelkimi podziałami, budowania wspólnoty między nimi bez względu na pochodzenie, religię i narodowość. Głosi tolerancję, solidarność, zwalczanie zazdrości i zawiści. Ideałem dla wolnomularzy jest funkcjonowanie w braterskim ugrupowaniu, gdzie panuje zrozumienie i tolerancja. Ponadto ruch wolnomularski promuje idee pacyfistyczne. Ważnym aspektem doktryny masonów jest działalność na rzecz pokoju na świecie, harmonii w stosunkach pomiędzy ludźmi, do której kluczem jest dialog. Wolnomularzem był m.in. egipski chedyw Ismā‘īl¹³⁸.

Mówiąc o rozwoju kultury i literatury w Egipcie należy również zaznaczyć, że dużą rolę odegrały w nim także salony literackie, które zakładane były na wzór europejski poczynając od końca XIX wieku przez arabskich intelektualistów i literatów. Do najsłynniejszych z nich należał wtorkowy salon prowadzony przez libańską pisarkę i poetkę Mayy Ziyādę, odwiedzany przez najwybitniejszych literatów kraju nad Nilem oraz innych krajów arabskich¹³⁹.

Westernizacja Egiptu zapoczątkowana przez Muḥammada ‘Alego i kontynuowana przez jego następców, a przede wszystkim przez chedywa Ismā‘īla sprzyjała rozwojowi prasy. W XIX wieku w kraju nad Nilem rozwinęło się drukarstwo arabskie, a Kair, dzięki dużemu audytorium i panującej swobodzie intelektualnej, stał się, obok Bejrutu, głównym ośrodkiem wydawniczym w świecie arabskim. Książki, z wyjątkiem podręczników, w tamtym okresie były dużo mniej ważne niż gazety i czasopisma, które w latach 60 i 70. XIX w. zaczęły odgrywać bardziej znaczącą rolę. Pierwsze pisma w Egipcie były organami państwowymi i zawierały głównie teksty ustaw i dekrétów wraz z ich objaśnieniami. Pisma niezależne i nieoficjalne pojawiły się później, za czasów Ismā‘īla, kiedy nowe pokolenie czytelników zainteresowało się wydarzeniami ze świata, nauką, kulturą i literaturą Zachodu, a tele-

¹³⁷ *Qāmūs tarāğim Miṣr...*, s. 599-600.

¹³⁸ N. Wójtowicz, *Masoneria. Mały Słownik*, Warszawa 2006, s. 77, 301; *Filozofia Masonerii*, [online] <http://www.wolnomularz.pl/filozofia.htm> [1.02.2007].

¹³⁹ J. Brugman, *op. cit.*, s. 33-35.

graf umożliwił zaspokajanie tej ich ciekawości. Wielu czołowych publicystów było przedstawicielami modernizmu muzułmańskiego, absolwentami Madrasat al-Alsun (Szkoła Języków) oraz chrześcijańskimi emigrantami z Syrii i Libanu. Ponadto, wielu znanych publicystów było też wybitnymi pisarzami czy poetami.

W 1813 roku, czyli po upływie dekady od wycofania się Francuzów z Egiptu, zostało założone pismo „Ġurnāl al-Ĥidīw” (Pismo Chedywa), publikowane w języku tureckim i arabskim. Jego zadaniem było rozpowszechnianie informacji na temat dekretów wydawanych przez chedywa, przeznaczone zaś było dla urzędników i zarządców prowincji, a na jego łamach okazjonalnie pojawiały się też fragmenty utworów literackich. W 1928 roku zastąpione zostało przez pismo „Al-Waqā’i‘ al-Miṣriyya” (Wydarzenia Egipskie), ale ono skierowane było już nie tylko do pracowników administracji, lecz także do przedstawicieli nowej, wykształconej w oparciu o zachodnie wzorce, elity intelektualnej. Ta oficjalna, państwowa gazeta, ukazywała się średnio trzy razy w tygodniu. Początkowo treści publikowane były, jak w przypadku jej poprzedniczki, w języku tureckim i arabskim. Współpracowała z nią grupa tłumaczy redagujących wiadomości z Europy. Jej pierwszym redaktorem był Ḥasan al-‘Atṭār, późniejszy rektor Uniwersytetu Al-Azhar, następnie kierował nią Ṣihāb ad-Dīn, znany poeta i doskonały znawca klasycznego języka arabskiego. Od 1835 roku w redagowaniu „Al-Waqā’i‘ al-Miṣriyya” (Wydarzenia Egipskie) pomagał Rifā‘a Rāfi‘ aṭ-Ṭaḥṭawī, nazywany „pionierem arabskiego dziennikarstwa”. Siedem lat później przejął on formalnie kierownictwo nad tym pismem, od tamtego momentu wydawane było głównie po arabsku i skupiało się przede wszystkim na wydarzeniach z Egiptu. Aṭ-Ṭaḥṭawī zapewnił tej gazecie wysoki poziom, znacznie wzbogacił jej treść, wprowadzając działy poświęcone wiadomościom ze świata nauki i literatury. Warto podkreślić, że na łamach tej gazety publikowana była poezja, a redaktor naczelny zwracał szczególną uwagę na umieszczanie w niej wierszy stroficznych, *muwašṣahāt* i *zağali*. W 1865 roku z inicjatywy ‘Alego Mubāraka powstało czasopismo „Rauḍat al-Madāris” (Park Szkolny), które, choć przeznaczone głównie dla pedagogów, za cel obrało sobie również kształtowanie uczuć patriotycznych egipskiej młodzieży, jak również dostarczanie powstającej nowej inteligencji informacji na tematy polityczne, społeczne i kulturalne. Pismo to podczas zaledwie ośmiu lat swojego istnienia przyczyniło się do stworzenia plejady wybitnych literatów, eseistów i publicystów. W „Rauḍat al-Madāris” (Park Szkolny), redagowanym początkowo również przez Aṭ-Ṭaḥṭawīego, ukazywało się wiele utworów literackich, tradycyjne kasydy oraz *muwašṣahāt* i *zağale*.

Prasa niezależna, która pojawiła się za panowania Ismā‘īla, wywarła duży wpływ na kształtowanie się tożsamości narodowej oraz na życie polityczne w Egipcie. Pierwszą niezależną gazetą była założona w 1866 roku „Wādī an-Nīl” (Dolina Nilu), kierowana przez poetę i literata ‘Abda Allāha Abū as-Su‘ūda. Od 1874 roku ukazywała się pod tytułem „Rauḍat al-Aḥbār” (Park Wiadomości) i była redagowana przez jego syna. W 1875 roku dwaj pochodzący z Libanu bracia, Saḥīm i Baṣīr Taqla, założyli najpopularniejszy i wydawany po dzień dzisiejszy w Kairze dziennik „Al-Ahrām” (Piramidy). Pismo to od samego początku poza

wiadomościami politycznymi, społecznymi, handlowymi i gospodarczymi, publikowało również informacje ze świata kultury i literatury, w tym wiele utworów literackich.

Pionierami pism satyrycznych w Egipcie byli syryjscy emigranci, Ya‘qūb Ṣa-nū‘ oraz ‘Abd Allāh an-Nadīm, którzy założyli m.in. takie pisma, jak „Aṭ-Tā‘if” (Wędrowiec, 1881) czy „Al-Ustād” (Nauczyciel, 1892). Jednym z najważniejszych pism satyrycznych powstałych w kraju nad Nilem w XX wieku jest, ukazujący się do dziś, tygodnik „Rūz al-Yūsuf” (Róża Al-Yūsuf, 1925) poświęcony teatrowi, sztuce oraz satyrze politycznej, założony przez aktorkę Fāṭimę al-Yūsuf.

Szybko pojawiające się nowe pisma zaczęły publikować tłumaczenia i adaptacje fikcji literackiej, czasami wraz z oryginałami. Do czołowych pism ukazujących się w kraju nad Nilem pod koniec XIX wieku, które miały charakter dydaktyczno-moralizatorski i które otwały się szeroko na kulturę, naukę i technologię Zachodu, należały „Al-Muqtataf” (Antologia) oraz „Al-Hilāl” (Półksiężyc). Były bardzo ważnymi źródłami inspiracji dla młodych pisarzy i poetów. Pierwsze z nich zostało założone w Bejrucie przez Ya‘qūba Ṣarrūfa oraz Fārisa Nimra w 1876 roku, a następnie przeniesione do Egiptu w 1885 roku, gdzie ukazywało się aż do roku 1952. Na jego łamach często publikowano współczesną poezję, zaś jego celem było zapoznanie arabskiego czytelnika z zachodnią myślą, promowanie postępu oraz dostarczanie informacji o intelektualnym życiu Europy. Z kolei pismo „Al-Hilāl” (Półksiężyc), które ukazuje się do dziś, założył w 1892 roku Libańczyk, Ğurġī Zaydān. Na jego łamach ukazywały się również współczesne utwory poetyckie, wiele miejsca poświęcono też tematowi rozwijającego się w Egipcie teatru. W 1897 roku z inicjatywy Ibrāhīma al-Yāzīġiego i Baššāra Zalzāla powstał kulturalny miesięcznik „Al-Bayān” (Elokwencja), który w latach 1898-1906 ukazywał się pod zmienionym tytułem „Aḍ-Ḍiyā” (Światło). Zwracał on uwagę na potrzebę odrodzenia poezji arabskiej, zachęcał do inspirowania się poezją europejską, publikował wiele przekładów, opowiadań i fragmentów powieści, podejmował również temat profesji dziennikarza i doskonalenia przez niego warsztatu dziennikarskiego.

Egipska prasa za panowania chedywa Ismā‘īla uczyniła duży krok naprzód. W gazetach i czasopismach poeci publikowali swoje prace i w ten sposób docierali do szerokiego grona odbiorców, prezentując różnorakie poglądy i style. Prasa ułatwiała szerszej rzeszy czytelników dostęp do dzieł arabskich klasyków. Na przełomie XIX i XX wieku powstało w Egipcie wiele rządowych i pozarządowych pism o charakterze kulturalnym, w których publikowane były pierwsze przekłady oraz adaptacje zachodniej fikcji literackiej. Periodyki te adresowane były do nowego typu czytelnika, który pojawił się w świecie arabskim po powstaniu nowych szkół, misyjnych i świeckich. Prasa stanowiła doskonałe forum dla wszelkiego rodzaju działaczy politycznych, religijnych oraz społecznych reformatorów. Bezpośrednim rezultatem pojawienia się prasy były narodziny i rozwój współczesnego eseju, począwszy od dość niezdarnych i dydaktycznych prób w czołowych periodykach czynionych przez Aṭ-Taḥṭawīego do silnych i żarliwych prac pisanych przez politycznie i społecznie zaangażowanych egipskich oraz syryjskich eseistów, najczę-

ściej uczniów Al-Afgānīego, którzy publikowali swoje teksty między innymi w „Al-Ahrām” (Piramidy). Pod wpływem Muḥammada ‘Abduha starali się wyrażać swoje poglądy w prostym stylu, względnie wolnym od sztuczności stylu *badī’*. Do tego typu działaczy i publicystów należeli: Adīb Ishāq, Salīm An-Naqqāš, ‘Abd Allāh an-Nadīm, Muḥammad ‘Uṭmān Ġalāl, Ibrāhīm al-Muwaylihī oraz ‘Abd ar-Raḥmān al-Kawākibī. Ich praca była następnie kontynuowana podczas okupacji angielskiej m.in. przez ‘Alego Yūsufa publikującego w konserwatywnym piśmie „Al-Mu’yyad” (Podpora, 1889), wokół którego zebrali się zwolennicy nacjonalizmu egipskiego, Muṣṭafę Kāmila w organie Partii Nacjonalistycznej „Al-Liwā” (Sztandar, 1900), jednej z najbardziej wpływowych gazet politycznych na początku XX wieku, a przede wszystkim przez Aḥmada Luṭfīego as-Sayyida (1872-1963) w „Al-Ġarīda” (Gazeta, 1907) – organie Partii Umma, który reprezentował najbardziej liberalnych arabskich intelektualistów i opowiadał się za rozumną westernizacją oraz przyjęciem racjonalnej, naukowej postawy wobec reform społecznych i oświatowych. Pełne rozważań eseje Aḥmada Luṭfīego as-Sayyida, w których wyraził swoje oświeceniowe, liberalne i patriotyczne poglądy, przyczyniły się do tego, że nadano mu tytuł „Mentora pokolenia” (*Ustād al-ġīl*). W „Al-Ġarīda” (Gazeta) publikowało również swoje eseje wielu innych czołowych intelektualistów tamtych czasów. Byli to m.in.: ‘Abd ar-Raḥmān Šukrī, ‘Abd al-‘Azīz al-Biṣrī, Ibrāhīm Rāmzī, Muḥammad as-Sibā’ī, ‘Abd al-Ḥamīd Ḥamdī, Muḥammad Ḥusayn Haykal, Ṭaha Ḥusayn, ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād, Ibrāhīm ‘Abd al-Qādir al-Māzinī, Muṣṭafā ‘Abd ar-Rāziq, Salāma Mūsā, jak również wiele kobiet eseistek takich, jak np. Labība Hāšim, Nabawiyya Mūsā, Malak Ḥifnī Nāšif. To właśnie dzięki tym pisarzom, a przede wszystkim Tasze Ḥusaynowi i Al-Māzinīemu, arabski esej uzyskał najbardziej wytworną formę. W tym też czasie wytworzył się silny związek pomiędzy dziennikarstwem i literaturą. Na łamach prasy zaczęły ukazywać się kasydy tworzone przez czołowych poetów tamtej epoki oraz opowiadania i powieści drukowane w odcinkach. W 1898 roku powstało pismo (tygodnik, a następnie miesięcznik) „Al-Manār” (Latarnia Morska) redagowane przez Syryjczyka Muḥammada Rašīda Riḍę, ucznia Muḥammada ‘Abduha. Wokół tego periodyku, głównego organu zwolenników reform religijnych i społecznych w oparciu o ideologię islamu, skupiła się liczna grupa wybitnych działaczy i intelektualistów, którą nazwano Grupą „Al-Manār” (Ġamā‘at „Al-Manār”) ¹⁴⁰.

Rozwijające się prężnie dziennikarstwo pozarządowe – mające swój początek wraz z pojawieniem się założonego w 1858 roku w Bejrucie, lecz posiadającego największą liczbę odbiorców w Egipcie, pisma „Ḥadīqat al-Aḥbār” (Ogród Wiadomości) – stało się mocnym bodźcem dla rozwoju i upowszechniania prozy fabularnej. Szczególnie opowiadania z łatwością znalazły dla siebie miejsce w gazetach, a nawet w dziennikach, a wiele powieści pojawiało się pierwszy raz w odcinkach

¹⁴⁰ M. M. Badawi, *Introduction I...*, s. 11-18; J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 112-114, 116-119, 140-145; E. Kendall, *Literature, Journalism and the Avant-Garde. Intersection in Egypt*, Londyn-Nowy Jork 2006, s. 8-37; A. Hourani, *op. cit.*, s. 303-304.

na łamach lub też w specjalnych numerach tego efemerycznego medium. Wiele ówczesnych arcydzieł dostępnych arabskim czytelnikom pisanych było prozą fabularną. Jednakże większość przekładanych tekstów nie była aż tak wysokich lotów. Składały się na nią przede wszystkim książki rozrywkowe: thrillery, powieści szpiegowskie, potem również detektywistyczne, oraz tania literatura sensacyjna. Nietrudno jest określić powód takiego stanu rzeczy: w tak nowym literackim rodzaju nie było jeszcze dobrze uformowanych gustów i zwracały się one ku radykalnemu przeciwieństwu literaturze ówczesnie honorowanej – formalnie sztywnej¹⁴¹.

W okresie międzywojennym w Egipcie znacznie wzrosła rola prasy. Znamienny jest fakt, że pojawiające się tam wówczas liczne partie polityczne czyniły coraz większe starania, by do współpracy przy wydawaniu swych dość stroniczych i tendencyjnych pism przekonać wybitnych literatów. Takie wydarzenia, jak np. wybuch rewolucji w 1919 roku oraz utworzenie konstytucji w roku 1923, przyczyniły się do wzmożonego poszukiwania narodowej i politycznej tożsamości. W latach 20. pojawiła się w literaturze egipskiej nowa i bardziej subiektywna fikcja literacka, która z jednej strony, odzwierciedlała sposób, w jaki intelektualiści ową tożsamość postrzegali, a z drugiej – odgrywała istotną rolę w jej kształtowaniu. W ówczesnej prasie bardzo wyraźne były dwie podstawowe tendencje istniejące w literaturze modernizmu w kraju nad Nilem: zachodnio-egipska oraz muzułmańsko-arabska. Do końca I wojny światowej napięcie pomiędzy tymi nurtami było słabe, ponieważ obydwa znajdowały się jeszcze na wczesnym etapie swojego intelektualnego formowania i prowadziły wspólną walkę przeciwko tradycyjnemu systemowi kulturowemu, który chciały wyprzeć. Nurt zachodnio-egipski, który skoncentrował się na kulturze narodowej, dominował w prasie w latach 20., natomiast w latach 30. i 40. został zepchnięty na drugi plan przez nurt muzułmańsko-arabski. Ten kulturowy zwrot można przypisać niepowodzeniom egipskiego parlamentu, których efektem było utracenie politycznej hegemonii przez świecką prozachodnią elitę. W tym samym czasie urbanizacja na szeroką skalę spowodowała wzrost liczby intelektualistów i czytelników wywodzących się z warstwy społecznej, która identyfikowała się bardziej z kulturą muzułmańsko-arabską niż ze świecką egipską kulturą narodową i jej zachodnią orientacją. Jednak należy pamiętać o tym, że te dwie główne tendencje modernistyczne charakteryzowała wewnętrzna dynamika, żadna z nich nie była jednorodna i spójna, w obrębie każdej z nich występowały pewne zróżnicowania¹⁴². Choć wraz z upływem czasu i powiększaniem się w Egipcie rynku dla prasy, kulturalne periodyki zaczęły koncentrować się na dominującej tendencji muzułmańsko-arabskiej, to jednak te tytuły, które zorientowane były bardziej na literaturę, prezentowały na ogół nadal treści związane z kulturą Zachodu, aby zaspokoić ciekawość czytelników. Także kolejne postępowe grupy będące pod silnym wpływem zachodniej kultury nadal kultywowały i rozwijały ideę narodowej kultury egipskiej. W tym miejscu warto zazna-

¹⁴¹ P. Cachia, *An Overview of...*, s. 33.

¹⁴² E. Kendall, *op. cit.*, s. 37.

czyć, że wówczas mniej niż 15% Egipcjan było piśmiennych, a nowo powstała wykształcona klasa społeczna, której narodowa świadomość została odbudowana i której horyzonty poszerzyły się poprzez kontakty z Zachodem, była spragniona wiedzy na różnorodne tematy dotyczące kultury. W 1. połowie XX wieku nowo utworzone szkoły wyższe nauczały jedynie ściśle określonego kanonu przedmiotów, a Uniwersytet Al-Azhar pomimo reformy studiów pozostał bastionem tradycyjnej nauki, dlatego też olbrzymia ilość informacji znajdujących się w czasopiśmie kulturalnych cieszyła się wielką popularnością wśród szerokiego grona odbiorców i była dla nich niezmiennie wartościowa. Z czasem w czasopiśmie kulturalnych coraz więcej uwagi zaczęto poświęcać sprawom literatury. W 1928 roku „Al-Muqtataf” (Antologia) do swojego angielskiego podtytułu dodał słowo „literatura” obok słowa „nauka”. Na stronach „Al-Hilāl” (Półksiężyc) ukazywały się wówczas teksty tak wybitnych literatów i intelektualistów, jak: Ṭaha Ḥusayn, Aḥmad Amīn, ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād, Ibrāhīm ‘Abd al-Qādir al-Māzinī, Muḥammad Ḥusayn Haykal, a przede wszystkim Salāma Mūsā, który w latach 1923-1929 pełnił funkcję redaktora tego pisma. Jednak zaledwie około jednej trzeciej zawartości takich czasopism, jak właśnie „Al-Muqtataf” (Podpora) czy „Al-Hilāl” (Półksiężyc) stanowiły treści o tematyce literackiej i z tego też powodu nie można zaliczać ich do czasopism literackich. Ponadto, ukazujące się wówczas ogólne czasopisma kulturalne nie posiadały określonego celu związanego z ukazującymi się w nich treściami literackimi. Publikowane na ich łamach teksty miały bardziej charakter poszukiwań, w których próbowano sprostować powszechnym wymaganiom, a nie poruszać czy wzbudzać literackie debaty. Właśnie to olbrzymie zainteresowanie odbiorców tematami związanymi z szeroko pojętą kulturą i wiążące się z tym ściśle sukces i popularność pism, które na swych łamach treści tego typu prezentowały, przyczyniły się do tego, że dwie główne partie polityczne w połowie lat 20. XX wieku postanowiły dołączyć do wydawanych przez siebie dzienników cotygodniowe dodatki kulturalne. W ten sposób powstał tygodnik „As-Siyāsa al-Usbū‘iyya” (Polityka Tygodniowa) – dodatek do gazety „As-Siyāsa” (Polityka), wydawanej przez partię Al-Wafd oraz „Al-Balāḡ al-Usbū‘ī” (Raport Tygodniowy) – dodatek do gazety „Al-Balāḡ” (Raport) wydawanej przez Partię Liberalno-Konstytucyjną (Al-Aḥḥar). Redagowany przez Muḥammada Ḥusayna Haykala, czołowego intelektualistę i powieściopisarza tamtych czasów, „As-Siyāsa al-Usbū‘iyya” (Polityka Tygodniowa; 1926-1931, 1937-1949) szybko stał się jednym z podstawowych filarów egipskiego odrodzenia intelektualnego. Redaktor chciał, aby czasopismo stanowiło „ogniwo pomiędzy myślami arabskiego Wschodu oraz tymi wszystkimi, którzy mówią po arabsku”¹⁴³ oraz było całkowicie wolnym forum dla wymiany zdań i poglądów. Dodatek „As-Siyāsa al-Usbū‘iyya” (Polityka Tygodniowa) odpowiedział na wezwanie pisma „Al-Ġarīda” (Gazeta), które propagowało egipską literaturę narodową. Co ważne, Haykal napisał specjalny manifest, w którym nawoływał do tworzenia tego typu literatury. Ponadto opublikował na jego łamach m.in. serię artykułów dotyczących egipskiej sztuki. Na literacką za-

¹⁴³ Cyt. *ibidem*, s. 40.

wartość tego pisma składały się: opowiadania z podróży, artykuły o europejskich poetach i pisarzach oraz arabska i zachodnia poezja. Posiadało ono również kilka regularnych działów literackich, a jednym z nich było „Opowiadanie tygodnia”, w którym znajdował się zazwyczaj tekst tłumaczony z jakiegoś europejskiego języka. Choć przerwa w ukazywaniu się tygodnika „As-Siyāsa al-Usbū‘iyya” (Polityka Tygodniowa) trwała sześć lat, to mimo to Haykalowi nadal udawało się wydawać nieregularny suplement do dziennika pod taką samą nazwą, w którym opublikował m.in. swoją pracę na temat życia proroka Muḥammada. Należy podkreślić, że rzeczą niezmiernie istotną w dziejach egipskiej prasy w Egipcie było to, że rynek w tamtym czasie był na tyle chłonny, że udźwignął wprowadzenie kolejnego dodatku kulturalnego do dziennika politycznego. „Al-Balāḡ al-Usbū‘ī” (Raport Tygodniowy; 1926-1930) pojawił się na rynku osiem miesięcy po swoim rywalu. W artykule wstępnym redaktor, którym był ‘Abd al-Qādir Hamza, określił to czasopismo jako „instrument spokojnej refleksji” i „schronienie dla myśli i piór”. Nie widział natomiast potrzeby pisanie manifestu, ponieważ uważał, że nowy tygodnik jest jedynie naturalnym rozszerzeniem już istniejącej, stałej strony dziennika poświęconej literaturze. Tak jak „As-Siyāsa al-Usbū‘iyya” (Polityka Tygodniowa), tak i „Al-Balāḡ al-Usbū‘ī” (Raport Tygodniowy) w każdym swoim numerze publikował wiersze oraz opowiadania twórców arabskich i zachodnich. Na jego łamach ukazywały się informacje na temat literatury europejskiej, wydrukowano np. kilka streszczeń sztuk Szekspira. Do stałych współpracowników tego pisma należeli ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād oraz Muṣṭafā Ṣādiq ar-Rāfi‘ī, który opublikował w nim wiele recenzji książek. Tak jak w przypadku „Al-Muqtataf” (Antologia) i „Al-Hilāl” (Półksiężyc), tak i w przypadku „As-Siyāsa al-Usbū‘iyya” (Polityka Tygodniowa) i „Al-Balāḡ al-Usbū‘ī” (Raport Tygodniowy), nie można mówić, że były one czasopismami literackimi. Te dwa ostatnie tytuły były jedynie cotygodniowymi, kulturalnymi dodatkami do dzienników. Chociaż posiadały duży nakład i dość długi okres ukazywania się na rynku oraz odgrywały ważną rolę edukacyjną, to jednak ich tematyka była zbyt zróżnicowana, aby mogły wywołać jakąkolwiek postępową zmianę norm literackich czy zwrot kulturowy. Tym niemniej pomogły przygotować grunt dla pojawienia się typowych czasopism literackich. Rozbudziły entuzjazm wśród czytelników i przyczyniły się do ekspansji czasopism literackich, jaka miała miejsce w latach 30. XX wieku¹⁴⁴.

Elisabeth Kendall wyróżnia następujące wspólne cechy charakterystyczne oraz ambicje najważniejszych czasopism kulturalnych, które pojawiły się pod koniec lat 20. i w latach 30. XX wieku w Egipcie: 1) posiadanie, zazwyczaj luźno, określonego celu; 2) przeświadczenie, że odpowiadają prawdziwym potrzebom czytelników; 3) słabość do dziennikarskiego współzawodnictwa; 4) świadomość istnienia intelektualnych rywali. Dwa ostatnie z wymienionych tu punktów wskazują, że prasa kulturalna dojrzała do tego, aby zająć się w większym stopniu prowadzeniem dyskusji i debat niż tylko bezpośrednim dydaktyzmem. Salāma Mūsā, który w 1929 roku opuścił „Al-Hilāl” (Półksiężyc), aby zostać redaktorem „Al-

¹⁴⁴ *Ibidem*, s. 38-41.

Mağalla al-Ğadīda” (Nowe Czasopismo; 1924-1944), oświadczył, że zamierza na łamach tego czasopisma prezentować logicznie i rzetelnie przedstawione przeciwstawne sobie poglądy. Z kolei redaktor „Aṭ-Taḳāfa” (Kultura; 1939-1953) Aḥmad Amīn napisał w słowie wstępnym do pierwszego numeru tego pisma: „Jeśli chodzi o naszych kolegów, przedstawicieli innych czasopism, to czujemy jedynie to, że jesteśmy różnymi batalionami w jednej armii”¹⁴⁵.

Co ważne, do podstawowych celów wyrażanych w tego typu artykułach-manifestach w wielu pismach powstałych w latach 30. należały: 1) odrodzenie i wzbogacenie kultury arabskiej; 2) edukacja czytelników. Poza wprowadzeniem „nowego” przejawiały również zainteresowanie pielęgnowaniem narodowych korzeni, czy to uważanych za egipskie, czy to muzułmańsko-arabskie. Integralną częścią tej strategii odnowy było pragnienie połączenia Wschodu i Zachodu w różnym zakresie. Rozwój kulturalny oraz dążenie do egipskiego nacjonalizmu były zazwyczaj związane z poznawaniem europejskich wzorców. Salāma Mūsā, jeden z zagorzałych zwolenników nacjonalizmu egipskiego napisał w 1929 roku w „Al-Mağalla al-Ğadīda” (Nowe Czasopismo):

Dobro narodu i jego rozwój zależą od zwrócenia się raczej ku Europie niż Azji. Co więcej, uważamy, że jeśli nie przyswoimy sobie i nie będziemy naśladować tej europejskiej cywilizacji, to ona nas zaleje i zniszczy¹⁴⁶.

Podobnie w słowie wstępnym do pierwszego numeru „Mağallatī” (Moje Czasopismo; 1934-45) wyraził się Aḥmad aṣ-Ṣāwī Muḥammad, określając misję redagowanego przez siebie czasopisma jako „nadrabianie zaległości w stosunku do literatury zachodniej, która szybuje w przestworzach jak samolot, podczas gdy nasza literatura posuwa się żółtym tempem”¹⁴⁷. Aḥmad Amīn we wspomnianym już powyżej artykule-manifeście, który ukazał się w pierwszym numerze „Aṭ-Taḳāfa” (Kultura), wyraźnie stwierdził, że „najlepszą rzeczą dla Wschodu jest poznanie wszystkiego na Zachodzie”¹⁴⁸. Z kolei Aḥmad Ḥasan az-Zayyāt, redaktor „Ar-Risāla” (Depsza; 1933-1953) w słowie wstępnym podkreślił istotę zachowania więzi z arabską i muzułmańską przeszłością. W tym samym czasie, kiedy zapoznawał czytelników z perłami literatury europejskiej, regularnie publikował artykuły o przeszłości literatury muzułmańskiej, walczył w obronie czystości języka arabskiego. Warto podkreślić, że redaktorzy czterech wyżej wymienionych czasopism przebywali przez pewien czas w Europie, a tłumaczone utwory literatury obcej publikowane na łamach ich pism odegrały olbrzymią rolę edukacyjną, zarówno dla zwykłych czytelników, jak i dla literatów poszukujących inspiracji i pragnących udoskonalić swój warsztat.

¹⁴⁵ „Aṭ-Taḳāfa” 1939, (3 I); cyt. za: *ibidem*, s. 42.

¹⁴⁶ „Al-Mağalla al-Ğadīda” 1929, (1 XI); cyt. za: *ibidem*, s. 42.

¹⁴⁷ „Mağallatī” 1934, (1 XII); cyt. za: *ibidem*, s. 42.

¹⁴⁸ „Aṭ-Taḳāfa” 1939, (3 I); cyt. za: *ibidem*, s. 42.

W okresie międzywojennym prawie w każdym numerze ukazujących się wówczas czasopism kulturalnych znajdowało się coś adaptowanego, bądź przetłumaczonego. „Al-Hilāl” (Półksiężyc) i „Al-Mağalla al-Ġadīda” (Nowe Czasopismo) w latach 30. XX wieku opublikowały wiele rosyjskich opowiadań i często informowały o tym fakcie na okładkach poszczególnych numerów. „Aṭ-Taḳāfa” (Kultura), poza przekładami z literatury angielskiej, francuskiej i niemieckiej, zapoznawała też czytelników z utworami literatów pochodzących z Indii, Persji, Turcji czy Chin. Przekłady tych tekstów pochodzących z tak rozległych rejonów świata, zwiększały zarówno liczbę, jak i wiedzę czytelników, były nieocenione w zapoznawaniu ich z nowoczesnymi konwencjami literackimi. Jednak ta fala przekładów w okresie międzywojennym miała też i swoje złe strony. Olbrzymie zapotrzebowanie na nie prasy powodowało, że publikowano również prace niewykwalifikowanych tłumaczy, zdarzało się, że terminy „tłumaczenie” i „streszczenie” były źle rozumiane. Oczywiście czasopisma te publikowały również oryginalną literaturę egipską, zachęcając do jej tworzenia poprzez organizowanie różnego rodzaju konkursów. Niektóre z nich przyczyniły się do powstania wielu naprawdę dobrych utworów. Opowiadania i powieści w odcinkach stały się podstawowym działem wielu czasopism.

Kendall podkreśla, że rola periodyków w historii egipskiej literatury jest tak ważna jak na przykład rola czasopism z epoki wiktoriańskiej w historii literatury angielskiej, bowiem zdecydowana większość powstających wówczas wartościowych prac literackich nie pojawiłaby się w ogóle, gdyby nie były publikowane na jej łamach. Ponadto, wielka popularność czasopism literackich spowodowała pojawienie się w latach 20. kilku, a następnie w latach 30. znacznie większej ilości specjalistycznych czasopism literackich. Należy podkreślić w tym miejscu, że w omawianym tu okresie powstało wiele pism, które choć posiadały literackie tytuły czy były redagowane przez słynnych wówczas literatów, to jednak nie mogą być zakwalifikowane do grupy czasopism literackich. Kendall dzieli powstałe w latach 20. i 30. XX wieku literackie periodyki na dwie podstawowe grupy: „populistyczne” i „postępowe”. Zadaniem pierwszych było zabawianie czytelnika, dostarczanie mu rozrywki, natomiast zadaniem drugich – dbanie o rozwój nowych i coraz bardziej eksperymentalnych technik literackich. „Literacki populizm” był charakterystyczny dla takiego pisma, jak „Ar-Riwāya al-Ġadīda” (Nowa Powieść; 1936-1945), doskonale prosperującego dzięki opowiadaniom, które pomimo często słabej jakości przekładu były bardzo chętnie czytane. Sukces prozy Maḥmūda Kāmila między innymi w czasopiśmie „Al-Ġāmi‘a” (Uniwersytet; 1930-1948) zachęcił go do stworzenia innego czasopisma całkowicie poświęconego opowiadaniom „Mağallat al-‘Aṣar Qīṣaṣ” (Czasopismo Dziesięciu Opowieści; 1936-1937), rozszerzonego następnie do „Mağallat al-‘Iṣrīn Qīṣaṣ” (Czasopismo Dwudziestu Opowieści; 1937-1945). Umieszczane tam opowiadania były pełne gorących namiętności, perypetii, nieoczekiwanych zbiegów okoliczności i były przeznaczone do tego, aby zaspokajać oczekiwania czytelników, a nie wyrabiać czy doskonalić ich gusta literackie. Maḥmūd Kāmil w słowie wstępnym do nowo utworzonego pisma uzasad-

niał potrzebę istnienia egipskiego czasopisma poświęconego opowiadaniu, twierdząc, że opowiadanie było wówczas dominującym gatunkiem epickim w Europie i Ameryce. Czasopisma Maḥmūda Kāmila odegrały ważną rolę w popularyzacji egipskiego opowiadania i uczyniły z niego centrum zainteresowania literackiego. Dzięki działalności na rzecz rozwoju prozy na łamach prasy Maḥmūd Kāmil został uznany za „pioniera egipskiej fikcji literackiej” oraz za „idealny wzór człowieka kultury”. Wiele napisanych przez niego opowiadań, które ukazały się w redagowanych przez niego pismach, zostało później w latach 60. XX w. zebranych i wydanych w postaci antologii¹⁴⁹.

Najsłynniejszym czasopismem lat 30. XX wieku w Egipcie poświęconym rozwojowi arabskiej fikcji literackiej, a przede wszystkim sprawom technicznym, warsztatowi literackiemu był periodyk „Ar-Riwāya” (Powieść; 1937-39), wydawany przez wcześniejszego redaktora „Ar-Risāla” (Depesza), Aḥmada Ḥasana az-Zayyāta. Pismo „Ar-Riwāya” (Powieść) przyczyniło się „do budowania mostów pomiędzy Wschodem i Zachodem, czyniąc ze swych stron miejsce spotkania geniuszu Wschodu i Zachodu¹⁵⁰”, zapoznało czytelników z utworami wielu znanych zachodnich autorów. Sam Aḥmad Ḥasan az-Zayyāt tłumaczył opowiadania G. de Maupassanta (1850-1893). Prezentował na łamach tego pisma również literaturę mniej znanych krajów, takich jak Brazylia czy Armenia. Prace utalentowanych młodych egipskich literatów i pisarzy, m.in. Tawfīqa al-Ḥakīma, Naḡība Maḥfūza oraz Šukrīego ‘Ayyāda były publikowane obok utworów takich ówczesnych sław, jak np. Ṭaha Ḥusayn. Jednak „Ar-Riwāya” (Powieść) nie była czasopismem awangardowym w znaczeniu takim, że próbowała skryształizować i umocnić nowy światopogląd literacki.

Pismem typowo awangardowym w tamtym okresie, które podjęło się wyznaczenia i umocnienia nowego światopoglądu literackiego oraz które wywarło długotrwały wpływ na literaturę pomimo krótkiego czasu ukazywania się na rynku, był tygodnik „Al-Faḡr” (Świt; 1925-27) poświęcony opowiadaniom i wydawany przez grupę Al-Madrasa al-Ḥadīṭa (Nowoczesną Szkołę), który przyczynił się do pierwszego w świecie arabskim prawdziwego i silnego połączenia dziennikarstwa z literaturą i awangardą. Chociaż Aḥmad Ḥayrī Sa‘īd ubiegał się o pozwolenie na wydawanie tego pisma już w 1918 roku, to jednak polityczne zamieszki, problemy biurokratyczne i finansowe spowodowały, że pojawiło się ono dopiero w styczniu 1925 roku. Al-Madrasa al-Ḥadīṭa jako zgromadzenie młodych pisarzy entuzjastów, miało wspólne marzenie o wydawaniu własnego periodyku. Jego powstanie było niezbędne, aby móc połączyć młodych pisarzy o podobnych poglądach i aby zwrócić uwagę na współpracę, jaka może mieć miejsce w grupie. Dopiero w artykułach i opowiadaniach publikowanych w „Al-Faḡr” (Świt) ich poglądy na literaturę skryształizowały się na tyle, aby mogli stać się prawdziwą szkołą literacką. Aḥmad Ḥayrī Sa‘īd określił je jako „pierwsze tego typu czasopismo przeznaczone do ode-

¹⁴⁹ *Ibidem*, s. 42-45.

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 46.

grania małej, lecz znaczącej roli w artystycznym i literackim odrodzeniu”¹⁵¹, którego celem było „zniszczyć wszystkie kajdany krępujące tych, którzy kochali opowiadania”. Pomimo świadomej rezygnacji z aktywnego udziału w polityce „Al-Fağr” (Świt) stanowi jednak przykład na istnienie politycznego wsparcia stojącego za literackim pismem. Było ono bowiem finansowane przez Partię Narodową, a w nawoływaniu grupy do tworzenia literatury narodowej (*adab qawmī*) oraz do walki o niezależność intelektualną słychać było wyraźnie echo nacjonalistycznych nawoływań do walki o niezależność polityczną. Chociaż grupa młodych literatów zamierzała początkowo publikować przekłady utworów zachodnich twórców, zachęceni tym, że niektórzy z nich, a w szczególności Maḥmūd Taymūr, zaczęli pisać dojrzałe opowiadania, to zdecydowała się z czasem umieszczać w piśmie coraz więcej swoich prac. Jeden z przedstawicieli Al-Madrasa al-Ḥadīṭa, Ḥusayn Fawzī opisał ich jako młodych ludzi, którzy dzięki lekturze w obcych językach poczuli rzeczy nieobecne w arabskiej literaturze, której uczyli się na pamięć i studiowali w szkole. Ideą było tworzenie w tych obcych stylach, przy użyciu języka arabskiego, oraz rozwijanie i odnawianie narodowej literatury, by podążyła z duchem czasu, czerpiąc współczesne koncepcje i formy z literatury zachodniej¹⁵².

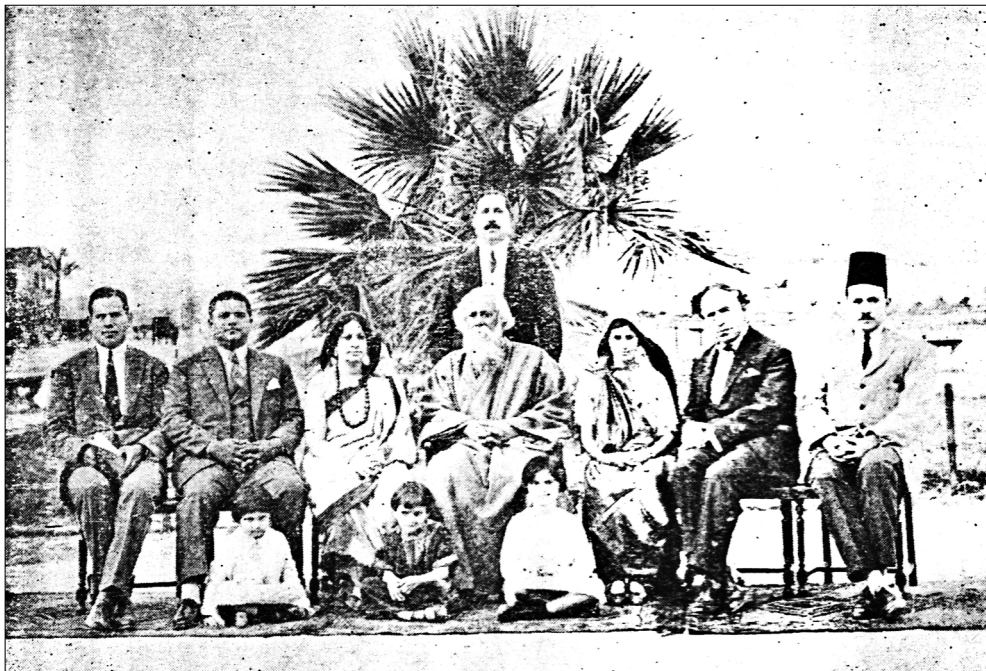
Pojawienie się ich własnych utworów na łamach „Al-Fağr” (Świt) stało się niezwykle istotne, bo choć wielu członków tej grupy było niezmiernie utalentowanych i stworzyło bardzo dobre opowiadania, to jedynie jednemu z nich udało się je opublikować w formie książki. Twórczość tej grupy z pewnością wyznaczyła zmianę zasad w egipskiej literaturze i stanowi poważny krok na drodze rozwoju współczesnej arabskiej fikcji literackiej, a wydawane przez nią pismo pomogło zyskać szerszą akceptację bardziej odważnych sposobów tworzenia literatury w ogóle, a opowiadania w szczególności, pomogło również zapoznać czytelników z określonymi konwencjami narracji. „Al-Fağr” (Świt) przyczyniło się także do wprowadzenia europejskich idei, poglądów na temat twórczej literatury i jej roli w społeczeństwie, przesuwając punkt ciężkości z politycznej wymowy utworu na jego artystyczną formę, ale z zachowaniem społecznej i dydaktycznej roli. Spowodowało również, że tak popularne wówczas i szanowane czasopisma, jak „Al-Muqtataf” (Antologia) i „Al-Hilāl” (Półksiężyc) zaczęły nie tylko publikować liczne opowiadania, ale także zachęcać pisarzy do ich tworzenia. Podczas zaledwie dwóch lat istnienia tego pisma skupiona wokół niego grupa znacznie się zwiększyła. Przynależało do niej ponad 20 twórców opowiadań i tłumaczy oraz kilku krytyków. Dostarczała ona ważnego bodźca, była ważnym czynnikiem w tamtych wczesnych etapach powstawania arabskich gatunków narracyjnych. Historia czasopisma „Al-Fağr” (Świt) pokazuje również, jak ważną rolę odegrała prasa literacka we wzmacnianiu u pisarzy pewności siebie, tworzeniu odpowiedniego i przyjaznego miejsca dla tych, którym tej artystycznej pewności siebie brakowało i których twórczość mogłaby nie zostać poznana. Tym, czym dla rozwoju arabskiego opowiadania literackiego były Al-Madrasa al-Ḥadīṭa i „Al-Fağr” (Świt) w 2. połowie

¹⁵¹ Y. Ḥaqqī, *Fağr al-Qiṣṣa al-Miṣriyya*, Kair 1975, s. 79; cyt. za: *ibidem*, s. 47.

¹⁵² M. Šalabī, *Ma' ruwwād al-fikr wa al-fann*, Kair 1982, s. 81-82; cyt. za: *ibidem*.

lat 20. XX wieku, to dla rozwoju poezji arabskiej stały się Stowarzyszenie Apollo i jego czasopismo założone na początku lat 30. przez Aḥmada Zakīego Abū Šā-dīego¹⁵³.

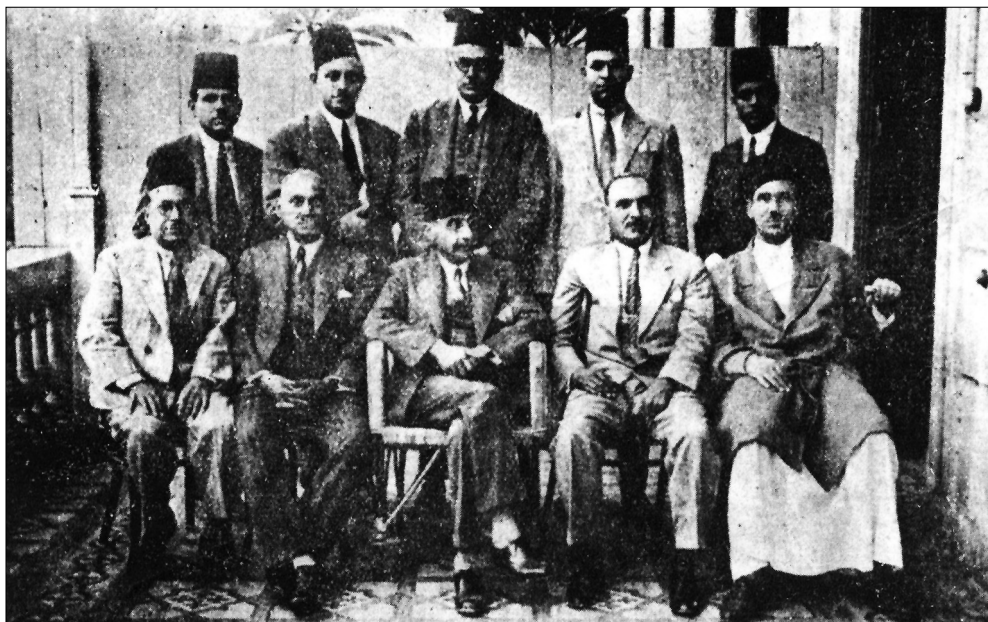
¹⁵³ *Ibidem*, s. 47-48.



1. Zdjęcie upamiętniające spotkanie z Rabindranathem Tagorem w Port Saidzie w 1926 roku



2. Zdjęcie pamiątkowe z pierwszego spotkania Rady Stowarzyszenia Apollo



3. Zdjęcie pamiątkowe ze spotkania Rady Stowarzyszenia Apollo w dniu 22 X 1932 roku



4. Zdjęcie pamiątkowe ze spotkania Rady Stowarzyszenia Apollo w dniu 22 X 1932 roku.
Od lewej: 'Alī al-‘Anānī, Ḥalīl Muṭrān i Aḥmad Zakī Abū Šādī



مليومنة — الآلة المأساة

(٣) مليومينة (Melpomene) إلهة التراجيدين أي المأساة . تظهر واقفة ملوطة القامة في هيئة ووفار ، وتحمل في يدها اليمنى هامة حزينة وفي الأخرى خنجرًا وعلى رأسها اكليد من الشريرين .



ثاليا — الآلة الكوميديا

(٤) ثاليا (Thalia) إلهة الكوميديا أي الرواية المرفحة المصححة ، والشعر



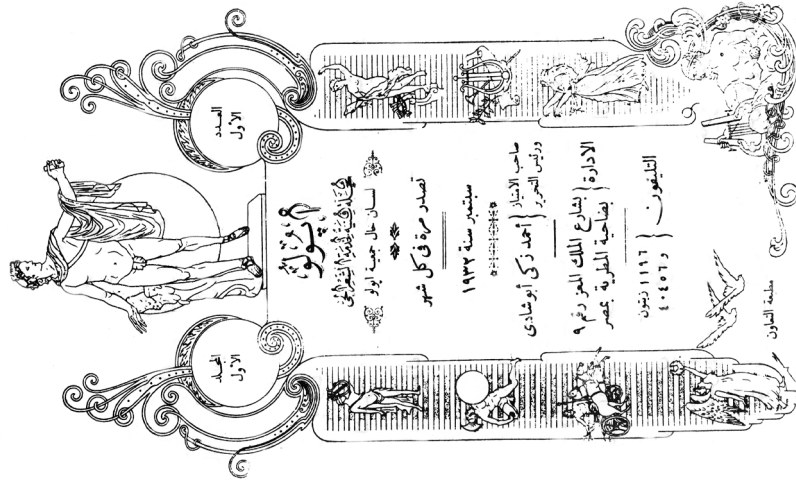
كليو — الآلة التاريخ

(١) كليو (Clio) إلهة التاريخ . تراها في صورتها جالسة وعلى رأسها اكليد من النار وفي يدها ركن مفتوح الى نصفه ويجوارما جوة فيها ملفات تاريخية .

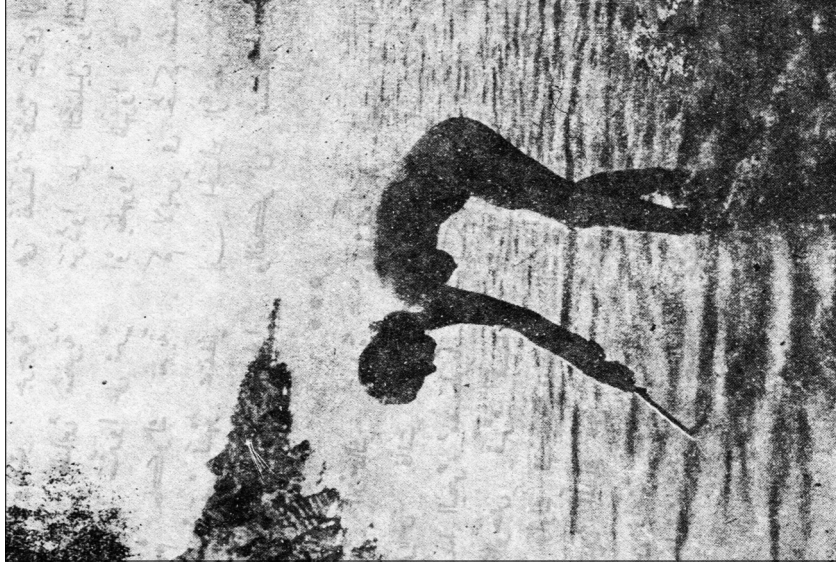


كاليوبه — الآلة الشعر الجاملي

(٢) كاليوبه (Calliope) إلهة الشعر الجاملي وهي أجل خدينتها وتعلمن في بعض الاحيان . وهم تصور جالسة وفي يدها اليمنى القلم وفي الأخرى اللوح .



6. Strona tytułowa pierwszego numeru czasopisma „Apollo”, który ukazał się we wrześniu 1932 roku. W centralnym miejscu rysunek przedstawiający Apolla Belwederskiego



7. Reprodukacja fotografii artysty Georges-Louisa Arlauda przedstawiająca nagą kobietę brodzącą w wodzie. Zdjęcie umieszczono obok tekstu autorstwa Ismāʿīla Sirrīego ad-Dahšāna *Aṣ-Ṣāʿida al-mutaḡarrida* (Naga rybaczka)

Rozdział II

Odrodzenie poezji arabskiej w Egipcie przed powstaniem Stowarzyszenia Apollo Charakterystyka głównych kierunków oraz warunki rozwoju

W Egipcie przed powstaniem Stowarzyszenia Apollo istniały dwa główne nurty poetyckie: silnie zakorzeniony neoklasyczny oraz rodzący się nurt romantyczny. Przedstawiciele pierwszego z nich czerpali inspiracje z tradycji arabskiej, odwoływali się do arabskich źródeł klasycznych. Przedstawiciele drugiego sięgnęli natomiast do tradycji światowej, poszukiwali inspiracji w literaturach innych narodów, skierowali się głównie ku poezji europejskiej i chcieli wprowadzić poezję arabską na międzynarodowe forum. Modernizując poezję arabską pod względem treści i formy, zmienili dotychczasowe spojrzenie na funkcję i rolę poezji oraz poety. Niektórzy tworzyli piękne tradycyjne kasydy, ale i podejmowali zupełnie nowe tematy, nie bojąc się przy tym szukać dla nich nowych form wyrazu¹⁵⁴.

2.1. Nurt tradycyjny. Powrót do arabskich źródeł klasycznych

W 2. połowie XIX w. najbardziej twórczy poeci w Egipcie zaczęli odczuwać, że cenione wówczas kompozycje pełne stylistycznych ornamentów i tradycyjnych figur retorycznych pozostawały poza duchem czasu. Instynkt podpowiadał im jednak, aby nie zwracać się w kierunku obcych wzorów, lecz do twórczości dawnych arabskich poetów z epoki Abbasydów, czasów świetności cywilizacji muzułmańskiej. Podstawową cechą ich twórczości było to, że na pierwszy rzut oka nie wyglądała ona wcale na to, aby była nowoczesna. Charakteryzowała się bowiem nie tyle innowacjami w technice poetyckiej, ile naśladowaniem utworów wybitnych

¹⁵⁴ S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 1-5, 11-13; por. P. Cachia, *An Overview of...*, s. 179-191; R. Allen, *op. cit.*, s. 203-210; S. Kh. Jayyusi, *Introduction*, [w:] *Modern Arabic Poetry. An Anthology*, red. eadem, Nowy Jork 1987, s. 1-5; J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 231-232.

poetów klasycznych, powrotem do standardów poezji obowiązujących w minionych epokach. Nowość polegała właśnie na odkryciu wielkich klasyków i wzorowaniu się na nich. Był to wzór posiadający wysoki poziom artystyczny w przeciwieństwie do tego, na którym opierali się poeci pod koniec wieku XVIII i w 1. połowie XIX w. Sięgnięcie po inspiracje do wielkich klasyków z epoki Abbasydów takich, jak Baš-šār Ibn Burd, Abū Nuwās, a przede wszystkim Al-Mutanabbī, miało dla rozwoju poezji arabskiej bardzo pozytywne znaczenie. Należy podkreślić w tym miejscu, że 2. połowa XIX w. była okresem wydawania obszernych antologii poezji klasycznej. Powstające drukarnie i wydawnictwa umożliwiły publikowanie arabskich tekstów klasycznych, które stały się dostępne szerszej publiczności. Coraz częściej też na łamach prasy zaczęto publikować poezję klasyczną. Ponadto wzbudzenie zainteresowania arabską literaturą epoki klasycznej zbiegło się z pojawieniem się nacjonalizmu. Odnowienie wspomnień wspaniałych czasów cywilizacji muzułmańskiej wzmocniło poczucie dumy Arabów, utrwaliło poczucie tożsamości narodowej, a przede wszystkim dało możliwość sprzeciwu wobec kultury Zachodu, która często była odczuwana jako zagrożenie. Egipski neoklasycyzm był ruchem literackim, który powstał równolegle do nacjonalizmu oraz muzułmańskiego modernizmu. Jeśli chodzi o formę poetycką, to neoklasycyzm nie wprowadził żadnych innowacji. Monometryczne i monorymiczne kasydy dominowały w dywanach poetyckich poetów tego kierunku. Dlatego też nurt neoklasyczny nazywany jest również tradycyjnym¹⁵⁵.

Pierwszym egipskim poetą neoklasycznym był Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī (1839-1904), od nazwiska którego nurt ten został przez historyków literatury nazwany szkołą Al-Bārūdīego (*Madrasat Al-Bārūdī*). Biografowie tego twórcy podkreślają, że w młodości nie przeczytał on żadnej książki dotyczącej arabskiej retoryki czy prozodii. W pewnym momencie swojego życia po prostu poczuł naturalną chęć czytania i pisania poezji. Wtedy to zaczął dokładnie studiować twórczość arabskich klasyków, a po pewnym czasie ją naśladować. Zebrał obszerną antologię utworów klasycznych poetów arabskich. W twórczości Al-Bārūdīego nie ma właściwie odnośników do jego życia prywatnego, a jego wiersze mają swe źródło w tym, co przeczytał i usłyszał z twórczości poetów minionych epok. Jednak wyraźne nawiązania do twórczości klasycznej, korzystanie z jej środków ekspresji nie oznaczają wcale, że jego poezja stanowi bezbarwną, pozbawioną życia zwykłą imitację, że jest zupełnie oddalona od życia jego epoki. Wiele jego wierszy było bardzo aktualnych. Poeta ten nie pisał panegiryków, ponieważ nie miał takiej potrzeby, był zamożny i wysoko urodzony. Brzmienie i styl jego twórczości stały się charakterystyczne dla egipskiej poezji początku XX wieku. Należy podkreślić, że Al-Bārūdī nie znał żadnego języka europejskiego, a w jego utworach nie ma śladu jakiego-

¹⁵⁵ M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 14-16; J. Brugman, *op. cit.*, s. 26-28; J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 232-233; P. Cachia, *An Overview of...*, s. 179-181; S. Somekh, *The Neo-classical Arabic Poets*, [w:] *Modern Arabic Literature*, red. M. M. Badawi, Cambridge 1992, s. 36-81; 'A. Mu-rīdin, *op. cit.*, s. 32-34.

kolwiek zachodniego wpływu. Pod tym względem jest on typowym przykładem pierwszego etapu poetyckiego odrodzenia w Egipcie – nawiązania do klasycznych dzieł arabskich. Historycy literatury zgodnie podkreślają ogromną rolę Al-Bārūdīego, jaką odegrał w rozwoju poezji arabskiej¹⁵⁶.

Najsłynniejszym poetą nurtu neoklasycznego był Aḥmad Šawqī (1868-1932). Zdobył on sławę w czasie, kiedy kariera Al-Bārūdīego dobiegała końca. Wykorzystał dokonania starszego od siebie o prawie 30 lat poety, aby przywrócić arabskiej poezji jej klasyczną siłę wynikającą ze stylu i formy. Używając języka swoich czasów, zachowując jednocześnie klasyczną siłę składni i słownictwa, podtrzymując majestatyczność kasydy bez wojowniczego heroizmu w stylu Al-Bārūdīego oraz zwracając się do swojej publiczności jako człowiek początku XX wieku, był on w stanie ustanowić solidną podstawę, na której poezja arabska mogła odbudować swoją silną pozycję, tak aby później była w stanie iść naprzód pod względem języka, formy oraz tematyki i przetrwać najbardziej odważne eksperymenty, nie tracąc przy tym swojej mocy. W 1927 roku podczas festiwalu poezji w Kairze, na który przybyli goście z całego świata arabskiego, Aḥmad Šawqī został uhonorowany tytułem „Księcia Poetów” (*Amīr aš-Šu‘arā’*). Pisał kasydy okazjonalne, elegie i panegiryki. Czytał wiele utworów poetów klasycznych i przede wszystkim z nich czerpał swe inspiracje. Jego ulubionymi autorami byli Al-Mutanabbī i Ibn ar-Rūmī. W swej poezji poruszał tematy bieżące, dotyczące życia politycznego i społecznego Egiptu oraz świata arabskiego. Ogromną zaletą utworów Šawqīego była właśnie ich aktualność. Odzwierciedlały one polityczną i społeczną sytuację tamtego okresu. Jego przekonania polityczne nie były ostro określone, a jego nacjonalizm był mieszaniną panislamizmu i egipskiego nacjonalizmu, jak to często bywało wśród poetów tamtego okresu w Egipcie. Styl poezji Aḥmada Šawqīego jest bardzo wyszukany i kunsztowny. Metafory są często wymuszone. Ponieważ w jego czasach literacki język arabski stał się bardzo ubogi, aby go wzbogacić i urozmaicić, poeta sięgał do słownictwa poezji z epoki Abbasydów, często używał rzadkich i trudnych słów¹⁵⁷.

Należy podkreślić, że Šawqī miał ambicje być poetą nowoczesnym i nowatorskim. Wynika to z jego wstępu do pierwszego wydania *Aš-Šawqiyyāt* (Utworów Šawqīego) opublikowanego w 1899 roku, w którym napisał między innymi, że pobyt we Francji (1892-1893) zainspirował go do podjęcia się nowych tematów i stylów. W twórczości Aḥmada Šawqīego poza tradycyjnymi kasydami można

¹⁵⁶ J. Brugman, *op. cit.*, s. 29-33; M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 16-29; J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 33-235; ‘A. Murīdin, *op. cit.*, s. 35-68; P. Cachia, *An Overview of...*, s. 180-181.

¹⁵⁷ J. Brugman, *op. cit.*, s. 35-45; M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 29-42; J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 335-241; ‘A. Murīdin, *op. cit.*, s. 113-154; P. Cachia, *An Overview of...*, s. 181-182; S. Kh. Jayyusi, *Tradition and Modernity in Arabic Poetry. The Constant Challenge, the Perennial Assertion*, [w:] *Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature*, red. J. R. Smart, Curzon Press 1996, s. 35-36.

odnaleźć poematy epickie, wiersze stroficzne, był pionierem w dziedzinie dramatu poetyckiego. Jednak nigdy nie chciał brać udziału w bitwie pomiędzy „starym” i „nowym”, wolał zająć w tym sporze pozycję neutralną. W rzeczywistości zawsze pozostał neoklasykiem. J. Brugman podkreśla, że pomimo jego wyznania, że zachodnia literatura go zainspirowała nowymi tematami i stylami, to bliższe przestudiowanie jego twórczości dowodzi niewielkiego na nią wpływu. Jak wielu arabskich poetów żyjących i tworzących w 1. połowie XX w. Šawqī przetłumaczył wiersz Alphonse’a de Lamartine’a pt. *Le lac* (Jezioro). Ponadto napisał kilka bajek wierszem, naśladując Jeana de La Fontaine’a. Twierdził, że podziwiał takich francuskich poetów jak Wiktor Hugo i Alfred de Musset. Czytał Szekspira, ale po francusku. Jednak, jak zaznaczają badacze jego twórczości, wiedza Šawqīego na temat zachodniej literatury była bardzo powierzchowna¹⁵⁸.

S. Kh. Jayyusi zwraca uwagę, że krytycy tacy, jak Muḥammad Mandūr, Šawqī Dayf oraz Anṭūn Ġaṭṭās Karam wypominali Aḥmadowi Šawqīemu brak bardziej zdecydowanych innowacji. Dayf wyraził opinię, że poeta ten pomimo stwierdzenia we wstępie do swojego pierwszego dywanu z 1898 roku, iż widzi potrzebę zmian, tak naprawdę nie wprowadził ani jednej z nich. Mandūr surowo winił go za to, że ten choć przebywał we Francji pod koniec XIX wieku, w czasie, kiedy toczyły się tam literackie bitwy pomiędzy zwolennikami romantyzmu, symbolizmu, realizmu czy parnasizmu, on nie potrafił zareagować na tę sytuację i nie wypracował żadnej nowej poetyckiej filozofii w oparciu zarówno o zachodnie idee, jak i własną arabską kulturę. Mandūr mocno wierzył, że gdyby Aḥmad Šawqī spróbował dokonać takiego połączenia, to stworzyłby uniwersalną poezję, która połączyłaby w sobie nową treść i piękną strukturę. Karam pisząc o poezji arabskiej, również wyraził swoje zdziwienie, że Šawqī nie zainteresował się francuskim symbolizmem, kiedy przebywał we Francji. Jednak zdaniem Jayyusi komentarze tego typu pokazują, po pierwsze, ogromną naiwność i brak zrozumienia natury poetyckiej wrażliwości, a po drugie, brak zrozumienia niezmiennie ważnego mechanizmu rządzącego rozwojem literatury, jakim jest sięganie do tradycji jako jedyne go środka mogącego utrzymać przy życiu daną poezję w pewnym okresie.

Zanurzenie w nieszczerości czy też zastrzyk pochodzący z poezji obcej z pewnością nie były tym, czego potrzebowała arabska poezja w tych czasach – to by ją osłabiło jeszcze bardziej. Potrzebowała raczej zaczerpnąć siły z własnego źródła, ze swoich konkretnych cech: zdecydowania, błyskotliwości i wyrafinowania, obecnych w klasycznych modelach poezji doskonałej. Potrzebowała powrócić do splendoru i przywrócenia równowagi tego, co w tej poezji najlepsze. Wrażliwość Šawqīego nie mogła i nie powinna była skłonić go do zainteresowania się symbolizmem w tym czasie. Po kilku wiekach rozproszenia i rozkładu swoich narzędzi, kiedy to arabska poezja kręciła się w próżni wokół własnej osi i kiedy setki poetów w całym świecie arabskim tworzyło pogrążoną w mrokach poezję pełną

¹⁵⁸ J. Brugman, *op. cit.*, s. 40-42.

ozdobników, wesołości, grzeczności i sprytnych odzywek, konieczne było odzyskanie zwięzłego, przemyślanego stylu cechującego dobrą i zdrową poezję¹⁵⁹.

Kolejny wybitny przedstawiciel nurtu tradycyjnego w poezji, bardzo często wymienianym jednym tchem z Aḥmadem Šawqīm, to Muḥammad Ḥāfiẓ Ibrāhīm (1872-1932). Zawsze był poetyckim rywalem „Księcia Poetów”, co nie znaczy, że go nie cenił. Słynął z tego, że prowadził dość bez troskie i ekstrawaganckie życie. Jednak, co należy podkreślić, nie należał do środowiska egipskiej bohemy, jak niektórzy późniejsi romantycy. Pił niewiele, był typowym literatem, który szukał towarzystwa do rozmów w kawiarniach. Tak jak Al-Bārūdī i Šawqī inspirował się spuścizną pozostawioną przez arabskich poetów klasycznych i w swej twórczości naśladował ich utwory. Za przykładem Al-Bārūdīego utworzył antologię poezji klasycznej, która niestety nigdy nie ukazała się drukiem. Nigdy nie wprowadził do formy swych utworów żadnych większych innowacji. Wiernie trzymał się zasad monometrycznej i monorymicznej kasydy. W jego dorobku dominuje twórczość o charakterze nacjonalistycznym. Dlatego też już w początkowym okresie swej poetyckiej kariery został nazwany przez ‘Alego Yūsufa, redaktora pisma „Al-Mu’ayyad” (Podpora), „Poetą Nilu” (*Šā‘ir an-Nīl*). Ten honorowy tytuł zachował do końca życia¹⁶⁰. Nie oznacza to jednak, że Ḥāfiẓ był osobą zupełnie zamkniętą na nowe poglądy i idee dotyczące poezji. Przeciwnie, w jego tekstach można odnaleźć fragmenty, w których uskarżał się na to, że poezja jest zbyt bardzo przywiązana do przeszłości. Na przykład w wierszu pt. *Aš-Ši‘r* (Poezja) nawoływał, aby zerwać więzy z tradycją. Przez współczesnych był często opisywany jako „ten, który nie żywił nienawiści do nowego ruchu poetyckiego”. Mimo iż popierał innowacje innych, to jego własne wiersze nie wskazują na prawie żadne starania z jego strony, aby uczynić je „nowymi”. Dorobek twórczy Ḥāfiẓa Ibrāhīma pozostał ograniczony do wąskich granic neoklasycyzmu. J. Brugman tłumaczy, że ten tradycyjizm poety był rzeczywiście częściową konsekwencją jego niewystarczającej znajomości języków, a ponadto Ḥāfiẓ Ibrāhīm nie był zaznajomiony z francuskimi i angielskimi ideami literackimi, gdyż w okresie, kiedy tworzył, jeszcze niewiele zachodnich prac literackich zostało przetłumaczonych na arabski. Prawdą jest, że interesował się literaturą zachodnią, ale jego zainteresowania były bardzo powierzchowne i wąskie. Przetłumaczył fragmenty *La misérables* (Nędzników) Wiktora Hugo, lecz najprawdopodobniej nie zrobił tego sam, a skorzystał z pomocy „zawodowego tłumacza”, którego pracę zamienił następnie w literacki utwór napisany pięknym językiem arabskim. Praktyka ta w tamtym czasie nie była niczym nadzwyczajnym. Z pomocą przyjaciela Ḥāfiẓ dokonał również tłumaczenia fragmentów *Makbeta* Szekspira, które jednak nigdy nie zostały opublikowane. Niektórzy historycy literatury arabskiej twierdzą, że Ḥāfiẓ Ibrāhīm znał poglądy J. J. Rousseau. Natomiast wiersz, jaki napisał o Hugo, dowodzi, że zupełnie nie rozumiał roli,

¹⁵⁹ S. Kh. Jayyusi, *Tradition and Modernity...*, s. 36.

¹⁶⁰ J. Brugman, *op. cit.*, s. 45-51; M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 42-47; J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 241-244; ‘A. Murīdin, *op. cit.*, s. 154-176; P. Cachia, *An Overview of...*, s. 182-184.

jaką ten francuski poeta i pisarz odegrał w rozwoju literatury francuskiej i światowej¹⁶¹.

Innym wybitnym poetą nurtu tradycyjnego, choć mniej ważnym od Al-Bārūdīego, Šawqīego i Hāfīza, był Ismā‘īl Šabrī (1854-1923), któremu nadano zaszczytny tytuł „Szejkę Poetów” (*Šayḥ aš-šu‘arā*). Regularnie publikował on swoje utwory na łamach pisma „Az-Zuhūr” (Kwiaty) oraz odwiedzał wtorkowy salon literacki prowadzony przez libańską pisarkę i poetkę, Mayy Ziyādę, do którego przybywali najwybitniejsi literaci Egiptu i innych krajów arabskich. Chociaż Šabrī studiował we Francji oraz spotykał się z wieloma Europejczykami mieszkającymi w kosmopolitycznej Aleksandrii, to w jego twórczości nie ma śladu wpływów europejskich. Najwyraźniej potrafił, jak słusznie zauważa znów Brugman, trzymać te dwa światy literackie w oddaleniu od siebie. Był poetą typowo neoklasycznym. Pisał najczęściej wiersze okazjonalne, poświęcone społecznym i politycznym wydarzeniom oraz elegie. Šabrī szczególnym podziwem darzył Al-Buḥturīego i to na jego twórczości, jak wskazują badacze literatury, głównie się wzorował. W przeciwieństwie do większości poetów szkoły tradycyjnej, nie wyrażał on głośno swych nacjonalistycznych poglądów. Nie czynił tego najprawdopodobniej z racji swojej wysokiej pozycji, jaką zajmował w administracji publicznej. Warto zaznaczyć, że napisał kilka wierszy, które choć z punktu widzenia formy są bardzo tradycyjne, to pod względem treści były przez niektórych późniejszych romantyków na początku lat 20. XX wieku wskazywane jako przykłady poezji lirycznej. Jednym z nich jest dobrze znana w świecie arabskim kasyda zatytułowana *Maqarr al-ğazāl* (Siedziba gazeli) skierowana do Mayy Ziyādy¹⁶².

Na przełomie XIX i XX wieku w Egipcie tworzyło bardzo wielu poetów należących do szkoły tradycyjnej, którym udało się zdobyć popularność, ale nigdy taką, jak ci czterej omówieni powyżej. Wśród tych neoklasyków był na przykład Muḥammad ‘Abd al-Muṭṭalib (1871-1931), należący do konserwatywnego obozu intelektualistów w Egipcie oraz członek kilku stowarzyszeń muzułmańskich. Jednak, co ciekawe i co warto podkreślić, nie naśladował on głównie poezji okresu Abbasydów, jak pozostali przedstawiciele szkoły tradycyjnej, ale sięgał również po wzorce wcześniejsze, do twórczości poetów epoki dżahilijji i Umajjadów¹⁶³.

Innym neoklasycznym poetą i jednym z najbardziej płodnych w tej szkole był Aḥmad Muḥarram (1880-1945), autor wielu kasyd o tematyce nacjonalistycznej i religijnej. Napisał m.in. utwór poświęcony kalifowi ‘Alemu pt. *Al-Qašīda al-‘Alawiyya* (Kasyda dla ‘Alego), opublikowany w 1919 roku. Nie sprzeciwiał się pojawieniu się ruchu odnowy poezji i innowacjom, jakie ten do niej wprowadzał. Należy podkreślić, że w latach 20. XX w. poeta ten stworzył słynne, monumentalne dzieło nazwane „Iliadą islamu” – *Dīwān mağd al-Islām aw al-Ilyāda al-*

¹⁶¹ J. Brugman, *op. cit.*, s. 48-50.

¹⁶² *Ibidem*, s. 33-35; J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 246-247.

¹⁶³ J. Brugman, *op. cit.*, s. 52-53; J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 245-246.

islāmiyya (Dywan muzułmańskiej chwały lub Iliada muzułmańska), które zostało opublikowane długo po śmierci autora w 1963 roku. Jednak w rzeczywistości nie jest to epopeja, lecz zbiór tradycyjnych wierszy przedstawiających chronologicznie kilka ważnych faktów z wczesnej historii islamu, brak jest w nim narracyjnej spójności i związku logicznego pomiędzy poszczególnymi elementami. Na początku lat 30. XX w. Aḥmad Muḥarram związał się ze Stowarzyszeniem Apollo, dzięki czemu zdobył sławę w arabskim środowisku literackim¹⁶⁴.

Aḥmad Naṣīm (1878-1938) to kolejny poeta, który był aktywnie zaangażowany w swoją epokę. Dużo pisał na tematy związane z polityką oraz walką o niepodległość. Tak jak wyżej wspomniany Aḥmad Muḥarram związał się ze Stowarzyszeniem Apollo. Wówczas w jego twórczości pojawiły się też pewne elementy romantyczne¹⁶⁵.

Brugman zwraca uwagę, że poeci nurtu neoklasycznego rzadko ośmielali się stosować formy stroficzne, co zbytnio nie dziwi w kontekście ich wielkiego podziwu dla poetów z czasów epoki Abbasydów, takich jak Abū Tammām, Al-Buḥturī i Al-Mutanabbī. Chociaż Ḥāfiẓ Ibrāhīm opisał kiedyś Giełdę Kairską używając strof, a Aḥmad Ṣawqī również od czasu do czasu pisywał wiersze stroficzne, na przykład wysławiał hiszpańsko-arabskiego księcia w długim utworze typu *muwašṣaḥa* oraz użył formy *muzdawāḡ* do tłumaczenia bajek La Fontaine'a, to przedstawiciele szkoły tradycyjnej niezwykle rzadko sięgali po tego rodzaju formy klasyczne. Przez długi czas przyjętą praktyką było stosowanie form stroficznych w przekładach utworów poetów zachodnich, jak gdyby dla podkreślenia ich kulturowej odmienności¹⁶⁶.

2.2. Narodziny nurtu romantycznego. W stronę Parnasu poezji światowej

Drugim nurtem poetyckim, jaki zaczął rozwijać się w Egipcie przed powstaniem Stowarzyszenia Apollo był romantyzm¹⁶⁷. Należy jednak pamiętać, że podczas gdy neoklasycyzm arabski narodził się w kraju nad Nilem, ojczyzną romantyzmu była Syria i Liban¹⁶⁸. Zanim romantyzm zadomowił się na dobre na egipskiej ziemi w latach 30. i 40. XX wieku, egipscy zwolennicy „nowej poezji” stoczyli o nią długą i ciężką walkę. Shmuel Moreh dowodzi, że pierwsze, nieśmiałe próby zerwania z klasycznymi normami poetyckimi, próby zmodernizowania poezji arabskiej oraz inspirowania się poezją zachodnią na terenie Egiptu miały miejsce już w 1. połowie XIX wieku. Ówczesni poeci arabscy przypuszczali, że tajemnica rozkwitu europejskiej poezji tkwiła w formach stroficznych, formach o zmiennych rymach i metrach, wierszu białym oraz wolnym. Zauważyli, że różnorodność form pozwalała poecie na swobodniejsze wyrażanie myśli i uczuć. Z palety różnych

¹⁶⁴ J. Brugman, *op. cit.*, s. 53-54.

¹⁶⁵ *Ibidem*, s. 54.

¹⁶⁶ *Ibidem*, s. 189.

¹⁶⁷ S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 11-13.

¹⁶⁸ *Ibidem*, s. 21-22.

form łatwiej było wybrać najodpowiedniejszą, czyli taką, która pasowałaby do danego tematu¹⁶⁹.

2.2.1. Pierwsze kontakty poezji arabskiej w Egipcie z poezją zachodnią

‘Abd ar-Rahmān al-Ġabartī w swej historii Egiptu wspominał o pierwszym, choć, jak podkreśla Moreh, bardzo powierzchownym spotkaniu poezji arabskiej z literaturą zachodnią, które miało miejsce podczas okupacji francuskiej. Ogniwami tego kontaktu po stronie egipskiej byli poeci, bliscy przyjaciele Al-Ġabartiego: Ḥasan al-‘Attār (1766-1835) oraz Ismā‘īl al-Ḥaššāb (zm. 1815), a po stronie zachodniej – francuscy orientaliści. Uczestnicy tego spotkania rozmawiali na temat poezji francuskiej i arabskiej. Choć Al-‘Attār i Al-Ḥaššāb pisali później wiersze na cześć tych francuskich orientalistów, a ostatni wers wiersza tego pierwszego zawierał nawet dwa obce słowa, którymi były włoskie: *si* (tak) i *no* (nie), to jednak tamte dyskusje nie wywarły żadnego wpływu na późniejszą twórczość tych poetów. W komentarzach pisanych na temat poezji francuskiej przez Al-‘Attāra nadal można było wyczuć dumę muzułmańskiego uczonego i poety, utrzymującego, że poezja arabska przewyższa wszystkie inne. Lecz, co ważne, ta osobista znajomość z francuskimi uczonymi dostarczyła mu dość dużo informacji na temat zachodnich standardów kultury, a w swych późniejszych tekstach i wystąpieniach publicznych wyrażał nadzieję, że Egipt odrodzi się i że przyswoi sobie europejską kulturę. Co więcej, to właśnie on, kiedy został rektorem Uniwersytetu Al-Azhar, zachęcił jednego z najwybitniejszych przedstawicieli arabskiego odrodzenia kulturalnego i literackiego w Egipcie, Rifā‘a Rāfi‘ aṭ-Ṭaḥṭawīego (1801-1873), aby ten spisał swoje wspomnienia z pobytu w Paryżu i w wyniku tego powstało słynne dzieło *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz* (Wydobycie czystego złota, czyli opis Paryża). Osobą, która w kraju nad Nilem podjęła pierwsze poważne kroki w kierunku dokonania zmian w poezji arabskiej, był właśnie Rifā‘a Rāfi‘ aṭ-Ṭaḥṭawī. Ten jeden z pierwszych przedstawicieli egipskiego odrodzenia literackiego, który największe zasługi miał na polu prozy, tworzył również poezję i nierzadko wykorzystywał w tym celu formy stroficzne. Nie stały się one znane i popularne wśród szerszej publiczności, bowiem były to głównie hymny przeznaczone dla armii egipskiej, na przykład w czasie, gdy Egipt dołączył do wojny krymskiej (1855 rok).

Poszukując dla poezji arabskiej odpowiedniej formy do wyrażania nowych tematów, Aṭ-Ṭaḥṭawī przyczynił się do odrodzenia klasycznego wiersza stroficznego. Sięgnął po niego pod wpływem literatury francuskiej, której był wielkim miłośnikiem. Podczas swoich studiów we Francji rozczytywał się w dziełach Woltera, Monteskiusza, Rousseau oraz szeregu innych francuskich prac literackich i naukowych. Aṭ-Ṭaḥṭawī stosował również formy stroficzne w swoich nielicznych przekładach wierszy z języka francuskiego, np. w *Marsyliance* oraz w adaptacji wiersza francuskiego poety, Josepha Agouba (1795-1832) *Dithyrambe dédié*

¹⁶⁹ *Ibidem*, s. 54-56.

à *Madame Dufrénoy* (Pieśń dedykowana Pani Dufrénoy), która została opublikowana w Paryżu w 1827 roku. W napisanym przez Aṭ-Ṭaḥṭawīego wstępie do tego utworu nie można odnaleźć żadnego poczucia niższości wobec cywilizacji zachodniej. Głównym powodem sięgnięcia po ten właśnie wiersz – jak podkreślał – był sam jego twórca, francuski poeta urodzony w Kairze, dorastający w Paryżu i wychwalający w tym utworze Egipt oraz jego władcę Muḥammada ‘Alego. Aṭ-Ṭaḥṭawī przekształcił francuskie nazwy własne oraz metafory i porównania na arabskie. Co ważne, nie uwzględnił oryginalnej budowy wiersza, nieregularnych rymów, lecz użył formy stroficznej. Wybierając pięciowiersz, chciał ułatwić sobie zadanie, choć i tak – jak sam przyznał – nadal miał problem ze znalezieniem odpowiednich rymów i odpowiednich słów. Ponadto, Rifā‘a Rāfī‘ aṭ-Ṭaḥṭawī zachwycał się francuskimi pieśniami patriotycznymi. Będąc osobą związaną z Uniwersytetem Al-Azhār, dedykował większość swoich utworów Muḥammadowi ‘Alemu i jego rodzinie. Pisał dla nich panegiryki używając formy *muwaššahy*. Kiedy pasza Egiptu, Muḥammad Sa‘īd (1852-1863) utworzył orkiestrę wojskową, Aṭ-Ṭaḥṭawī postanowił pójść śladem Francuzów i zaczął tworzyć pieśni wojskowe oraz narodowe. W tym celu sięgnął po takie arabskie formy klasyczne, jak *muwaššaha* i *zağal*, które posiadały pewne podobieństwa do zachodnich pieśni: melodyjność, zmienne rymy i refren. Jego pieśni zostały opublikowane w latach 1855-1856 w serii broszur pt. *Manzūma miṣriyya waṭaniyya* (Egiptski poemat narodowy). W utworach tych przewijają się dwa główne tematy: 1) pochwała pewnych elitarnych grup lub konkretnych osób; 2) patriotyzm, a dokładnie patriotyzm egipski – zupełnie nowy, nieznaný wówczas jeszcze dobrze w świecie arabskim temat. Moreh zwraca uwagę, że za panowania Muḥammada ‘Alego istniało bardzo duże zainteresowanie klasycznymi formami stroficznymi. Šihāb ad-Dīn Muḥammad Ibn Ismā‘īl Ibn ‘Umar (1803-1857), asystent wspomnianego powyżej Ḥasana al-‘Aṭṭāra zebrał i opublikował w latach 1856-1857 antologię pt. *Safīnat al-mulk wa naḥṣat al-fulk* (Statek władzy i klejnot łodzi), w której umieścił wszystkie znane wówczas *muwaššahy*, *zağale* oraz pieśni pochwalne pisane dla proroka Muḥammada. Po *muwaššahy* i *zağale* sięgali również przedstawiciele teatru i opery w Egipcie, wśród których dominowali syryjscy i libańscy emigranci, lecz tworzone przez nich pieśni podejmowały tematy tradycyjne. Nie były one adaptacją starych form klasycznych do nowych tematów. Należy podkreślić, że forma stroficzna nie była wówczas używana do poruszania żadnych innych tematów. Podczas panowania Ismā‘īla (1863-1879) Aṭ-Ṭaḥṭawī nadal pisał wojskowe i szkolne pieśni, niektóre z nich dedykował władcy. Jednak, jak podkreśla Moreh, metoda Aṭ-Ṭaḥṭawīego nie została podjęta przez innych cenionych wówczas poetów egipskich z dwóch powodów: 1) egipska armia rozpadła się po rewolucji ‘Urābīego; 2) egipska inteligencja była skoncentrowana głównie na reakcji przeciw inwazji cywilizacji europejskiej i odrodzeniu klasycznej literatury arabskiej, w której poezja zajmowała centralną pozycję; forma kasydy idealnie odpowiadała egipskiemu społeczeństwu i była powszechnie uważana za jedyną formę, która zasługiwała na miano poezji. Poza Aṭ-Ṭaḥṭawīm jedynie jego uczeń, Šālih Mağḍī (1826-1880) pisywał tego typu pie-

śni oraz utwory wychwalające Ismā'īla, używając formy *muwaššahy*. Ponadto inny jego uczeń, znany egipski poeta Muḥammad 'Uṭmān Ġalāl (1828-1898) używał arabskich, klasycznych form stroficznych do tłumaczenia poezji francuskiej. Forma stroficzna przestała interesować Egipcjan, a poeci nie używali jej do przedstawiania nowych tematów do początku XX wieku. Zaczęli to czynić dopiero pod wpływem syryjskich i libańskich poetów. Aṭ-Ṭaḥṭawī pisał również inne wiersze w formie kasydy, lecz jego wpływ jako poety nie był zbyt duży. Nigdy nie mógł konkurować pod względem popularności z takim poetami późnego okresu postklasycznego, jak Šihāb ad-Dīn czy Darwīš i As-Sā'ātī. Jego utworów nie można też zaliczyć do twórczości pionierów neoklasycyzmu¹⁷⁰.

2.2.2. Wpływ poetów z Syrii i Libanu na rozwój nowej poezji w Egipcie

Istotną rolę w ruchu odnowy poezji na terenie Egiptu odegrała działalność i twórczość poetów pochodzących z terenu Syrii i Libanu¹⁷¹, których Muṣṭafā Luṭfī al-Manfalūtī, wybitny egipski intelektualista i publicysta, w jednym ze swych esejów nazwał „wspaniałymi ambasadorami pomiędzy Wschodem i Zachodem”¹⁷². To pochodzący z tamtych właśnie rejonów arabscy poeci chrześcijanie, osiedli w Egipcie czy na emigracji w USA, w zdecydowanej większości absolwenci szkół prowadzonych przez europejskich misjonarzy, gdzie program nauczania ułożony był na wzór zachodni, zapoznawszy się z literaturą Zachodu i inspirując się nią, zaczęli przeprowadzać coraz odważniejsze eksperymenty na polu poezji arabskiej. Próbowali wprowadzić nowy język poetycki, nowy styl i tematy odpowiadające nowoczesnemu życiu oraz znaleźć nowe formy i odpowiednie brzmienie tak, aby można było unikać podporządkowania się deklamatorskiemu stylowi klasycznej poezji arabskiej. Z tego też powodu zostały odnowione stroficzne formy *muwaššahy* i *zağalu*¹⁷³. Warto zaznaczyć, że poeci chrześcijanie z Syrii i Libanu na przełomie XIX i XX wieku rzadko wyrażali swoje poglądy w tekstach o charakterze teoretycznym i krytycznoliterackim w przeciwieństwie do późniejszych poetów z Egiptu w pierwszych dekadach XX wieku¹⁷⁴.

2.2.2.1. Arabski przekład *Iliady* oraz powstanie „poezji nowoczesnej”

Ważnym punktem zwrotnym w historii nowej poezji arabskiej było dokonanie przez Sulaymāna al-Bustānīego przekładu *Iliady* Homera. Tłumaczenie to zostało opublikowane w Egipcie w 1904 roku, czyli niemal 70 lat po tym, jak Rifā'a Rāfi' aṭ-Ṭaḥṭawī po raz pierwszy użył w swym dziele *Taḥlīṣ al-ibrīz fī taḥlīṣ Bārīz* (Wy-

¹⁷⁰ *Ibidem*, s. 15-21, 189.

¹⁷¹ *Ibidem*, s. 11-13.

¹⁷² J. Brugman, *op. cit.*, s. 101.

¹⁷³ Szerzej na ten temat w: S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 21-53.

¹⁷⁴ *Ibidem*, s. 78.

dobycie czystego złota, czyli opis Paryża) słowa *mīṭūlūḡī* (mitologia). Przekład ten stanowił pierwsze praktyczne wprowadzenie do klasycznej poezji greckiej, jakie ukazało się w świecie arabskim. W przedmowie do tego dzieła tłumacz omówił monometryczną i monorymiczną kasydę i skonfrontował ją z innymi formami poetyckimi. Dzięki glosariuszowi złożonemu z 51 stron greckich imion, ilustracjom niektórych mitologicznych postaci i bóstw występujących w eposie, znajdującym się w przypisach odniesieniom do arabskiej tradycji i mniej lub bardziej drobiazgowemu tłumaczeniu Al-Bustānīemu udało się w dużym stopniu oswoić epos homerycki i przystosować go do poezji arabskiej. Jego wierszowane tłumaczenie tego światowego arcydzieła pokazało współczesnym mu neoklasykom, że arabska poezja jest w stanie wchłonąć grecką mitologię bez jednoczesnego zatracenia swojej tożsamości¹⁷⁵. Przekład ten był również jedną z najważniejszych prób zerwania z monometryczną i monorymiczną kasydą w tamtym okresie. Podążając za przykładem poetyckich eksperymentów syryjskich i libańskich poetów, tłumacz użył w swym przekładzie wiersza stroficznego. Poeci z Syrii i Libanu w XIX w. stosowali wiersz stroficzy w hymnach i pieśniach religijnych, szkolnych piosenkach oraz poezji lirycznej. Ponadto używali go do tłumaczenia poezji zachodniej, aby ułatwić sobie zadanie oraz aby wykorzystać melodyjność formy *muwaššahy* w celu ukrycia często nieciekawego i prozatorskiego stylu przekładu. Al-Bustānī uważał, że poezja arabska jest silnie zdeterminowana przez rym, dlatego właśnie nie przetłumaczył *Iliady* używając formy wiersza białego, jak to jest w oryginale. Nie chciał naruszyć arabskiego gustu literackiego. W całym utworze nie użył jednak ani jednego rymu, ani jednego metrum, ponieważ uznał to za rzecz monotonną i niepotrzebny nakaz w poezji epickiej. Dla każdej z części zastosował inne metrum i inny rym. Jego perfekcyjna znajomość prozodii arabskiej pozwoliła mu uniknąć piętnowanych przez arabskich prozodyków błędów w posługiwaniu się rymem. Po opublikowaniu tej arabskiej wersji *Iliady* wiersz stroficzy zyskał na prestiżu. Forma stroficzna, która do tamtej pory była używana przede wszystkim do tworzenia chrześcijańskich hymnów i pieśni, szkolnych piosenek oraz do tłumaczenia zachodnich utworów poetyckich, została wykorzystana do dokonania przekładu jednego z najważniejszych dzieł poetyckich ludzkości. Dzieło to nie pozostawało już w kręgu zainteresowania małej grupy społecznej Arabów-chrześcijan, lecz całego świata arabskiego. Al-Bustānī przyznał się otwarcie do eksperymentów poetyckich, jakich dokonał podczas tłumaczenia tego dzieła. Wyznał, że pozwolił sobie na pewne innowacje, posługiwanie się nieznanymi wzorcami, jednak w żadnym miejscu nie odstąpił od reguł języka i poezji. Przekład *Iliady* dokonany przez Sulaymāna al-Bustānīego odniósł duży sukces w świecie arabskim. Przyczynił się do rozpowszechnienia i uznania w literackich kręgach formy *muwaššahy* oraz innych form stroficzych jako odpowiednich dla „poważnej i godnej szacunku poezji”, a nie jedynie dla „piosenek oraz poezji dla kobiet i dzieci”, jak to określił Aḥmad Šawqī we wstępie do *Aš-Šawqiyyāt* (Utwory Šawqiego) pod koniec XIX wieku. Moreh podkreśla, że właśnie to uznanie form stro-

¹⁷⁵ M. ‘Abdul-Hai, *Tradition and English...*, s. 127.

ficznych umożliwiło powstanie nowego kierunku w poezji arabskiej, który rozpoczął się pod koniec XIX w. pod wpływem zarówno literatury zachodniej, jak i odrodzenia klasycznej poezji arabskiej. Ówczesni arabscy krytycy i historycy literatury określili go terminem *aš-ši'r al-‘ašrī*, czyli „poezji nowoczesnej”. Za jego cechy charakterystyczne uznali: 1) unikanie takich tradycyjnych tematów, jak: elegia i panegiryk, a podejmowanie tematów nowych: patriotyzm, reformy społeczne, wynalazki techniczne, budowle, zwyczaje oraz przede wszystkim przyroda i uczucia; 2) przejawianie zainteresowań religijnych i filozoficznych; 3) tworzenie poezji narracyjnej i historycznej; 4) walkę o wolność myśli, słowa i wiary – niektórzy z przedstawicieli tego kierunku byli związani później z wolnomularstwem; 5) tworzenie w nowym stylu, który przypominał styl poezji europejskiej – używanie jasnego i prostego języka, nowych metafor i porównań oraz nowych form, metrów i schematów rymów. Celem przedstawicieli nowego kierunku stała się modernizacja poezji arabskiej. Przez jej „odrodzenie” rozumieci podniesienie jej poziomu artystycznego do poziomu poezji zachodniej¹⁷⁶. Warto wspomnieć jeszcze w tym miejscu, że osobą, która namówiła Sulaymāna al-Bustānīego do podjęcia się trudu przetłumaczenia na język arabski *Iliady* Homera był Ya‘qūb Sarrūf (1852-1927), jeden z tych libańskich, chrześcijańskich intelektualistów, którym zależało na tym, aby doprowadzić do rewolucji w poezji arabskiej, a naśladowanie europejskich metod miało w tym dopomóc. We wstępie do jednego z numerów wydawanego przez siebie pisma „Al-Muqtataf” (Antologia) pisał:

Niektórzy wybitni poeci naszych czasów skonsultowali się z nami odnośnie uwolnienia poezji arabskiej od jarzma niewoli, które ją ogranicza. Poradziliśmy im, aby przetłumaczyli Homera, Milтона oraz innych mistrzów poezji, a oni przyjęli naszą radę. Jeśli będą w stanie przetłumaczyć wierszem te utwory, nie tracąc ich sensu i wartości, nasi poeci zmienią swe poglądy na temat poezji i poetów. Porzucą metody, jakie dotąd stosowali i podejmą zachodnie¹⁷⁷.

Przedstawiciele „poezji nowoczesnej” zaadaptowali zachodnią klasyfikację literatury wywodzącą się z tradycji antycznej, dzielącą ją na liryczną, epicką i dramatyczną. Ku swojemu zdziwieniu odkryli, że zdecydowana większość arabskiej poezji powstałej na przestrzeni epok była głównie liryczna oraz że prawie w ogóle nie było w niej elementów epickich i dramatycznych. Próbując wytłumaczyć to zjawisko, stwierdzili, że jednym z głównych czynników, które pozbawiły poezję arabską tego typu elementów, była niezmiennie sztywna tradycja monometrycznej i monorymicznej kasydy, podczas gdy inne narody praktykowały pisanie długich utworów epickich wierszem bezrymowym, wierszem o rymie nieregularnym, wierszem o zmiennych schematach rymów. Poeci nowego kierunku zaczęli przeciwstawiać się tradycyjnej arabskiej definicji poezji. Twierdzili, że nakaz stosowania

¹⁷⁶ S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 47-49.

¹⁷⁷ „Al-Muqtataf” 1892, vol. 16, nr 3, s. 152; cyt. za: S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 48.

jednego metrum i rymu ogranicza sens wypowiedzi, odwołuje poetę od jego oryginalnej koncepcji, zmusza go do dostosowania sposobu wyrażania swoich emocji i myśli do formalnych schematów. Podkreślali, że te liczne formalne nakazy wybijają poetę z jego stanu natchnienia, niszczą naturalność i szczerość, a narzucają imitację i sztuczność. Opowiadali się za uwolnieniem poety z „kajdan metrum i rymu”. Niektórzy z nich, inspirując się literaturą europejską, próbowali naśladować angielski wiersz biały, który nazwali po arabsku *ši'r mursal*. Podejmowali z nim liczne eksperymenty. Broniąc swych poczynań, posługiwali się głównie następującymi dwoma argumentami: 1) wiersz biały był używany przez większość europejskich narodów; 2) wiersz biały pojawił się w starej poezji arabskiej, a w tej kwestii powoływali się na cytaty zaczerpnięte z *I'ğāz al-Qur'ān* (Cudowność Koranu) Al-Bāqillānīego (zm. 1013) oraz *Al-Muwašṣaḥa fī ma'āhiḍ al-'ulamā'* 'alā aš-šu'arā' (*Muwašṣaḥa* w źródłach uczonych na temat poetów) Muḥammada Ibn 'Imrāna al-Marzubānīego (909-993). Jednak arabscy krytycy i prozodocy uznawali wówczas tego typu eksperymenty najczęściej za przykłady niepoprawnego posługiwania się prozodią odpowiednie jedynie dla nieudolnych poetów oraz kobiet. Wyrażali opinie, że jak najszybciej należy zaprzestać i zapomnieć o tego typu próbach dokonywanych na gruncie poezji arabskiej. Pierwsze eksperymenty z wierszem białym miały miejsce jeszcze pod koniec XIX w., a pierwszym arabskim poetą, który napisał wiersz biały był Rizq Allāh Hassūn (1825-1880). To właśnie ten libański poeta chrześcijański w swoim wierszowanym przekładzie z języka angielskiego 18. rozdziału *Księgi Hioba* użył w wersji arabskiej formy tego typu wiersza. We wstępie do opublikowanego w 1869 roku zbioru wierszy pt. *Aš'ār aš-ši'r* (Poezje), w którym znalazł się również tenże przekład *Księgi Hioba*, zaznaczył, że naśladował styl starożytnej poezji bez rymu, ponieważ uznał, że miarą poezji jest rytmiczna harmonia, a jego zdaniem rym nie jest warunkiem koniecznym, by ją osiągnąć, stanowi on jedynie dodatek i rodzaj ozdoby. Ponadto twierdził też, że poezja była poezją zanim powstał rym, a w twórczości poetyckiej wielu narodów rym początkowo nie występował. Przekonywał również, że arabscy poeci przed Imru' al-Qaysem nie znali rymu, bowiem to ten poeta po raz pierwszy osiągnął mistrzostwo w posługiwaniu się nim w obrębie jednego utworu¹⁷⁸.

Na przestrzeni dekad z wierszem białym dokonywano różnych eksperymentów, podawane były jego różne definicje. Pierwszym poetą XX w., który próbował wprowadzić go na stałe do poezji arabskiej i namawiał do tego innych w swych artykułach publikowanych na łamach prasy arabskiej oraz wstępach do dywanów, był związany blisko z Egiptem nie libański czy syryjski, lecz iracki poeta, Ġamīl Ṣidqī az-Zahāwī (1863-1936). W pierwszych latach XX w. eksperymentów z wierszem białym podejmował się też Būlus Ṣiḥāda. W tekście pt. *Aš-Ši'r al-mawzūn ḡayr muqaffā* (Poezja posiadająca metrum lecz bez rymu), opublikowanym na łamach pisma „Al-Hilāl” (Półksiężyc), nawoływał arabskich poetów do naśladowania wierszy europejskich pozbawionych rymu. Przekonywał, że tego typu wiersz:

¹⁷⁸ S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 128-131.

1) ułatwia układanie poezji, bowiem umożliwia poecie wyrażanie siebie w prosty i naturalny sposób; 2) umożliwia skoncentrowanie się poecie na idei oraz na prostym stylu. Jako przykłady wskazywał twórczość Johna Milтона i Szekspira. W tym samym czasie eksperymentów z wierszem białym dokonywał Niqūlā Fayyād (1874-1958), Libańczyk, który osiadł w Egipcie, i który doskonale znał literaturę francuską. W późniejszym czasie ten typ wiersza został rozwinięty. Dokonali tego poeci, którzy studiowali literaturę angielską i lepiej rozumieli, czym jest wiersz bezrymowy i jakie są jego techniki. W tym miejscu należy zaznaczyć, że wiersz biały nie zyskał jednak nigdy w literaturze arabskiej takiego uznania i nie cieszył się takim powodzeniem, jak na przykład w literaturze europejskiej¹⁷⁹.

2.2.2.2. Ḥalīl Muṭrān

Ḥalīl Muṭrān (1872-1949) należał do pokolenia Šawqīego i Ḥāfīza. Tak jak większość syryjskich i libańskich intelektualistów sprzeciwiał się władzy osmańskiej, która tłumiała rewolucyjne poglądy młodych studentów. Podobnie jak wielu innych intelektualistów z Libanu musiał uciekać przed prześladowaniami. Najpierw udał się do Paryża, a następnie w 1892 roku osiadł w Egipcie. Muṭrān uważa się za tego, który utorował drogę „nowej” poezji arabskiej. Był głównym łącznikiem między chrześcijańskimi, syryjskimi i libańskimi literatami a egipskimi poetami muzułmańskimi. Dlatego właśnie, mimo swego libańskiego pochodzenia, jest ściśle związany z historią literatury Egiptu. Przez swoich współczesnych nazywany był „Poetą dwóch krajów” (*Šā‘ir al-quṭrayn*) oraz „Poetą krajów arabskich” (*Šā‘ir al-aqṭār al-‘arabiyya*). Aḥmad Šawqī powiedział o nim, że był tym, „który pogodził arabską i zachodnią poezję”. Przez historyków literatury uważany jest za poetę „pogranicza”, którego twórczość plasuje się pomiędzy neoklasycyzmem i romantyzmem, a najczęściej bywa określany przez nich jako poeta preromantyczny¹⁸⁰.

Muṭrān poza działalnością na rzecz odrodzenia literatury arabskiej, a przede wszystkim poezji, zapisał się również w historii jako wybitny dziennikarz i publicysta. Po osiedleniu się w Aleksandrii rozpoczął pracę w piśmie „Al-Ahrām” (Piramidy), a w 1900 roku zaczął sam wydawać dwutygodnik kulturalny „Al-Mağalla al-Miṣriyya” (Czasopismo Egipskie), który ukazywał się przez trzy lata. W 1902 roku założył dziennik „Al-Ġawā‘ib al-Miṣriyya” (Nowiny Egipskie), w którym była publikowana poezja, w tym też i jego własna. Gazeta ta z powodu problemów finansowych przestała ukazywać się po pięciu latach. Warto też nadmienić, że Mu-

¹⁷⁹ *Ibidem*, s. 47-50, 126-129, 137-138.

¹⁸⁰ J. Brugman, *op. cit.*, s. 56-61, 190; S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 58-59; M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 68-67; A. Abbas, *Poezja arabska (druga połowa XIX – pierwsza połowa XX wieku)*, Poznań 2000, s. 77; J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 261-262.

trān przez wiele lat był dyrektorem Narodowej Grupy Teatralnej i miał duże zasługi w dziedzinie rozwoju dramatu i teatru w świecie arabskim¹⁸¹.

Ḥalīl Muṭrān był zagorzałym zwolennikiem idei kosmopolityzmu literackiego. Obeznany z literaturą europejską, tworzył pod dużym wpływem szczególnie romantyków francuskich, których dzieła tłumaczył na język arabski. Przełożył również wiele słynnych europejskich sztuk; poza utworami autorów francuskich były to także dzieła Szekspira (m.in. *Hamlet*, *Makbet*, *Otello*, *Kupiec Wenecki*, *Burza*, *Król Ryszard*, *Król Lear*, *Juliusz Cezar*). Ponadto obok literatury pięknej tłumaczył również z języka francuskiego książki naukowe¹⁸².

Intencją Muṭrāna było wzbogacenie literatury arabskiej oraz otwarcie jej na zachodni wpływ. Chciał wprowadzić do poezji arabskiej kryteria romantyzmu francuskiego. Jako pierwszy świadomie i publicznie odciął się od poezji arabskiej XIX wieku. W 1900 roku w swoim piśmie „Al-Mağalla al-Miṣriyya” (Czasopismo Egipskie) oznajmiał, że nie istnieje powód, dla którego współcześni poeci arabscy mieliby tworzyć utwory w taki sam sposób, w jaki czyniły to wcześniejsze pokolenia, ponieważ czasy, w których żyli tamci Arabowie, były zupełnie inne od współczesnych, inne były też ich zwyczaje, charakter, potrzeby oraz nauki. Przekonywał, że poezja komponowana w bieżącej epoce, choć może wykorzystywać dawne formy i język, powinna reprezentować współczesne sposoby myślenia i odczuwania¹⁸³. W przedmowie do swojego pierwszego dywanu, jaki ukazał się w Egipcie w 1908 roku, pisał, że znajduje się w nim poezja tworzona przez człowieka, który sprzeciwia się zasadzie jednego metrum i jednego rymu, aby móc wyrazić to, co chce¹⁸⁴.

Twierdził, że w poezji arabskiej poeci muszą kroczyć niezależną ścieżką, podejmować nowe tematy, wyrażać swoje własne uczucia i myśli, przedstawiać współczesne życie. Opowiadał się za organiczną jednością wiersza. Chciał, aby wiersz poruszał jeden temat, łączył ze sobą obrazy, myśli i słowa w harmonijny i płynny sposób. Ḥalīla Muṭrāna spośród innych intelektualistów i poetów tamtych czasów wyróżniało to, że umiał wykorzystać w praktyce wiele głoszonych przez siebie poglądów i teorii. Udało mu się dokonać rewolucji w treści i formie. Osiągnął jedność tematyczną wiersza, potrafił wyrazić swoje uczucia i myśli za pomocą obrazów poetyckich. Dzięki swojemu poetyckiemu geniuszowi oraz talentowi był w stanie zaczerpnąć z zachodniej literatury, szczególnie literatury francuskiej, nowe tematy i idee oraz dostosować je do tradycyjnej retoryki i języka poezji arabskiej. Jako pierwszy arabski literat zaczął pisać ballady. Ponadto tworzył poematy epickie, kasydy o charakterze refleksyjnym, romantyczne eposy historyczne. Poprzestał na małych formach epickich, nie pokusił się o stworzenie wielkiej epopei. Wpływ romantyzmu francuskiego widać bardzo wyraźnie w jego sentymentalnej i miłosnej poezji oraz w romantycznych opowiadaniach poetyckich i opisach natu-

¹⁸¹ M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 69; S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 58-59.

¹⁸² J. Brugman, *op. cit.*, s. 59-61.

¹⁸³ M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 70.

¹⁸⁴ J. Brugman, *op. cit.*, s. 59.

ry. W niektórych ze swoich wierszy przedstawiał głęboki związek łączący jego umysł z przyrodą. W jego sentymentalnych i miłosnych wierszach dominuje melancholia, rozpacz, smutek, zaś w opowiadaniach poetyckich, balladach przyroda nigdy nie była jedynie tłem, lecz towarzyszką życia. Ḥalīl Muṭrān postrzegał miłość jako najważniejsze uczucie, jakiego człowiek może doświadczyć. Śmierć była dla niego wyzwoleniem z ziemskiego życia i ponownymi narodzinami do nowego świata szczęścia. Odniósł sukces w połączeniu klasycznej arabskiej poezji miłosnej, przedstawiającej fizyczne piękno kobiety, z zachodnią poezją miłosną, opisującą jej duchowe piękno i charakter. W panegirykach i elegiach starał się przedstawić wiernie i precyzyjnie charakter, osobowość i osiągnięcia ludzi, którym te utwory poświęcał. Był w stanie wyrazić nowe idee i tematy nie tylko w wierszu stroficznym, lecz również w tradycyjnej formie arabskiej kasydy ze stałym rymem i metrum. W swej twórczości stosował różne metra klasyczne. Nie zrezygnował z ozdób retorycznych, ale starał się stosować je z umiarem. Język jego poezji to mocny i piękny język dawnej poezji. Po mistrzowsku posługiwał się tradycyjnym stylem, tradycyjnymi formami i retoryką, zatem trudno było oskarżyć go o używanie formy stroficzej ze względu na to, że nie potrafił tworzyć innych¹⁸⁵.

Warto podkreślić, że w pierwszym dywanie Muṭrāna znalazł się wiersz pt. *Fī-nūs* (Wenus) poświęcony bogini miłości. Utwór ten powstał bardzo wcześnie, bo około 1901 roku. Widoczne są w nim wyraźnie inspiracje europejską poezją romantyczną. Wenus przedstawiona jest jako ideał piękna, a poeta jest prorokiem i kapłanem w świątyni piękna¹⁸⁶.

Historycy literatury zwracają uwagę, że w całym jego dorobku przeważają monometryczne i monorymiczne kasydy, a utworów charakterystycznych dla romantyzmu jest znacznie mniej. Dlatego określają go często raczej jako poetę neoklasyka, który uwolnił się częściowo od tradycji, aniżeli romantyka, który był nadal przywiązany do niektórych starych form. Oceniając cały dorobek Ḥalīla Muṭrāna, należy pamiętać jednak, że on sam był bardzo świadom zmian, jakie próbował wprowadzić do poezji arabskiej, oraz zdawał sobie bardzo dobrze sprawę ze sprzeciwów i trudności, jakie mógł napotkać. Starał się nie naruszać zbytnio tradycyjnego gustu literackiego w Egipcie. Jest to szczególnie widoczne w jego pierwszym dywanie wydanym w 1908 roku, w którym choć pojawiły się formy stroficzne, to jest ich niewiele, bo tylko 9 na 131 znajdujących się tam wierszy. Pomimo pewnych eksperymentów i zmian, jakich dokonał w poezji arabskiej, nie poszedł dalej ze swymi reformami. Był głęboko przekonany co do tego, że aby zmienić poetycki gust społeczności, która tak wielkim szacunkiem darzy swoją tradycyjną

¹⁸⁵ S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, 59-63; M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 68-84; J. Brugman, *op. cit.*, s. 57-60; R. Ostle, *The Romantic Poets*, [w:] *Modern Arabic Literature*, red. M. M. Badawi, Cambridge 1992, s. 84-88; A. Abbas, *Studja nad prozodią arabską. Band i muwaššaḥa*, Warszawa 1996, s. 143, 180-181; M. H. Ġuḥā, *op. cit.*, s. 84-90; J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 262-265.

¹⁸⁶ M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 77.

spuściznę literacką, potrzeba wiele czasu. Dlatego też, aby zbyt nie szokować arabskiego społeczeństwa, podążał okrężną drogą. Na terenie Egiptu istniał bardzo silny sprzeciw kręgów konserwatywnych wobec rewolucyjnych zmian w poezji, nowego sposobu jej rozumienia oraz metod tworzenia proponowanych przez libańskich i syryjskich chrześcijan. Z tego też powodu Moreh tak bardzo podkreśla ogromną rolę egipskich, muzułmańskich poetów, jaką odegrali w modernizacji poezji arabskiej. Najpierw wspierali Syryjczyków i Libańczyków w odważnych eksperymentach, a następnie sami zaczęli się takich prób podejmować. Nie przyjęłoby się bowiem w Egipcie oraz reszcie arabskiego świata muzułmańskiego poglądy poetów chrześcijan z Syrii i Libanu, gdyby nie ciężka walka egipskich, muzułmańskich modernistów ze zwolennikami nurtu tradycyjnego, którzy po swojej stronie mieli konserwatywne kręgi uczonych, konserwatywnych literatów, konserwatywnych odbiorców oraz środowisko przedstawicieli ówczesnych władz politycznych. Tylko poeci muzułmanie byli w stanie stanąć do tego typu walki. Odwaga i śmiałość poetów chrześcijan w sprzeciwianiu się klasycznym metodom w literaturze mogła być uznana przez konserwatystów za podważenie fundamentów dziedzictwa islamu oraz języka arabskiego, który był językiem *Koranu*. Tak i też wiele razy się stało. Na przykład sam Sulaymān al-Bustānī po przetłumaczeniu i opublikowaniu *Iliady* został oskarżony w Egipcie o zamiar wywołania buntu przeciwko islamowi¹⁸⁷. Natomiast ‘Abd al-‘Azīz ad-Dasūqī w następujący sposób opisał realia, w jakich żył w Egipcie Ḥalīl Muṭrān:

(...) chrześcijanin, katolik, obcokrajowiec czuł w głębi serca, że był obcy w środowisku egipskim, w którym polityczne i intelektualne nurty, będące pod większym czy mniejszym wpływem islamu, walczyły ze sobą. Język arabski posiadał dla tego środowiska religijne znaczenie, ponieważ był językiem *Koranu* i każdy, kto próbował go naruszyć, był od razu uznawany za przeciwnika islamu¹⁸⁸.

Zatem jedynie sami muzułmanie mogli zakwestionować i spróbować zniszczyć „idoli” tradycyjnej poezji.

Ḥalīl Muṭrān był bardzo ceniony przez młode pokolenie poetów. Zdobył sobie szerokie grono zwolenników i uczniów. W Egipcie byli to: Aḥmad Zakī Abū Šādī, Ibrāhīm Nāḡī, ‘Alī Maḥmūd Ṭaha, Muḥammad ‘Abd al-Mu‘ī al-Hamšārī, Ḥasan Kāmil aš-Šayrafī, Šālīḥ Ġawdat, Muḥtār al-Wakīl – przyszli członkowie Stowarzyszenia Apollo. Poza Egiptem byli to: Ḥalīl Šaybūb – chrześcijanin z Syrii, Ilyās Abū Šabaka, Adīb Mażhar, Bišāra al-Ḥūrī z Libanu oraz Abū al-Qāsim aš-Šabbī z Tunezji i Aḥmad Yūsuf at-Tiğānī z Sudanu. Autorzy ci zapoznali się z poglądami i twórczością Ḥalīla Muṭrāna głównie za pośrednictwem prasy egipskiej, która była rozpowszechniana w różnych częściach świata arabskiego. Większość i z tych poetów współpracowała później ze Stowarzyszeniem Apollo. Wielu ze zwolenników

¹⁸⁷ S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 57-58, 62-64; por. J. Brugman, *op. cit.*, s. 190.

¹⁸⁸ ‘A. Ad-Dasūqī, *Ġamā‘at Apollo wa ‘aṭaruhā fī aš-ši‘r al-ḥadīṭ*, Kair 1971, s. 77.

i uczniów Muṭrāna podziwiała literaturę francuską, było pod jej wpływem oraz pod wpływem twórczości arabskiej grupy emigracyjnej Maḥḡar z USA. Zwracali oni szczególną uwagę na zewnętrzną i wewnętrzną muzykę wiersza oraz na język poetycki. Niektórzy z nich próbowali wypracować nowe formy wiersza stroficznego lub też naśladować zachodni wiersz stroficzny, czy rozwijać nowe formy o zmiennych rymach i metrach¹⁸⁹.

2.2.2.3. Szkoła syryjsko-amerykańska a rozwój poezji w Egipcie

Omawiając główne kierunki oraz warunki rozwoju poezji arabskiej w Egipcie, nie można pominąć działalności i dorobku arabskich poetów przebywających na emigracji w USA. Twórcy ci zapisali się w historii literatury arabskiej jako Grupa Maḥḡar bądź szkoła syryjsko-amerykańska. Pochodzili z terenu Syrii oraz Libanu i w zdecydowanej większości byli chrześcijanami. Ich twórczość zaczęła rozkwitać tuż przed tym, jak egipscy poeci Grupy Dywanu zaczęli publikować swe utwory¹⁹⁰. Szkoła ta w bardzo dużym stopniu przyczyniła się do rozwoju poezji na arabskim Wschodzie. Do jej najwybitniejszych przedstawicieli należeli: Ġubrān Ḥalīl Ġubrān (1883-1931), Mīḥā'il Nu'ayma (1889-1989), Amīn ar-Rayḥānī (1876-1940), Īlyā Abū Mādī (1890-1957), Nasīb 'Ārīḡa (1887-1946). Grupa Maḥḡar wspierała się nawzajem w rozwijaniu zainteresowań i doskonaleniu twórczości. Początkowo literaci ci skupili się w nieformalnej grupie wokół miesięcznika poświęconego arabskiej literaturze, kulturze i sztuce „Al-Funūn” (Sztuki [Piękne]), który był wydawany w latach 1913-1918 w Nowym Jorku i redagowany przez Nasība 'Ārīḡę. Innym ważnym pismem, na łamach którego publikowali swoje utwory i prace krytycznoliterackie, był dwutygodnik „As-Sā'ih” (Wędrowiec) założony w tym samym mieście w 1912 roku przez 'Abd al-Masīḡa Ḥaddāda. Kiedy „Al-Funūn” (Sztuki [Piękne]) przestał się ukazywać z powodu problemów finansowych, literaci skupieni wokół niego zdecydowali się na utworzenie stowarzyszenia. Powstało ono w 1920 roku i zostało nazwane Ar-Rābiṡa al-Qalamiyya (Liga Ludzi Pióra). Na pierwszego prezesa został wybrany Ġubrān Ḥalīl Ġubrān, a Mīḥā'il Nu'ayma został sekretarzem. Wówczas też pismo „As-Sā'ih” (Wędrowiec) przejęło dawną rolę „Al-Funūn” (Sztuki [Piękne]) i stało się oficjalnym organem Ligii. Podstawowym celem założenia tego stowarzyszenia było zjednoczenie wysiłków w procesie modernizowania literatury arabskiej. Jego członkowie chcieli tchnąć w nią nowe życie, zerwać z tradycyjnymi normami i nakazami dotyczącymi treści i formy poezji, chcieli tworzyć poezję, która odpowiadałaby wymogom nowoczesnych czasów, poezję, która byłaby pełna wrażliwości i subtelnej myśli. W swych poetyckich utworach poruszali zagadnienia uniwersalne, społeczne, filozoficzne, wyrażali tęsknotę za ojczyzną, próbowali też włączać się w bieżące nurty w literaturze amerykańskiej. W swej twórczości czerpali z tradycji poezji arabskiej oraz zachodniej,

¹⁸⁹ S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 63-64; J. Brugman, *op. cit.*, s. 61.

¹⁹⁰ J. Brugman, *op. cit.*, s. 106.

przede wszystkim z angielskiej i amerykańskiej, z dzieł filozofów arabskich i zachodnich, z tradycji chrześcijaństwa, islamu, buddyzmu. Ponadto znali też dobrze literaturę rosyjską. W swych utworach wykorzystywali legendy, symbole i wątki mitologiczne, przede wszystkim te pochodzące z mitologii fenickiej. Poszukiwali odpowiednich form do treści swoich wierszy, do wyrażania swoich myśli i uczuć. Udało im się zerwać z tradycyjną kasydą i zastąpić ją wierszem stroficznym o różnych rymach. Zainicjowali formę zwaną *ši'r manṭūr* (poezja proza), a na bazie klasycznego wiersza stroficznego *muwaššahy* utworzyli nową formę nazywaną *nową muwaššahą*. Tej nowej formy nie ograniczał już ściśle określony schemat. Poeci szkoły syryjsko-amerykańskiej w bardzo umiejętny i elastyczny sposób stosowali różne rymy, zwrotki i *dawry*, nie zachowywali określonej liczby *baytów* i *qufli* tak, jak obowiązywało to w strukturze dawnej *muwaššahy* i w innych dawnych formach stroficznym. Próbowali też tworzyć *ši'r mursal* (wiersz biały). Na stałe do poezji arabskiej wprowadzili romantyczny wizerunek poety-proroka. Przypomnieli na nowo Arabom na Wschodzie, jaką rolę i jak ważną funkcję odgrywał poeta w czasach przedmuzułmańskich, kiedy to miał duży wpływ na życie swojej społeczności, był jej przewodnikiem i rzecznikiem, jego słowa miały ogromną, magiczną moc. Był prawdziwym poetą, czyli tym, który przede wszystkim „odczuwa”, a nie jest zwykłym rzemieślnikiem, który jedynie bawi się słowem¹⁹¹. Ġubrān Ḥalīl Ġubrān, najśłynniejszy przedstawiciel szkoły syryjsko-amerykańskiej, literat i artysta, który był pod bardzo dużym wpływem prac francuskiego rzeźbiarza Auguste’a Rodina (1840-1917), angielskiego poety, artysty i mistyka Williama Blake’a (1757-1827) oraz niemieckiego filozofa Friedricha Nietzschego (1844-1900), twierdził, że prawdziwa poezja jest wcieleniem boskiego ducha, który został zrodzony z uśmiechu ożywiającego serce i oczy oraz który sprawia, że płyną z nich łzy. Poeta był zaś dla niego aniołem wysłanym na Ziemię przez bogów po to, by nauczać ludzi boskich rzeczy¹⁹².

Mówiąc o rozwoju poezji w Egipcie, należy podkreślić, że literacka działalność Arabów przebywających na emigracji w obu Amerykach, a przede wszystkim tych w Ameryce Północnej, była już wcześniej znana w Egipcie. Miało to miejsce przede wszystkim dzięki mieszkającym tam Libańczykom i Syryjczykom, którzy na przełomie XIX i XX wieku odgrywali ważną rolę w rozwoju kultury w tym kraju i którzy interesowali się twórczością literacką swoich rodaków mieszkających w obu Amerykach. Prace literackie i krytycznoliterackie Grupy Maḡar były regularnie publikowane, głównie na łamach prasy egipskiej¹⁹³. Co więcej, przed-

¹⁹¹ M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 179-196; R. Ostle, *The Romantic...*, s. 95-110; ‘A. Muṭīdīn, *op. cit.*, s. 209-246. Na temat *nowej muwaššahy* wprowadzonej przez szkołę syryjsko-amerykańską pisze szerzej: A. Abbas, *Studia nad prozodią...*, s. 147-175.

¹⁹² M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 182.

¹⁹³ Na przykład czasopismo „Al-Ġāmi‘a” (Uniwersytet) Farāḥa Anṭūna, który spędził pewien czas w USA, a następnie powrócił znów do Egiptu w 1901 roku, zwróciło uwagę na Amīna ar-Rayḥānīego (1876-1940). W tym samym czasie Ḥalīl Muṭrān w swoim piśmie

„Al-Mağalla al-Miṣriyya” (Czasopismo Egipskie) opublikował obszerny przegląd poezji arabskiej powstającej w Stanach Zjednoczonych zatytułowany *Aš-Ši'r al-'arabī fī Amrīka* (Poezja arabska w Ameryce), który dowodzi, że arabska działalność literacka na emigracji była uważnie obserwowana przynajmniej przez Syryjczyków i Libańczyków mieszkających w Egipcie, i że Egipcjanie byli o niej informowani. W 1905 roku egipskie pismo „Mağallat Sarkīs” (Czasopismo Sarkīsa) opublikowało artykuł autorstwa Amīna ar-Rayḥānīego, a na łamach „Al-Hilāl” (Półksiężyc) ukazał się jego wiersz prozą wraz ze wstępem napisanym do niego przez redaktora. Utwór ten był wówczas dużą literacką nowością, która wywołała szeroką dyskusję zarówno na spotkaniach literackich, jak i w prasie. Miało to miejsce kilka lat przed ukazaniem się pierwszego zbioru najstarszego poety z Grupy Dywanu, Šukrīego. Twórczość Ğubrāna Ḥalīla Ğubrāna (1883-1931) również szybko została zauważona w Egipcie. Jego utwór *Al-Arwāḥ al-mutamarrida* (Zbuntowane dusze) ukazał się w 1908 roku w „Al-Hilāl” (Półksiężyc), a trzy lata później na łamach tego samego pisma opublikowano jeden z wierszy prozą jego autorstwa, który przedstawiony został tam jako *šī'r manṭūr*. W 1912 roku w „Al-Muqtataf” (Antologia) został omówiony zaś jego sławny utwór *Al-Ağniḥa al-mutakassira* (Złamane skrzydła). Jednak nie tylko pisma reprezentowane przez Syryjczyków i Libańczyków mieszkających w Egipcie zwracały uwagę na literaturę emigracyjną. W czasopiśmie „Az-Zuhūr” (Kwiaty) w 1910 r. ukazała się recenzja dywanu Amīna ar-Rayḥānīego *Ar-Rayḥāniyyāt* (Utwory ar-Rayḥānīego). Ponadto w czasopiśmie tym regularnie publikowane były również pisane przez niego artykuły. Po I wojnie światowej prace arabskich literatów przebywających na emigracji w obu Amerykach były zauważane jeszcze częściej. Coraz większą uwagę przyciągał Ğubrān Ḥalīl Ğubrān. Jego utwór *Al-Mawākib* (Pochody, 1918) był wiele razy recenzowany w różnych pismach i szybko stał się powszechnie znanym i podziwianym tworem. Wielokrotnie też sam utwór drukowany był na łamach egipskiej prasy. Podobnie rzecz miała się ze wspomnianym wcześniej dziełem *Al-Ağniḥa al-mutakassira* (Złamane skrzydła). Ponadto, sam Ğubrān był regularnym współpracownikiem „Al-Hilāl” (Półksiężyc) od 1917 roku, a w latach 1919-1921 wiele jego utworów prozą i esejów ukazało się w egipskich czasopismach. Również prace Amīna ar-Rayḥānīego były omawiane na łamach prasy w Egipcie, przede wszystkim w „Al-Hilāl” (Półksiężyc) i „Al-Muqtataf” (Antologia), do których regularnie pisywał. Natomiast w 1919 roku ukazała się w Kairze zebrana przez Muḥyīego ad-Dīna Riḍę antologia literatury emigracyjnej pt. *Balāğat al-'Arab fī al-qarn al-'iṣrīn* (Stylistyka Arabów w XX wieku), która zawierała entuzjastyczny wstęp dotyczący odrodzenia poezji arabskiej i której wydanie zostało wznowione w 1924 roku. Arabscy literaci przebywający na emigracji w Ameryce Płn. i Płd. starali się uczestniczyć w życiu literackim w Egipcie głównie za pośrednictwem prasy w bardziej lub mniej bezpośredni sposób. Na przykład Ğubrān Ḥalīl Ğubrān w 1913 roku wysłał do Egiptu tekst przemówienia z okazji uroczystości zorganizowanych w Kairze ku czci Ḥalīla Muṭrāna. Natomiast w 1922 roku miały miejsce kilkakrotnie uroczystości ku czci Amīna ar-Rayḥānīego, które odbywały się zazwyczaj w Kairze, w domach syryjskich i libańskich emigrantów. W tym samym roku została również opublikowana książka o tym poecie pt. *Amīn ar-Rayḥānī – falsafat aš-Šarq fī bilād al-Ġarb* (Amīn ar-Rayḥānī – filozofia Wschodu w krajach Zachodu). Szczególnie podziwiana przez Egipcjan była poezja Amīna ar-Rayḥānīego, Ğubrāna Ḥalīla Ğubrāna oraz Mīḥā'ila Nu'aymy. Z grupą emigracyjną w USA, a przede wszystkim z Ğubrānem utrzymywała kontakt wspomnianą już wcześniej Mayy Ziyāda, libańska literatka mieszkająca w Egipcie, prowadząca słynny salon literacki. To ona jako pierwsza czytała i oceniała

stawiciele szkoły syryjsko-amerykańskiej utrzymywali osobisty, korespondencyjny kontakt z modernistami w Egipcie, w tym też z Grupą Dywanu. Niezwykle istotnym faktem dla omawianego tu zagadnienia było opublikowanie w Kairze w 1923 roku słynnego zbioru esejów Miḥā'ila Nu'aymy pt. *Al-Ġirbāl* (Sito), uważanego za manifest literacki Grupy Maḥḡar. Praca ta zawierała wstęp napisany przez samego 'Abbāsa Maḥmūda al-'Aqqāda. Nu'ayma zabrał w niej głos m.in. na temat ruchu odrodzenia poezji arabskiej w Egipcie, przedstawił swoje poglądy oraz wizję poezji arabskiej, ponadto zaatakował bezpośrednio przedstawicieli egipskiej elity literackiej, krytykując np. neoklasyczną poezję Aḥmada Šawqīego. Na szczególną uwagę w *Al-Ġirbāl* (Sito) zasługuje rozdział poświęcony roli przekładu w odrodzeniu literatury arabskiej¹⁹⁴. Pisał w nim m.in.:

Znajdujemy się w stadium literackiego oraz społecznego rozwoju, w których budzi się wiele duchowych potrzeb – potrzeb, których nie odczuwaliśmy zanim nie nastąpiły kontakty z Zachodem. Skoro nie mamy odpowiednich piór ani umysłów, by spełnić owe potrzeby, tłumaczmy! I szanujmy tłumaczy, ponieważ są oni łącznikami między nami a wielką ludzką rodziną¹⁹⁵.

Brugman zwraca uwagę, że przez to, iż przedstawiciele szkoły syryjsko-amerykańskiej pochodzili z terenu Syrii oraz Libanu i w zdecydowanej większości byli chrześcijanami, czuli się mniej związani z arabską tradycją literacką, która uznawana była za część arabsko-muzułmańskiego dziedzictwa, i z tego też powodu byli bardziej otwarci na zachodnie wpływy i literackie innowacje. Ponadto przebywając w USA, nie podlegali bezpośredniemu, silnemu wpływowi tradycyjnego muzułmańskiego środowiska kulturowego i literackiego. Poezja, którą tworzyli, oraz ich romantyczny pogląd na świat zostały szybko zauważone w Egipcie. Nie dziwi, że ich postępowe poglądy oraz nowatorska twórczość spodobały się młodemu, egipskim literatom, którzy na początku XX wieku również zaczęli przeciwstawiać się panującej od wieków w świecie arabskiej literatury tradycji. Prace krytycznoliterackie oraz twórczość poetycka przedstawicieli szkoły syryjsko-amerykańskiej wywarła na egipskich czytelnikach bardzo duże wrażenie¹⁹⁶. Warto też wspomnieć, że niektórzy poeci grupy Maḥḡar, jak na przykład Nu'ayma, byli przez pewien czas związani z ruchem masońskim¹⁹⁷.

wiele jego prac. W latach 20. XX wieku coraz większą rolę zaczął odgrywać Ilyā Abū Mādī (1890-1957), który w 1902 roku wyemigrował najpierw z Libanu do Egiptu, gdzie w roku 1911 opublikował swój pierwszy tom wierszy *Diwān Ilyā Abī Mādī* (Dywan Ilyi Abū Mādīego), i który, jeszcze w tym samym roku, wyjechał do Ameryki Płn. Abū Mādī regularnie pisywał do „Al-Hilāl” (Półksiężyc) i „Al-Muqtataf” (Antologia). Zob. J. Brugman, *op. cit.*, s. 107-111.

¹⁹⁴ M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 182; J. Brugman, *op. cit.*, s. 108-109.

¹⁹⁵ M. Nu'ayma, *Al-Ġirbāl*, Bejrut 1988, s. 126; por. P. Cachia, *An Overview of...*, s. 38.

¹⁹⁶ J. Brugman, *op. cit.*, s. 106.

¹⁹⁷ S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 99-100.

2.2.3. Grupa Dywanu

W 1. dekadzie XX wieku w Egipcie przedstawiciele nowego pokolenia poetów ostro wystąpili przeciw poetom nurtu neoklasycznego, którzy cieszyli się wówczas ogromną popularnością. Choć Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī, Aḥmad Šawqī i Ḥāfiz Ibrāhīm wprowadzili do poezji arabskiej pewne innowacje, między innymi przez to, że sięgnęli po inspiracje do poetyckiej spuścizny poetów epoki Abbasydów oraz uaktualnili ją, łącząc z bieżącym, społecznym i politycznym życiem Egipcjan oraz innych Arabów, to jednak młodsza generacja twórców, posiadająca już nie tylko dość dużą wiedzę na temat literatury arabskiej, ale też i zachodniej, zaczęła coraz bardziej zwracać uwagę na to, że twórczość ich poprzedników ma wiele mankamentów i niedociągnięć zarówno pod względem treści, jak i formy. Grupa najważniejszych i najaktywniejszych innowatorów poezji, przedstawiciele młodego pokolenia przez swych współczesnych nazywana była po prostu „Pionierzy” (*Ruwwād*). Sami określali się zaś zazwyczaj jako „Nowy kierunek” (*Al-Maḏhab al-ġadīd*). Znacznie później, bo dopiero po 1921 roku, kiedy ukazało się w Kairze słynne dzieło *Ad-Diwān. Kitāb fī al-adab wa an-naqd* (Dywan. Dzieło o zagadnieniach literatury i krytyki) autorstwa dwóch z nich, zaczęto ich nazywać Grupą Dywanu (*Ġamā‘at ad-Diwān*) czy Szkołą Dywanu (*Madrasat ad-Diwān*). Przez niektórych historyków literatury uznani zostali za preromantyków, inni nazwali ich już romantykami. Do Grupy Dywanu należeli trzej silnie zaangażowani w odrodzenie poezji arabskiej poeci i krytycy egipscy: ‘Abd ar-Raḥmān Šukrī (1886-1958), ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād (1889-1964) oraz Ibrāhīm ‘Abd al-Qādir al-Māzinī (1890-1949). Jako odnowienie poezji arabskiej rozumieli podniesienie jej poziomu tak, aby pod względem artystycznym mogła dorównać poezji zachodniej. „Nowym kierunkiem” w arabskiej literaturze nazwali dążenie do poszukiwania nowych tematów i form, nowego języka, odkrywania wewnętrznego świata, wyrażania osobistych, duchowych doświadczeń. Ich głównym celem stało się stworzenie „uniwersalnej i oryginalnej poezji egipskiej”. Takiej poezji, która z jednej strony, znajdowałaby się na światowym poziomie, poruszała sprawy ogólnoludzkie, a z drugiej, posiadała też swój narodowy, egipski charakter, w której każdy Egipcjanin mógłby odnaleźć siebie, swoje nadzieje i problemy, która przedstawiałaby „Egipcjanina wszystkich pokoleń”, „prawdziwą egipską duszę”. Poeci ci rozpoczęli ostrą bitwę z przedstawicielami nurtu neoklasycznego, która stała się znana w historii literatury arabskiej jako „bitwa pomiędzy nowym i starym”. Do przekonywania przeciwników do swych racji używali głównie zachodnich teorii literackich. Ich nowe rozumienie literatury podparte było siłą i pewnością siebie, jaką czerpali z zachodniej kultury oraz mocnym przekonaniem o tym, że reprezentują egipskich intelektualistów. Swe poglądy na poezję przedstawiali w bardzo licznych tekstach, głównie artykułach i esejach na łamach egipskiej prasy oraz we wstępach do swoich dywanów poetyckich. Krytykowali treść, język i formę poezji neoklasyków, uważali ją za przestarzałą, zupełnie niepasującą do bieżącej epoki. Byli za porzuceniem tradycyjnych tematów, metafor, porównań oraz języka. Sprzeciwiali się patetycznemu stylowi oraz ślepemu imitatorstwu poezji tradycyjnej. Za podstawową różnicę, jaka

dzieliła ich i poetów tradycyjnych, uznali różnicę celów stawianych przed poezją. Podkreślali znaczenie indywidualności, oryginalności, upodobań, poglądów oraz życia emocjonalnego poety. Opowiadali się za wyrażaniem w poezji prawdziwych, szczerych uczuć oraz osobowości. Nawoływali do organicznej jedności wiersza pod względem tematu i formy. Prawie we wszystkich ich tekstach krytycznoliterackich pojawiają się stwierdzenia, że prawdziwa poezja musi być „poezją życia” (*šī'r al-ḥayāt*) i „obecnej epoki” (*šī'r al-ʿaṣr*) oraz że musi wyrażać uczucia (*šī'r al-wiġdān*)¹⁹⁸. Al-ʿAqqād w przedmowie do *Ad-Diwān. Kitāb fī al-adab wa an-naqd* (Dywan. Dzieło o zagadnieniach literatury i krytyki) pisał:

Historia podążyła z niezmienną prędkością domagając się, aby każde przekonanie niszczyło uwielbianych wcześniej idoli. Być może krytykowanie tego, co nie jest przekonujące, jest bardziej konieczne i prostsze niż precyzyjne dostosowywanie się do normy oraz jej ograniczeń pod każdym względem. Dlatego wybraliśmy jako pierwsze zniszczenie wiecznych idoli, a następnie szczegółowe przedstawienie nowych zasad¹⁹⁹.

Wszyscy trzej poeci Grupy Dywanu przeżywali w młodości kryzys duchowy, w wyniku którego popadli w pesymizm i zwątpienie. To właśnie te cechy dominują w ich twórczości poetyckiej. ʿAbd ar-Rahmān Šukrī w swojej autobiografii pt. *Al-Iʿtirāfāt* (Zwierzenia, 1916) bardzo plastycznie przedstawił źródła swojego pesymizmu, który wynikał „z pesymistycznego nastawienia [do życia] społeczeństwa egipskiego w okresie okupacji angielskiej, kiedy to młodzież egipska przechodziła od wielkich nadziei do wielkich rozczarowań”²⁰⁰. W dziele tym opisuje młodzież egipską jako nadwrażliwą, pozbawioną silnej woli, ogarniętą uczuciem strachu i smutku, nieumiejącą odróżnić rzeczy ważnych od nieważnych, nierozumiejącą nowych realiów życia, niezadowoloną z wszystkiego, z tego, co i stare, i nowe, zatapiającą się w marzeniach, ale niebędącą w stanie ich zrealizować, bowiem brak jej odwagi i wiary we własne siły²⁰¹. W książce tej Šukrī dokonał głębokiej autoanalizy, zawarł wiele poważnych obserwacji na temat życia i śmierci oraz roli sztuki w życiu człowieka. W bardzo plastyczny sposób wyraził apatię egipskiego intelektualisty w początkach XX wieku, znajdującego się w potrzasku pomiędzy tradycyjnymi, muzułmańskimi oraz zachodnimi wartościami. Warto zaznaczyć, że

¹⁹⁸ J. Brugman, *op. cit.*, s. 94-105; M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 84-92; S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 69-74; ʿA. Murīdīn, *op. cit.*, s. 193-208; R. Ostle, *The Romantic...*, s. 88-89; P. Cachia, *An Overview of...*, s. 184; J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 249-250; R. Allen, *op. cit.*, s. 207-208.

¹⁹⁹ ʿA. M. Al-ʿAqqād, I. ʿA. Al-Māzinī, *Ad-Diwān. Kitāb fī al-adab wa an-naqd*, t. 1, Kair 1921, s. 2; por. R. Ostle, *The Apollo Phenomenon*, „Quaderni di Studi Arabi” 2000, nr 18, s. 75.

²⁰⁰ J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 257.

²⁰¹ Š. Dayf, *Dirāsāt fī aš-šī'r al-ʿarabī al-muʿāṣir*, Kair 1959, s. 111-112; por. J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 257.

Šukrī nie opublikował tej książki pod swoim nazwiskiem, lecz pod inicjałami wyimaginowanego przyjaciela – M. N.²⁰²

Poeeci Grupy Dywanu inspirowali się w bardzo dużym stopniu poezją europejską, głównie angielską. Jednak, co należy szczególnie podkreślić, swoje inspiracje czerpali nie tyle ze współczesnej poezji europejskiej, lecz literatury powstałej sto i więcej lat wcześniej. Szczególnym uwielbieniem wśród poetów darzyli angielskich „Poetów Jezior”: Percy’ego B. Shelleya (1792-1822), Johna Keatsa (1795-1821) i Williama Wordswortha (1770-1850). Wszyscy trzej zgodnie twierdzili, że największym szacunkiem darzyli Shelleya, natomiast najbardziej podziwianym przez nich krytykiem był William Hazlitt (1778-1830), o którym później Al-‘Aqqād miał powiedzieć, że został ponownie odkryty przez egipskich literatów w czasie, kiedy zapomniano o nim w jego własnym kraju. Ogromny wpływ na poetów z Grupy Dywanu oraz wielu innych młodych poetów w pierwszych dekadach XX wieku miała antologia *The Golden Treasure* (Złoty skarb, 1861) zebrana przez Francis’a Turnera Palgrave’a (1824-1897), która zaznajomiła ich z angielską poezją oraz z romantycznym punktem widzenia literatury. Należała najprawdopodobniej do lektur obowiązkowych w Kolegium Nauczycielskim (Madrasat al-Mu‘allimīn), gdzie uczyli się Al-Māzinī i Šukrī. Warto zwrócić w tym miejscu uwagę, że w szkole tej studiował wówczas również Muḥammad as-Sibā’ī (1881-1931), który był dla Šukrīego i Al-Māzinīego wzorem. Jako starszy kolega wiele ich nauczył i odegrał ważną rolę w stopniowym odkrywaniu przez nich zarówno literatury angielskiej, jak i arabskiej. W roku 1908 ukazała się jego książka *Aṣ-Šuwar* (Obrazy), która została wówczas nazwana „przykładem wczesnej prozy lirycznej” i która zawierała nawiązania do Samuela T. Coleridge’a, Shelleya, Keatsa i George’a Byrona. Wiele przekładów As-Sibā’iego ukazało się w czasopiśmie „Al-Bayān” (Elokwencja), założonym w 1911 roku. W tym samym piśmie zaczęły również być publikowane dokonywane przez niego translacje esejów W. Hazlitta, którego to prace okazały się później bardzo ważne dla rozwoju zarówno poezji, jak i arabskiej krytyki literackiej. As-Sibā’ī umieścił również wybrane pisma i fragmenty prac tego angielskiego krytyka w swym opublikowanym w 1912 roku w Kairze zbiorze przekładów pt. *Balāḡat al-Inklīz* (Stylistyka Angielska). Innym ważnym, angielskim krytykiem, z poglądami którego mogli zapoznać się mieszkańcy świata arabskiego dzięki translacjom As-Sibā’iego, był Charles Lamb (1775-1834), a jego wybrane prace można było przeczytać we wspomnianym tu zbiorze oraz na łamach „Al-Bayān” (Elokwencja). Warto również wspomnieć, że As-Sibā’ī w przeciwieństwie do większości egipskich literatów tamtego czasu prowadził bohemiczny styl życia, który podobał się wielu przedstawicielom młodszego pokolenia literackiego²⁰³.

Wiele poglądów tych angielskich literatów i krytyków zainteresowało młodych egipskich poetów z Grupy Dywanu. Brugman zwraca uwagę, że wpływ Haz-

²⁰² M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 85-86, 92.

²⁰³ J. Brugman, *op. cit.*, s. 96-100, 344-345.

litta jest wyraźnie widoczny na przykład w takim stwierdzeniu, że człowiek jest „poetyckim zwierzęciem” (*ḥayawān šī'rī*). Słynne motto Šukrīego w jego pierwszym dywanie „Alā yā tā'ir al-firdawsī inna aš-ši'r wiġdān”²⁰⁴ (O rajski ptaku, poezja jest uczuciem) najprawdopodobniej też pochodziło z tekstów Hazlitta. Al-'Aqqād w jednym ze swoich artykułów w 1911 roku wyraził bardzo bliskie poglądom Shelleya stwierdzenie na temat poezji: „Poezja jest sztuką budzenia uczuć poprzez język” oraz „Poeta jest kimś, kto czuje i wywołuje uczucie”. Natomiast stwierdzenie Šukrīego z 1916 roku, że: „Poezja jest tym, co wyraża uczucia i czyni jedno przeżyte uczucie czymś potężnym”, brzmi jak echo słynnego manifestu romantyków, z przedmowy do drugiego wydania *Lyrical Ballads* (Ballady liryczne, 1800) Wordswortha, w którym znajdują się znane słowa: „Cała poezja jest wylewem spontanicznych uczuć”. Fragment innego z jego tekstów opublikowanych w tym samym roku: „Wraz z nami poezja zamieniła się teraz w martwe słowa, które skrywają prawdziwe znaczenia. Ludzie sądzą, że osoba, która wystarczająco studiowała składnię, morfologię i prozodię oraz poznała trochę poezję, jest również dobrym poetą” jest z kolei paralelny do słów Wordswortha odnoszących się do „tego, co jest zazwyczaj nazywane poetycką mową”. Podobnie Al-'Aqqād w 1913 roku wzywał do „wyzwolenia poezji z kajdan sztuczności”²⁰⁵. Kluczowymi pojęciami dla przedstawicieli Grupy Dywanu stały się: *wyobraźnia* (*ḥayāl*) i *uczucie* (*'atīfa*), a w szczególności to drugie. Brugman przypuszcza, że Šukrī był najprawdopodobniej pierwszym egipskim poetą, który był świadom rozróżnienia na *fancy* i *imagination* dokonanego przez Coleridge'a. Napisał na ten temat artykuł i opublikował go w piśmie „Al-Bayān” (Elokwencja) w 1912 roku. Terminy użyte przez

²⁰⁴ Autorzy pracy *Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 w. Literatura arabskiego Wschodu* błędnie tłumaczą w tym motcie słowo *wiġdān*, które oznacza „uczucie, sentyment, miłość, namiętność”, jako „intuicja”. Wychodząc z tego fałszywego założenia, twierdzą, że poeci Grupy Dywanu byli prekursorami intuicjonizmu w poezji arabskiej. Żadne z dostępnych mi opracowań należących czy to do korpusu prac literaturoznawczych arabskich, czy zachodnich nie potwierdza takiego stwierdzenia. Termin *al-wiġdāniyya* nie oznacza intuicjonizmu, ale określa się nim sentymentalizm lub czasami też preromantyzm. Bywa używany rzadko i wymiennie z terminem *al-'atīfiyya*. „Intuicja” w j. arabskim to *ḥads*, a „intuicjonizm” to *al-ḥadsiyya* i jako nurt pojawił się w poezji arabskiej znacznie później.

Por. J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 249-250; J. Brugman, *op. cit.*, s. 94-96; M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 84, 115; R. Ostle, *The Romantic...*, s. 88-89; 'A. Murīdin, *op. cit.*, s. 194-196; M. Mandūr, *Aš-Ši'r al-miṣrī ba'da Šawqī*, Kair 1958, t. 1, s. 49-89; M. Wahba, *A Dictionary of Literary Terms...*, s.v. *sentiment, sentimentalism*; A. Ya'qūb, B. Baraka, M. Šanġānī, *Qāmūs al-muṣṭalaḥāt al-luġawiyya wa al-adabiyya. 'Arabī-inklīzī-faransī*, Bejrut 1987, s.v. *intuition, intuitionism, sentiment, sentimentalism*; M. Ba'albaki, *Al-Mawrid. A Modern English-Arabic Dictionary*, Bejrut 2005; s.v. *intuition, intuitionism, sentiment, sentimentalism*; H. Wehr, M. J. Cowan (red.), *Arabic-English Dictionary*, Münster-Ithaca-Nowy Jork 1976, s.v. *wiġdān, ḥads*.

²⁰⁵ Kolejne cytaty za: J. Brugman, *op. cit.*, s. 345-347.

tego angielskiego romantyka przetłumaczył odpowiednio jako: *taḥayyul* i *tawāḥ-ḥum*. Do tego tematu powracał później w innych swoich tekstach. Al-Māzinī definiował poezję jako:

Dywan, w którym ludzie o doskonałym intelekcie zapisują to, co wypływa z ich umysłów w ich najszcześniejszych godzinach, i to, co sprawia, że człowiek unosi się ponad życiem zmuszając go do tego, aby odczuwał to, co sobie wyobraził²⁰⁶.

W wielu miejscach w pismach Grupy Dywanu można odnaleźć rozważania na temat pojęcia *piękna* (*ḡamāl*), znajdują się w nich również nawiązania do romantycznej idei korespondencji sztuk. Na przykład Al-Māzinī w eseju, w którym nawiązuje do pewnej wystawy malarstwa, porównał ten rodzaj sztuki do poezji, ponieważ, jak przekonywał, ich celem było *uczucie*, a narzędzie stanowiła *wyobraźnia*²⁰⁷.

Poeci Dywanu byli zagorzałymi propagatorami idei kosmopolityzmu literackiego. Badacze literatury podkreślają, że wnieśli oni niewątpliwie ogromny wkład w tzw. proces „internacjonalizacji poezji arabskiej”²⁰⁸. ‘Abd ar-Raḥmān Šukrī w swoich tekstach stwierdzał, że poezja ma wyrażać uczucia człowieka, przedstawiać to, co oddziałuje na jego duszę, musi być uniwersalna. Podkreślał, że zadaniem poety jest tworzenie literatury dla wszystkich pokoleń we wszystkich miejscach na świecie, a nie dla jednej, określonej grupy ludzi czy konkretnego narodu. Ponadto przekonywał, że poeta musi być czytany, wszechstronnie wykształcony oraz że musi potrafić stworzyć sobie taką publiczność, która go zrozumie. Nawoływał do czytania „obcej” literatury: „Jeśli arabscy poeci będą czytać literaturę innych narodów, zdobędą dzięki temu oryginalne tematy dla swych utworów, a bramy nowatorstwa i kreatywności zostaną im otwarte”²⁰⁹. Dla potwierdzenia prawdziwości tych słów przytaczał przykłady z historii poezji arabskiej. Przypominał Arabom, że na przykład tacy klasyczni poeci, jak Al-Mutanabbī, Ar-Raḍī oraz Al-Ma‘arī również byli pod wpływem „niearabskich lektur”²¹⁰.

Al-‘Aqqād i Al-Māzinī uważali poezję arabską za gorszą w stosunku do europejskiej. Choć ten pierwszy początkowo oświadczał, że nie można zaakceptować argumentu, iż ludzie Zachodu posiadają pewien duchowy potencjał literacki, którego brakuje ludziom ze Wschodu, to kilka lat później podkreślał już wyższość literatury zachodniej nad arabską. Stwierdził wówczas, że Egipt nie wydał jeszcze na świat twórców takiej rangi, jak Wordsworth, Coleridge, Byron, Shelley, Heine czy Schiller²¹¹. W jednym ze swoich tekstów pisał, że

²⁰⁶ *Dīwān Al-Māzinī*, Kair 1917, s. „tā”; cyt. za: J. Brugman, *op. cit.*, s. 353.

²⁰⁷ J. Brugman, *op. cit.*, s. 346.

²⁰⁸ M. M. Badawī, *A Critical Introduction...*, s. 102-103.

²⁰⁹ *Dīwān Šukrī*, Kair 1916, s. 371; cyt. za: J. Brugman, *op. cit.*, s. 96.

²¹⁰ J. Brugman, *op. cit.*, s. 96.

²¹¹ *Ibidem*, s. 102.

Nasze metra i rymy są zbyt ograniczone, aby zawrzeć w nich to, co chce poeta, któremu otworzyły się blokady duszy, który czytał zachodnią poezję i widział, jak jej metra przyjmują długie eposy i różnorodne tematy oraz jak poetyckie formy w rękach zachodnich poetów stają się tak bardzo elastyczne, że mogą w nich zawrzeć to, co arabski poeta może wyrazić jedynie prozą²¹².

Ponadto, poeci Dywanu byli też propagatorami idei postępu i rozwoju. Twierdzili również, że poezja może pomóc w budowaniu lepszego świata²¹³. Byli świadomi życia w okresie ogromnych przemian, w czasie wielkiego kulturowego wstrząsu, kiedy to tradycyjne wartości kultury arabskiej zostały poważnie naruszone, a w ich miejsce nie wynaleziono jeszcze innych. Na przykład ‘Abd ar-Raḥmān Šukrī zarówno w swych tekstach teoretycznych, jak i utworach poetyckich nawoływał Egipcjan do otwarcia się na zmiany, do zaakceptowania ich oraz do zerwania ze stagnacją. Starał się przekonać swoich rodaków do pracy nad sobą, nad doskonaleniem swoich słabych charakterów, do wyznaczania sobie ambitnych celów i do ich realizacji, do wykorzystywania nauki i technologii w budowaniu lepszego kraju. Zestawiał obraz dynamicznie rozwijającej się Europy z obrazem zacofanego Egiptu²¹⁴. Akcentował potrzebę istnienia wizjonerów i marzycieli, bowiem dzięki nim ludzkość osiąga wielkie rzeczy. Podkreślał, jak potrzebne są tego typu jednostki w Egipcie, bohaterzy, którzy ocalą kraj, ożywią duszę narodu, obudzą go z letargu, zarażą swą determinacją oraz stanowczością w działaniu²¹⁵.

Egipscy poeci muzułmańscy z Grupy Dywanu w przeciwieństwie do poetów z Libanu i Syrii już na samym początku swej twórczej działalności stworzyli ambitną teorię dotyczącą stosowania wiersza stroficznego i wiersza białego. Al-‘Aqqād najwybitniejszy teoretyk i krytyk tej grupy, wyjaśnił we wstępie do wydanego w 1913 roku pierwszego zbioru poezji Al-Māzinīego cel używania przez nich wiersza stroficznego w następujący sposób:

Nie tak dawno temu czytelnicy mogli zauważyć w dywanie Šukrīego przykłady wiersza białego, rymów parzystych i przeplatanych. Dziś, czytając dywan Al-Māzinīego, można zobaczyć inne przykłady rymów parzystych, przeplatanych i nieregularnych. Nie twierdzimy, że jest to wszystko, czego oczekuje się w kwestii doskonalenia metrów i rymów, lecz traktujemy to jako przygotowanie do przyjęcia nowego kierunku, ponieważ nic nie powstrzyma poezji arabskiej przed podejmowaniem nowych zadań i kontynuowaniem rozwoju. Kiedy pojawi się bogactwo rymów, w których będzie można zawrzeć wszelkie myśli, a zakres słownictwa dostatecznie szeroki, wtedy zaczną ujawniać się poetyckie talenty i znajdziemy pośród nas poetów tworzących poezję narracyjną, opisową i dramatyczną. Niechęć [arabskich] uszu do tych rymów nie będzie trwała długo, szcze-

²¹² *Dīwān Al-Māzinī*, Kair 1913, s. „mīm”; cyt. za: S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 56.

²¹³ M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 96.

²¹⁴ *Ibidem*, s. 108.

²¹⁵ *Ibidem*, s. 96.

gólnie w tym rodzaju poezji, która odwołuje się bardziej do duszy i wyobraźni, niż zwraca się ku rozumowi i zmysłowi słuchu²¹⁶.

W tym miejscu należy zaznaczyć, że wpływ zachodniej, a w szczególności angielskiej literatury na poetów Grupy Dywanu nie oznaczał, że twórcy ci całkowicie odwrócili się od arabskiej literatury, poezji klasycznej i nią gardzili. Byli bardzo dobrze zaznajomieni przede wszystkim z dorobkiem poetów epoki Abbasydów. Ich ulubionymi poetami byli: Ibn ar-Rūmī, Aš-Šarīf ar-Raḍī, Al-Ma'arrī. Na łamach prasy egipskiej opublikowali na ich temat wiele tekstów, inspirowali się też ich twórczością²¹⁷.

Analizując cały poetycki dorobek Grupy Dywanu, należy stwierdzić, że świat zewnętrzny, problematyka społeczna i polityczna zajmuje w niej znacznie mniej miejsca niż świat wewnętrzny poety, który czuje, że jest nierozumiany w swoim otoczeniu i że jest z niego wyalienowany. Podstawowymi tematami są rozważania natury filozoficznej, niezwykle i pasjonujące stany ludzkiego umysłu, piękno, przyroda, miłość, śmierć, wyobrażenia, poezja, dzieciństwo. Ich twórczość w zdecydowanej większości ma charakter eskapistyczny. W dorobku Grupy Dywanu znajduje się zdecydowanie więcej wierszy, w których jako poeci stronią od zewnętrznego świata, wydają się być outsiderami w swoim własnym kraju oraz bezgranicznie zatapiają się w świat wewnętrzny. Znacznie mniej jest natomiast utworów, w których wypowiadają się jak społeczni reformatorzy²¹⁸.

Al-'Aqqād i Šukrī uważani są za pierwszych w historii literatury w Egipcie, którzy stworzyli teoretyczne podstawy wykorzystania wątków mitologicznych w poezji, oraz są pierwszymi, którzy, po nielicznych próbach dokonywanych w tym temacie przez Ḥalīla Muṭrāna, tworzyli wiersze mitologiczne. Muhammad 'Abdul-Hai tłumaczy to w ten sposób:

To nowe zainteresowanie związkiem poezji z mitologią mogło być zrozumiane tylko w kontekście romantycznej teorii uwzględniającej kreatywną wyobraźnię, wizjonerskie i prorocze cechy poety romantycznego i konieczny związek myśli poety z treścią, którą wyraża, czyli symboliczny wymiar języka poezji. Co więcej, teoria ta wpisuje się w charakterystyczny element poetyckiej wrażliwości: mianowicie, zmianę tego, co boskie w element ludzkiej mentalnej rzeczywistości²¹⁹.

Animizm, personifikacja i antropomorfizm traktowane były przez bazującego na angielskich źródłach Al-'Aqqāda jako magiczne ogniwa pomiędzy umysłem a przedmiotem, poezją i mitem, ale również jako cechy rozróżniające mentalność poszczególnych ras: Aryjczyków, których chwalił za ich wyjątkową umiejętność

²¹⁶ *Dīwān Al-Māzinī*, Kair 1913, s. „mīm”-„nūn”; cyt. za: S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 69.

²¹⁷ J. Brugman, *op. cit.*, s. 103.

²¹⁸ M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 97.

²¹⁹ M. 'Abdul-Hai, *op. cit.*, s. 127.

tworzenia mitów, oraz Semitów, którzy tych zdolności, jego zdaniem, nie mają. Na przykład we wstępie do drugiego zbioru poezji Šukrīego (1913) pisał, że naturalną cechą Aryjczyków jest bogata wyobraźnia, która wykształciła się u nich dzięki środowisku naturalnemu, w którym przyszło im żyć. Choć otaczała ich piękna sceneria, to ludzie ci żyli w strachu, który z reguły wzbudza różnego typu wyobrażenia i iluzje, rozwija zdolność umysłu do personifikowania tego, co nie posiada osobowości, czy fizycznego kształtu. Zdaniem Al-‘Aqqāda właśnie ta różnica pomiędzy Aryjczykami i Semitami w postrzeganiu przedmiotów była powodem, dla którego mitologia stała się szeroko rozpowszechniona pośród Aryjczyków i niezbyt popularna wśród Semitów. Tłumaczył, że mitologia jest obdarzaniem zjawisk i sił natury życiem oraz przypisywaniem im czynności charakterystycznych dla istot żywych. Tłumaczył, że Aryjczykom przychodzi to naturalnie, ponieważ przewyższają oni znacznie Semitów swoimi zdolnościami personifikacji i wyobraźni²²⁰.

Były jeszcze trzy inne podawane przez Al-‘Aqqāda powody, dla których semicka kultura dawnych Arabów nie wytworzyła własnej mitologii. Muhammad ‘Abdul-Hai streszcza je w następujący sposób:

1) koczowniczy tryb życia, który nie sprzyjał ciągłości i skupieniu rytuałów oraz był przeszkodą w przemienianiu swych przodków w religijno-mitologiczne bóstwa (pomysł pochodzi od Spencera); 2) arabski język jest ubogi w subtelne, niejednoznaczne skojarzenia psychologiczne, które, zdaniem Al-‘Aqqāda, są ważne przy nadawaniu językowi mitologicznej aury. Im starszy język tym bogatsza staje się ta aura, gdyż czas z reguły zaciera powiązania między słowami a konkretnymi bytami, pozostawiając w większości tylko psycho-mitologiczne skojarzenia (...); 3) warunki geograficzne krajów arabskich nie wzbudzają uczuć strachu i braku zrozumienia. Ogromna i przewidywalna pustynia różni się od aryjskiego krajobrazu krajów takich, jak Indie. Indie są krajem, w którym roi się od tajemnic; wszystko jest tam wspaniałe i wzbudzające strach; są tam wysokie góry na opustoszałych równinach, (...) prastare lasy, w których pnie drzew są bardziej zakorzenione w historii niż w ziemi, błyskawice i grzmoty, (...) jaskinie, głazy i inne zjawiska, które mogą wprawić w zachwyt i nadać fizyczną istotę nawet najmniejszym urojeniom. Taki ciemny krajobraz poszerza „zakres postrzegania i wyobrażenia” i w ten sposób pomaga tworzyć mity – coś czego nie robi otwarty, czysty, znajomy i godny pożałowania krajobraz semicki²²¹.

Taką hipotezę na temat mitycznych skłonności poszczególnych ras przejęli w ślad za Al-‘Aqqādem niektórzy współcześni mu intelektualiści w Egipcie i innych krajach arabskich²²². Ponadto Al-‘Aqqād narzekał, że arabskie mity były pro-

²²⁰ *Ibidem*, s. 129.

²²¹ *Ibidem*, s. 132-133.

²²² Źródłami tych jego poglądów poza pracami Ernesta Renana były m.in. następujące publikacje: *Myth and Science* (Mit i nauka, 1882) autorstwa Tito Vignoli; *The Principles of Sociology* (Podstawy socjologii, 1876) Herberta Spencera oraz *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (Dociekania filozoficzne

duktem zmysłów, a nie wyobraźni. Używając angielskiej terminologii Coleridge'a, podkreślał, że to, co „wygląda jak mity” w arabskim należy tak właściwie do kategorii *al-ḥadas* (fantazji – *fancy*), a nie do *al-ḥayāl* (wyobraźni – *imagination*). Chociaż Šukrī nie tworzył teorii na temat mitologii w poezji, był on pierwszym poetą arabskim piszącym wiersze mitologiczne. Zaczął je pisać, studiując w Anglii w latach 1909-1911 na Uniwersytecie w Sheffield, gdzie w programie nauczania seria *Ancient Greek Literature and Philosophy* (Filozofia i Literatura Starożytnej Grecji) stanowiła podstawową lekturę. Jak później wspominał:

Program studiów uwzględniał historię, literaturę, życie społeczne oraz sztukę Greków i Rzymian – głównie na podstawie „Wersji Bohna”. Te studia wpłynęły na moją poezję i prozę²²³.

„Wersją”, do której się odwoływał, była seria *Bohn's Classical Library* (1848-1913), bogate źródło tłumaczeń z greki i łaciny²²⁴. Drugi tom poezji Šukrīego wydany w 1913 roku, zawiera trzy wiersze zainspirowane jego pasją do mitologii i kultury greckiej: *Al-Ġamāl wa ibāda 'ind qudamā' al-Yunān* (Piękno i kult u starożytnych Greków), *Al-Ḥayāt wa al-funūn* (Życie i sztuki piękne), *Laytanī kuntu ilāh* (Gdybym był bogiem). Jednak wiersze te nie były zawsze bezpośrednio inspirowane tym, co Šukrī przeczytał w *Bohn's Classical Library*, bowiem rozumiał on grecką i rzymską kulturę poprzez XIX-wieczną romantyczną literaturę angielską. Dla przykładu, jego wiersz *Al-Ġamāl wa ibāda 'ind qudamā' al-Yunān* (Piękno i kult u starożytnych Greków) jest bardziej w stylu Keatsa niż w stylu greckim. Utwór ten jest raczej hołdem dla Keatsowskiej zgodności „Piękna i Prawdy”, która, według niego, w wierszu tym jest nieśmiertelnie radosną, grecką „religią piękną”²²⁵. Należy podkreślić, że poezja mitologiczna, jaką tworzyli poeci Grupy Dywanu, była zupełnie nowym zjawiskiem w literaturze arabskiej. Zainteresowanie mitologią, które pojawiło się w arabskiej poezji i krytyce w 2. i 3. dekadzie XX wieku współgrało z pojawieniem się i rozwojem arabskiego romantyzmu. Al-‘Aqqād stworzył w arabskiej krytyce literackiej teoretyczne podstawy dla romantycznego zastosowania personifikacji jako sposobu ekspresji. W praktyce jednak – jak zauważa M. ‘Abdul-Hai – to dopiero w poezji młodszego pokolenia grupy Apollo dokonało się prawdziwe przejście od prozopopei do mitopei²²⁶.

o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna, 1757) Edmunda Burke’a. Zob. *ibidem*, s. 131.

²²³ *Ibidem*, s. 140.

²²⁴ Do 1913 roku, czyli roku wydania drugiego tomu wierszy Šukrīego zawierającego pierwsze arabskie wiersze traktujące o greckiej mitologii, w serii *Bohn's Classical Library* ukazały się m.in.: *Dramaty Ajschylosa*, *Tragedie Ajschylosa*, *Komedie Arystofanesa*, *Dzieła Wergiliusza*, *Dzieła Owidiusza*, *Dialogi Lukiana* – a dokładniej *Rozmowy Bogów*, *Rozmowy Bóstw Morskich* i *Rozmowy Zmarłych*.

²²⁵ *Ibidem*, s. 140-141.

²²⁶ *Ibidem*, s. 133-137.

2.2.4. Romantyzm arabski. Ogólna charakterystyka

Od 2. połowy XX wieku następowały powolne zmiany w poezji arabskiej, stopniowo wprowadzano do niej różnego typu innowacje oraz rozwijała się krytyka literacka inspirowana zachodnimi wzorami. Romantyzm na terenie arabskiego Wschodu zaczął umacniać się coraz bardziej od 2. dekady XX wieku, po tym jak na dobre zadomowił się w pracach szkoły syryjsko-amerykańskiej. Większość poetów romantycznych, którym udało się zdobyć sławę w świecie arabskim do 3. dekady XX wieku, pochodziła z Egiptu²²⁷.

Romantyzm arabski stanowił syntezę elementów lokalnych oraz europejskich, powstał w wyniku licznych zmian politycznych, społecznych oraz oddziaływania kultury i literatury światowej. Był nurtem, który zaczął rodzić się w literaturze arabskiej w 2. dekadzie XX wieku, reprezentowanym przez poszczególnych poetów lub luźno powiązane ze sobą grupy. Swe początki zawdzięcza twórcom rejonu syryjsko-libańskiego, jego rozwój przypada zaś na okres międzywojenny, kiedy to kontakty z Zachodem miały coraz szerszy zasięg, a ich oddziaływanie na każdą sferę życia stawało się coraz większe. Była to również epoka, kiedy głośny stał się głos nacjonalizmu, zarówno tego o szerszym zasięgu – nacjonalizmu arabskiego, jak i tego o zasięgu węższym – na przykład egipskiego. W Egipcie pojawił się w swym pełnym i dojrzałym blasku w twórczości poetów związanych ze Stowarzyszeniem Apollo na przełomie lat 20. i 30. XX wieku. Drogę tym egipskim romantykom w ich własnym kraju utorowały liczne prace preromantyków, wśród których najważniejszymi byli: osiadły tam chrześcijanin, Libańczyk Ḥalīl Muṭṭar oraz Grupa Dywanu, w której skład wchodził trzech egipskich muzułmanów: ‘Abd ar-Raḥmān Šukrī, ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād oraz Ibrāhīm ‘Abd al-Qādir al-Māzinī. Romantyzm arabski z poezji europejskiej przejął niektóre gatunki, jak na przykład poemat epicki czy balladę, a poza tym skłonność do fantastyki, posługiwania się mitem, legendą oraz symbolem. Odrębność i specyfikę nadał mu rodzimy charakter, został przesycony duchem arabskiej tradycji literackiej i sposobem jej obrazowania, który odświeżyli nowocześni poeci. Jego cechą charakterystyczną jest eskapizm, pesymizm, nostalgia, umiłowanie przyrody. Bardzo rzadko w jego wypadku można mówić o motywie walki, niewiele można znaleźć akcentów narodowościowych, czy wezwań do walki o niepodległość²²⁸.

M. M. Badawi podkreśla, że rzeczą całkiem naturalną dla arabskich poetów stało się w pewnym momencie poszukiwanie inspiracji w literaturze europejskiej, zwłaszcza tej z okresu romantyzmu. Romantyzm inaczej niż klasycyzm, który wraz ze swoim naciskiem na czystą i dopasowaną formę był wyrazem kultury dość stabilnej, w obrębie której istniała zgoda co do spraw fundamentalnych, był wytworem społeczeństwa pozostającego w konflikcie z samym sobą, negującego tradycyjne wartości, stawiającego pytania dotyczące spraw osobistych. Należy pamięć-

²²⁷ S. Kh. Jayyusi, *Trends and Movements...*, s. 361.

²²⁸ J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 260; A. Abbas, *Poezja arabska...*, s. 65-72; R. Ostle, *The Romantic...*, s. 83-84, 130-131.

tać, że tradycyjne arabskie koncepcje literatury dzielą wiele fundamentalnych założeń europejskiego klasycyzmu, dlatego też rzeczą zrozumiałą stało się, że kiedy w świecie arabskim pojawiło się pragnienie zerwania z przeszłością i prawdziwego wkroczenia do nowoczesnego świata, literaci arabscy odnaleźli w pracach romantyków europejskich idee, założenia i postawy, które były aktualne oraz które wydawały im się spełniać ich własne aktualne wówczas potrzeby. Jednak romantyzm arabski, czy to ten na arabskim Wschodzie, czy ten na emigracji w obu Amerykach, nie był zwykłą, prostą imitacją romantyzmu europejskiego. Zwiększenie poczucia indywidualności, bolesne i pełne niepokoju uczucie społecznej i kulturowej zmiany, polityczny marazm, pojawiająca się sporadycznie świadomość zagubienia kierunku rozwoju, jak również poczucie obcości w nieznanym i dziwnym świecie, były też w taki czy inny sposób obecne w arabskim życiu. Choć wielu romantyków arabskich było politycznie i społecznie zaangażowanymi nacjonalistami, świadomymi chorób i wad swojego społeczeństwa, to ich twórczość w zdecydowanej większości ma charakter eskapistyczny. Ich utwory dotyczą przede wszystkim ich życia wewnętrznego, pytań o rolę i miejsce poety oraz poezji, pełne są rozważań natury filozoficznej, medytacji. Poezja stanowiła pewnego rodzaju ucieczkę od otaczającego poetę świata zewnętrznego²²⁹.

Jayyusi w swych rozważaniach na temat arabskiego nurtu romantycznego zwraca uwagę, że z wyjątkiem prac Ġubrāna Ḥalīla Ġubrāna, który opracował swoje własne idee w oparciu o myśl zachodnią, ruch romantyczny w poezji arabskiej pojawił się bez wsparcia filozofii oraz czegoś w stylu Rewolucji Francuskiej. Brakowało w nim lokalnych, narodowych podstaw podobnych do myśli i ideałów, które stanowiły podłoże dla europejskiego ruchu romantycznego, nie zostały one też sformułowane po jego pojawieniu się. Nie doczekał się on jednego poetyckiego credo, które wyznaczałoby zasady, według których poeci powinni postępować. Zdaniem Jayyusi, był to najprawdopodobniej jeden z najprostszych ruchów romantycznych w historii jakiegokolwiek poezji na świecie. Badaczka ta podkreśla, że ruch romantyczny w poezji arabskiej od samego początku nastawiony był przeciwko szkole neoklasycznej, a pierwsze teorie, jakie pojawiły się w obrębie szkoły syryjsko-amerykańskiej oraz na terenie Egiptu dotyczyły dwóch podstawowych kwestii: po pierwsze, tego, że poezja powinna być wyrażaniem wewnętrznego „ja” poety; oraz po drugie, tego, że nurt neoklasyczny w poezji nie spełniał aktualnych potrzeb twórców i społeczeństwa. Ruch ten swoje bezpośrednie i świadome zainteresowanie skierował zatem w stronę sfery artystycznej, był przede wszystkim reakcją na siły działające w świecie poezji, a jego celem były zmiany formy, języka, obrazów i treści. Jest to jeden z najważniejszych powodów, dla których romantyzm arabski w ogóle się pojawił, i który, według Jayyusi, rzadko wspominany jest przez autorów zajmujących się tym tematem. Uważa ona także, że pomimo, iż arabski romantyzm powstał wraz z pojawieniem się arabskiego nacjonalizmu, nie powinno się jednak łączyć zbyt mocno tych dwóch zjawisk. Choć nacjonalizm i romantyzm

²²⁹ M. M. Badawi, *Introduction I...*, s. 18-19.

zrodziły się z uświadomienia sobie przez ludzi ich nieszczęśliwego położenia oraz rozbieżności pomiędzy nabytymi i rzeczywistymi ideałami, ich rozwój nie poszedł w tym samym kierunku. Dowodzi tego dokonana przez nią analiza dwóch głównych nurtów arabskiej poezji romantycznej, tej ze szkoły syryjsko-amerykańskiej i z arabskiego Wschodu. Romantyzm reprezentowany przez Grupę Mahğar był w literaturze arabskiej początkiem całego ruchu, rozpoczął się, podobnie jak romantyzm europejski, jako zdrowy i pozytywny zryw. Żaden z przedstawicieli tej grupy we wczesnej fazie swojej twórczości nie był eskapistą. Byli oni bardzo zaniepokojeni ludzki los, a ich twórczość służyć miała ideałom związanym z budową lepszego świata. Atakowali skostniałe formy życia Arabów w Libanie i innych państwach oraz zepsucie duchowieństwa, co wpisywało się w ówczesny sposób myślenia społeczeństwa. Ta oparta na społecznej opinii tendencja zaczęła później coraz bardziej dominować w twórczości Ar-Rayhānīego, nabierając wręcz czasami politycznego znaczenia o panarabskim charakterze, natomiast znacznie osłabła w twórczości Ġubrāna. Poeci szkoły syryjsko-amerykańskiej przyjęli dużo bardziej uniwersalny stosunek do człowieka i świata, a ich prace zaczęły z latami nabierać coraz bardziej ogólnego charakteru, często porównując zagadnienia związane z ludzkim życiem, niezależnie od tego, gdzie jest ono przeżywane. Romantyzm egipski był zaś introwertyczny, indywidualistyczny, pesymistyczny lub nastawiony na przyjemności, nie miał zbyt wielu odniesień do zagadnień nacjonalistycznych, romantyczno-nacjonalistyczna tematyka, która pojawiała się w arabskiej poezji tych czasów, to przede wszystkim gloryfikacja minionej narodowej wielkości oraz bohatera narodowego, zarówno tego z przeszłości, jak i obecnego. Ale, jak podkreśla Jayyusi, należy pamiętać, że tego typu gloryfikacja była też od zawsze elementem poezji neoklasycznej, nie jest więc ona typowym elementem ekspresji romantycznej i powinno się w tym wypadku raczej mówić o dużym podobieństwie do nurtu tradycyjnego. Co więcej, zdaniem badaczki, arabski nacjonalizm miał w zasadzie tendencję do tłumienia niektórych aspektów arabskiego ruchu romantycznego i faworyzował bardziej rzeczowe podejście. Jej analiza zmian zachodzących w poezji po latach 40. XX wieku pokazuje subtelne i instynktowne starania mające na celu pogodzenie poezji z rzeczywistością życia Arabów. Ówczesne poszukiwania przez arabskich poetów odpowiedzi na narodową katastrofę, jaką było powstanie Izraela w 1948 roku, a następnie wojna arabsko-izraelska, przyniosło przeciwny romantyzmowi ruch neorealizmu w latach 50., którego to postulaty zawierały pewien rodzaj pogardy dla romantycznych dążeń i romantycznej szkoły poezji. Jako podstawowe siły napędowe dla ruchu romantycznego w poezji arabskiej historycy i krytycy wymieniają najczęściej przyczyny psychologiczne, społeczne, a w szczególności polityczne. Jednak, o ile czynniki społeczne i psychologiczne rzeczywiście odegrały dużą rolę w arabskim romantyzmie, to rola czynników politycznych wydaje się być, zdaniem Jayyusi, znacznie wyolbrzymiona. Zwraca ona uwagę, że zniecierpliwienie sposobem prowadzenia polityki miało bardzo krótką historię przed pojawieniem się ruchu romantycznego, co więcej – wydaje się, że wielu wiodącym arabskim romantykom brakowało politycznej świadomości. Nie

zgadza się ona z poglądem, jakoby powodem pojawienia się egipskiego romantyzmu, najsilniejszego tego typu ruchu na arabskim Wschodzie, było „rozczarowanie” wynikiem rewolucji 1919 roku, nieudany bunt społeczeństwa i dążenie do wolności, które to interpretowane są w kontekście przebudzenia się poetów oraz zaangażowania się przez nich w walkę przeciw tyranii. W jej opinii, polityczne perturbacje nie wyjaśniają również równoległego pojawienia się ruchu romantycznego w Sudanie, Tunezji i Libanie, ani nie wynika też z nich żadne połączenie pomiędzy romantyzmem w Egipcie a wcześniejszym romantyzmem szkoły syryjsko-amerykańskiej. Jayyusi przekonuje, że romantyzm egipski był reakcją na ogólną zmianę nastroju w kraju oraz w całym świecie arabskim, a zmiany tej nie wywołały polityczne konflikty i porażki. Podkreśla, że gdziekolwiek tego typu wydarzenia miały miejsce, poezja zwracała się bardziej ku trendom realistycznym. W przypadku zaś Egiptu, zaangażowanie narodowe i kwestie panarabskie były najlepiej i najczęściej wyrażane w nurcie neoklasycznym. Zdaniem Jayyusi romantyzm arabski miał raczej związek ze zwiększającą się świadomością dotyczącą sytuacji kulturalnej i społecznej. Rozbieżność pomiędzy życiem, które przedstawiciele szkoły syryjsko-amerykańskiej poznali w świecie arabskim, a postępem, który zobaczyli w USA, była tak ogromna, że ich reakcja na ten fakt, miała bardzo duży wydźwięk. Na emigracji osiągnęli bowiem osobistą wolność, której nie mieli w rodzimym kraju, dzięki czemu mogli skierować swoją energię na osiąganie bardziej uniwersalnych celów. Świadomość podobnego typu rozbieżności cechowała również młodych wykształconych Egipcjan w 1. dekadzie XX wieku, a punkt kulminacyjny osiągnęła w 3. oraz 4. dekadzie. Poezja neoklasyków była konformistyczna, gdyż czuli oni silny związek z podstawowymi wartościami epoki. Twórczość tę charakteryzuje samozadowolenie, duch pojednania i akceptacji. Ich bunt skierowany był przeciwko wrogom zewnętrznym, a nie przeciw ich własnemu społeczeństwu. Ich koncepcja życia zakładała, że obowiązujący w ich społeczeństwie porządek jest jedyną koncepcją, która nie wymaga zmian. Poezja romantyczna również często opowiadała jakąś historię, wyłączając z tego zazwyczaj autora. Pod koniec 1. dekady XX wieku rozbieżność pomiędzy porządkiem świata, jaki przedstawiali poeci neoklasycyści, a tym, który powoli odkrywało nowe wykształcone pokolenie, stała się ogromna. Pojawiła się pewnego rodzaju anarchiczna siła, która kłóciła się z islamem i tradycyjnym życiem oraz niszczyła niektóre ich wyznaczniki, nie zapewniając jednak niczego w zamian. W wyniku tego całkowicie bezkrytycznie poszukiwała i przyjmowała różnorodne nowe idee. Egipska młodzież lat 20. i 30. XX wieku odkrywała, jak bardzo ubogie jest jej życie emocjonalne, które pozbawiało młodych energii i zamieniało w introwertycznych marzycieli. Poszukiwane przez nich wewnętrzne pragnienie wolności emocjonalnej zdaje się być widoczne w twórczości poetyckiej od początku 2. dekady XX w. Odkrycie zachodniego stylu życia wstrząsnęło stylem życia przyjętym przez generację Aḥmada Šawqīego. Šawqī odwiedził Francję, mieszkał też w Hiszpanii, lecz to, co tam zobaczył, nie zmieniło znacznie jego postawy. Natomiast ‘Abd ar-Raḥmān Šukrī czy Aḥmad Zakī Abū Šādī studiowali w Anglii i wrócili do Egiptu, chcąc zmieniać

świat. Jednak natrafili na opór kręgów konserwatywnych, który powodował ich głębokie przygnębienie i który nie raz ostro krytykowali. To uczucia przygnębienia, frustracji, rozczarowania były również przyczyną, dla której wielu młodych poetów tworzących w 3. dekadzie XX wieku zmieniło się w introwertycznych romantyków. Jayyusi zwraca również uwagę na etniczne podstawy arabskiego romantyzmu. Podkreśla, że taka jego charakterystyczna cecha jak nostalgia była na stałe wpisana w arabską kulturę i przekazywana z pokolenia na pokolenie w poezji, zwyczajach i folklorze. Od początku w romantyzmie arabskim dominowały tendencje dekadencjne. Śmierć, rozstanie, choroby śmiertelne, bieda i bezskuteczne dążenia to dość często pojawiające się tematy w utworach romantyzmu arabskiego. Lata 30. XX wieku to okres jego największego rozwoju. W ramach rzeczywistości Bliskiego Wschodu wydaje się on być odizolowanym ruchem, bowiem kulturalne i artystyczne więzy z Turcją po wycofaniu się Osmanów z rejonów arabskich po zakończeniu I wojny światowej zostały zerwane, a z perską kulturą i literaturą współczesną pozostały również niewielkie. Świat arabski nie pozostawił sobie właściwie żadnych kontaktów literackich z krajami, z którymi dzielił pewne podstawowe kulturowe wartości. Natomiast poszukując nowych idei, spoglądał na Zachód, a kontakty z nim pociągały za sobą trudności dwojakiego rodzaju: 1) ujawniały się podstawowe różnice oraz sprzeczne postawy wobec zachodniej kultury; 2) pojawiło się poczucie niższości, z jakim uczący się nierzadko podchodzili do zachodnich wzorców²³⁰.

W tym miejscu, mówiąc o procesie narodzin romantyzmu arabskiego, warto zwrócić uwagę na kilka wyróżników łączących go z romantyzmem europejskim. Chodzi tu przede wszystkim o takie jego cechy, które są niezwykle istotne z punktu widzenia tematu omawianego w niniejszej książce. Część z nich była już bardzo widoczna na etapie twórczości preromantyków, część pojawiła się w dojrzałym romantyzmie poetów ze szkoły syryjsko-amerykańskiej, a następnie poetów z kręgu Stowarzyszenia Apollo. Wyróżnikami tymi są: idea kosmopolityzmu literackiego oraz światowe aspiracje literackie; chęć stworzenia literatury z jednej strony uniwersalnej, ale z drugiej też narodowej, która odróżniałaby się od literatur innych narodów; postrzeganie poezji jako ambasadora pokoju; wiara w braterstwo ludzi; wiara w postęp i agitacja za czynnym udziałem w dziele przemieniania świata; wizjonerstwo; tworzenie utopii; przynależność jego reprezentantów do mniej lub bardziej jawnych i niejawnych ugrupowań oraz stowarzyszeń. Warto przytoczyć tu słowa Marii Straszewskiej, polskiej badaczki, która o romantyzmie europejskim pisze w następujący sposób:

(...) świat odkryć i twórczo zapładniających przeżyć stanowiła dla romantyków sama poezja, lektury pisarzy współczesnych i dawnych. Znakomicie zinterpretował ten fakt czytelniczego obcowania poetów z poetami Novalis w zdaniu o „geniuszu, który musi być doświadczony, pobudzany, kształtowany przez najróżniejszego rodzaju kontakty z geniuszami”. *Biblia*, dzieła Dantego i Tassa,

²³⁰ S. Kh. Jayyusi, *Trends and Movements...*, s. 361-369.

Calderóna i Cervantesa, anonimowych poetów średniowiecznych, Szekspira i Rousseau – to były główne źródła, którym poeci romantyczni zawdzięczali wiele podniet. Ale takim inspirującym przeżyciem czytelniczym stawali się dla następnej generacji romantyków poeci nowsi, współcześni: angielscy Poeci Jezior, Goethe, Schiller, Chateaubriand, Walter Scott i Byron. Romantycy posiadli bowiem sztukę intymnego obcowania z tworem poezji, przeżywania poetyckiej fikcji, oddania się w niewolę magii poetyckiego słowa, działającego silniej na wyobraźnię niż świat rzeczywisty. Jakże często spotykamy u nich impresje z lektur, kreślone nieraz pod świeżym wrażeniem, próby przekładowe jako dowód pragnienia dogłębnego wniknięcia w świat poetycki najbliższych poetów, a także aluzje literackie, trawestacje, motta. Te uczuciowo zabarwione doświadczenia czytelnicze zrodziły poczucie „powinowactwa z wyboru” z ulubionymi poetami. Twórcy i zwolennicy romantyzmu, którzy zwłaszcza we wczesnej fazie powstania nowej literatury byli tak bezwzględni w poglądach na oryginalność, uważając ją za znamię geniusza, ogromnie wiele zawdzięczali kulturze literackiej. Ale inspiracje lektur wielkiej poezji, niewątpliwe wpływy poetów na poetów nie przeszkadzały powstawaniu utworów znakomitych właśnie w ich indywidualnej oryginalności. „To, co zapożyczamy u innych – wykladał A. W. Schlegel – musi poniekąd narodzić się w nas na nowo, jeśli ma przyjąć postać poetyczną”. (...) Romantyzm stanowił ważką fazę narodowych literatur, uwydatniał wzmagającą się świadomość i dążenie do odrębności narodowej, istotne zwłaszcza wśród narodów pozbawionych niepodległego bytu. (...) W dalszym swoim rozwoju [romantyzm] opowiadał się po stronie różnorodnych kontestacji, agitował za czynnym udziałem w dziele przemieniania świata, natchniony w postęp ludzkości. Wyznawcy takich idei występowali z żarliwością przeciw estetyzmowi sztuki głuchej, ślepej na ludzkie sprawy i konflikty współczesności, niezaangażowanej we wspólne dzieło czynienia świata lepszym. „Sztuka dla sztuki może być piękna, ale sztuka dla postępu jest jeszcze piękniejsza” – głosił w 1830 roku wódz romantyków francuskich, Hugo. Romantyzm opiewał bohaterstwo w walce o wolność narodów i do tej walki wzywał. Łączyło go braterstwo z ludźmi podziemia, ze spiskowcami, z liberalnymi i radykalnymi działaczami politycznymi, z więźniami i męczennikami tyranii. Sam stworzył utopie i wiązał się z działaczami snującymi wizje lepszej, sprawiedliwszej przyszłości²³¹.

2.2.5. Zagrożenia dla ruchu odnowy poezji

Niestety lata 20. oraz początek lat 30. XX wieku przyniosły cały szereg zagrożeń dla ruchu odnowy poezji arabskiej. Paradoksalnie, wiele z nich wynikało z działalności przedstawicieli Grupy Dywanu. Skoncentrowali się oni bowiem głównie na wskazywaniu negatywnych, ich zdaniem, elementów twórczości nurtu neoklasycznego, angażując się tym samym w zniszczenie poetyckiej spuścizny, jaką była arabska kasyda tworzona przez poetów tej szkoły. Atakowali jej tematy, formę, styl, ale nie udało im się we własnej twórczości poetyckiej sprostać wymaganiom i standardom, jakie stawiali w swych licznych wypowiedziach teoretycznych.

²³¹ M. Straszewska, *Romantyzm*, Warszawa 1977, s. 62-63, 66, 68-69.

Niszczyli tradycję, lecz nie potrafili zaproponować w jej miejsce spójnej koncepcji poezji arabskiej. Ponadto, nie umieli wykorzystać swych własnych, nowatorskich teorii w praktyce. Na przykład Al-‘Aqqād twierdził, że wadami poezji Śawqiego były m.in. ślepe naśladownictwo, niespójność treści, entuzjazm dla spraw mało ważnych zamiast istotnych. Wszystkie te mankamenty zostały wytknięte również twórczości Al-‘Aqqāda przez jego oponentów. Wyobraźnia i fantazja, którym tak dużo miejsca poświęcał w swych pracach teoretycznych, nie odegrały właściwie większej roli w jego własnej twórczości. Grupa Dywanu zlekceważyła fakt, że rewolucja w zakresie tematyki poezji pociąga za sobą konieczność wprowadzenia zmian w zakresie formy i języka. Jej przedstawiciele nie poświęcali zbytnej uwagi rozwojowi formy, języka poetyckiego oraz warstwy brzmieniowej wiersza. Tak naprawdę podejmowali się niewielu eksperymentów z formą wiersza. Skupili się całkowicie na poszukiwaniu nowych tematów i idei, zapożyczając je z poezji europejskiej, głównie angielskiej. Skomplikowali tak bardzo sens treści utworu oraz używali często tak rzadkich słów, że to, co chcieli powiedzieć, musieli wyjaśniać w przypisach. Ich język nie wyrażał ich emocji i nie poruszał emocji czytelnika. Na zarzuty odpowiadali, że „poezja łączy się głównie z myślami i filozofią”, że nie wymaga jakiegoś szczególnego języka oraz brzmienia do przekazywania treści. Nie byli w stanie zmienić formy i brzmienia tradycyjnej poezji arabskiej, ani wykorzystać brzmienia wiersza stroficznego, którym posługiwali się z dużym niezdecydowaniem. Odrzucili arabski tradycyjny język, styl poezji, który powstawał przez wieki, jego specyficzne metafory i porównania odnoszące się do *Koranu* i sunny, do poezji klasycznej, przysłów, anegdot i historii. Zrezygnowali z tego, na co arabscy odbiorcy literatury z łatwością reagowali, co było im bliskie i znane. Często wyrażali swoje myśli i uczucia w sposób bezpośredni, po prostu oznajmiając to, co dokładnie myślą i czują. Ich prozaiczny styl, naładowany niezrozumiałymi słowami nie był w stanie konkurować ze stylem tradycyjnym. Poeci Dywanu nie zdołali uczynić tego, czego dokonał Ḥalīl Muṭrān, który choć nadal stosował wyniosły styl poezji epoki Abbasydów, to jednak potrafił w pewnym zakresie dostosować go do nowych tematów, które wprowadził pod wpływem poezji zachodniej. Dla przedstawicieli Grupy Dywanu eksperymenty z formą, takie jak np. używanie zmiennych rymów, miały jedynie na celu „przygotowanie drogi dla poezji narracyjnej i dramatycznej”. Jednak nigdy nie udało im się stworzyć żadnego wartościowego narracyjnego czy dramatycznego dzieła poetyckiego. Chociaż wiele miejsca poświęcali w swych krytycznych i teoretycznych tekstach zagadnieniu jedności organicznej wiersza, takiej jaka występowała w poezji zachodniej, to w praktyce nie udało im się jej osiągnąć. Osiągnęli jedynie jedność tematyczną²³². Brugman zwraca uwagę, że poeci Grupy Dywanu, tak rewolucyjni w niektórych aspektach, w zaskakujący sposób pozostali wierni formie tradycyjnej kasydy oraz *qit‘a* i to nawet bardziej niż miało to miejsce w przypadku Muṭrāna. Na przykład, pierwszy zbiór poezji Śukrīego (1909) zawierał jedynie kilka wierszy stroficzych,

²³² S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 73-77; M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 91-92.

a w jego późniejszej twórczości tego typu formy stanowiły wyjątek. Utwory stroficzne można odnaleźć częściej w pracach Al-‘Aqqāda i Al-Māziniego²³³. Muhammad ‘Abdul-Hai podkreśla, że twórczość poetycka przedstawicieli Grupy Dywanu była często postrzegana przez im współczesnych jako rozdarcie pomiędzy dwoma różnymi wyobrażeniami o poezji:

przedstawia [ona] napięcie estetyczne będące wynikiem dualności romantycznej i neoklasycyzmu wrażliwości autorów. Prawdą jest, że ich styl nie był już czystym wyrażaniem faktów i stwierdzeń, ale nie osiągnął on jeszcze liryzmu i pełnej siły sugestii, charakterystycznych dla języka doby romantyzmu²³⁴.

Co więcej, Grupie Dywanu nie udało się osiągnąć głównego celu „nowego kierunku”, a mianowicie stworzyć „uniwersalnej i oryginalnej literatury egipskiej”. Poeci Dywanu nie zdołali bowiem w harmonijny sposób połączyć swoich aspiracji i wiedzy na temat literatury zachodniej z arabskim dziedzictwem literackim oraz realiami życia w swoim kraju. Pomiędzy nimi a odbiorcami literatury w Egipcie istniała ogromna przepaść. Moreh tłumaczy, że chcieli być niezależni, poszukiwać prawdy i reagować na rzeczywistość, jednak nie zdawali sobie wówczas sprawy z różnicy, jaka istniała pomiędzy ich wyobrażeniem o życiu a tym, jakie jest ono naprawdę. W przeciwieństwie do arabskich poetów modernistów przebywających na emigracji w USA, którzy od dzieciństwa uczyli się literatury zachodniej i żyli w nowym, energicznie rozwijającym się społeczeństwie, wymagającym od nich, aby dorównali do jego poziomu, egipcjscy moderniści czuli się zupełnie obco i niezrozumiani w swoim własnym otoczeniu, które żyło przeszłością i posiadało tradycyjny gust literacki. Aby móc się rozwijać, byli zmuszeni oddalić się od niego, a nie zniżać do jego poziomu. To zaś spowodowało, że patrzyli na nie z góry, uważali siebie za sędziów oraz mistrzów znających prawdziwe wartości literatury. W ten sposób przestali rozumieć się z własnym społeczeństwem, nie byli w stanie wyczuć potrzeb i pragnień swojego narodu, czy też wyrazić jego myśli i trosk, ponieważ czuli się „ludźmi wyższej kategorii”. Żyli w „wieży z kości słoniowej”, wypowiadali poglądy zaczerpnięte z zachodniej literatury i nie byli w stanie wyrazić żadnego prawdziwego doznania. Choć po pewnym czasie zdali sobie sprawę z tego problemu, nie potrafili go rozwiązać. ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād w napisanym przez siebie wstępie do drugiego dywanu Al-Māziniego, opublikowanego w 1917 roku, przyznał, że ówczesne młode pokolenie poetów, mając na myśli przede wszystkim siebie i dwóch pozostałych członków Dywanu, było zupełnie inne niż jakiegokolwiek dotąd w historii literatury arabskiej. Podkreślił, że zdobyta przez nich wiedza oraz szerokie czytanie przeniosły ich o kilka pokoleń naprzód w stosunku do własnego i chociaż posiadali uczucia ludzi ze Wschodu, to poglądy mieli takie, jak ludzie z Zachodu²³⁵. Al-Māzinī w 1936 roku w piśmie „Ar-Risāla”

²³³ J. Brugman, *op. cit.*, s. 190.

²³⁴ M. ‘Abdul-Hai, *op. cit.*, s. 99.

²³⁵ S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 77-78.

(Depesza) pisał o swojej poezji, patrząc na nią już z pewnej perspektywy czasu, w następujący sposób:

Widziałem życie jedynie oczami pisarzy i odczuwałem je za pomocą ich zmysłów. Teraz widzę, że w tamtym czasie, jeśli chodzi o moją wiedzę o życiu, moje jego doświadczanie, nie byłem niczym więcej niż antologią wszystkiego, co przeczytałem²³⁶.

Dziesięć lat później w czasopiśmie „Al-Kitāb” (Książka) potwierdził to wyznanie:

Moja twórczość literacka w tamtym czasie była całkowicie teoretyczna, czy też była to literatura opierająca się na licznych książkach i czerpiąca niewiele z życia, którego przecież nie doświadczałem w pełni. Pisałem poezję, lecz teraz widzę, że to, co wówczas komponowałem, powstawało jedynie na bazie starej literatury, podczas gdy ja myślałem, że tworzę coś nowego. Nie były to wyznania mojego serca, odpowiadające na wydarzenia, które go wzruszyły. Mój styl zarówno w prozie, jak i w poezji był sztuczny, ponieważ zwykłem żyć pośród książek i nie poznałem niczego innego, poza – co najwyżej – domysłem. Z tego też powodu moje wiersze w tamtym czasie nie przedstawiały prawdziwego oblicza mojej duszy, opierały się jedynie na studiach i lekturze. Znajdujące się w nich zapożyczenia pochodzące ze starej i nowej literatury Wschodu i Zachodu były częstsze niż to, co czerpałem z własnego doświadczenia²³⁷.

Zaszczytne tytuły typu „Genialny Poeta” (*Aš-Šā‘ir al-‘Abqarī*), którym przez jakiś czas poeci ci się nawzajem komplementowali na łamach egipskiej prasy, we wstępach do dywanów poetyckich czy podczas publicznych spotkań oraz różnego rodzaju uroczystości, nie uczyniły jednak ich poezji lubianej i popularnej, jak to miało miejsce w przypadku Aḥmada Šawqīego oraz innych wybitnych przedstawicieli nurtu tradycyjnego²³⁸.

Prawdą jest, że Grupa Dywanu, a przede wszystkim ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād, przyczyniła się w bardzo dużym stopniu do rozwoju krytyki literackiej, zarówno tej programowej, jak i opisowej. Warto zwrócić uwagę, że tego typu prace, jakie wyszły spod ich piór, obarczone były także wadami. Do mankamentów uprawianej przez nich krytyki programowej, mającej określać kierunek rozwoju poezji arabskiej, definiującej pojęcia poezji i poety, wyznaczającej jej rolę i funkcje, należy uznać to, że cechował je chaos, czasami zupełnie sprzecznych, teorii. Co do krytyki opisowej, to rzeczywiście wiele ich artykułów krytycznoliterackich poświęconych twórczości poetów europejskich oraz dawnych, arabskich poetów klasycznych została napisana w oparciu o nowe teorie, jakie głosili, a przedstawia-

²³⁶ „Ar-Risāla” 1936, vol. 5, nr 175 (9 XI), s. 1825; cyt. za: J. Brugman, *op. cit.*, s. 145.

²³⁷ „Al-Kitāb” 1946, vol. 1, nr 5, s. 617-618; cyt. za: S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 77.

²³⁸ S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 75.

ne w nich oceny można uznać za obiektywne. Jednak jeśli chodzi o teksty krytycznoliterackie poświęcone ich przeciwnikom, to cechuje je skrajny subiektywizm. W tego typu opracowaniach dość często stosowali oni tradycyjne metody i sposoby oceny twórczości poetyckiej. Skupiali się w nich na wyłapywaniu błędów gramatycznych, stylistycznych oraz udowadnianiu im plagiatów. Nierzadko wypowiadając się wówczas o poezji, używali terminów klasycznych. Na przykład mówili o niej jako o *rzemiośle* (*ṣinā'a*, *ṣan'a*), a nie jako *sztuce* (*fann*). Należy podkreślić w tym miejscu, że w swych pracach przedstawiciele Grupy Dywanu krytykowali nie tylko tradycyjną poezję Aḥmada Šawqīego, co jest rzeczą zrozumiałą, ale, paradoksalnie, też i wszelkie próby jej modernizacji, jakie Šawqī podejmował. Innym problemem, który w dużym stopniu zagrażał ówczesnie rozwojowi poezji, były bardzo duże dysproporcje pomiędzy krytyką programową a opisową. Prac typu teoretycznego powstawało znacznie więcej, lecz pojawiające się omówienia poezji w niewielkim jedynie stopniu dotyczyły twórczości bieżącej, a głównie odnosiły się do wspomnianych już poetów europejskich bądź dawnych, klasycznych poetów arabskich. Duży wpływ na zaistnienie takiego stanu rzeczy miał Al-'Aqqād, który nie był zbyt zainteresowany współczesnymi twórcami i ich poglądami, w przeciwieństwie do pewnych genialnych poetów epoki klasycznej, bowiem uważał ich twórczość i poglądy za niegodne uwagi. Badacze literatury arabskiej twierdzą, że bardzo duży wpływ na skupienie uwagi przez Al-'Aqqāda na wybitnych i genialnych postaciach z przeszłości miały prace szkockiego pisarza i historyka, Thomasa Carlyle'a (1795-1881)²³⁹.

Ponadto, jeśli chodzi o krytykę uprawianą w tamtym czasie, to niezwykle poważnym zagrożeniem dla ruchu odnowy poezji arabskiej był styl prowadzenia sporów w środowisku literackim. Grupa Dywanu zasłynęła w historii literatury arabskiej nie tylko z powodu radykalnych zmian, jakie do poezji chciała wprowadzić, ale i ostrych polemik toczonych ze swoimi licznymi przeciwnikami zarówno wśród zwolenników nurtu neoklasycznego, jak i nowej poezji. Niestety bardzo często spory te odchodziły od tematów merytorycznych i zamieniały się w zwykłe utarczki o charakterze osobistym, które pełne były sarkazmu, ironii i obelg. Szczególnie wielu wrogów w środowisku kultury i literatury takim stylem sporów zyskał sobie Al-'Aqqād. Na przykład to właśnie on w 1909 roku na łamach „Ad-Dustūr” (Konstytucja) w tekście poświęconym twórczości Aḥmada Šawqīego stwierdził, że „poeta ten patrzy na świat oczami krowy lub słonia, widząc jedynie jego powierzchowność”. Z kolei w 1913 roku we wstępie do drugiego dywanu Šukrīego napisał, że „poezja tradycyjna nie ma żadnego sensu istnienia oraz że rzadko przekracza wartość papieru, na którym została wydrukowana”²⁴⁰. Rok później Ibrāhīm 'Abd al-Qādir al-Māzinī opublikował bardzo zjadliwy artykuł przeciwko Ḥāfiżowi Ibrāhīmowi, w którym nie tylko skarcił go za tradycjonalizm i naśladownictwo, za używanie przestarzałego języka, nadużywanie metafor i figur retorycznych, lecz

²³⁹ J. Brugman, *op. cit.*, s. 348-350; S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 75-76.

²⁴⁰ Kolejne cytaty za: J. Brugman, *op. cit.*, s. 94.

stwierdził, że „nie jest on w ogóle poetą”²⁴¹. Z kolei w 1915 roku Al-Māzinī w jednym ze swoich tekstów nazwał poezję Ḥāfiẓa Ibrāhīma „śmierdzącym stawem”²⁴². Natomiast Šukrī we wstępach do swoich dwóch kolejnych dywanów, jakie ukazały się w 1916 roku, skrytykował poezję poetów nurtu tradycyjnego, nazywając ją m.in.: „plagą szarańczy, poezją codziennych wydarzeń, poezją partii w klubie sportowym”²⁴³. W tym samym miejscu stwierdził też, że gust literacki takich poetów, jak Šawqī i Ḥāfiẓ jest zepsuty i że psują oni gust odbiorców poezji, którzy myślą przez nich, że ma być ona ograniczona do wyszukanych porównań i metafor.

Jednym z największych zarzutów kierowanych z kolei przez zwolenników poezji neoklasycznej przeciwko przedstawicielom nowego ruchu, poza takimi, jak atak na tradycję literacką, język arabski, a tym samym język *Koranu*, religię, obyczaje i moralność, było oskarżenie o nadmierne uleganie wpływowi zachodniej literatury na poezję arabską, przed którym to, ich zdaniem, przez całe wieki udało się ją uchronić. Pewna grupa przeciwników modernizacji poezji nazywała drwiąco jej przedstawicieli i zwolenników „Wspaniały Anglik” (*Abū Ḥālid al-Inḡlīzī*) oraz „Wspaniały Francuz” (*Abū Ḥālid al-Faransāwī*)²⁴⁴. Poeta nurtu tradycyjnego, ‘Alī al-Ġārim w przedmowie do swojego dywanu skrytykował nową poezję za to, że „wkłada zachodni strój, który będzie jej całunem”²⁴⁵. W latach 30. XX w. młodzi poeci moderniści byli nadal często obwiniani przez egipską prasę za „ślepe naśladownictwo Zachodu”²⁴⁶.

Istotnym problemem w ówczesnym środowisku poetyckim był zupełny brak współpracy. Grupa Dywanu, choć przetrwała kilkanaście lat, była bardzo hermetyczna. Jej członkowie nie potrafili z nikim współpracować i dlatego też trudno było im znaleźć uczniów, którzy w należyty sposób kontynuowaliby i rozwijali ich poglądy i teorie oraz o których można byłoby powiedzieć, że należeli do literackiej szkoły Dywanu. Istniały trzy podstawowe powody, dla których Grupa Dywanu nie tylko odmówiła współpracy z Ḥalīlem Muṭrānem, ale i oficjalnego uznania siebie jako jego naśladowców, choć podziwiali jego poglądy, wprowadzone przez niego reformy oraz twórczość i zachęcali innych poetów do podążania w tym kierunku. Tymi powodami były: 1) Ḥalīl Muṭrān był z pochodzenia Libańczykiem, a nie Egipcjaninem, podczas gdy Al-‘Aqqād, Šukrī i Al-Māzinī próbowali stworzyć „typową literaturę egipską”; 2) Muṭrān był pod dużym wpływem literatury francuskiej i naśladował francuskie kryteria poetyckie, podczas gdy Grupa Dywanu sprzeciwiała się „złemu wpływowi” literatury francuskiej, której szczególną cechą, jak twierdzili, była zbytnia skłonność do sentymentalizmu oraz oratorskiego stylu; przedstawiciele Dywanu byli zafascynowani literaturą angielską i to takie jej kryteria, jak powaga, prostota i szczerłość próbowali wprowadzić do poezji arabskiej;

²⁴¹ Cyt. za: *ibidem*, s. 95.

²⁴² Cyt. za: *ibidem*, s. 353.

²⁴³ *Ibidem*, s. 95.

²⁴⁴ *Ibidem*, s. 101.

²⁴⁵ Cyt. za: M. Mandūr, *Aš-Ši‘r al-miṣrī...*, t. 1, s. 28.

²⁴⁶ J. Brugman, *op. cit.*, s. 101.

3) Ḥalīl Muṭrān był chrześcijaninem pochodzącym z dość zamożnej rodziny i pozostawał w bliskich kontaktach z wyższą, rządzącą klasą oraz poetami związanymi z kręgami ówczesnej władzy politycznej, którzy uważali się za reprezentantów spraw Egiptu i Egipcjan, a Al-‘Aqqād, Šukrī i Al-Māzinī byli muzułmanami wywodzącymi się z egipskiej klasy średniej, którzy próbowali zdobyć swój status w nowym społeczeństwie przeciwnym zegiptyzowanej tureckiej arystokracji. Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że to, iż Grupa Dywanu od początku do końca składała się jedynie z trzech członków, nie oznacza, że w ogóle nie miała ona swoich naśladowców, zwolenników czy sprzymierzeńców. Szczególnie Al-‘Aqqādowi udało się skupić wokół siebie dość liczną grupę takich osób. Nie można jednak powiedzieć o nich, że należeli do literackiej szkoły Dywanu. Poza poetami, którzy zgadzali się z jego poglądami oraz próbowali naśladować jego twórczość, znaleźli się wokół niego zwykli miłośnicy jego wierszy oraz nowej poezji. Były też osoby, które pozostając w bliskim kontakcie z Al-‘Aqqādem, pragnęły wykorzystać jedynie jego prestiż i wysoką pozycję w świecie kultury, literatury i polityki do osiągnięcia własnych celów²⁴⁷.

Mówiąc o braku współpracy i porozumienia w środowisku modernistów, należy podkreślić jeszcze istniejący przez pewien czas i wspomniany powyżej konflikt, jaki narodził się pomiędzy propagatorami idei kosmopolityzmu literackiego. Powstały dwa obozy, z których jeden uważał za lepszą literaturę angielską, a drugi – francuską. Powodowało to oczywiście nie tylko spory natury osobistej, lecz znaczne ograniczenia dla poetów w sięganiu po inspiracje, dzielenie źródeł literackich oraz samych literatur na lepsze i gorsze²⁴⁸. Jednak członkowie Grupy Dywanu nie dość, że w bardzo niestosowny sposób atakowali przedstawicieli szkoły tradycyjnej i nie potrafili nawiązać współpracy z innymi przedstawicielami nurtu modernistycznego, to w pewnym momencie zaczęli atakować siebie nawzajem. Brugman słusznie zauważa, że już kilka lat przed opublikowaniem w 1921 roku słynnego dzieła *Ad-Diṭwān. Kitāb fī al-adab wa an-naqd* (Dywan. Dzieło o zagadnieniach literatury i krytyki) przyjaźń, która ich kiedyś łączyła, zupełnie się rozpadła, a wzajemny szacunek, jakim się darzyli, przerodził się w zawiść. Choć jeszcze w 1913 roku Al-‘Aqqād napisał pochlebny wstęp do drugiego dywanu Šukrīego, a w 1916 roku Šukrī dedykował swój trzeci zbiór poezji Al-Māzinīemu, nazywając go swoim drogim przyjacielem oraz wielkim literatem i poetą²⁴⁹, to niedługo później poeci ci dali się wciągnąć w literacką dysputę, która stała się następnie jednym z najbardziej przykrych i owianych złą sławą konfliktów w historii literatury egipskiej. Jego bezpośredni powód nie jest dokładnie znany. Niektórzy uważają, że początek dała mu zwykła plotka. Ktoś przekazał bowiem Šukrīemu, że Al-Māzinī oskarżył go o plagiat wierszy angielskich poetów. Niestety Šukrī postanowił upublicznić tę sprawę i odwdzińczyć się przyjacielowi, udowadniając mu szereg pla-

²⁴⁷ S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 65-66; J. Brugman, *op. cit.*, s. 104.

²⁴⁸ P. Cachia, *An Overview of...*, s. 91-92; S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 66; J. Brugman, *op. cit.*, s. 101.

²⁴⁹ J. Brugman, *op. cit.*, s. 116.

²⁵² M. Mandūr, *Muḥāḍarāt ‘an Ibrāhīm al-Māzinī*, Kair 1954, s. 37; cyt. za: J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasiński, *op. cit.*, s. 255.

„sztucznym poetą pozbawionym naturalnego talentu, który niesłusznie pretenduje do tego, aby należeć do «nowego kierunku» oraz chorym psychicznie, którego twórczość można zrozumieć patrząc na nią jedynie przez pryzmat jego szaleństwa”²⁵³. Rzeczą nieuczciwą wobec Šukrīego było to, że próbując udowodnić, iż ten cierpi na chorobę psychiczną, wykorzystał jego zwierzenia zawarte w autobiografii *Al-I‘tirāfāt* (Zwierzenia, 1916), w której na plan pierwszy wysuwa się ponadprzeciętna wrażliwość autora²⁵⁴.

Niestety powodem wielu konfliktów w egipskim środowisku literackim oraz braku możliwości stworzenia w nim atmosfery współpracy i przyjaźni był sam Al-‘Aqqād, który miał emocjonalną i porywczą naturę oraz który w bardzo agresywny sposób reagował na wszelką krytykę. Zarozumiałość i zadufanie były jednymi z jego najbardziej zauważalnych cech. Wyniosła postawa Al-‘Aqqāda tłumaczona była przez niektórych jako maska zakrywająca ogromny brak wiary w siebie, wynikający najprawdopodobniej z tego, że był samoukiem i nie ukończył nauki w szkole wyższej. Jego liczni wrogowie wyśmiewali go często, nazywając ironicznie „Wielkim pisarzem” (*Al-Kātib al-kabīr*). Nie ma żadnych dowodów na to, że cierpiał on na chorobliwą manię wielkości, jak niektórzy twierdzili. W 1935 roku po wydaleniu z partii Wafd został przez wielu oskarżony o patologiczną paranoję. Powszechnie Al-‘Aqqād miał opinię niezwykle konfliktowego człowieka. Niektórzy twierdzą też, że to właśnie on przekazał Šukrīemu informację o tym, iż Al-Māzinī oskarżył go o plagiat. Tym samym był głównym sprawcą opisanego powyżej konfliktu, a w rezultacie przyczynił się do rozpadu Grupy Dywanu²⁵⁵.

Choć prawdą jest, że Al-‘Aqqād był osobą o trudnym charakterze, to nie wolno oczywiście jedynie jemu przypisywać winy za atmosferę i relacje międzyludzkie, jakie wówczas panowały w środowisku egipskich literatów i krytyków oraz za sam styl uprawiania krytyki literackiej. Po pierwsze, należy mieć na uwadze, że jeszcze nawet na początku XX wieku, pomimo licznych zmian zachodzących w społeczeństwie i w różnych dziedzinach aktywności literackiej, „większość krytyków pozostawała bardzo konserwatywna i trwała jak tama pośród rwącej rzeki z kilkoma tylko otwartymi śluzami”²⁵⁶. Poeci prześcigali się w zdobywaniu tytułów; często to one oraz łącząca się z nimi sława i splendor były ważniejsze niż sama twórczość. Niejednokrotnie różnego typu nominowania do tytułów „najlepszych współczesnych poetów”, do jakich zachęcały pisma swych czytelników pod koniec XIX i na początku XX wieku, nie miały nic wspólnego z wartością prezentowanej wówczas poezji, lecz jedynie z osobistymi sympatiami i antypatiami. Ponadto, niektórzy z poetów w ogóle nie liczyli się ze zdaniem krytyków i tak samo niektórzy krytycy nie darzyli żadnym szacunkiem poetów. Często krytycy hołdowali starym zasadom i zwyczajom, jakie panowały w środowisku literackim. Wiele

²⁵³ ‘A. M. Al-‘Aqqād, I. ‘A. Al-Māzinī, *op. cit.*, t. 1, s. 50-54, por. J. Brugman, *op. cit.*, s. 117.

²⁵⁴ M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 86, 92.

²⁵⁵ J. Brugman, *op. cit.*, s. 126-127, 132-133.

²⁵⁶ P. Cachia, *An Overview of...*, s. 84.

prac krytycznoliterackich przełomu XIX i XX wieku oraz tych powstających później było jednostronnymi komentarzami, bądź chwalcymi przesadnie, bądź małołaskowo krytykującymi najdrobniejsze niuanse lingwistyczne – do tego stopnia, że słowo *taḥṭi'a* (wyłapywanie błędów) pojawiało się w tytułach niektórych artykułów. Te „ćwiczenia w szukaniu dziury w całym”, jak określa ich prace Pierre Cachia, były często pełne osobistych animozji. Niejednokrotnie zdarzało się, że tego typu teksty powstawały odpłatnie, na zamówienie, w celu dyskredytacji poetyckich rywali²⁵⁷. Po drugie, należy też pamiętać, że bardzo negatywny wpływ na literackie i kulturalne środowisko miały liczne toczone w jego obrębie spory, powodowane często zbyt dużą ingerencją sfery polityki. Wiele ważnych pism publikujących na swych łamach utwory literackie było przecież organami partii politycznych, związanymi z nimi w mniejszym lub większym stopniu. Z tego typu relacją polityka – prasa literacka wiązały się dwie ważne kwestie, które zagrażały kontynuacji odrodzenia poezji w Egipcie: 1) publikowanie twórczości uzależnione było często od znajomości w świecie polityki; 2) styl sporów oraz atmosfera panująca w środowisku politycznym miały bardzo negatywny wpływ na polemiki toczone między literatami oraz na panujące między nimi relacje. Chodziło tu głównie o wszechwładną w latach 20. i 30. XX wieku korupcję oraz o tzw. *ḥizbiyya* (partyjniactwo, frakcyjność)²⁵⁸, „nieuleczalną chorobę ciała politycznego (...) rozprzestrzeniającą się na ciele całego narodu”²⁵⁹. Negatywne efekty *ḥizbiyya* sięgały daleko poza politykę, powodowały ogromne straty w sferze administracji, środowisku kultury, obszarze codziennego życia egipskiego – zwykłych kontaktach między członkami egipskiego społeczeństwa. Czołowi intelektualiści w trosce o Egipt apelowali: „Moralność

²⁵⁷ *Ibidem*, s. 79-84.

²⁵⁸ Tawfiq al-Ḥakīm, modernista, jeden z czołowych intelektualistów 1. połowy XX w., na temat „partyjniactwa” wyraził się w następujący sposób: „W Egipcie nie ma żadnej partii politycznej w prawdziwym tego słowa znaczeniu, rozumianym i używanym w demokratycznych ustrojach. W Egipcie są raczej separatystyczne frakcje nazywane partiami. Żadna z nich nie posiada celu innego niż dzielenie między siebie miejsc w parlamencie, zajmowanie rządowych stanowisk i przeprowadzanie kampanii wyborczych poprzez oszukiwanie. Jeśli chodzi o program, to żadna z partii nawet nie myśli o stworzeniu takowego!” (T. Al-Ḥakīm, *Taḥṭa šams al-fikr*, Kair 1940, [wyd. 2], s. 184; cyt. za: I. Gershoni, J. P. Jankowski, *Redefining the Egyptian Nation 1930-1945*, Cambridge 1995, s. 4-5). Gershoni i Jankowski zwracają również uwagę na słowa Tawfiqa al-Ḥakīma znajdujące się w jednej z jego prac poświęconych myśli społeczno-politycznej, gdzie stwierdził, iż oportunizm i materializm opanowały całkowicie egipskie społeczeństwo. Ubolewał on nad tym, że w tamtym czasie „lekarze leczyli tylko i wyłącznie odpłatnie, sędziowie w swoich werdyktach ukazywali tylko częściową i wypaczoną sprawiedliwość, nauczyciele nie oddawali się edukowaniu. Materializm zakaził również religijność. Nawet rodzina nie zdołała się uchronić. Gdy Egipcjanie «uczyli się od polityków», jak zajmować się wyłącznie swoimi sprawami, «więzy rodzinne zostały zerwane i zapanował chaos. Ojcowie stracili kontrolę nad synami, młodzi przejęli kontrolę nad dorosłymi zarówno w domu, jak i w polityce»”, cyt. za: *ibidem*, s. 5-6.

²⁵⁹ *Ibidem*, s. 4.

ludzi została całkowicie obalona, a charakter ludzi doszczętnie zniszczony”, „Nasz kraj tonie we krwi wojny frakcyjnej”²⁶⁰.

Należy też podkreślić, że ze światem polityki silnie związany był ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād. Po 1921 roku został redaktorem gazety „Al-Balāḡ” (Raport), która była ważnym organem partii Wafd. Co więcej, przez pewien czas Al-‘Aqqād próbował nawet zostać z jej ramienia członkiem nowego parlamentu. W 1925 roku został senatorem, a cztery lata później wybrano go do Izby Reprezentantów, gdzie aktywnie działał jako obrońca konstytucji. Kiedy ówczesny, despotyczny premier Ismā‘īl Ṣidqī (1930-1934) zawiesił ją, Al-‘Aqqād zwrócił się do Izby następującymi słowami: „Ludzie gotowi są zgnieść najwspanialsze głowy w kraju, jeśli będą podejmowane próby manipulowania konstytucją albo jej obalenia”²⁶¹. Napisał również pełen pasji apel o demokratyczną wolność. Odwet ze strony władz z tego typu antymonarchistyczną postawę nadszedł w 1930 roku, kiedy to skazano go formalnie za kilka artykułów opublikowanych w piśmie „Al-Mu‘ayyad al-Ġadīd” (Nowa Podpora), które uznano za obrazę monarchii, a w 1931 roku w związku z tym spędził dziewięć miesięcy w więzieniu. Cztery lata później na kongresie partii Wafd był jednym z ważniejszych jej członków. Wkrótce jednak wdał się w konflikt z jej liderem, w wyniku czego został z niej usunięty²⁶². Swoje aresztowanie i wtrącenie do więzienia wykorzystał zresztą niedługo później do osobistych ataków, kierowanych w stronę Stowarzyszenia Apollo i jego założyciela²⁶³. Ponadto, poza Al-‘Aqqādem, również Al-Māzinī, choć w dużo mniejszym zakresie, był osobą udzielającą się publicznie, zabierającą głos w licznych debatach natury społecznej i politycznej. W swej dziennikarskiej karierze pisał dla kilku periodyków związanych ze środowiskiem politycznym. Warto też nadmienić w tym miejscu, że był osobą, która bardzo często i z dużą łatwością zmieniała swe polityczne poglądy²⁶⁴. Z całej trójki przedstawicieli Grupy Dywanu jedynie ‘Abd ar-Raḥmān Ṣukrī trzymał się z daleka od polityki, starał się nie angażować w spory i polemiki z nią związane²⁶⁵.

Niezwykle istotnym problemem, jaki pojawił się w latach 20. XX wieku w świecie poezji w Egipcie, był fakt, że dwóch poetów związanych z Grupą Dywanu porzuciło pisanie poezji. Ṣukrī wycofał się z powodu pełnej ironii, sarkazmu i jadu krytyki swojego dawnego przyjaciela, Al-Māziniego, szczególnie tej znajdującej się we wspomnianym powyżej tekście pt. *Ṣanam al-alā‘ib* (Bożek zabawek) wchodzącym w skład pamfletu *Ad-Diwān. Kitāb fī al-adab wa an-naqd* (Dywan. Dzieło o zagadnieniach literatury i krytyki). Jego ostatni, siódmy zbiór poezji ukazał się w 1919 roku. Choć po pewnym czasie wznowił swoją twórczość i pisał

²⁶⁰ Kolejne cytaty: *ibidem*, s. 6.

²⁶¹ ‘A. Al-‘Aqqād, *Ṣafahāt min ma‘ārik Al-‘Aqqād as-siyāsiyya*, Bejrut 1970, s. 196; cyt. za: J. Brugman, *op. cit.*, s. 125.

²⁶² *Ibidem*, s. 125-126; M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 86.

²⁶³ ‘A. Ad-Dasūqī, *op. cit.*, s. 486.

²⁶⁴ J. Brugman, *op. cit.*, s. 141-142.

²⁶⁵ *Ibidem*, s. 114.

wiersze aż do śmierci w 1958 roku, to niestety były one nieliczne i publikowane jedynie w prasie. Nigdy później nie został wydany już żaden tomik zawierający jego poezję z tamtego okresu²⁶⁶. Natomiast Al-Māzinī w swym szczerym wyznaniu, jakie zawarł we wstępie napisanym do dywanu Al-‘Aqqāda, opublikowanym w 1928 roku, przyznał się do błędów, które popełnił jako poeta. Stwierdził również, że zdaje sobie sprawę, że nie był w stanie umożliwić czytelnikom swojej poezji większego zrozumienia zarówno jego życia, jak i ich własnego. Dlatego też po porównaniu swojej poezji z twórczością Al-‘Aqqāda postanowił zakończyć działalność na tym polu. Ogłosił szczerze: „Doszedłem do wniosku, że poezja, jaką tworzyłem, była bezwartościowa i że egipska literatura tracąc ją nie będzie ani lepsza, ani gorsza. Dlatego zarzuciłem pisanie wierszy”²⁶⁷. Od tego czasu Al-Māzinī skupił się na prozie i stał się jednym z najwybitniejszych prozaików w literaturze arabskiej²⁶⁸. Twórczość poetycką w latach 30. i 40. XX wieku kontynuował z całej tej trójki poetów jedynie Al-‘Aqqād²⁶⁹. Jednak w tym miejscu należy zwrócić szczególną uwagę, że niektóre dalsze próby pisania przez niego poezji należały, zdaniem niektórych badaczy literatury, do bardzo nieudanych. Na przykład jego zbiór *‘Ābir sabīl* (Przechodzący drogą, 1936) został oceniony przez część krytyków negatywnie. Co więcej, Muḥammad Mandūr stwierdził nawet, że kierunek, który poeta wybrał w tym dywanie „mógłby cofnąć poezję arabską, pchnąć ją w przepaść, w której pozostawała przed Al-Bārūdīm, kiedy to opisywano błahe przedmioty (pióro, atrament itp.) za pomocą sztuczek słownych w poematach wyzbytych uczucia i wyobraźni”²⁷⁰. Ponadto pod koniec lat 20. i na początku lat 30. XX wieku Al-‘Aqqād zaczął bardzo ostro krytykować poetyckie eksperymenty i próby wprowadzenia zmian w obrębie formy, stylu, a nawet tematyki przez najmłodszych poetów modernistów, którzy starali się wówczas zaistnieć w świecie poezji arabskiej²⁷¹.

W karierze poetyckiej młodemu pokoleniu twórców przeszkadzały nie tylko utrudnienia w publikowaniu własnych prac, ale również i sam fakt, że na „komfort” zajmowania się tego typu twórczością nie mogli sobie pozwolić z bardzo prozaicznej, bowiem materialnej przyczyny. Wielu młodych poetów pochodziło z biednych rodzin z klasy średniej lub chłopstwa. Aby móc się utrzymać, musieli podejmować się różnego rodzaju prac zarobkowych. Na pisanie wierszy nie pozostawało już zatem dużo czasu i siły. Poza tym, to paradoksalnie ci poeci, którzy

²⁶⁶ M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 85-86.; por. J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 256.

²⁶⁷ *Dīwān Al-‘Aqqād*, Kair 1928, s. 4, cyt. za: S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 77-78.

²⁶⁸ M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 85.

²⁶⁹ S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 79.

²⁷⁰ J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 252-253.

²⁷¹ S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 80.

wykonywali na co dzień inne zawody (lekarz, prawnik, inżynier, księgowy itd.), w środowisku literackim cieszyli się mniejszym szacunkiem²⁷².

Kolejne zagrożenie dla ruchu odnowy poezji arabskiej i jednocześnie ostatnie z tu omawianych nadeszło w roku w 1931 roku. Była to śmierć Ğubrāna Ḥalīla Ğubrāna, wraz z którą rolę szkoły syryjsko-amerykańskiej oraz Ligi Ludzi Pióra można uznać za zakończoną. Amīn ar-Rayḥānī jeszcze w latach 20. XX wieku powrócił do Syrii, a Mīḥā'il Nu'ayma w 1932 roku osiadł na stałe w Libanie. Choć w USA pozostało wielu utalentowanych poetów, literatów i publicystów, to jednak nie było wśród nich osoby, która cieszyłaby się w świecie arabskim tak dużym uznaniem i szacunkiem, jak powyżej wspomniani twórcy. Tym samym w świecie literatury arabskiej zabrakło silnego lidera i ośrodka poetyckiego, który dalej kierowałby rozpoczętym ruchem odnowy poezji arabskiej. Szybko zresztą okazało się, że szkoła syryjsko-amerykańska zmieniła swój pierwotny charakter, utraciła swój dawny dynamizm i rewolucyjność²⁷³.

²⁷² A. Murīdin, *op. cit.*, s. 206-208.

²⁷³ M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 181-192.

Rozdział III

Aḥmad Zakī Abū Šādī oraz geneza stowarzyszenia poetyckiego i czasopisma poświęconego poezji arabskiej

3.1. Życie i działalność Aḥmada Zakiego Abū Šādiego

Aḥmad Zakī Abū Šādī (1892-1955) to jedna z najważniejszych postaci świata nauki, kultury i literatury lat 20. i 30. XX wieku w Egipcie, człowiek o wszechstronnej wiedzy, wielu talentach i zainteresowaniach, założyciel licznych stowarzyszeń i czasopism. Z wykształcenia był lekarzem, z zamiłowania zaś poetą, publicystą, tłumaczem, krytykiem i historykiem literatury, malarzem, miłośnikiem muzyki, opery oraz pszczelarstwa. Od najmłodszych lat obracał się w kręgu dwóch kultur: arabskiej i angielskiej. Wychowywał się w miłości do literatury, poezji i ojczyzny. Pochodził z rodziny o literackich zainteresowaniach. Jego matka Amīna Nağīb oraz wujek Muṣṭafā Nağīb byli poetami. Ojciec, Muḥammad Abū Šādī był znanym adwokatem. W swym domu założył on salon literacki, który odwiedzali między innymi tak znani wówczas poeci neoklasycyści, jak Aḥmad Šawqī, Ḥāfiẓ Ibrāhīm, Ismā‘īl Šabrī, Aḥmad Muḥarram, czy prekursor arabskiego romantyzmu Ḥalīl Muṭrān. Ponadto Muḥammad Abū Šādī prowadził działalność wydawniczą. Redagował najwybitniejsze dzieła arabskiej literatury klasycznej, tygodnik literacki „Al-Imām” (Imam) oraz dziennik „Aḏ-Ḍāhir” (Mistrz). Aḥmad Zakī Abū Šādī mając zaledwie 16 lat, pomagał już ojcu w redakcji jego pism, a następnie założył swoje własne „Ḥadā’iq aḏ-Ḍāhir” (Ogrody Mistrza). Wtedy też zaczął pisać wiersze, artykuły i eseje. Dzięki publicystycznej i literackiej działalności ojca poznał osobiście wielu ważnych egipskich dziennikarzy, redaktorów i wydawców. Natomiast w związku z działalnością patriotyczną ojca w ich domu bywali tak ważni wówczas działacze polityczni i społeczni, jak Sa‘d Zaghlūl czy Muṣṭafā Kāmil. Abū Šādī jako młody chłopiec z wielkim zainteresowaniem śledził także działalność pioniera arabskiego ruchu spółdzielczego, ‘Umara Luṭfiego (1867-1911).

Aḥmad Zakī Abū Šādī ukończył kairską szkołę średnią At-Tawfiqiyya (1905-1909), która była kierowana przez Anglika, a wszystkie przedmioty, poza zajęciami z języka arabskiego, wykładane były po angielsku. Dzięki płynnej znajomości tego języka rozczytywał się w literaturze angielskiej, szczególnie tej romantycznej. Zapoznawał się także z literaturą francuską i niemiecką, czytając ich angielskie tłumaczenia i opracowania. Po ukończeniu szkoły średniej rozpoczął studia medyczne w Kairze, ale po roku zostawił je z powodu problemów zdrowotnych i silnego wstrząsu emocjonalnego. Bardzo głęboko przeżył fakt, że jego ukochana wyszła za mąż za innego mężczyznę. Ojciec chcąc pomóc mu w przezwyciężeniu załamania nerwowego, wysłał go najpierw w podróż po Europie, podczas której urzekła go szczególnie Grecja i narodziło się jego zafascynowanie kulturą antyczną. Następnie, również za namową ojca, wyjechał na studia do Anglii, gdzie pozostał przez dziesięć lat (1912-1922). W Londynie ukończył medycynę, specjalizując się w chorobach wewnętrznych i bakteriologii. Poza tym przez cały pobyt w Anglii rozwijał swoje zainteresowania w różnorodnych dziedzinach: literaturze, malarstwie, rzeźbie, muzyce, współczesnej nauce, technice, jego wielką pasją stało się pszczelarstwo. Brał czynny udział w życiu naukowym, kulturalnym i literackim. Wstąpił m.in. do The British Apis Club oraz był jednym z założycieli czasopisma „The Bee Word”. Pobierał lekcje rysunku. Zakochał się w europejskich operach. Nawiązał kontakt z angielskim środowiskiem literackim. Pisywał teksty dla angielskich gazet i czasopism, w których poruszał sprawy związane przede wszystkim z Egiptem oraz literaturą arabską. Podczas tych dziesięciu lat spędzonych w Anglii nie zerwał kontaktu ze swoją ojczyzną i światem arabskim. Uważnie przyglądał się temu, co działo się w tym rejonie. Publikował w różnych egipskich pismach. Współpracował głównie z: „Al-Mu’ayyad” (Podpora), „Al-Hilāl” (Półksiężyc), „Al-Muqtataf” (Antologia), „Al-‘Ilm” (Nauka), „Aš-Ša‘b” (Naród). Tworzył poezję po arabsku i angielsku. Coraz więcej uwagi poświęcał tematowi kosmopolityzmu literackiego. W 1913 r. założył w Anglii Stowarzyszenie Literatury w Języku Arabskim (Ġam‘iyyat Ādāb al-Luġa al-‘Arabiyya), na czele którego stanął słynny orientalista David Samuel Margoliouth²⁷⁴, a sam został sekretarzem tego ugrupowania. Funkcję sekretarza pełnił również w Klubie Egipskim (An-Nādī al-Miṣrī), który powstał z jego inicjatywy i wokół którego zebrało się wielu jego rodaków. To właśnie ta działalność najprawdopodobniej przyczyniła się do tego, że Abū Šādī musiał opuścić Anglię; wzbudziła bowiem zainteresowanie i podejrzenia Scotland

²⁷⁴ David Samuel Margoliouth (1858-1940) – angielski orientalista, profesor Uniwersytetu w Oxfordzie. Studiował literaturę klasyczną, następnie zainteresował się językami semickimi oraz literaturami w nich powstającymi, w szczególności literaturą arabską. Autor wielu opracowań oraz przekładów klasycznej literatury arabskiej. Na początku XX w. z jego inicjatywy zostało wydane wiele klasycznych arcydzieł w języku arabskim. Brał udział w przygotowywaniu *Al-Mu’ğam al-‘ilmī al-‘arabī* (Arabski słownik naukowy), który został wydany w Damaszku w 1920 roku. Interesował się także zagadnieniami związanymi z islamem. Tematowi temu poświęcił kilka większych opracowań.

‘A. Al-Badawī, *Mausū‘at al-mustašriqīn*, Bejrut 1993, s. 546.

Yardu, który widział w nim propagatora niewygodnego nacjonalizmu egipskiego. W 1922 r. wraz z żoną Angielką, Annie Bam Ford, powrócił do Egiptu i stał się jedną z najważniejszych postaci nowej inteligencji egipskiej. Pracował zawodowo jako specjalista bakteriolog w szeregu państwowych instytucji medycznych w Kairze, Aleksandrii, Suezie i Port Saidzie. Mieszkając w Port Saidzie (1925-1926), wstąpił do działającej tam loży masonskiej. Brał czynny udział w życiu społecznym, naukowym, publicystycznym, kulturalnym i literackim. W ciągu zaledwie paru lat od powrotu do Egiptu założył kilka czasopism naukowych: „Mamlakat an-Nahl” (Królestwo Pszczół), „Ad-Dağğāğ” (Ptactwo Domowe), „Aṣ-Šinā’āt az-Zirā’iyya” (Branże Agrokulturalne). Wszystkie publikowane były przez należące do niego wydawnictwo i drukarnię o nazwie At-Ta’āwun (Współpraca) oraz były organami, powstałych również z jego inicjatywy, następujących stowarzyszeń: Liga Królestwa Pszczół (Rābiṭat Mamlakat an-Nahl), Egipski Klub Pszczelarstwa (Nādī an-Nahl al-Miṣrī), Egipski Związek ds. Hodowli Ptactwa Domowego (Al-Ittiḥād al-Miṣrī li-Tarbiyyat ad-Dağğāğ), Stowarzyszenie Branż Agrokulturalnych (Ġam’iyyat aṣ-Šinā’āt az-Zirā’iyya). Ponadto Abū Šādī brał udział w założeniu takich organizacji jak: Egipskie Zgromadzenie ds. Kultury Naukowej (Al-Muğama’ al-Miṣrī li-aṭ-Ṭaqāfa al-‘Ilmiyya) oraz Egipskie Towarzystwo Bakteriologiczne (Ġam’iyyat al-Baktiryūlūgiyya al-Miṣriyya). W 1927 roku w Aleksandrii utworzył Ligę Nowej Literatury (Rābiṭat al-Adab al-Ġadīd), która dwa lata później otworzyła swoją filię w Kairze. Liga wydawała czasopismo literackie „Mağallat Rābiṭat al-Adab al-Ġadīd” (Czasopismo Ligii Nowej Literatury). Następnym ugrupowaniem, jakie powstało z jego inicjatywy jesienią 1932 roku, było słynne, poetyckie Stowarzyszenie Apollo (Ġam’iyyat Apollo), którego został sekretarzem. Podjął się też redakcji wydawanego przez nie czasopisma – „Apollo”. W roku 1933 doprowadził zaś do powstania dużej organizacji o nazwie Forum Kultury (Nadwat aṭ-Ṭaqāfa), mającej zrzeszać różne stowarzyszenia i ugrupowania działające na polu nauki, kultury i literatury w świecie arabskim. W roku założenia w jej skład weszło siedem stowarzyszeń, w większości powstałych wcześniej z inicjatywy Abū Šādīego. Pomimo ogromnego zaangażowania, poświęcenia i szczytnych celów założone przez niego w Egipcie stowarzyszenia i czasopisma nie tylko borykały się z problemami finansowymi, ale spotkały się z wieloma atakami przedstawicieli różnych środowisk. Choć otoczony był grupą dość licznych zwolenników, osób podzielających jego poglądy i tak jak on chętnych do bezinteresownej pracy na rzecz odnowienia arabskiej nauki, kultury i literatury, to jednak właśnie przede wszystkim te bezpodstawne i niesprawiedliwe ataki wymierzone w niego oraz innych członków Stowarzyszenia Apollo obok kłopotów finansowych przyczyniły się do wstrzymania wydawania czasopisma „Apollo” pod koniec 1934 roku. Rok później Abū Šādī przeniósł się do Aleksandrii (1935-1946), gdzie pracował jako kierownik laboratorium w miejskim szpitalu, a od roku 1942 wykładał na tamtejszym uniwersytecie, pełniąc w nim nawet przez kilka lat funkcję prodziekana Wydziału Medycznego. W Aleksandrii powołał do życia kolejne czasopismo „Adabī” (Moja Literatura) oraz pomagał też w redakcji wychodzącego tam pisma „Al-Imām” (Imam). Osa-

motniony po śmierci swojej ukochanej żony, czując się ponadto odepchniętym i niezrozumianym przez własny naród, pełen rozczarowania i żalu w 1946 roku zdecydował się na wyjazd do USA. Mieszkał w Nowym Jorku, a następnie w Waszyngtonie. Kontynuował tam swe studia nad arabską literaturą, śledził rozwój poezji w Egipcie, nadal pisał wiersze w języku arabskim i angielskim. Założył również literackie stowarzyszenie o nazwie Minerwa (Minīrfā) oraz czasopismo „Al-Hudā” (Słuszna Droga). Ponadto pełnił wiele różnych funkcji. Był na przykład doradcą saudyjskiej delegacji w ONZ, wykładowcą języka arabskiego w Asian Institute, pracował również w arabskiej sekcji rozgłośni The Voice of America. Zmarł na emigracji w 1955 roku, nie odwiedzwszy ani raz Egiptu²⁷⁵.

Aḥmad Zakī Abū Šādī od swych młodzieńczych lat zdawał sobie sprawę ze złożoności problemów, jakim przyszło stawić czoła społeczeństwu egipskiemu w pierwszych dekadach XX wieku, w okresie modernizacji, czasie wielkich zmian. Był bardzo uważnym obserwatorem życia społecznego, kulturalnego i literackiego w Egipcie oraz innych krajach arabskich i muzułmańskich. Śledził również z wielkim zainteresowaniem rozwój nauki i kultury na świecie. Porównywał stopień ich rozwoju na Zachodzie i Wschodzie. Analizował przyczyny opóźnienia rozwoju kultury arabskiej w stosunku do zachodniej. W swoim życiu napisał i opublikował wiele esejów i artykułów, w których zawarł swoje obserwacje i rozważania na ten temat. W latach 1908-1910, będąc jeszcze uczniem szkoły średniej opublikował dwuczęściowy zbiór esejów i wierszy *Qaṭra min yarā' fī al-adab wa al-iğtimā'* (Krótkie notatki na temat literatury i społeczeństwa)²⁷⁶. Część jego publicystycznych prac opublikowana w egipskiej prasie w 2. i 3. dekadzie XX wieku została później wydana w dwóch zbiorach. Pierwszy z nich *Aṣḍā' al-ḥayāt* (Echa życia)²⁷⁷ obejmuje te z lat 1910-1925, a drugi *Masraḥ al-adab* (Teatr literatury)²⁷⁸ z lat 1926-1928. Wiele artykułów i esejów umieścił również Abū Šādī w niektórych ze swych dywanów poetyckich, przez co przypominały one bardziej literackie czaso-

²⁷⁵ Życie i działalność Aḥmada Zakiego Abū Šādiego na podstawie: C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, t. 3, Suppl., Lejda 1943-1948, s. 96-123; K. Naš'at, *Abū Šādī wa ḥarakat at-tağdīd fī aš-ši'r al-'arabī al-ḥadīṭ*, Kair 1967; 'A. Ad-Dasūqī, *Ġamā'at Abūllū...*, s. 139-162; M. M. Badawī, *A Critical Introduction...*, s. 116-117; S. Kh. Jayyusi, *Trends and Movements...*, s. 370-371; J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 269-271; J. Brugman, *op. cit.*, s. 158-161; R. Ostle, *The Romantic Poets...*, s. 110-115; M. Mandūr, *Aš-Ši'r al-miṣrī...*, t. 2, Kair 1958, s. 11-36; *The Encyclopedia of Arabic Literature*, red. J. S. Meisami, P. Starkey, t. 1, Londyn-Nowy Jork 1998, s.v. *Aḥmad Zakī Abū Šādī*; A. Z. Abū Šādī, *Kalimat al-muḥarrir* (Słowo od redaktora), *Abūllū. Al-Mağmū'a al-kāmila (1932-1935)*, t. 1, nr 1 (IX 1932), Kair 2003, s. 4-5.

²⁷⁶ A. Z. Abū Šādī, *Qaṭra min yarā' fī al-adab wa al-iğtimā'*, cz. 1, Kair 1908-1909; cz. 2, Kair 1909-1910.

²⁷⁷ Idem, *Aṣḍā' al-ḥayāt (1910-1925)*, wyb. i opr. M. Šubḥī i M. 'Arūsī, Kair 1937.

²⁷⁸ Idem, *Masraḥ al-adab. Mağmū'at maqālāt naqdiyya nuṣirat fī al-ğarā'id min 1926-1928*, Kair [b.r.w.].

pisma niż tomiki wierszy²⁷⁹. W powyżej wymienionych zbiorach odnajdujemy liczne teksty dotyczące kwestii przemian kulturowych i społecznych mających miejsce nie tylko w Egipcie i w krajach arabskich, ale też w Europie, Ameryce czy nawet na Dalekim Wschodzie. Znajdują się w nich ponadto teksty poświęcone nauce oraz szeroko pojętej sztuce arabskiej i światowej: malarstwu, muzyce, rzeźbie, a przede wszystkim literaturze. Wiele z nich zawiera wskazówki, co należy robić, aby podnieść poziom rozwoju egipskiego społeczeństwa, podnieść poziom rozwoju arabskiej nauki i kultury, jak utrzymać i dalej prowadzić ruch arabskiego odrodzenia kulturalnego i literackiego. Idee te próbował zaś wcielać w życie w zakładanych przez siebie różnego typu stowarzyszeniach, organizacjach i pismach.

Niewątpliwie wszystkie powstałe z jego inicjatywy ugrupowania, w mniejszym czy w większym stopniu przyczyniły się do rozwoju w Egipcie dziedziny, w obrębie której działały, w jakimś stopniu zapewniały zrzeszonym w nich osobom poczucie bezpieczeństwa i stabilizacji, umożliwiały czy zwiększały ich aktywność, wspierały merytorycznie. Jednak stowarzyszeniem założonym przez Aḥmada Zakīego Abū Šādīego, które zapisało się w historii najbardziej i odegrało najważniejszą, kluczową w tamtym okresie rolę w rozwoju dziedziny, której było poświęcone, było Stowarzyszenie Apollo oraz jego czasopismo działające na rzecz poezji²⁸⁰.

3.2. Geneza stowarzyszenia poetyckiego i czasopisma poświęconego poezji arabskiej

W celu dokładnego opracowania genezy powstania Stowarzyszenia Apollo, podążając za kilkoma wskazówkami, jakie znalazłam w pracach takich badaczy, jak Naš'at, Moreh, Brugman, Ostle, 'Abdul-Hai, Gershoni oraz Jankowski, postanowiłam przeanalizować artykuły i eseje napisane przez Abū Šādīego przed utworzeniem tego ugrupowania. Próbowałam znaleźć w nich informacje dotyczące narodzin idei założenia stowarzyszenia i czasopisma poświęconych poezji arabskiej. Poszukiwałam odpowiedzi na następujące pytania: Jakie były poglądy Abū Šādīego na temat poety, poezji i jej odbiorcy? Jakie były jego aspiracje względem poezji arabskiej? Jaka była jego wizja ruchu odrodzenia tej poezji? Na jakich, jego zdaniem, ideach i zasadach ruch odrodzenia poezji arabskiej powinien się opierać? Jakie działania powinny być podjęte, aby istniejący już ruch odrodzenia utrzymać i usprawnić? Na jakich ideach i zasadach opierały się literackie ugrupowania założone przez Abū Šādīego przed Stowarzyszeniem Apollo? Jakie były ich podstawowe cele? Kiedy i w jaki sposób Abū Šādī pisał o potrzebie założenia stowarzyszenia i czasopisma, które miały być poświęcone sprawom arabskiej poezji? Czy to on pierwszy wyszedł z taką inicjatywą? Jakie były źródła inspiracji Abū Šādīego ideami, na których jego zdaniem powinno się opierać odrodzenie poezji arabskiej oraz stowarzyszenie i czasopismo jej poświęcone? Teksty, które poddałam anali-

²⁷⁹ R. Ostle, *The Apollo Phenomenon...*, s. 77-78.

²⁸⁰ K. Naš'at, *op. cit.*, s. 38-45; J. Brugman, *op. cit.*, s. 160.

zie, ograniczyłam do tych, które zostały umieszczone w następujących zbiorach esejów i artykułów: *Qaṭra min yarā' fī al-adab wa al-iğtimā'* (Krótkie notatki na temat literatury i społeczeństwa) cz. 1 i 2, *Aṣdā' al-ḥayāt* (Echa życia), *Masraḥ al-adab* (Teatr literatury) oraz te, które zostały opublikowane w takich dywanach poetyckich, jak: *Al-Muntaḥab min šī'r Abī Šādī* (Wybór z poezji Abū Šādīego, 1926)²⁸¹, *Aṣ-Šafaq al-bākī* (Płaczący zmierzch, 1927)²⁸². Znajdujące się w nich teksty nie są oczywiście wszystkimi, jakie w tamtym czasie, czyli przed powstaniem Stowarzyszenia, napisał Aḥmad Zakī Abū Šādī²⁸³. Stanowią jednak na tyle dużą i reprezentatywną grupę, że na podstawie ich lektury i analizy można uzyskać odpowiedzi na postawione powyżej pytania, wysnuć ogólne wnioski oraz spróbować w miarę dokładnie przedstawić genezę powstania Stowarzyszenia Apollo oraz wydawanego przez nie czasopisma.

Lektura wyżej wymienionych zbiorów dowodzi, że Abū Šādī był bardzo zainteresowany rozwojem kultury w świecie arabskim, że każda dziedzina sztuki była dla niego ważna, ale najważniejsza była dla niego niewątpliwie poezja. To jej rozwojowi poświęcił najwięcej uwagi. Całe życie spędził na poszukiwaniu nowych metod i sposobów jej doskonalenia. Choć już we wczesnych tekstach przedstawiał swoje poglądy dotyczące tego, jaka powinna ona być i jak należy kierować ruchem jej odnowy, to jednak najwięcej cennych informacji związanych z genezą powstania Stowarzyszenia Apollo odnajdujemy w tych powstałych po 1920 roku. To właśnie w latach 20. XX wieku, a mówiąc precyzyjniej w ich drugiej połowie, dojrzała jego wizja ruchu odrodzenia poezji arabskiej oraz rodziła się myśl o założeniu stowarzyszenia i czasopisma jej poświęconych. Kluczowymi tekstami dla omawianego tu tematu wydają się być następujące eseje i artykuły: 1) ze zbioru *Qaṭra min yarā' fī al-adab wa al-iğtimā'* (Krótkie notatki na temat literatury i społeczeństwa) – *Aṣ-Šī'r li-ağl aṣ-šī'r* (Poezja dla poezji)²⁸⁴, *Fī an-naqd* (O krytyce)²⁸⁵, *Ḥayāt al-*

²⁸¹ A. Z. Abū Šādī, *Al-Muntaḥab min šī'r Abī Šādī*, Kair 1926.

²⁸² Idem, *Aṣ-Šafaq al-bākī*, wyb. H. Al-Ğiddāwī, Kair 1927.

²⁸³ Wiele tekstów Aḥmada Zakīego Abū Šādīego jest rozproszona w egipskiej prasie, jaka ukazywała się w tamtym okresie. Wymagają one zebrania i opracowania. Trudno też określić tytuły i numery angielskich pism, w których Abū Šādī publikował teksty podczas swojego pobytu w Anglii. Niestety wiele jego niepublikowanych prac naukowych, literackich, historyczno- i krytycznoliterackich oraz publicystycznych została bezpowrotnie utracona. Część z nich zniszczyła powódź, jaka nawiedziła podlondyńską miejscowość, którą przez pewien czas zamieszkiwał, a część zarekwirowali egipscy celnicy przy jego powrocie z Anglii. Biorąc pod uwagę jego działalność, zainteresowania, jakie rozwijał w tym kraju oraz liczne kontakty z przedstawicielami zachodniego środowiska literackiego, jakie wówczas utrzymywał, można przypuszczać, że wiele wartościowych informacji dotyczących genezy założonego później Stowarzyszenia Apollo oraz idei, na których miało się opierać i które miało propagować, znajdowało się właśnie w tych utraconych pracach. Zob. K. Naš'at, *op. cit.*, s. 40-41.

²⁸⁴ A. Z. Abū Šādī, *Qaṭra min yarā' ...*, cz. 2, s. 16-17.

²⁸⁵ *Ibidem*, s. 33-34.

luḡa (Życie języka)²⁸⁶, *Fī ‘ulūm al-luḡa* (O naukach poświęconych językowi)²⁸⁷, *At-Ta‘āwun* (Współpraca)²⁸⁸, *Al-Uḥuwwa al-insāniyya* (Ludzkie braterstwo)²⁸⁹; 2) ze zbioru *Aṣdā’ al-ḥayāt* (Echa życia) – *Aṣ-Ši‘r al-ḡadīd* (Nowa poezja)²⁹⁰, *At-Ta‘āwun al-mālī* (Współpraca finansowa)²⁹¹, *Namuww at-tafkīr al-‘alāmī* (Rozwój myśli światowej)²⁹²; 3) ze zbioru *Masraḥ al-adab* (Teatr literatury) – *Fī ṣuḥbat Taḡūr* (W towarzystwie Tagore’a)²⁹³, *Al-Qurān wa Alf Layla* (Koran i Księga tysiąca i jednej nocy)²⁹⁴, *Iḥā’ aṣ-šu‘ūb* (Braterstwo narodów)²⁹⁵, *At-Taḥāmul ‘alā Wīlz* (Nietolerancja względem Wellsa)²⁹⁶, *Mu‘allifū Ūrūbā* (Europejscy literaci)²⁹⁷, *Waḥdat al-adab* (Jedność literatury)²⁹⁸, *Iḥā’ al-adab wa al-adab al-‘alāmī* (Braterstwo literackie i literatura światowa)²⁹⁹, *Aṣ-Šu‘arā’ as-sāsa* (Poetyccy liderzy)³⁰⁰, *Tūmās Hārđī – šā‘ir al-insāniyya* (Thomas Hardy – poeta ludzkości)³⁰¹, *At-Ta‘āwun al-fikrī* (Współpraca intelektualna)³⁰², *Ḥidmat al-fikra* (Służba myśli)³⁰³, *Mahzalat aṣ-šu‘arā’ at-ṭalāṭa* (Farsa dla trzech poetów)³⁰⁴, *Tarḡamat al-Ādāb* (Przekład literacki)³⁰⁵, *Risālat Wīlz* (Misja Wellsa)³⁰⁶, *Al-Adab al-ūrūbī fī ‘uṣūr ar-rūmānīqiyya* (Literatura europejska w epoce romantyzmu)³⁰⁷, *Aṣ-Ši‘r al-yābānī* (Poezja japońska)³⁰⁸ oraz wywiad pt. *Aṣ-Ši‘r wa aṣ-šā‘ir* (Poezja i poeta)³⁰⁹ przeprowadzony z Abū Šādīm przez korespondenta irackiego czasopisma „Luḡat al-‘Arab” (Język Arabów); 4) ze zbioru poezji *Al-Muntaḥab min šī‘r Abī Šādī* (Wybór z poezji Abū Šādīego) – *Kalima ḥitāmiyya* (Słowo na zakończenie)³¹⁰; 5) ze zbioru

²⁸⁶ *Ibidem*, s. 41-43.

²⁸⁷ *Ibidem*, s. 63.

²⁸⁸ *Ibidem*, s. 137-138.

²⁸⁹ *Ibidem*, s. 154-156.

²⁹⁰ *Idem*, *Aṣdā’ al-ḥayāt*..., s. 6-25.

²⁹¹ *Ibidem*, s. 25-27.

²⁹² *Ibidem*, s. 174-176.

²⁹³ *Idem*, *Masraḥ al-adab*..., s. 5-14.

²⁹⁴ *Ibidem*, s. 34.

²⁹⁵ *Ibidem*, s. 46-47.

²⁹⁶ *Ibidem*, s. 87.

²⁹⁷ *Ibidem*, s. 90.

²⁹⁸ *Ibidem*, s. 91-94.

²⁹⁹ *Ibidem*, s. 97-108.

³⁰⁰ *Ibidem*, s. 116.

³⁰¹ *Ibidem*, s. 117-123.

³⁰² *Ibidem*, s. 129-132.

³⁰³ *Ibidem*, s. 133-137.

³⁰⁴ *Ibidem*, s. 168-174.

³⁰⁵ *Ibidem*, s. 175-176.

³⁰⁶ *Ibidem*, s. 176-179.

³⁰⁷ *Ibidem*, s. 207-209.

³⁰⁸ *Ibidem*, s. 210-212.

³⁰⁹ *Ibidem*, s. 39-49.

³¹⁰ *Idem*, *Al-Muntaḥab*..., s. 106-107.

poezji *Aš-Šafaq al-bākī* (Płaczący zmierzch) – *An-Naqd wa aš-ši'r* (Krytyka i poezja)³¹¹.

3.2.1. Poglądy Aḥmada Zakīego Abū Šādīego na temat poety, poezji i jej odbiorcy

Lektura tekstów Aḥmada Zakīego Abū Šādīego pokazuje, że jego poglądy na temat poety, poezji i jej odbiorcy były typowo romantyczne oraz że on sam był zagorzałym zwolennikiem ruchu odnowy poezji arabskiej. Głośne są w nich echa prac europejskich, a przede wszystkim angielskich romantyków z Shelleyem na czele oraz takich arabskich prekursorów romantyzmu, jak Ḥalīl Muṭrān, szkoła syryjsko-amerykańska czy Grupa Dywanu. W przeciwieństwie jednak do Grupy Dywanu, która za cel postanowiła sobie całkowite zniszczenie poezji nurtu tradycyjnego i jego zwolenników, Abū Šādī choć głosił postępowe teorie, nie odrzucał całkowicie poezji neoklasycznej i nie pozwalał na to, aby wprowadzając nowe pojęcia i koncepcje, poddać całkowitej destrukcji to, co stanowi narodową spuściznę literacką. Chciał, aby poezja kontynuowała również swą dawną rolę, była pewnego rodzaju rejestrem arabskiego życia³¹². Za przykłady mogą posłużyć tu następujące teksty: *Aš-Ši'r al-ġadīd* (Nowa poezja)³¹³, *Aš-Ši'r wa aš-šā'ir* (Poezja i poeta)³¹⁴ oraz *An-Naqd wa aš-ši'r* (Krytyka i poezja)³¹⁵. Poezja dla Abū Šādīego miała największe znaczenie spośród wszystkich sztuk. Uważał, że powinna ona być przede wszystkim sposobem wyrażania uczuć, a nie jedynie uporządkowaną mową trzymającą się metrów i rymów; być odzwierciedleniem nie tylko tego codziennego, zwykłego, zewnętrznego życia, ale też i tego wewnętrznego, życia duchowego oraz odkrywać jego liczne tajemnice; cechować się wyobraźnią poetycką, być różnorodna i uniwersalna. Jego zdaniem poszczególne elementy wiersza powinny harmonijnie ze sobą współgrać. W *Aš-Ši'r wa aš-šā'ir* (Poezja i poeta) stwierdził, że:

Poezja jest wyrażaniem uczuć pomiędzy zmysłami i naturą. Jest językiem wiążącym, a zróżnicowanie jej wymowy jest jedynym źródłem prowadzącym do celu. [Jej celem są] studia nad życiem, jego analiza i badanie, głoszenie wszystkiego, co jest w nim dobre oraz zwalczanie wszystkiego, co złe. Jest to cel w pełni szlachetny, chociaż występuje w różnych formach: pod ogólną postacią humanizmu, pod postacią ugrupowania narodowego lub religijnego. (...) [Poezja] jest posłannikiem pokoju i obrońcą postępu³¹⁶.

³¹¹ Idem, *Aš-Šafaq al-bākī*..., s. 1180-1248.

³¹² Por. R. Ostle, *The Romantic Poets*..., s. 110-115; idem, *The Apollo Phenomenon*..., s. 79-80; M. M. Badawi, *A Critical Introduction*..., s. 116-129.

³¹³ A. Z. Abū Šādī, *Ašdā' al-ḥayāt*..., s. 6-25.

³¹⁴ Idem, *Masraḥ al-adab*..., s. 39-49.

³¹⁵ Idem, *Aš-Šafaq al-bākī*..., s. 1180-1248.

³¹⁶ Idem, *Masraḥ al-adab*..., s. 41-43.

Ponadto Aḥmad Zakī Abū Šādī widział poezję jako pomost łączący różne postawy, nurty i przekonania. Uważał, że poezja powinna czerpać z różnorodnych źródeł, z dziedzictwa całej ludzkości. Chciał pokonać bariery istniejące pomiędzy oderwanymi z pozoru od siebie dziedzinami jak nauka, filozofia, literatura i sztuka, będącymi podstawowymi elementami współczesnego świata. Bardzo ważna była dla niego przyroda. Poeta miał być zaś przede wszystkim prorokiem swego narodu. Ponadto, podobnie jak odbiorca poezji, powinien być osobą szeroko czytającą, posiadającą dogłębną wiedzę z wielu dziedzin. W tekście *Iḥā' al-adab wa al-adab al-'alāmī* (Braterstwo literackie i literatura światowa)³¹⁷ wyznał, że jego marzeniem było, aby poezja arabska zaistniała na światowym forum literackim. Ruch odnowienia był dla niego, i jemu podobnych, procesem, który miał właśnie wprowadzić poezję arabską na światowy Parnas. Chciał, aby poezja arabska mogła się równać pod względem artystycznym z tak wybitnymi poezjami, jak angielska, francuska czy niemiecka³¹⁸.

3.2.2. Charakterystyka bieżącej epoki w kulturze i literaturze na świecie

Wiele miejsca w swych tekstach Abū Šādī poświęcił charakterystyce bieżącej epoki w kulturze i literaturze na świecie. Bowiem to do ich poziomu oraz tendencji w nich panujących Arabowie, chcąc zaistnieć na międzynarodowym forum, powinni się odnosić. Epokę, w której jemu i jemu współczesnym przyszło żyć, określił jako epokę „międzynarodowej współpracy intelektualnej” (*at-ta'āwun al-fikrī al-'alāmī*) czy „międzynarodowej wymiany intelektualnej” (*at-tabādul al-fikrī al-'alāmī*). Przedstawił ją jako czas zapoznawania się z dziedzictwem kulturowym różnych narodów, zarówno czerpania ze światowego dziedzictwa, jak i wnoszenia do niego własnego wkładu. Ten rodzaj współpracy i wymiany między narodami, jak tłumaczył na przykład w tekstach *Namuw wa at-tafkīr al-'alāmī* (Rozwój myśli światowej)³¹⁹, *Iḥā' al-adab wa al-adab al-'alāmī* (Braterstwo literackie i literatura światowa)³²⁰ czy *At-Ta'āwun al-fikrī* (Współpraca intelektualna)³²¹, nie był oczywiście czymś nowym w historii ludzkości, bowiem miała ona miejsce na świecie od czasów starożytnych w różnym natężeniu i zakresie. Przypominał, że starożytny Egipt prowadził wymianę kulturową z innymi ludami, a w średniowieczu cywilizacja muzułmańska współpracowała z cywilizacją łacińską. Podkreślał, że jednak ówczesna epoka międzynarodowej wymiany intelektualnej, która rozpoczęła się w XIX wieku, to czas, kiedy więzi między narodami zostały szczególnie wzmocnione. Pisał, że w wymianie tej biorą udział liczne kraje z Zachodu i Wschodu, a ostatnio przyłączyły się do nich nawet Japonia i Chiny oraz inne, mniej znane

³¹⁷ *Ibidem*, s. 97-108.

³¹⁸ *Ibidem*, s. 99.

³¹⁹ *Idem*, *Aṣdā' al-ḥayāt...*, s. 174-176.

³²⁰ *Idem*, *Masraḥ al-adab...*, s. 100.

³²¹ *Ibidem*, s. 130.

dotychczas na światowej arenie narody. Zwrócił ponadto uwagę, że okrutne wydarzenia I wojny światowej przyczyniły się do tego, iż ludzie coraz bardziej zaczęli interesować się innymi narodami, chcąc je lepiej poznać i zrozumieć. Wielokrotnie w swych tekstach bieżącą epokę nazwał „wyjątkową epoką wymiany myśli w historii ludzkości”. W eseju *Mahzalat aš-šu‘arā’ at-talāta* (Farsa dla trzech poetów)³²² Abū Šādī podkreślił natomiast, że intelektualna więź pomiędzy Wschodem i Zachodem ma miejsce od bardzo dawna. Przekonywał, że „rozpoczęła się tego samego dnia, kiedy pierwsza zachodnia księga pojawiła się na Wschodzie oraz tego samego dnia, kiedy na Zachód dostała się pierwsza księga powstała na Wschodzie. Jest obecna pomiędzy Arabami i Zachodem, od kiedy orientaliści wyciągnęli swe ręce w kierunku arabskich dzieł oraz od kiedy Arabowie zostali zalani zachodnimi księgami”³²³.

Aḥmad Zakī Abū Šādī podkreślał jednak też wiele razy, że warunkiem przystąpienia do współpracy na poziomie międzynarodowym w ówczesnej epoce było wcześniejsze rozpoczęcie jej na poziomie lokalnym. Na przykład w *Iḥā’ al-adab wa al-adab al-‘alāmī* (Braterstwo literackie i literatura światowa) przekonywał, że cechą charakterystyczną tamtych czasów było właśnie to, że poszczególne narody rozwijały najpierw współpracę lokalną (*at-ta‘āwun al-maḥalī*) w swoim kraju i regionie w przeróżnych sferach działalności człowieka. Początkowo najczęściej były to takie dziedziny, jak rolnictwo, handel, przemysł, bankowość, edukacja, a następnie kultura i literatura³²⁴.

Ponadto Abū Šādī tłumaczył, że niezwykle ważną częścią międzynarodowej wymiany intelektualnej na przestrzeni wieków oraz w bieżącej epoce była wymiana literacka (*at-tabādul al-adabī al-‘alāmī*), nazywana również kosmopolityzmem literackim (*‘alāmiyyat al-adab*). Na przykład w eseju *Al-Adab al-ūrūbī fī ‘uṣūr ar-rūmānīqiyya* (Literatura europejska w epoce romantyzmu) pisał:

Duch tej epoki jest międzynarodowy, wzywa do zaszczepiania literatur lokalnych literaturami innych narodów. To on sprawia, że literacki dorobek człowieka, czy to ze Wschodu czy z Zachodu, uważa się za wspólne dziedzictwo całej ludzkości³²⁵.

W *Iḥā’ al-adab wa al-adab al-‘alāmī* (Braterstwo literackie i literatura światowa) tłumaczył, że ruch międzynarodowej wymiany literackiej, w której biorą udział także poeci, polega nie tylko na uważnej lekturze i studiowaniu literatur innych narodów, dokonywaniu przekładów ich dziedzictwa literackiego, zaszczepianiu literatury rodzimej elementami literatury światowej, ale również na wzajemnych kontaktach literatów różnych narodowości³²⁶. Podkreślał, że wymiana ta opiera się na idei braterstwa. Stwierdzał: „braterstwo literackie jest istotną częścią

³²² *Ibidem*, s. 168-174.

³²³ *Ibidem*, s. 170-171.

³²⁴ *Ibidem*, s. 100.

³²⁵ *Ibidem*, s. 209.

³²⁶ *Ibidem*, s. 105-106.

współczesnego ducha literackiego na świecie, który sięga wzrokiem po dalekie horyzonty, drwi z ograniczeń, fanatyzmu, egoizmu, zazdrości i stronnicości³²⁷, „braterstwo literackie potrafi zwalczyć tego typu słabości”³²⁸, „braterstwo literackie pojawiło się w większości rejonów współczesnego świata”³²⁹ oraz „poezja na świecie kieruje się ku ludzkiemu braterstwu”³³⁰. Dalej Abū Šādī przekonywał swych rodaków, że z takiej literackiej wymiany i współpracy płyną trzy podstawowe korzyści. Po pierwsze, służy ona literaturze rodzimej, wzmacnia ją, a nie niszczy, poprawia jej poziom artystyczny, bowiem rozwija się ona wówczas w zakresie treści i formy. Tłumaczył, że zapoznanie się z literaturami innych narodów, wzorowanie się na nich, inspirowanie się nimi jest dla literatury rodzimej bodźcem do doskonalenia się, a brak związków ze światowym dziedzictwem kulturowym oznacza natomiast dla niej zastój. Po drugie, cele i wysiłki twórców zostają ukierunkowane na rzecz służenia sztuce, a nie sprawom materialnym i osobistym. Wzrasta wówczas ich zainteresowanie samą poezją. Po trzecie, przyczynia się ona do budowania pokoju na świecie, jest środkiem zbliżającym do siebie narody, rozładowującym istniejące konflikty oraz napięcia. Przekonywał, że „literatura staje się przyjaciółką ludzkości” oraz że literatura danego narodu jest „jego posłańcem do innych narodów na Ziemi”³³¹. Do tego rodzaju korzyści nawiązał też w *Al-Adab al-ūrūbī fī ‘uṣūr ar-rūmānīqiyya* (Literatura europejska w epoce romantyzmu). Pisał tam na ten temat w następujący sposób:

Kiedy narody docenią nawzajem swoje literatury i kultury, [...] to łatwiej będzie im nawiązać ze sobą współpracę gospodarczą i polityczną, nie będzie miejsca na te dzikie i barbarzyńskie wojny i zacznie się nowa historia człowieka, człowieka wzniosłego i zwycięskiego³³².

Jednak, jak wielokrotnie w swych tekstach podkreślał, naród biorący udział w tej międzynarodowej wymianie musi być świadomy również tego, że na korzyści z nich płynące oczekuje się czasami wiele lat. Na przykład w eseju *At-Ta‘āwun al-fikrī* (Współpraca intelektualna) pisał: „Efekty takiego typu międzynarodowej współpracy nie będą jeszcze dobrze widoczne w ciągu roku, ani nawet kilku lat. [...] Należy uzbroić się w cierpliwość”³³³.

Z tekstów Abū Šādīego wynika, że idee kosmopolityzmu literackiego oraz braterstwa i współpracy były dobrze znane pewnej grupie arabskich intelektualistów zarówno w Egipcie, w innych regionach świata arabskiego, jak i tym przebywającym na emigracji. Stanowiły one z najważniejszych idei, na których miał się opierać, ich zdaniem, ruch odrodzenia poezji arabskiej. Miały swoich zwolenników

³²⁷ *Ibidem*, s. 99.

³²⁸ *Ibidem*, s. 101.

³²⁹ *Ibidem*, s. 105.

³³⁰ *Ibidem*, s. 106.

³³¹ Kolejne cytaty: *ibidem*, s. 108.

³³² *Ibidem*, s. 209.

³³³ *Ibidem*, s. 130-131.

i propagatorów, a Abū Šādī należał niewątpliwie do tych najaktywniejszych. Na zakończenie *Iḥā' al-adab wa al-adab al-'alāmī* (Braterstwo literackie i literatura światowa) pozdrawiał wszystkich „miłośników reformy i odnowienia”, „obrońców braterstwa literackiego”, „obrońców literatury światowej i kosmopolityzmu literackiego”³³⁴. Należy też podkreślić, że w swych tekstach posługiwał się zarówno terminem „kosmopolityzm literacki” (*at-tabādul al-adabī al-'alāmī*), jak i „międzynarodowa wymiana literacka” (*'alāmiyyat al-adab*), które pojawiały się od pewnego czasu w arabskim piśmiennictwie.

3.2.3. Charakterystyka aktualnej sytuacji w świecie poezji arabskiej

Aḥmad Zakī Abū Šādī chciał, aby poezja arabska osiągnęła poziom poezji europejskiej, uważanej wówczas za najwybitniejszą na świecie. W swych tekstach dokonał analizy aktualnej sytuacji w środowisku poezji arabskiej, porównał stopień jej rozwoju do osiągnięć poezji światowej. Na przykład w *Iḥā' al-adab wa al-adab al-'alāmī* (Braterstwo literackie i literatura światowa) stwierdził, że spoglądając na dorobek poetycki ostatnich lat w Egipcie i porównując go z dorobkiem Zachodu, nie można odczuwać satysfakcji. Pisał na ten temat w taki oto sposób:

Rok 1927 minął bez śladu dzieła poetyckiego, którym można byłoby się pochwalić. Tak samo będzie w tym roku i w latach następnych, bowiem dominujące w Egipcie poglądy i sposoby postępowania są przeszkodą w zaistnieniu naszej poezji na forum światowej literatury. Powstaje niewiele wierszy, które poziomem artystycznym dorównują zachodnim. Jest ich tak mało, że gubią się gdzieś pośród masy innych³³⁵.

Abū Šādī próbował odnaleźć przyczyny takiego stanu rzeczy. Czynniki, jakie jego zdaniem spowalniały czy wręcz blokowały proces odnowienia poezji arabskiej i które wymieniał w swoich tekstach, można podzielić na trzy podstawowe grupy. Po pierwsze, był to silny tradycjonalizm i izolacjonizm literacki. Uważał, że niedocenywanie wartości, a wręcz pogarda dla międzynarodowej wymiany literackiej wśród konserwatywnych kręgów poetów, ich izolacja kulturalna od reszty świata, przekonanie o samowystarczalności poezji arabskiej doprowadziły do obniżenia jej poziomu artystycznego i zastoju. Tłumaczył, że uporczywe trzymanie się zasad i norm poetyckich wyznaczonych w minionych epokach było powodem jej ograniczenia zarówno pod względem poruszanych w niej tematów, jak i stosowanych form, spowodowało też używanie przestarzałego języka, zupełnie niepasującego do czasów współczesnych. Temu właśnie problemowi Aḥmad Zakī Abū Šādī poświęcił bardzo dużo uwagi w tekstach znajdujących się we wszystkich analizowanych tu jego zbiorach. Pisał o tym na przykład w esejach *Aš-Ši'r li-aḡl aš-ši'r* (Poezja dla poezji) i *Hayāt al-luḡa* (Życie języka) z części 2. zbioru *Qaṭra min yarā' fī al-*

³³⁴ Kolejne cytaty: *ibidem*, s. 108.

³³⁵ *Ibidem*, s. 107.

adab wa al-iğtimā' (Krótkie notatki na temat literatury i społeczeństwa), w eseju *Aš-Ši'r al-ğadīd* (Nowa poezja) ze zbioru *Ašdā' al-ḥayāt* (Echa życia) oraz w eseju *Mahzalat aš-šu'arā' at-talāṭa* (Farsa dla trzech poetów) ze zbioru *Masraḥ al-adab* (Teatr literatury). W *Iḥā' al-adab wa al-adab al-'alāmī* (Braterstwo literackie i literatura światowa) tłumaczył natomiast, że to egoizm, pycha i duma popycha człowieka do przekonania, że może całkowicie odizolować się od reszty świata. Nie docenia on wówczas wartości, jakie płyną ze współpracy intelektualnej z innymi narodami, jest przekonany o samowystarczalności literatury swojego narodu³³⁶.

Po drugie, była to ogólna atmosfera panująca wówczas w arabskim środowisku poetyckim, zarówno relacje międzyludzkie, jak i złe warunki, w jakich poeci byli zmuszeni żyć i tworzyć. Dużo miejsca Abū Šādī poświęcił relacjom panującym między poetami, brakowi wzajemnego szacunku i braterstwa, dążeniu do sławy za wszelką cenę. Na przykład w eseju *Iḥā' al-adab wa al-adab al-'alāmī* (Braterstwo literackie i literatura światowa) pisał na ten temat w taki oto sposób:

To Egipcjanie ze swoimi poglądami i zwyczajami są przeszkodą dla tworzenia literatury na światowym poziomie. (...) Zawstydzający jest brak silnej współpracy i sympatii wśród egipskich poetów. (...) Zawstydzające jest też powszechne przekonanie, że poezja jest zarezerwowana jedynie dla ludzi zajmujących się tylko i wyłącznie nią. (...) Zawstydzające jest umniejszanie wysiłku tych, którzy nie wierzą w poglądy konserwatywnej większości. (...) U podstaw niszczenia braterstwa leży egoizm starego pokolenia, jego zazdrość i zawiść, które nie pozwalają na istnienie innych równych sobie. (...) Egipcscy poeci nie darzą się nawzajem szacunkiem i nie potrafią ze sobą współpracować. Panuje za to między nimi niezdrowa rywalizacja o tytuły, które przecież nie mają żadnej wartości, czy to dla krytyki, czy historii literatury, a już na pewno nie będą miały żadnego znaczenia, jeśli egipska twórczość zostanie porównana z twórczością innych narodów. (...) Nie ma w Egipcie poetów, którzy tworzyliby zgodnie ze swoimi przekonaniami i pod wpływem własnych uczuć, którzy tworzyliby dla swej przyszłości a nie teraźniejszości i nie po to, aby usatysfakcjonować jak największą rzeszę publiczności³³⁷.

Natomiast w eseju *Waḥdat al-adab* (Jedność literatury) Abū Šādī zwrócił uwagę, że:

(...) już nie tylko starszyzna, ale również i młodzi poeci żywią do siebie wzajemną nienawiść, są owładnięci zawiścią, coraz bardziej skupiają się na zdobywaniu sławy, próbują zdobyć literacką pozycję za wszelką cenę. (...) U nas negowanie czyichś zasług, wypieranie się tego, że inspirowało się czyjąś twórczością, nie ogranicza się już tylko do starszego i młodszego pokolenia poetów, którzy odnoszą się do siebie z pogardą, czują wzajemną zawiść. W ten sposób

³³⁶ *Ibidem*, s. 99.

³³⁷ *Ibidem*, s. 101-104.

zachowują się już nawet uczniowie szkół, którzy żerują na literatach i prasie, robią wszystko, aby tylko zaistnieć w świecie literatury³³⁸.

Ponadto Aḥmad Zakī Abū Šādī w swych tekstach zwracał też często uwagę na brak odpowiednich warunków do tworzenia dla młodych poetów, brak wsparcia ze strony środowiska literackiego, ich złą sytuację materialną oraz słabą pozycję społeczną w Egipcie. Na przykład w eseju pt. *An-Naqd wa aš-ši'r* (Krytyka i poezja) opublikowanym w dywanie *Aš-Šafaq al-bākī* (Płaczący zmierzch) zwrócił uwagę na to, że wielu poetów w Egipcie żyło w biedzie, a młodzi, początkujący poeci nie mieli szans zaistnienia w życiu literackim, ponieważ prasa egipska nie chciała publikować ich utworów, wydawcy nie chcieli wydawać ich zbiorów poezji, nie byli zainteresowani w ogóle poziomem artystycznym wierszy, lecz jedynie tym, kim byli ich autorzy, jak bardzo byli już znani i słynni, jak wysokie zajmowali stanowiska w świecie polityki, jakie mieli znajomości i kto się za nimi wstawił. Ci młodzi poeci, którym zaś udało się opublikować swą twórczość, nie byli w stanie utrzymać się z bardzo niskich honorariów, jakie otrzymywali, musieli podejmować inne prace zarobkowe. To wszystko zniechęcało młodych, często bardzo utalentowanych poetów do twórczości i powodowało, że ją zarzucali³³⁹.

Po trzecie, Aḥmad Zakī Abū Šādī uważał, że poważną przeszkodą stojącą na drodze do modernizacji poezji arabskiej był niski poziom arabskiej krytyki literackiej oraz niezdrowe relacje panujące pomiędzy krytykami i twórcami. W *Iḥā' al-adab wa al-adab al-'alāmī* (Braterstwo literackie i literatura światowa) pisał:

W Egipcie nie ma takiego krytyka literackiego, który nie bałby się krytykować, a jego niezależna ocena byłaby akceptowana przez samego autora tekstu, prasę i czytelników. Nie ma też i takich krytyków, którzy przyjąłby obronę dzieła przez jego twórcę. Są wyniośli i dumni. Wyobrażają sobie, że ich ocena jest oceną mędrca bez skazy i że nie można się z nią nie zgodzić. Żyją gloryfikacją przeszłości, ich oceny gaszą zapal do tworzenia, działają destrukcyjnie. Tymczasem na Zachodzie patrzy się w przyszłość, krytyka mobilizuje do nieustającej pracy w dążeniu do doskonałości. Ilu jest takich poetów i krytyków, którzy piszą zgodnie ze swoimi przekonaniem, poglądami i aspiracjami, a nie tylko po to, aby zyskać aplauz tłumów, boją się zaś ich złości, niezadowolenia i rozczarowania? Poświęcają swą twórczość, aby zadowolić tłumy. Ilu poetów i krytyków pisze z myślą o przyszłości literatury arabskiej?³⁴⁰

W eseju *Aš-Šu'arā' as-sāsa* (Poetyccy liderzy) Abū Šādī ubolewał:

Według niektórych krytyków poeta jest zwykłym rzemieślnikiem, a poezja – pewnego rodzaju rzemiosłem, którego można się wyuczyć. Nie biorą oni w ogóle pod uwagę tego, że aby być poetą, trzeba być obdarzonym poetyckim talentem. (...) Wielu krytyków nie docenia w ogóle twórczości literackiej, a w szcze-

³³⁸ *Ibidem*, s. 91.

³³⁹ *Idem*, *Aš-Šafaq al-bākī*..., s. 1180-1248.

³⁴⁰ *Idem*, *Masrah al-adab*..., s. 103-104.

gólności poezji, która jest pisana na przykład przez inżyniera czy lekarza, a na zajmowanie się literaturą pozwalają jedynie niekiedy prawnikom. Nie mam pojęcia, czym się w tym wszystkim kierują. Jeśli przeczytają zbiory poezji najlepszych poetów na Zachodzie, czy to tych zmarłych, czy tych jeszcze żyjących, to znajdą wśród nich przedstawicieli różnych zawodów³⁴¹.

W eseju *Ḥidmat al-fikra* (Służba idei) Abū Šādī stwierdził: „To krytycy sprawiają, że artyści stają się zapatrzonymi w siebie egoistami poszukującymi sławy”³⁴². To właśnie postępowanie krytyków uważał za jeden z głównych powodów upadku moralności w egipskim świecie literatury. W tekście pt. *An-Naqd wa aš-ši'r* (Krytyka i poezja) zarzucał wielu krytykom brak kompetencji, brak elementarnej wiedzy na temat języka arabskiego, arabskiej i światowej literatury. Jego zdaniem tacy ludzie nie mieli prawa zajmować się krytyką literacką i dokonywać jakichkolwiek ocen twórczości, swymi bezpodstawnymi i subiektywnymi sądami jedynie szkodzili literaturze arabskiej. Ponadto odniósł się też do nadawania poetom przez krytyków różnego rodzaju tytułów. Przekonywał, że to między innymi praktykowanie tego zwyczaju było powodem niezdrowej atmosfery w środowisku poetów, bowiem rywalizacja o tytuły prowadziła do wzajemnych walk i sporów, odwracała uwagę od samej poezji³⁴³.

Zdaniem Abū Šādiego, choć w Egipcie działania na rzecz przystąpienia do międzynarodowego ruchu wymiany intelektualnej rozpoczęły się kilka dekad wcześniej, to nadal kraj ten miał w tej dziedzinie olbrzymie zaległości. W eseju *Iḥā' al-adab wa al-adab al-'alāmī* (Braterstwo literackie i literatura światowa) stwierdzał z wielkim smutkiem:

Nadeszła epoka międzynarodowej współpracy intelektualnej, a my nie rozpoczęliśmy jeszcze dobrze współpracy lokalnej ani w samym Egipcie, ani w całym świecie arabskim. (...) W Egipcie jesteśmy opóźnieni w tej kwestii o pokolenie lub dwa w stosunku do innych cywilizowanych narodów³⁴⁴.

Narzekał na dużą opieszałość pod tym względem zarówno samych przedstawicieli kultury, naukowców, artystów i literatów, jak również egipskiego rządu. Jego zdaniem niewystarczające były takie działania, jak na przykład to, że egipski minister edukacji podejmie się sporadycznie wzięcia pod swą opiekę kilku europejskich literatów przybyłych do tego kraju³⁴⁵. W tekście *At-Ta'āwun al-fikrī* (Współpraca intelektualna) zwrócił uwagę, że nie wystarczy również i to, że zapraszane do Egiptu będą od czasu do czasu takie osoby, jak dyrektor Międzynarodowego Instytutu Współpracy Intelektualnej, utworzonego przy Lidze Narodów – Julian Lucha-

³⁴¹ *Ibidem*, s. 116.

³⁴² *Ibidem*, s. 135.

³⁴³ *Idem*, *Aš-Šafaq al-bākī...*, s. 1180-1248.

³⁴⁴ *Idem*, *Masrah al-adab...*, s. 100.

³⁴⁵ *Ibidem*, s. 97.

ire³⁴⁶. Ponadto według Abū Šādīego Egipcjanie oraz przedstawiciele innych krajów arabskich niewiele, jak do tamtej pory, zrobili przede wszystkim w sprawie promowania swej literatury na Zachodzie. W *Iḥā' aš-šu'ūb* (Braterstwo narodów) pisał:

A co my zrobiliśmy, aby poprzeć naszą literaturę na Zachodzie i odeprzeć zarzuty o naszej dzikości, skostniałości i zacofaniu? Prawie nic. Nasz kontakt z orientalistami, którzy chcą nam pomóc, jest słaby. Nasz uniwersytet nie zachęca obcokrajowców do podejmowania na nim studiów z zakresu literatury arabskiej. (...) Nie mamy w Egipcie ani poza nim instytutów kulturalnych i literackich, które cieszyłyby się uznaniem wśród artystów oraz literatów i promowały arabskie dziedzictwo. Nasze ministerstwo edukacji nie dysponuje żadnymi funduszami, za pomocą których można byłoby promować naszą literaturę, a co przyniosłoby nam wiele korzyści. (...) A zamożni ludzie się tym nie interesują. Po tym wszystkim mówimy o nieprzyjaznym nastawieniu wielu narodów do nas i narzekamy na nasze odizolowanie od cywilizowanych narodów, podczas gdy tak naprawdę, biorąc pod uwagę naszą historię oraz położenie geograficzne, powinniśmy być ich łącznikiem³⁴⁷.

W krótkim artykule pt. *Al-Qurān wa Alf Layla* (Koran i Księga tysiąca i jednej nocy)³⁴⁸ Aḥmad Zakī Abū Šādī nawiązał do książki Johna Macy'ego³⁴⁹ pt. *The Story of the World's Literature* (Historia literatury światowej), która ukazała się na Zachodzie w 1925 roku. Rzeczą niezwykle przykrą dla Abū Šādīego było to, że autor omawiając literaturę arabską, ograniczył się jedynie do dwóch dzieł. Napisał na ten temat w następujący sposób:

Ja nie sprzeciwiam się poglądom autora tej książki, lecz kategorycznie nie zgadzam się z tymi, którzy pozwolili mu na to, aby w swej cennej i znanej książce stwierdził, że literatura arabska ogranicza się niemal jedynie do *Koranu* oraz *Księgi tysiąca i jednej nocy*. Gdyby wśród nas byli tacy, którym zależałoby na publikowaniu i propagowaniu naszej literatury na Zachodzie, to ponieśliby koszty związane z jej przekładem. Rozpoczęliby w ten sposób nasz literacki podbój i zdobyli szacunek Europy, a powstrzymali rozpowszechnianie nieprawdy. Zanim zganicie autora tej książki, miejcie najpierw sami do siebie pretensje. Pano wie, zgańcie samych siebie za swoje skąpstwo, obojętność i apatię³⁵⁰.

³⁴⁶ *Ibidem*, s. 129-130.

³⁴⁷ *Ibidem*, s. 46.

³⁴⁸ *Ibidem*, s. 34.

³⁴⁹ John Macy (1877-1932) – angielski publicysta, krytyk i historyk literatury. W 1899 roku ukończył studia na Uniwersytecie Harvarda. Był redaktorem takich pism, jak „Boston Herald”, „Nation”, a współpracował m.in. z „The Freeman”, „Literary Review”. Interesował się komparatystyką literacką. W swych pracach skupiał się często na wzajemnych wpływach literatur zachodnich. Autor: *The Spirit of American Literature* (1913), *The Story of the World's Literature* (1925), zob. *Britannica – edycja polska*, red. W. Wolarski, Poznań 1998-2005, t. 24, s.v. *John Macy*.

³⁵⁰ A. Z. Abū Šādī, *Masraḥ al-adab*..., s. 34.

W *Tarġamat al-Ādāb* (Przekład literacki) Abū Šādī stwierdził, że „zawstydzające jest to, że literaci innych narodów nie wiedzą nic o naszym dziedzictwie literackim”³⁵¹. Ponadto Aḥmad Zakī Abū Šādī wypominał swym rodakom, że nie umieją brać przykładu z obcokrajowców przybywających do Egiptu w celu rozwinięcia wymiany kulturalnej, ani umiejętnie wykorzystać ich obecności. Na przykład w eseju *Iḥā’ aš-šu’ūb* (Braterstwo narodów) pisał:

Włosi propagują swą kulturę i działają na rzecz umocnienia przyjaźni artystyczno-literackiej, a ich rząd przekazał nawet pieniądze na utworzenie w Kairze Instytutu Włoskiego. Podobnie Anglicy, pomimo swego chłodnego usposobienia, doceniają wartość literackiego czynnika w pozyskiwaniu przyjaźni narodów na świecie, wysyłają do Egiptu swych literatów i naukowców z odczytami, artystów z występami, np. angielskie grupy teatralne od bardzo dawna wystawiają tu sztuki Szekspira³⁵².

Także Japończycy, jak pisał w tym samym miejscu Abū Šādī, wykazali duże zainteresowanie współpracą z Egiptem, a w ramach przygotowań do tej wymiany kulturalnej pewna grupa podjęła nawet naukę języka arabskiego. W tekście *Iḥā’ al-adab wa al-adab al-‘alāmī* (Braterstwo literackie i literatura światowa) spotkanie literackie zorganizowane w 1928 roku przez literatów europejskich przebywających w Egipcie, na którym uhonorowano takich egipskich poetów, jak Aḥmad Šawqī, Ḥāfiẓ Ibrāhīm i Ḥalīl Muṭrān, uznał natomiast za doskonały przykład działalności na rzecz „pojednania literackiego między Zachodem i Wschodem”³⁵³. Jego zdaniem Arabowie też powinni podejmować wiele tego typu przedsięwzięć.

3.2.4. Wizja ruchu odnowy poezji arabskiej

Aḥmad Zakī Abū Šādī cieszył się z pojawienia się ruchu odnowy poezji w Egipcie, ale martwiło go niezmiennie to, że panująca wówczas w świecie literatury arabskiej sytuacja, a w szczególności ta w środowisku egipskich poetów, przyczyniała się w znacznym stopniu do jego osłabienia i, co najgorsze, mogła doprowadzić nawet do jego całkowitego zniknięcia. Abū Šādī poświęcił temu problemowi wiele uwagi, podał również propozycję jego rozwiązania. Recepta była, jego zdaniem, bardzo prosta i brzmiała: braterstwo i współpraca oraz międzynarodowa wymiana literacka. W swych licznych tekstach opublikowanych na przestrzeni ponad dwóch dekad przedstawiał coraz to nowsze propozycje działań, jakie powinny być podjęte, aby móc utrzymać przy życiu ruch odnowy poezji arabskiej i podnieść jej poziom do poziomu światowego. Zaproponował działania na dwóch poziomach. Pierwszym był lokalny. Tu na myśli miał usuwanie wszelkich przeszkód utrudniających rozwój poezji arabskiej, współpracę Egiptu z innymi krajami arabskimi oraz Arabami

³⁵¹ *Ibidem*, s. 175.

³⁵² *Ibidem*, s. 46.

³⁵³ *Ibidem*, s. 97.

przebywającymi na emigracji w różnych częściach świata. Drugi poziom był międzynarodowy. Tu na myśli miał poznawanie i czerpanie z kulturowego i literackiego dziedzictwa innych narodów, promowanie arabskiego dziedzictwa na świecie, współpracę Arabów z resztą świata.

Za najważniejsze działania na gruncie lokalnym uznał: naprawienie atmosfery w arabskim środowisku literackim, nawiązanie przyjaznego dialogu między zwolennikami różnych nurtów poetyckich oraz dialogu między krytykami i poetami, stworzenie młodemu poetom dogodnych warunków do pracy twórczej. Na przykład w eseju pt. *Fī an-naqd* (O krytyce)³⁵⁴ czy w tekście *Kalima ḥitāmiyya* (Słowo na zakończenie)³⁵⁵ zwrócił uwagę na konieczność zaprowadzenia zmiany w sposobie myślenia większości przedstawicieli tradycyjnego środowiska literatów, prowadzenia z nimi dialogu i przekonania ich, że w świecie poezji arabskiej mają prawo do istnienia różne nurty i szkoły poetyckie, że myśląc o rozwoju poezji arabskiej, nie wolno spoglądać jedynie w przeszłość, lecz przede wszystkim trzeba patrzeć w przyszłość.

W wywiadzie przeprowadzonym przez korespondenta irackiego czasopisma „Lugāt al-‘Arab” pt. *Aš-Ši‘r wa aš-šā‘ir* (Poezja i poeta)³⁵⁶ Abū Šādī zaproponował trzy inne, podstawowe rodzaje działań, jakie powinny zostać podjęte na poziomie lokalnym. Jego zdaniem, po pierwsze, prasa literacka powinna skupić się przede wszystkim na zachęcaniu utalentowanych poetów do twórczości i publikowania ich utworów na swych łamach. Powinna starać się nie zwracać uwagi na to, kim ci poeci są, z jakiego pochodzą środowiska czy jaką zajmują pozycję społeczną, lecz skoncentrować się tylko i wyłącznie na tym, co tworzą – na ich dorobku poetyckim. „Popularyzowanie tej zasady leży w naszym literackim interesie” – twierdził Abū Šādī. Po drugie, poeci moderniści powinni „uzbroić się w literacką odwagę i podążać dalej drogą naprawy, nie oglądając się i nie zważając na krytyczne uwagi, za pomocą których zatwardziali konserwatyści sieją zwątpienie niezadowoleni z pojawienia się nowych i odmiennych elementów w arabskiej literaturze, podczas gdy ich krytyka jest jedynie dowodem na ich umysłowe ograniczenie”³⁵⁷. Powinni zajmować się jedynie sprawami związanymi z rozwojem poezji arabskiej, skoncentrować się przede wszystkim na poszerzaniu tematów, wprowadzaniu nowych gatunków, doskonaleniu języka poetyckiego. Po trzecie, należy pracować nad stworzeniem silnej więzi przyjaźni wśród arabskich poetów i miłośników poezji w Egipcie, innych częściach świata arabskiego oraz tych przebywających na emigracji, co przyczyni się do wzajemnej wymiany wiedzy i doświadczenia, zastąpi zaś to, z czym mają do czynienia obecnie – wzajemną nienawiść i zawiść. Wielokrotnie i w innych tekstach Aḥmad Zakī Abū Šādī podkreślał, że wprowadzenie do środowiska nie tylko poetów, ale w ogóle do środowiska arabskiej kultury i literatury takich zasad, jak braterstwo i współpraca było w tamtym okresie priorytetem,

³⁵⁴ Idem, *Qatra min yarā’...*, cz. 2, s. 33-34.

³⁵⁵ Idem, *Al-Muntaḥab...*, s. 106-107.

³⁵⁶ Idem, *Masraḥ al-adab...*, s. 39-49.

³⁵⁷ Kolejne cytaty: *ibidem*, s. 46.

jeśli chciano zrealizować cel, czyli podnieść poziom poezji arabskiej tak, aby móc się nią szczyścić na światowej arenie. W *Iḥā' al-adab wa al-adab al-'alāmī* (Braterstwo literackie i literatura światowa) przekonywał, że sytuacja w poezji egipskiej może zmienić się na lepsze jedynie wówczas,

gdy rozkwitnie braterstwo literackie, a wysiłki zostaną skierowane na rzecz służenia literaturze. Powstanie wówczas tradycja współpracy, zakończy się epoka poetyckich księstw, powstanie republika literatury dumna ze wszystkich twórców i ich osiągnięć, ich wysiłki i starania nie będą marnotrawione na popieranie tego, czy innego przywódcy, a talent na służenie osobistej chwale³⁵⁸.

Abū Šādī tłumaczył, że na poziomie lokalnym istotnym jest, aby działać nie tylko na rzecz popierania współpracy literackiej w samym Egipcie, ale i w całym arabskim rejonie. Podkreślał, że Egipcjanie powinni wyzbyć się przekonania, iż przywództwo poetyckie należy do Egiptu, bowiem w innych częściach arabskiego świata również tworzona jest poezja przez ich braci Arabów, nie wolno im także zapominać o arabskich literatach przebywających na emigracji.

Wiele miejsca w swych tekstach Aḥmad Zakī Abū Šādī poświęcał też problemowi arabskiej krytyki literackiej. Przekonywał, że bez jej odrodzenia nie może być mowy o odrodzeniu poezji. Podkreślał, że należy koniecznie wprowadzić zmiany w sposobie jej uprawiania oraz naprawić relacje panujące między krytykami i poetami. Na przykład w eseju pt. *An-Naqd wa aš-ši'r* (Krytyka i poezja) pisał o konieczności nawiązania przez krytyków i poetów współpracy oraz o tym, że powinni nawzajem się wspierać i szanować³⁵⁹.

Następnie, zdaniem Abū Šādīego, dopiero po tym, jak zminimalizuje się czy całkowicie usunie przeszkody utrudniające rozwój poezji arabskiej, rozpocznie się współpracę na gruncie lokalnym, można będzie przystąpić do pełnej współpracy na gruncie światowym. Aby prawdziwie włączyć się do światowego ruchu wymiany intelektualnej, Egipcjanie powinni działać w dwóch kierunkach. Pierwszy z nich to: kraje niearabskie – Egipt wraz z innymi krajami arabskimi. Drugi, odwrotny kierunek to zaś: Egipt wraz z innymi krajami arabskimi – kraje niearabskie. Abū Šādī przekonywał, że udział w międzynarodowej wymianie kulturowej jest szczególnie ważny dla Arabów, bowiem dzięki niej mogą wiele skorzystać. Na przykład w eseju *Tarġamat al-Ādāb* (Przekład literacki) pisał: „To właśnie my bardzo jej potrzebujemy, aby wyrobić sobie literacki gust i aby wydzwignąć ze słabości naszą literaturę”³⁶⁰. Wiele razy namawiał w swych tekstach arabskich poetów do czytania i studiowania poezji światowej oraz do nawiązywania osobistych kontaktów z poetami innych narodów. Wielokrotnie też podkreślał, że Arabowie muszą zdawać sobie sprawę z tego, iż na światowym forum literackim dominuje twórczość euro-

³⁵⁸ *Ibidem*, s. 104.

³⁵⁹ *Idem*, *Aš-Šafaq al-bākī...*, s. 1180-1248.

³⁶⁰ *Idem*, *Masraḥ al-adab...*, s. 175.

pejska i to do osiągnięcia jej poziomu powinni dążyć. W eseju *Iḥā' al-adab wa al-adab al-'alāmī* (Braterstwo literackie i literatura światowa) stwierdzał:

Literacki dystans pomiędzy nami a Europą, pomimo pewnych cech wspólnych naszych literatur, jest bardzo duży. (...) Te lektury i studia, wspólne rozmowy uświadomią nam, jak bardzo jesteśmy bezradni i będą dla nas bodźcem do dążenia ku doskonałości. (...) Powinniśmy czerpać z ich dziedzictwa³⁶¹.

Ten sam apel o poszerzanie swojej wiedzy na temat literatury i kultury innych narodów oraz o nawiązywanie osobistych kontaktów z intelektualistami z całego świata kierował Abū Šādī również do arabskich krytyków literackich. Na przykład w tekście pt. *An-Naqd wa aš-ši'r* (Krytyka i poezja) zwrócił uwagę na konieczność odbywania przez nich długich studiów nie tylko z zakresu języka arabskiego i literatury arabskiej, lecz także z zakresu światowej literatury i krytyki literackiej oraz języków, w jakich one powstają. Twierdził, że jest to niezbędne do formułowania własnych niezależnych, obiektywnych i rzetelnych ocen twórczości poetyckiej³⁶².

Pisał również o konieczności zwiększenia liczby dokonywanych przekładów dzieł literackich z języków obcych na język arabski. W *Tarġamat al-Ādāb* (Przekład literacki) apelował, aby bardziej wspierać działania takich organizacji, jak np. Komitet ds. Publikacji, Twórczości i Przekładu (*Laġnat an-Našr wa at-Ta'līf wa at-Tarġama*), z inicjatywy których dokonywane są rzetelne tłumaczenia zagranicznych utworów literackich, stających się następnie wzorem dla arabskich literatów:

Poprzez tego typu działalność służymy literaturze, jak również zmniejszamy dystans pomiędzy Wschodem i Zachodem. Wzajemne poznanie i porozumienie są podstawą przyjaźni narodów i służbą dla dobra ludzkości³⁶³.

Ponadto przekonywał, że myśląc o pełnej i prawdziwej międzynarodowej wymianie kulturowej, Arabowie koniecznie muszą otworzyć się nie tylko na literaturę i kulturę Zachodu, ale również na kulturę innych narodów na Wschodzie. W *Iḥā' al-adab wa al-adab al-'alāmī* (Braterstwo literackie i literatura światowa) apelował: „Nie wolno nam pomijać chwalebego dziedzictwa Persów, Hindusów, Chińczyków i Japończyków”³⁶⁴. W *Iḥā' aš-šu'ūb* (Braterstwo narodów) podkreślał natomiast, że koniecznie należy zintensyfikować spotkania z przedstawicielami kultury, literatury i nauki innych krajów na stałe mieszkających w Egipcie oraz tych przybywających do niego w celu nawiązania współpracy. Szczególną wagę zaś, jego zdaniem, Egipcjanie powinni przywiązywać do spotkań z orientalistami, ponieważ „są oni doskonałymi łącznikami pomiędzy Wschodem a Zachodem i mogą wiele pomóc Arabom w odbudowywaniu ich dawnej, silnej pozycji na kul-

³⁶¹ *Ibidem*, s. 104-107.

³⁶² *Idem*, *Aš-Šafaq al-bākī...*, s. 1180-1248.

³⁶³ *Idem*, *Masraḥ al-adab...*, s. 176.

³⁶⁴ *Ibidem*, s. 107.

turalnej arenie świata”³⁶⁵. O tej ważnej roli, jaką mogli odegrać orientaliści w odrodzeniu kultury arabskiej, a w szczególności poezji, pisał Aḥmad Zakī Abū Šādī już w 1. dekadzie XX wieku w eseju pt. *Fī ‘ulūm al-luġa* (O naukach poświęconych językowi)³⁶⁶ opublikowanym w części 2. zbioru *Qaṭra min yarā‘ fī al-adab wa al-iġtimā‘* (Krótkie notatki na temat literatury i społeczeństwa).

Według Aḥmada Zakiego Abū Šādiego nie mniej ważna była też działalność Arabów w tym drugim kierunku: Egipt wraz z innymi krajami arabskimi – kraje niearabskie. Rzeczą niezbędną dla zaistnienia na kulturalnej i literackiej arenie świata było, według niego, promowanie kultury i literatury arabskiej. W tekście *Iḥā‘ aš-šu‘ūb* (Braterstwo narodów) pisał o konieczności zakładania instytutów kulturalnych poza rejonem arabskim, o wysyłaniu przedstawicieli arabskiej nauki, literatury i sztuki poza jego granice z wykładami oraz występami artystycznymi. W *Tarġamat al-Ādāb* (Przekład literacki) podkreślał, że sprawą niezmiernie ważną było też dokonywanie przekładów arabskich dzieł literackich na języki innych narodów, a przede wszystkim na te najbardziej znane i używane, jak angielski i francuski³⁶⁷. W *Iḥā‘ al-adab wa al-adab al-‘alāmī* (Braterstwo literackie i literatura światowa) nawoływał: „Niech nasza duma odziedziczona po przodkach popchnie nas do tego, abyśmy zapoznawali zachodnich literatów z naszą najlepszą twórczością”³⁶⁸.

Abū Šādī w swych tekstach podał wiele przykładów potwierdzających istnienie zarówno braterstwa i współpracy wśród literatów, jak i kosmopolityzmu literackiego na świecie. Przedstawiał też godne naśladowania wzory postaw literatów, którzy swe życie poświęcili literaturze i przyczynili się do jej znacznego rozwoju. Najczęściej odwoływał się do literatów angielskich i ich twórczości. Anglicy, jak opisywał w eseju pt. *At-Ta‘āwun al-fikrī* (Współpraca intelektualna), najpierw zajęli się współpracą w obrębie swojego kraju, poświęcili uwagę rozwojowi kultury, nauki i języka. Stworzyli kluby i stowarzyszenia, organizowali spotkania, konferencje i odczyty. Następnie skupili się na współpracy intelektualnej z przedstawicielami innych krajów anglojęzycznych, a „dziś głęboko zanurzają się w międzynarodowej wymianie literackiej”³⁶⁹. W eseju pt. *Tūmās Hārdī – šā‘ir al-insāniyya* (Thomas Hardy – poeta ludzkości) podał za wzór do naśladowania właśnie tego zmarłego w 1928 roku poetę angielskiego. W historii literatury światowej, jak tłumaczył Abū Šādī, zapisał się tym, że tworzył zgodnie z duchem epoki, był zawsze wierny swym poglądom, aktywnie działał na rzecz praw człowieka, nigdy nie ugiął się przed ostrą krytyką, ani nie pisał swej poezji, by zadowolić tłumy i zdobyć sławę. Ponadto posiadał szeroką wiedzę na temat literatury światowej oraz z różnych dziedzin nauki i sztuki, którą wykorzystywał w swej twórczości³⁷⁰. W esejach

³⁶⁵ *Ibidem*, s. 46-47.

³⁶⁶ Idem, *Qaṭra min yarā‘*..., cz. 2, s. 63.

³⁶⁷ Idem, *Masraḥ al-adab*..., s. 175.

³⁶⁸ *Ibidem*, s. 107.

³⁶⁹ *Ibidem*, s. 131-132.

³⁷⁰ *Ibidem*, s. 117-123.

Mu'allifū Ūrūbā (Europejscy literaci) i *Waḥdat al-adab* (Jedność literatury) niemiecki literat, Lion Feuchtwanger (1884-1958) został zaś podany przez niego jako przykład współczesnego, wybitnego przedstawiciela świata literatury, który nie bał się i nie wstydził publicznie przyznać do tego, że przyczyną jego sukcesu były inspiracje twórczością kilku poetów angielskich, i że choć nie ze wszystkimi ich poglądami się zgadzał, to wywarli oni duży wpływ na jego literackie poszukiwania i eksperymenty oraz przyczynili się do rozwoju jego zdolności twórczych³⁷¹. W tekście *Iḥā' al-adab wa al-adab al-'alāmī* (Braterstwo literackie i literatura światowa) Abū Šādī pisał:

Na Zachodzie wielcy pisarze i poeci przyznają się do wzajemnego wspierania się, do wzajemnych inspiracji, podkreślają też potrzebę nawiązania współpracy między literatami z Zachodu i Wschodu w celu doskonalenia literatury światowej³⁷².

W tym samym miejscu zwrócił też uwagę na to, że zachodnią krytykę literacką wyróżniają takie cechy, jak niezależność i odwaga. Podkreślił, że zachodni poeci, krytycy oraz czytelnicy otwarci są na dialog. To wszystko było zaś, jak przekonywał, konsekwencją panowania braterstwa literackiego w tamtym środowisku. Ponadto zauważył, że na Zachodzie „krytyka nie zmniejsza u poetów zapału do twórczości, lecz zachęca ich do pracy, do samodoskonalenia się, do dążenia do doskonałości”³⁷³. Natomiast w artykule *Aš-Ši'r al-yābānī* (Poezja japońska) Abū Šādī zwrócił uwagę na wysoką rangę poezji japońskiej, jaką zdobyła sobie w ostatnim czasie na światowym forum literackim. Podkreślił ogromne zainteresowanie sztuką i literaturą japońską na Zachodzie, a w szczególności ich wpływ na poezję angielską. Zaznaczył, że Japończycy choć twierdzą, że prawdziwa poezja „musi być silnie zakorzeniona w kulturze swojego narodu”, to jednak musi też współgrać z bieżącą epoką, odpowiadać jej potrzebom i oczekiwaniom, dlatego też nie sprzeciwiają się zaszczepianiu jej elementami pochodzącymi z innych literatur. Pisał także, że:

Japończycy szczerzą się swą poezją na świecie, mają świadomość jej wielkiej wartości, uważają ją za bardzo ważną część swojego narodowego dziedzictwa kultury, które zasługuje na zwrócenie na nie uwagi przez inne narody, a my powinniśmy znaleźć się pośród narodów z niego czerpiących³⁷⁴.

W tekstach Aḥmada Zakiego Abū Šādiego znalazły się też, choć nieliczne, przykłady potwierdzające istnienie braterstwa i współpracy wśród literatów arabskich oraz kosmopolityzmu literackiego w arabskiej twórczości poetyckiej. Na przykład w eseju pt. *An-Naqd wa aš-ši'r* (Krytyka i poezja) wspomniał o współ-

³⁷¹ *Ibidem*, s. 90-94.

³⁷² *Ibidem*, s. 99.

³⁷³ *Ibidem*, s. 103.

³⁷⁴ Kolejne cytaty: *ibidem*, s. 212.

pracy i braterstwie arabskich poetów przebywających na emigracji w USA. Pisał o założonych przez nich piśmie „Al-Funūn” (Sztuki [Piękne]) oraz Lidze Ludzi Pióra (*Ar-Rābiṭa al-Qalamiyya*), zachwycił się ich poezją, zwrócił uwagę na ich liczne inspiracje literaturą światową. To powstałe w 1921 roku w Nowym Jorku ugrupowanie uznał za „wspaniały przykład braterstwa i współpracy między literatami”³⁷⁵ oraz również i za to, które „wywołało rewolucję w arabskiej literaturze”³⁷⁶. W eseju *Aš-Ši‘r al-ğadīd* (Nowa poezja) stwierdził natomiast, że na największe uznanie wśród współczesnych poetów Egiptu zasługuje Ḥalīl Muṭrān, ponieważ odnowił poezję oraz działał zgodnie z duchem epoki, „służąc wolności, braterstwu, równości i tolerancji”³⁷⁷. W *Iḥā’ al-adab wa al-adab al-‘alāmī* (Braterstwo literackie i literatura światowa) nazwał go „pierwszym łącznikiem pomiędzy literaturą arabską i literaturą europejską, ojcem odnowienia poezji od ćwierć wieku, który rozumiał je jako podnoszenie poziomu artystycznego poezji arabskiej do poziomu poezji zachodniej”³⁷⁸. Wszystkie te przykłady miały za zadanie pokazać, że odnowienie w poezji arabskiej i wprowadzenie jej na międzynarodową arenę jest możliwe, gdy będzie się podążać zgodnie z kierunkiem zaproponowanym przez Abū Šādīego oraz tych modernistów, którzy za podstawowe idee, na których powinien opierać się ruch odrodzenia poezji arabskiej, uznali kosmopolityzm literacki, braterstwo i współpracę.

Aḥmad Zakī wielokrotnie zaznaczał, że największe nadzieje w budowaniu braterstwa i współpracy między poetami w Egipcie pokładał w młodym pokoleniu. Na przykład w tekście *Iḥā’ al-adab wa al-adab al-‘alāmī* (Braterstwo literackie i literatura światowa) argumentował to tym, że zdecydowana większość młodych poetów nie jest zapatrzona w samych siebie, posiada szerokie horyzonty i wyznacza sobie ambitne cele, to nie oni zabijają ducha braterstwa literackiego. Nie wątpił jednak, że starsze pokolenie jest w stanie również wziąć udział w tworzeniu podstaw tej pięknej tradycji braterstwa i współpracy oraz że będzie umiało połączyć się z młodszym na zasadach wzajemnego szacunku i szczerzej sympatii³⁷⁹.

Braterstwo literackie, jak przekonywał, wymaga poświęcenia od wszystkich, zarówno tych sławnych poetów, jak i tych zupełnie nieznanych. Współpraca z innymi na rzecz odnowy artystycznej i tworzenia dobrej literatury, według Abū Šādīego, była obowiązkiem każdego literata. Miał nadzieję, że młodemu pokoleniu poetów uda się zwalczyć złe zwyczaje panujące w świecie literatury. Jednak, zważywszy również na bardzo zaognioną atmosferę w środowisku egipskich poetów, obawiał się, że nie poradzi ono sobie samo ze stworzeniem klimatu wzajemnego braterstwa, dlatego uważał, że w sprawę tę powinien włączyć się, posiadający już pewne sukcesy na polu współpracy międzynarodowej, ówczesny minister edukacji, Nufūz aš-Šamsī.

³⁷⁵ Idem, *Aš-Šafaq al-bākī...*, s. 1181.

³⁷⁶ *Ibidem*, s. 1186.

³⁷⁷ Idem, *Ašdā’ al-ḥayāt...*, s. 25.

³⁷⁸ *Ibidem*, s. 98.

³⁷⁹ Idem, *Masrah al-adab...*, s. 104.

Aḥmad Zakī Abū Šādī umieścił w swych tekstach wiele wskazówek dla młodego pokolenia poetów oraz krytyków literackich. Pokazywał im kierunek, w jakim powinni podążać, aby móc rozwijać swoje umiejętności i talenty oraz poszerzać wiedzę. W eseju *Al-Adab al-Ūrūbī fī 'uṣūr ar-rūmānīqiyya* (Literatura europejska w epoce romantyzmu) napisał, że swoje teksty kieruje przede wszystkim do młodego pokolenia, które je czyta i jest zainteresowane jego krytycznymi uwagami i spostrzeżeniami na temat literatury, kultury i społeczeństwa. Młodych poetów namawiał do poszukiwania wciąż nowych tematów, czytania książek z różnorodnych dziedzin wiedzy, wychodzenia znacznie poza to, co można znaleźć w szkolnych podręcznikach³⁸⁰. Ponadto, należy podkreślić, że w omawianych tu zbiorach artykułów i esejów oraz dywanach poetyckich, znajduje się szereg tekstów przybliżających twórczość arabskich i niearabskich literatów różnych epok. Są również omówienia literatur obcych, i to nie tylko takich, jak angielska, niemiecka, francuska, ale też rosyjska, włoska, japońska, chińska. Warto szczególnie zaznaczyć w tym miejscu, że w zbiorze *Aṣdā' al-ḥāyat* (Echa życia) mieści się również artykuł poświęcony literaturze polskiej pt. *Mazāyā al-adab al-būlandī* (Wybitne dzieła literatury polskiej)³⁸¹, który powstał na podstawie rozmów z polskimi literatami poznanymi przez Abū Šādīego w Londynie. Wielokrotnie Aḥmad Zakī Abū Šādī wskazywał również tytuły godnych uwagi arabskich oraz zachodnich pism, utworów literackich, prac historyczno- i krytycznoliterackich.

3.2.5. O ugrupowaniach literackich założonych przez Abū Šādīego przed Stowarzyszeniem Apollo

Do końca lat 20. XX z inicjatywy Aḥmada Zakīego Abū Šādīego powstały dwa ugrupowania literackie, oparte na idei braterstwa i współpracy, których celem była działalność na rzecz modernizacji literatury arabskiej. Pierwsze z nich zostało założone w Anglii w 1913 roku. Było nim Stowarzyszenie Literatury w Języku Arabskim (Ġam'iyyat Ādāb al-Luġa al-'Arabiyya), którego prezesem został orientalista David Samuel Margoliouth, a patronat nad nim objęło Królewskie Towarzystwo Azjatyckie. Stowarzyszenie to obok wspierania ruchu odnowienia literatury arabskiej postawiło sobie za cel również działalność na rzecz arabsko-angielskiej wymiany literackiej. W *Tarġamat al-Ādāb* (Przekład literacki) Abū Šādī wspomniał, że w 1916 roku (przebywał wówczas w Londynie i pełnił funkcję sekretarza tej organizacji) opublikował na łamach egipskiego czasopisma „Al-Muqtataf” (Antologia) tekst zatytułowany *Ilā 'Arab* (Do Arabów), w którym zapraszał swych rodaków, aby przyłączyli się do tej międzynarodowej współpracy. Stowarzyszenie Literatury w Języku Arabskim nie zaprzestało swej działalności po opuszczeniu przez Abū Šādīego Anglii, lecz kontynuowało swą misję. Pod koniec lat 20. XX wieku właśnie w eseju *Tarġamat al-Ādāb* (Przekład literacki) pisał: „Zaproszenie to jest

³⁸⁰ *Ibidem*, s. 209.

³⁸¹ *Idem*, *Aṣdā' al-ḥāyat...*, s. 160-165.

dziś jak najbardziej aktualne, ponieważ nasze centrum w Londynie chce coraz mocniej zacieśniać więzy współpracy między Arabami i Zachodem pod względem literackim”³⁸².

Drugim założonym przez Abū Šādīego ugrupowaniem literackim była Liga Nowej Literatury (Rābiṭat al-Adab al-Ġadīd) w Egipcie. W 1928 roku, czyli rok po powstaniu tej organizacji, tak oto pisał o jej działalności w tekście *Iḥā' al-adab wa al-adab al-'alāmī* (Braterstwo narodów i literatura światowa):

Wezwanie do braterstwa literackiego wypłynęło od nas młodych. Nad jego rozpowszechnianiem i wprowadzaniem w życie pracuje Liga Nowej Literatury (Rābiṭat al-Adab al-Ġadīd). Cieszymy się z szybkich efektów jej pracy, ale nasza radość będzie jeszcze większa, gdy współpraca literacka obejmie cały kraj. Nie czujemy się do końca usatysfakcjonowani organizowaniem literackich spotkań i uroczystości, rozpowszechnianiem informacji o literatach oraz ich dzieł. Najbardziej chcielibyśmy, aby zaistniała między nami prawdziwa twórcza współpraca i aby nasze wysiłki nie szły na marne, były kierowane ku celom wyższym i aby powstały zasady rzetelnej krytyki literackiej, która będzie wskazywać nam słuszną drogę³⁸³.

W eseju *Waḥdat al-adab* (Jedność literatury) Aḥmad Zakī Abū Šādī wspominał zaś, że periodyk wydawany przez Ligę, „Mağallat Rābiṭat al-Adab al-Ġadīd” (Czasopismo Ligii Nowej Literatury) miał właśnie budować podstawy tej sprawiedliwej i rzetelnej arabskiej krytyki literackiej, a za wzór miały mu służyć takie pisma, jak „The Bookman” czy literackie dodatki „Timesa”.

3.2.6. O potrzebie założenia stowarzyszenia poetyckiego i czasopisma poświęconego poezji arabskiej

W drugiej połowie lat 20. XX wieku Aḥmad Zakī Abū Šādī poza istnieniem i działalnością w Egipcie Ligii Nowej Literatury (Rābiṭat al-Adab al-Ġadīd) widział jednak konieczność powołania do życia stowarzyszenia poetyckiego i czasopisma poświęconego sprawom poezji. Jego zdaniem takie stowarzyszenie i pismo powinny opierać się właśnie na zasadach braterstwa i współpracy oraz propagować międzynarodową wymianę literacką. Wspierać je miał duchowo i materialnie, jak pisał w *Iḥā' al-adab wa al-adab al-'alāmī* (Braterstwo narodów i literatura światowa), minister edukacji³⁸⁴. Z tekstu pt. *Waḥdat al-adab* (Jedność literatury) wynika, że Aḥmad Zakī Abū Šādī nie był pierwszym i jedynym człowiekiem w Egipcie, który w latach 20. XX wieku myślał o założeniu w tym kraju stowarzyszenia zajmującego się wyłącznie sprawami poezji. W eseju tym jest bowiem mowa o niepowodze-

³⁸² *Ibidem*, s. 175.

³⁸³ *Ibidem*, s. 99.

³⁸⁴ *Ibidem*, s. 101.

niu utworzenia przez pewną grupę literatów stowarzyszenia poetyckiego. Abū Šādī pisał na ten temat w taki oto sposób:

Niedawno Maḥmūd Zakī, właściciel gazety „An-Nūr” (Światło) obwieścił, że kilku poetów udało się do Ḥāfīza Ibrāhīma i poprosiło go, aby stanął na czele Stowarzyszenia Poetów (Ġam‘iyat aš-Šu‘arā’), które chcieli powołać do życia. Słyszałem, jak paru innych poetów młodego pokolenia wyśmiało ten pomysł i zaproponowało jako kandydata na to stanowisko jednego z poetów ruchu odnowienia. Zignorowali zupełnie tym samym fakt, że najważniejsze dla poezji są obecnie braterstwo i współpraca literacka oraz stworzenie odpowiedniego środowiska do wymiany poglądów i tematów do dyskusji. Nie jest żadnym wstydem dla przedstawicieli nurtu odnowienia, gdy zwrócą się do reprezentanta nurtu tradycyjnego z prośbą o objęcie takiej funkcji. W ten sposób przyznaliby przedstawicielowi szkoły tradycyjnej należne mu zasługi w dziele odnowy poezji oraz w utworzeniu ugrupowania skupiającego reprezentantów różnych nurtów. Wykazaliby wzajemne zaufanie i szacunek oraz chęć podjęcia współpracy, która jest pożądanym priorytetem w literackim środowisku³⁸⁵.

Niestety do utworzenia tego ugrupowania nie doszło. Przeszkodą okazały się osobiste zatargi pomiędzy starszym i młodszym pokoleniem oraz brak dobrej woli obu stron, aby pójść na kompromis.

Jako wzory stowarzyszenia poświęconego sprawom poezji i poetów, którego powstanie w Egipcie Abū Šādī uważał za coś niezbędnego, podał dwa tego typu istniejące na świecie ugrupowania. Wymienił je m.in. w eseju *An-Naqd wa aš-ši‘r* (Krytyka i poezja)³⁸⁶. Pierwszym z nich była Liga Ludzi Pióra (Ar-Rābiṭa al-Qalamiyya). Drugim – słynne, londyńskie The Poetry Society, jedno z wielu, jak twierdził, literackich ugrupowań opierających się na idei braterstwa i współpracy na Zachodzie³⁸⁷. O tym ugrupowaniu wspominał także w wielokrotnie cytowanym już przeze mnie w tym rozdziale tekście pt. *Iḥā’ al-adab wa al-adab al-‘alāmī* (Braterstwo literackie i literatura światowa). Pisał tam:

Zawstydzający jest brak silnej współpracy i wzajemnej sympatii wśród egipskich poetów. (...) Zawstydzający jest brak czasopisma poświęconego tylko i wyłącznie poezji. (...) Nie ma u nas takiego braterstwa literackiego i takiego stowarzyszenia, jak The Poetry Society w Londynie, które działa na rzecz jej rozwoju, wydaje czasopisma i zbiory poezji, organizuje konkursy, przyznaje nagrody, za-

³⁸⁵ *Ibidem*, s. 93.

³⁸⁶ Idem, *Aš-Šafaq al-bāki...*, s. 1180-1248.

³⁸⁷ O tym, że Liga Ludzi Pióra (Ar-Rābiṭa al-Qalamiyya) stanowić mogła dla Abū Šādīego wzór, na jakim oparł się, zakładając stowarzyszenie Apollo, wspomnieli w swych pracach tacy badacze, jak Moreh, Brugman i Ostle. Zob. S. Moreh, *Modern Arabic Poetry...*, s. 161; J. Brugman, *op. cit.*, s. 150; R. Ostle, *The Apollo Phenomenon...*, s. 74-75. O tym zaś, że mogło nim być londyńskie The Poetry Society, wspominał Brugman, zob. J. Brugman, *op. cit.*, s. 150.

kląda swe filie i kluby. Jego członkowie służą tej szlachetnej sztuce, jaką jest poezja³⁸⁸.

Abū Šādī podkreślił też, że promuje ono międzynarodową wymianę literacką. Warto wspomnieć w tym miejscu, że to istniejące do dziś The Poetry Society zostało założone w Londynie w 1909 roku. Jak można przeczytać na jego stronie internetowej³⁸⁹, jego głównymi celami od samego początku było: „pomaganie poetom i poezji rozkwitać w Wielkiej Brytanii”³⁹⁰, promowanie poezji w języku angielskim, unaocznianie korzyści i radości, jakie daje poezja, propagowanie studiów nad nią. Stowarzyszenie to zawsze było otwarte na wszystkie szkoły i kierunki literackie, a jego członkami byli nie tylko poeci, lecz i miłośnicy poezji pochodzący z różnych stron świata, przedstawiciele różnych profesji. Wydawane przez nie periodyki propagowały poezję, były miejscami debiutów wielu młodych talentów. Pełne kulturalnych i literackich wiadomości, informacji na temat nowości na rynkach wydawniczych oraz bieżącej działalności stowarzyszenia, a co najważniejsze przykładów i omówień poezji zagranicznej, stanowiły niezbędne przewodniki po świecie poezji. Międzynarodowa wymiana literacka to obok idei braterstwa i współpracy jedna z najważniejszych tradycji tych pism, a w szczególności „The Poetry Review”.

3.2.7. Źródła inspiracji Abū Šādīego ideami międzynarodowej wymiany literackiej oraz braterstwa i współpracy

W tekstach Aḥmada Zakīego Abū Šādīego powstałych w 1. i 2. dekadzie XX wieku można odnaleźć wiele informacji wskazujących na źródła jego inspiracji ideami międzynarodowej wymiany literackiej oraz braterstwa i współpracy. Po pierwsze, były to bardzo liczne i różnorodne utwory literackie oraz prace teoretyczne i krytycznoliterackie europejskich romantyków. Zarówno jego artykuły, eseje, jak i twórczość poetycka pełna jest nawiązań i cytatów pochodzących ze spuścizny europejskiego romantyzmu. Na szczególną uwagę zasługuje tu słynna antologia Palgrave’a *The Golden Treasure* (Złoty skarb), która, jak już wspominałam w Rozdziale II, miała ogromny wpływ na wielu arabskich poetów, a w szczególności twórców z Grupy Dywanu, nie tylko ze względu na możliwość poznania samych tekstów angielskiej poezji, lecz również romantycznego sposobu patrzenia na świat i literaturę. Brugman podaje, że w 1917 roku Aḥmad Zakī Abū Šādī na łamach pisma „Al-Muqtataf” (Antologia) w artykule pt. *Intihāl al-ma‘ānī aš-ši‘riyya*

³⁸⁸ A. Z. Abū Šādī, *Masraḥ al-adab...*, s. 101-102.

³⁸⁹ *The Poetry Society. About Us*, [online] www.poetrysociety.org.uk/content/aboutus, [1.02.2007]; *The Poetry Review. Editor Fiona Sampson on the History and Current Remit of the Magazine*, [online] www.poetrysociety.org.uk/content/publications/review [1.02.2007].

³⁹⁰ *Ibidem*.

(Plagiat stylu poetyckiego)³⁹¹ uznał lekturę tej antologii za rzecz obowiązkową dla każdego „Egipcjanina, który potrafi czytać i pisać”³⁹². Co więcej, Abū Šādī napisał nawet wiersz poświęcony temu zbiorowi poezji³⁹³.

Do źródeł inspiracji ideami kosmopolityzmu literackiego oraz braterstwa i współpracy, na jakie Abū Šādī sam wskazał, należą prace angielskiego historyka i krytyka literackiego, Laurie Magnusa³⁹⁴. O jego tekstach z zakresu literatury oraz o wpływie, jaki na niego miały, wspominał na przykład w eseju *Al-Adab al-Ūrūbī fī ‘uṣūr ar-rūmānīqīyya* (Literatura europejska w epoce romantyzmu)³⁹⁵. Napisał o tym w następujący sposób:

Byłem wówczas w Anglii, kiedy została tam wydana książka Laurie Magnusa pt. *A General Sketch of European Literature in the Centuries of Romance* (Zarys literatury europejskiej w epoce romantyzmu). (...) Zwróciłem na nią szczególną uwagę nie dlatego, że nie byłem zaznajomiony z tym tematem, bowiem wcześniej przeczytałem już o tym wiele prac w języku angielskim. (...) Zwróciłem na nią uwagę ze względu na jej międzynarodowego ducha, który został obudzony przez przerażające cierpienia, jakie przyniosła ze sobą wielka wojna światowa. Literatura przybyła zaś, aby opatrzyć zraniony świat i go odnowić. Laurie Magnus jako motto w swojej książce użył następujących, znamienitych słów Waltera Bagehota³⁹⁶: „Literatura pomaga narodom we wzajemnym poznawaniu siebie” (*Literature enables nations to understand one another*). Poglądy Magnusa na literaturę poznałem już wcześniej z jego książki *Introduction to Poetry* (Wprowadzenie do poezji), której egzemplarz wpadł mi w ręce w 1912 roku, na samym początku mojego pobytu w Anglii. Spodobał mi się jego punkt widzenia i dlatego przeczytałem później wiele jego pasjonujących prac krytycznoliterackich.

³⁹¹ Artykuł ten nie znajduje się w żadnym ze zbiorów prac Abū Šādīego. Niestety nie udało mi się do niego dotrzeć.

³⁹² J. Brugman, *op. cit.*, s. 99.

³⁹³ Wiersz *Al-Kanz ad-dāhabī* (Złoty skarb) znajduje się w zbiorze *Ši‘r al-Wiḡdān* (Poezja sentymentalna, 1925), s. 20. Jego nieco zmienioną wersję można odnaleźć natomiast w zbiorze *Anīn wa ranīn* (Jęk i dźwięk, 1925), s. 34.

³⁹⁴ Laurie Magnus (1872-1933) – angielski krytyk i historyk literatury. Ukończył studia w Oxfordzie. Napisał m.in.: *Introduction to Poetry: Poetic Expression, Poetic Truth, the Progress of Poetry* (1902), *How to Read English Literature* (1906), *English Literature in the Nineteenth Century* (1909), *A General Sketch of European Literature in the Centuries of Romance* (1918), *English Literature in its Foreign Relations, 1300 to 1800* (1927), *A Dictionary of European Literature* (1926), zob. *Britannica...*, *op. cit.*, s.v. Laurie Magnus.

³⁹⁵ A. Z. Abū Šādī, *Masraḥ al-adab...*, s. 207-209.

³⁹⁶ Walter Bagehot (1826-1877) – angielski publicysta i krytyk literacki, jeden z najbardziej wpływowych dziennikarzy swoich czasów, redaktor m.in. pisma „The Economist”. Interesował się ekonomią, psychologią i socjologią polityczną. Autor takich prac, jak: *The English Constitution* (1867) i *Lombard Street* (1873). Jego prace historyczno- i krytycznoliterackie opublikowane w licznych pismach zostały następnie zebrane w kilkutomowy zbiór *Literary Studies by Walter Bagehot* (1879). Zwracał w nich uwagę na wzajemne wpływy literatur europejskich, na inspiracje angielskich pisarzy i poetów literaturą światową, zob. *Britannica...*, *op. cit.*, t. 3, s.v. Walter Bagehot.

(...) Byłem pod wrażeniem jego wiedzy i intelektu. Bardzo zainteresowały mnie jego poglądy i wywarły na mnie ogromny wpływ. (...) *A General Sketch of European Literature in the Centuries of Romance* (Zarys literatury europejskiej w epoce romantyzmu) znacznie wyróżnia się od innych książek historycznoliterackich tym, że w jasny i przejrzysty sposób objaśnia napływanie po sobie różnych fal poglądów na literaturę w Europie, przedstawia stopień ich wzajemnego oddziaływania na siebie, skrupulatnie charakteryzuje cechy literatur wszystkich narodów europejskich oraz ich wzajemne wpływy, drobiazgowo omawia różne gatunki literackie. (...) Kiedy narody docenią nawzajem swoje literatury i kultury, (...) to łatwiej będzie im nawiązać współpracę ekonomiczną i polityczną, nie będzie miejsca na te dzikie i barbarzyńskie wojny i zacznie się nowa historia człowieka wzniosłego i zwycięskiego. A my chcąc, aby to miało miejsce, musimy do tego nawoływać, przygotowując odpowiednią drogę, tak jak to robił L. Magnus i H. G. Wells³⁹⁷.

Następnie, zachęcając wszystkich Arabów do lektury książki Magnusa, Abū Šādī pisał:

Europejski ruch romantyczny był źródłem odnowienia arabskiej literatury, z którego czerpali najwybitniejsi przedstawiciele arabskiego modernizmu, zarówno pisarze, jak i poeci. Musimy wszyscy koniecznie studiować jego podstawy w duchu przyjaźni, sympatii i wzajemnego szacunku³⁹⁸.

Mówiąc o inspiracjach Aḥmada Zakiego Abū Šādiego europejskim romantyzmem, warto zwrócić w tym miejscu uwagę na pewne analogie i podobieństwa pomiędzy jego poglądami oraz opracowanym przez niego projektem odrodzenia poezji arabskiej, czy mówiąc nawet szerzej – odrodzenia literatury i kultury arabskiej, a poglądami Goethego oraz jego utopijnym projektem międzynarodowej komunikacji³⁹⁹, którego celem były: nastawiony na pokój dialog narodów, zrozumienie, wzajemna życzliwość, ułatwiona komunikacja, nowatorska reinterpretacja rodzimego dorobku kulturowego⁴⁰⁰. Abū Šādī, podobnie jak kiedyś ten niemiecki poeta i myśliciel, widział ogromną potrzebę włączenia w obszar studiów nad literaturą rodzimą dorobku literatur innych narodów, a za rzecz konieczną uważał również potrzebę zacieśnienia współpracy między uczonymi oraz wieloaspektowego konfrontowania ich intelektualnego dorobku, którego celem było wzajemne zrozumienie. Goethe pisał kiedyś:

³⁹⁷ A. Z. Abū Šādī, *Masrah al-adab...*, s. 207-209.

³⁹⁸ *Ibidem*, s. 209.

³⁹⁹ Teksty opublikowane przez Aḥmada Zakiego Abū Šādiego pokazują, że był dobrze zaznajomiony z literaturą niemiecką i że znał poetyckie dzieła Goethego. Nie znalazł jednak w nich wskazówek zdradzających, czy znał też inne jego prace.

⁴⁰⁰ Na temat poglądów J. W. Goethego związanych z pojęciem „literatury światowej” oraz z projektem międzynarodowej komunikacji pisze szerzej T. Bilczewski w monografii *Komparatystyka i interpretacja. Nowoczesne badania porównawcze wobec translatoologii*, Kraków 2010, s. 44-58.

Zapoznam jedynie moich przyjaciół z przekonaniem, że kształtuje się obecnie uniwersalna literatura światowa, w ramach której honorowe miejsce jest zarezerwowane dla nas – Niemców. (...) Doprawdy każdy naród, gdy przychodzi jego kolej, odczuwa owo napięcie, które, niczym siła wzajemnego przyciągania ciał fizycznych, zbliża jednego wobec drugiego i w końcu zjednoczy wszystkie rasy składające się na ludzkość w jednym uniwersalnym rozumieniu siebie nawzajem⁴⁰¹.

Abū Šādīemu również zależało na tym wzajemnym zrozumieniu. Twierdził, że oto nadszedł odpowiedni czas dla Arabów, aby dołączyli do światowej rodziny, widział siły przyciągające ich do innych narodów, a inne narody do Arabów. Był wyraźnie przekonany o dokonujących się wówczas narodzinach nowej epoki, w której miejsce literatury narodowej ulega wyraźnemu przesunięciu. Według obu myślicieli początek tej nowej epoki nie miał stanowić początku końca rodzimej tradycji literackiej, a wręcz przeciwnie, „stanowił raczej szansę na jej rozwój w poszerzonym horyzoncie oddziaływania”⁴⁰². W jego poglądach, podobnie jak u Goethego, dominowała arkadyjska wizja powszechnej zgody i jedności ludzi pochodzących z różnych stron świata. Jak zaznacza Tomasz Bilczewski, u podstaw takiego wielkiego projektu międzynarodowej komunikacji leży „bardzo osobiste pragnienie”, „narzucone człowiekowi przez naturę pragnienie akceptacji”, „potrzeba kontaktu z tym, co odmienne, różne, mniej lub bardziej oddalone, a więc pragnienie poszerzania horyzontu doświadczenia i wiedzy”, „swoista tęsknota za komunikacją z ludźmi należącymi do pewnej wspólnoty zainteresowań, część projektu odnowy samego siebie poprzez dialog z innością”. Goethe opracował również „projekt stworzenia konkretnej lokalnej wspólnoty, jednoczącej rozproszoną kulturę języka niemieckiego”⁴⁰³. Abū Šādī mówił zaś o wspólnocie kultury języka arabskiego, a Egipt, jego zdaniem, miał mieć w niej pozycję lidera. Z tekstów Aḥmada Zakiego Abū Šādīego wynika, że termin *literatura światowa* (*die Weltliteratur*), który został wprowadzony w obieg właśnie przez Goethego, rozumiał on na dwa podstawowe sposoby: 1) podobnie jak autor *Fausta*, jako „rozmaite formy pośrednictwa pomiędzy literaturami narodowymi”, „wszelkie środki służące zdobywaniu wiedzy, budowaniu wzajemnego zrozumienia i tolerancji w oparciu o literaturę wielu narodów”, „zainteresowanie recepcją rodzimej twórczości za granicami”; jako „obraz międzynarodowego rynku literackiego, na którym odbywa się wymiana dóbr w postaci przekładów, krytyki, periodyków, gdzie przecinają się drogi naukowych wojaży, gdzie dochodzi do spotkań, gdzie tworzą się intelektualne kręgi zainteresowane poznawaniem dorobku różnojęzycznych literatur”; 2) jako „korpus tekstów uznawanych za arcydzieła czy też historycznoliterackie opracowania, wokół których koncentrowała się XIX-wieczna komparatystyka francuska”. Warto podkreślić w tym miejscu, że Goethe na łamach pisma „Über Kunst Und

⁴⁰¹ Fragment jednego z artykułów Goethego opublikowanego w: „Über Kunst Und Alterthum” 1828, nr VI/2, cyt. za: T. Bilczewski, *op. cit.*, s. 45.

⁴⁰² T. Bilczewski, *op. cit.*, s. 47.

⁴⁰³ Kolejne cytaty: *ibidem*, s. 46.

Alterthum” promował tzw. *poezję światową* (*der Weltpoesie*). Publikowane były w nim liczne przekłady utworów poetyckich powstałych w innych językach, również te spoza dziedzictwa kultury Zachodu. W projekcie Abū Šādīego wiele miejsca zajmowało zjawisko przekładu, które, analogicznie jak u Goethego, miało „być podstawowym narzędziem jednoczącym ludzi w przestrzeni ponadnarodowego rynku, na którym odbywała się wymiana dóbr kulturowych”. Miał on być również

jednym z kluczowych wymiarów szerokiego projektu autokreacji, (...) w którym relacja do tego, co swoje, własne (...) staje się mocniejsza i wyraźniejsza poprzez relację do tego, co obce, ustanawiając równowagę przynależności oraz zwrotu ku inności, (...) zmierzającej do poszukiwania w obcości swego *alter ego*⁴⁰⁴.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na jeszcze kolejne podobieństwo między zainteresowaniami i poglądami obu myślicieli. Aḥmada Zakīego Abū Šādīego pasjonowała kultura grecka, a Goethe „w ideale kultury greckiej widział swoiste *tertium comparationis* dla wszelkich międzynarodowych relacji”⁴⁰⁵.

Rozważając kwestię źródeł inspiracji Abū Šādīego ideami, na których miało się później opierać założone przez niego Stowarzyszenie Apollo, należy pamiętać, że tak bardzo bliska kiedyś romantykom idea kosmopolityzmu literackiego na nowo rozkwitła w Europie w połowie lat 80. XIX wieku, a następnie na początku XX wieku została ostatecznie zaakceptowana przez europejskie środowiska literackie. Nurt kosmopolityczny pojawił się we Francji, Anglii, Niemczech, Belgii, Szwajcarii, Danii, a ponadto w Rosji, Polsce oraz innych krajach słowiańskich. Pod koniec XIX w. w kręgach literackich Europy rozpoczęła się dyskusja na temat międzynarodowej wymiany literackiej. W czołowych czasopismach pojawiały się specjalne rubryki poświęcone literaturom obcym, powstawały kosmopolityczne periodyki, a na scenę europejskiego życia kulturalnego wkroczyli miłośnicy obcych literatur. Dzieła literackie innych narodów prezentowali czytelnikom liczni krytycy oraz tłumacze. Niektórzy intelektualści ostro sprzeciwiali się nowemu trendowi i stawali w obronie literatur narodowych. Po pewnym czasie między zwolennikami literackiego kosmopolityzmu a zwolennikami literackiego nacjonalizmu prawie w całej Europie wywiązała się ogromna polemika, a większość krytyków, którzy wzięli w niej udział, opowiedziała się za wolną wymianą myśli i idei w świecie literatury⁴⁰⁶. W polemikę tę wpisywał się m.in. opublikowany w 1895 roku na łamach „*Revue des Deux Mondes*” artykuł Ferdinanda Brunetière’a pt. *Le cosmopolitisme et la littérature nationale* (Kosmopolityzm i literatura narodowa), w którym to autor pisał m.in.:

⁴⁰⁴ Kolejne cytaty: *ibidem*, s. 49-51.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, s. 55.

⁴⁰⁶ F. Ziejka, *Kosmopolityzm a literatura narodowa*, [w:] *Narodowy i ponadnarodowy charakter literatury*, red. M. Cieśła-Korytowska, Kraków 1996, s. 401-410.

(...) przeciwnicy kosmopolityzmu nie potrafili właściwie rozpoznać przyczyn tegoż kosmopolityzmu, ani tym bardziej istotnego charakteru literatury francuskiej, wreszcie – pożytków, jakie ciągniemy z trwającej od dawien dawna wymiany z literaturami obcymi⁴⁰⁷.

Aḥmad Zakī Abū Šādī zaś w tym czasie mieszkał w Anglii i brał czynny udział w tamtejszym życiu kulturalnym i literackim, dzięki czemu zapoznawał się z różnymi panującymi tam ideami i nurtami. Stał się później jednym z czołowych egipskich intelektualistów, który nadawał ton toczącej się na gruncie arabskim polemice między zwolennikami i przeciwnikami międzynarodowej wymiany literackiej.

Na uwagę zasługuje również posługiwanie się przez Abū Šādīego pojęciem *literackiej republiki* (*ḡumhūriyyat al-adab*)⁴⁰⁸, które używane było przez europejskich myślicieli zajmujących się kwestią istnienia uniwersalnego wymiaru literatury, co świadczyć może, że był on, w mniejszym czy większym stopniu, zaznajomiony z ich poglądami. W XVIII wieku pojęcie *literackiej republiki* (*république des lettres, republica literaria*), łączącej pisarzy ponad narodowymi granicami, wprowadził do *Dictionnaire historique et critique* (Słownik historii i krytyki) kartezyjańczyk, Pierre Bayle (1647-1706). W dziele autorstwa Augusta Heumanna noszącym tytuł *Conspectus Reipublica Literaria* (Konspekt literackiej republiki, 1733) najprawdopodobniej po raz pierwszy w tradycji europejskiej pojawiły się osobne rozważania poświęcone literaturze chińskiej. Richard Hurd w 1766 roku opublikował *Dissertation on the Idea of Universal Poesie* (Rozprawa na temat poezji uniwersalistycznej)⁴⁰⁹. W XIX wieku Rémy de Gourmont nawoływał do stworzenia jednej złączonej braterskimi więzami republiki pisarzy europejskich⁴¹⁰.

Romantyzm, jak wspominałam powyżej, przyniósł Europie nasilenie tendencji do traktowania literatury jako jedności, czego wyrazem była koncepcja postępowej *poezji uniwersalistycznej* (*progressive Universalpoesie*) propagowanej przez Friedricha Schlegla, jak również wprowadzenie przez Goethego do nauki o literaturze pojęcia *literatury światowej* (*Weltliteratur*), a ten „uniwersalistyczny” impuls utrzymał się przez cały XIX wiek. Do najważniejszych czynników, które ukształtowały badania nad literaturą, należało romantyczne pojęcie narodowości oraz kultury (przede wszystkim języka i literatury) jako organicznego wyrazu duchowości narodu oraz jako najlepszego środka służącego podtrzymywaniu jego tożsamości, skutkujące także zdecydowanym literaturocentryzmem. Sięganie do początków, źródeł czy oryginalnych form kulturowych służyło rekonstrukcji i kultywacji tej etnicznej swoistości. Podobne podejście jest również widoczne w tekstach Abū Šādīego na temat literatury arabskiej. Ponadto, tak jak kiedyś europejscy kompara-

⁴⁰⁷ F. Brunetière, *Le cosmopolitisme et la littérature nationale*, „Revue des Deux Mondes” (1895), (15 X), s. 622, cyt. za: *ibidem*, s. 401.

⁴⁰⁸ Np. A. Z. Abū Šādī, *Masrah al-adab*..., s. 349.

⁴⁰⁹ A. Zawadzki, *Między komparatystyką literacką a kulturową*, „Wielogłos” 2010, 1-2 (7-8), s. 39-40.

⁴¹⁰ F. Ziejka, *op. cit.*, s. 404.

tyści doby romantyzmu mówili z kompleksami o swych literaturach narodowych, porównując je z innymi, wówczas bogatszymi i bardziej rozwiniętymi, podobnie Abū Šādī mówił na początku XX wieku o poezji arabskiej, porównując ją z europejską. W jego pracach wyraźne są również echa pewnego paradoksalnego, deklarowanego przez europejskich romantyków dążenia do uniwersalizmu, ujmowania literatury w kategoriach ponadnarodowych, za czym kryły się „ambicje narodowe” i „motywy patriotyczne”⁴¹¹.

Do źródeł, jakie inspirowały Abū Šādīego ideami braterstwa i współpracy i na jakie wskazują jego słowa, należą prace angielskiego powieściopisarza, pacyfisty i propagatora postępu kulturalnego H. G. Wellsa⁴¹². Na temat jego poglądów i działalności na rzecz pokoju i braterstwa między ludźmi pisał m.in. w takich tekstach, jak *At-Taḥāmūl ‘alā Wīlz* (Nietolerancja względem Wellsa)⁴¹³ oraz *Risālat Wīlz* (Misja Wellsa)⁴¹⁴. Wspominał o artykułach, opowiadaniach i powieściach, w których Wells potępiał wojny, wzywał ludzi do braterstwa oraz współpracy międzynarodowej. Dużo miejsca Abū Šādī poświęcił bardzo popularnej, tłumaczonej na wiele języków książce *Historia świata* (*The Outline of History*, 1920), która stanowiła w tamtym czasie nowość w piśmiennictwie historycznym. W *Risālat Wīlz* (Misja Wellsa) napisał: „Środowisko historyków stwierdziło, że [Wells] uleczył historię, patrząc na całą ludzkość od starożytności po dzień dzisiejszy, jako na jedną wielką rodzinę”⁴¹⁵. Dalej podkreślił, że była to pierwsza historia całej ludzkości oraz że została napisana w odpowiednim czasie, dawała bowiem odpowiedź czytelnikom na nurtujące wszystkich pytanie, dlaczego doszło do wybuchu I wojny światowej.

Wiele inspiracji Aḥmad Zakī Abū Šādī zaczerpnął z prac oraz z osobistego spotkania z Rabindranathem Tagorem⁴¹⁶, wybitnym indyjskim myślicielem, pacy-

⁴¹¹ A. Zawadzki, *op. cit.*, 40-42.

⁴¹² Herbert George Wells (1866-1946) – angielski publicysta, historyk i powieściopisarz. Propagator pacyfizmu, postępu kulturalnego, reform społecznych. Jego poglądy i prace wywarły duży wpływ na przemiany polityczne w Anglii po I wojnie światowej. Autor licznych powieści obyczajowych, filozoficzno-historycznych, znany przede wszystkim jako autor powieści i opowiadań z gatunku science fiction. Napisał m.in. *Niewidzialnego człowieka* (1897) i *Wojnę światów* (1898), zob. *Britannica...*, *op. cit.*, t. 45, s.v. *H. G. Wells*.

⁴¹³ A. Z. Abū Šādī, *Masrah al-adab...*, s. 87.

⁴¹⁴ *Ibidem*, s. 176-179.

⁴¹⁵ *Ibidem*, s. 176.

⁴¹⁶ Rabindranath Tagore (1891-1941) – indyjski filozof, reformator, kosmopolita, pacyfista, laureat Literackiej Nagrody Nobla (1913). Wszechstronny i oryginalny twórca. Tworzył wiersze, pieśni, utwory sceniczne, opowiadania oraz powieści. Pisał rozprawy, artykuły i eseje, w których podejmował takie tematy, jak: literatura, społeczeństwo, filozofia, etyka, religia, edukacja i polityka. Był także tłumaczem, wybitnym mówcą, reformatorem, pedagogiem i malarzem. W Indiach miał opinię awangardowego artysty, który zerwał z tradycją i propagował nowe, odważne formy wyrazu. Za granicą uważano go natomiast za tego, który sprzeciwiał się militarystyce i nacjonalizmowi. W swych licznych rozważaniach poświęcał wiele miejsca problematyce społeczno-politycznej, lecz sam osobiście

fistą, reformatorem i literatem, głosicielem utopijnej wizji ogólnoludzkiej jedności. W eseju pt. *Fī ṣuḥbat Tāğūr* (W towarzystwie Tagore'a)⁴¹⁷ opisał wizytę, jaką tenże w 1926 roku złożył w Egipcie. Przedstawił osobiste wrażenie, jakie wywarł na nim ten filozof i poeta, scharakteryzował najważniejsze dziedziny jego działalności oraz zaprezentował przepełnione głębokim humanizmem poglądy i przekonania. Skupił się na takich propagowanych przez niego ideach, jak: braterstwo, współpraca, tolerancja i postęp. Podkreślił jego otwartość na dialog międzykulturowy oraz głęboką wiarę w możliwość dokonania zespolenia tradycyjnych wartości i ideałów Wschodu i Zachodu. Abū Šādī zaznaczył, że podczas spotkania z intelektualistami egipskimi w Port Saidzie w 1926 roku Tagore zwrócił uwagę na siłę i moc, jaką posiada poezja w budowaniu braterstwa i pokoju na świecie, na to, jak wiele Wschód i Zachód mogą się od siebie nauczyć, bowiem obydwie cywilizacje mają bogatą spuściznę duchową, intelektualną i materialną. Sprzeciwiał się dzieleniu kultur na lepsze i gorsze. Zaznaczył, że braterstwo narodów przyczyni się do postępu ludzkości, zapewni kolejnym pokoleniom życie w lepszym świecie. Akcentował konieczność przygotowywania odpowiednich, nowoczesnych programów nauczania.

Duży wpływ na Aḥmada Zakiego Abū Šādiego, jak sam podkreślał, miały również poglądy i działalność na terenie Egiptu 'Umara Luṭfiego, propagatora idei

nigdy nie zaangażował się głębiej w działalność polityczną. Sprzeciwiał się przemocy, niesprawiedliwości i okrucieństwu. Przedstawił filozofię społeczną, która godziła głęboki szacunek dla tradycji z wiarą w postęp oraz odważną wizją przyszłości. Głosił utopijną wizję ogólnoludzkiej jedności. Propagował pokojowe relacje z przedstawicielami innych narodów, zasadę solidarności międzyludzkiej. Twierdził, że ostatecznym zwieńczeniem postępującej syntezy społeczeństw powinno być stworzenie ogólnoludzkiej jedności, która to da najlepsze szanse rozwoju i samorealizacji możliwie największej liczbie ludności. Podkreślał jednak przy tym, że istotą tej jedności stanowi zachowanie różnorodności kulturowej, rasowej i narodowej. Różnorodność tę miała natomiast zagwarantować wiedza historyczna oraz wzajemny szacunek poszczególnych społeczeństw do własnej. Zdaniem R. Tagore'a sposobem, który miałby przybliżyć ludzkość do stanu jedności, był odpowiednio przygotowany system powszechnej edukacji, który będzie kształcił autonomiczne i twórcze jednostki. Uważał, że spotkania kultur i narodów powinny przede wszystkim sprzyjać ich wzajemnemu wzbogacaniu się, a jedność ogólnoludzką osiągnąć można jedynie przy wzajemnym poszanowaniu kultur i tradycji. Silnie wierzył we współpracę narodów i sam starał się ją realizować. Nawoływał do kultywowania duchowej przyjaźni oraz życzliwej i szerokiej współpracy ludów i kultur. Często odnosił się do spraw religijnych, ponieważ rozwój duchowy człowieka uważał za niezbędny do osiągnięcia celów społecznych. Jego wizję ogólnoludzkiej jedności cechuje idealizacja natury ludzkiej i utopijne założenie o naturalnie zakodowanym w człowieku dążeniu do samodoskonalenia. Sformułował też własną oryginalną wizję „Uniwersalnej Religii Człowieka”, której celem miało być odkrycie przez człowieka jedności ze wszystkim, zob. M. Jakubczak, *Rabindranath Tagore i jego idea jedności ogólnoludzkiej*, „Annales Academiae Cracoviensis: Studia Sociologica” 2006, t. 35, nr 1, s. 5-22; por. *Britannica...*, *op.cit.*, t. 42, s.v. *Rabindranath Tagore*.

⁴¹⁷ A. Z. Abū Šādī, *Masrah al-adab...*, s. 5-14.

współpracy i braterstwa, ojca arabskiego ruchu spółdzielczego (*ḥarakat at-ta'āwun*)⁴¹⁸. Abū Šādī na ten temat pisał na przykład w tekście pt. *At-Ta'āwun* (Współpraca)⁴¹⁹. Przyznał się w nim do osobistej znajomości z 'Umarem Luṭfīm i do tego, że człowiek ten wywarł na nim bardzo duże wrażenie. Zgodził się z jego poglądem, że „współpraca może być bronią, która zwalczy nasze społeczne i gospodarcze choroby, uporządkuje nasze niespokojne życie”⁴²⁰ oraz umocni Egipt tak, jak to miało miejsce w przypadku odradzających się narodów europejskich. Podkreślił też jednak, że misja rozpowszechniania idei współpracy w Egipcie, jaką zapoczątkował Luṭfī, jest wyjątkowo trudna, ponieważ było to nawoływanie do czegoś, czego naród ten nigdy w historii tak naprawdę nie poznał. W eseju pt. *At-Ta'āwun al-mālī* (Współpraca finansowa)⁴²¹ nawiązał natomiast do wykładu 'Umara Luṭfiego wygłoszonego w 1910 roku w Aleksandrii, w którym ten przedstawił historię i osiągnięcia ruchu spółdzielczego w Europie oraz podkreślił liczne korzyści, jakie może mieć Egipt z zakładania różnego typu spółdzielni, związków, stowarzyszeń i klubów⁴²².

Mówiąc o idei braterstwa i współpracy oraz kosmopolityzmu literackiego, jakie propagował Aḥmad Zakī Abū Šādī, nie można zapomnieć o jego związkach z ruchem wolnomularskim⁴²³. Jak już wspominałam, w 1925 roku wstąpił on do działającej w Port Saidzie loży masońskiej. Jednak lektura jego tekstów dowodzi, że zainteresowania tym ruchem przejawiał już w 1. dekadzie XX wieku, bowiem w eseju pt. *Al-Uḥuwwa al-insāniyya* (Ludzkie braterstwo)⁴²⁴ wyraził swoją aprobatę dla jego celów i działalności. Należy podkreślić, że tematowi wolnomularstwa Abū Šādī poświęcił dwie książki oraz kilka wierszy⁴²⁵. Warto również zaznaczyć

⁴¹⁸ Na inspiracje poglądami i działalnością 'Umara Luṭfiego wskazuje K. Naš'at w swojej książce *Abū Šādī wa ḥarakat at-tağdīd...*, s. 407-408.

⁴¹⁹ A. Z. Abū Šādī, *Qaṭra min yarā'...*, cz. 2, s. 137-138.

⁴²⁰ *Ibidem*, s. 137.

⁴²¹ Idem, *Aṣḍā' al-ḥayāt...*, s. 25-27.

⁴²² W dywanie *Al-Muntaḥab...* znajduje się elegia pt. *Ar-Raḥma* (Miłosierdzie), w której A. Z. Abū Šādī podziękował 'Umarowi Luṭfimu za to, że celem swojego życia uczynił budowanie wśród Egipcjan tradycji współpracy i wymiany. Zob. idem, *Al-Muntaḥab...*, s. 37-38.

⁴²³ Na wpływ wolnomularstwa na Abū Šādiego w kwestii kosmopolityzmu literackiego zwraca uwagę M. 'Abdul-Hai. Zob. M. 'Abdul-Hai, *Tradition and English...*, s. 9.

⁴²⁴ A. Z. Abū Šādī, *Qaṭra min yarā'...*, cz. 2, s. 154-156.

⁴²⁵ Po wstąpieniu do loży A. Z. Abū Šādī napisał dwie obszerne prace na temat wolnomularstwa: *Rūḥ al-māsūniyya wa āmāl al-insāniyya*, Port Said 1926; *Al-Bināya al-ḥurra. Ḥaṭarāt 'an al-māsūniyya*, Būr Sa'īd 1926. Wierszem poświęconym ruchowi wolnomularskiemu jest np. *Al-Māsūniyya* (Masoneria), znajdujący się w dywanie *Aš-Šafaq al-bākī*, s. 203-205. W pracach tych wymienił wiele ważnych postaci z historii powszechnej, które należały do ruchu masońskiego. Były to m.in. Voltaire, Monteskiusz, Napoleon Bonaparte, Johan Wolfgang Goethe, Heinrich Heine, Walter Scott, Wolfgang Amadeusz Mozart, Ludwig van Beethoven. Pisał też o słynnym masonie świata arabskiego, chedywie

w tym miejscu, że wolnomularze oczekują, iż do budowania braterstwa między ludźmi na świecie przyczynić się też może literatura. Bliska jest im idea kosmopolityzmu literackiego⁴²⁶. Mówiąc o ideach braterstwa i współpracy, należy również pamiętać o tendencjach panarabskich i panmuzułmańskich panujących wówczas w Egipcie oraz innych krajach arabskich⁴²⁷, o których wspominałam w Rozdziale I. Ponadto, ważnymi wzorcami dla Abū Šādīego przy zakładaniu stowarzyszenia i czasopisma poświęconych poezji były, wspomniane wcześniej, dwa istniejące już stowarzyszenia: Liga Ludzi Pióra (Ar-Rābiṭa al-Qalamiyya) oraz The Poetry Society.

Ismāʿīlu (1830-1895), wielkim reformatorze, którego marzeniem było, aby Egipt stał się nowoczesnym, cywilizowanym krajem.

⁴²⁶ K. Wais, *Le Cosmopolitisme Littéraire à Travers les Âges*, [w:] *Actes du IV^e Congrès de l'Association Internationale de Littérature Comparée (Proceedings of the IVth Congress of the International Comparative Literature Association)*, red. F. Jost, t. 1, Haga-Paryż 1966, s. 22.

⁴²⁷ Na wpływ tendencji panarabskich przy zakładaniu Stowarzyszenia Apollo zwrócili uwagę I. Gershoni oraz J. P. Jankowski. Zob. I. Gershoni, J. P. Jankowski, *Redefining the Egyptian Nation...*, s. 26.

Rozdział IV

Powstanie oraz działalność Stowarzyszenia Apollo

Latem 1932 roku Aḥmad Zakī Abū Šādī zgromadził wokół siebie grupę młodych poetów, którzy zaczęli razem czynić starania w celu założenia stowarzyszenia i czasopisma poświęconych poezji. Stowarzyszenie Apollo (Ġam‘iyat Abūllū), bo tak ostatecznie zostało nazwane, powstało formalnie we wrześniu tego roku. Wtedy też ukazał się pierwszy numer pisma „Apollo” („Mağallat Abūllū”)⁴²⁸.

4.1. Cele oraz zasady funkcjonowania

Cele nowo utworzonego ugrupowania, wymienione w jego statucie *Dustūr Ġam‘iyat Abūllū* (Statut Stowarzyszenia Apollo)⁴²⁹, opublikowanym we wrześniowym numerze czasopisma z 1932 roku, były następujące: 1) podnoszenie poziomu poezji arabskiej i zachęcanie poetów do szlachetnego współzawodnictwa; 2) pomoc poetom w ich rozwoju artystycznym oraz obrona ich godności; 3) utrzymywanie odrodzenia artystycznego w świecie poezji. Głównym organem stowarzyszenia miał być wydawany przez nie miesięcznik noszący taką samą nazwę. Do statutowych obowiązków tego ugrupowania należało organizowanie corocznej konferencji oraz szeregu uroczystości związanych z tematyką poezji arabskiej czy to samodzielnie, czy we współpracy z innymi organizacjami i instytucjami. Statut mówił również i o tym, że członkostwo w stowarzyszeniu jest otwarte dla wszystkich poetów i miłośników poezji oraz że zarówno ono, jak i czasopismo mają być apolityczne. Podstawowymi ideami, o których jest mowa w statucie i na których Apollo miało się opierać, były: braterstwo i współpraca⁴³⁰.

⁴²⁸ ‘A. Ad-Dasūqī, *Ġamā‘at Abūllū*..., s. 325.

⁴²⁹ „Apollo” 1932, t. 1 (1), nr 1 (IX), s. 46-48.

⁴³⁰ J. Brugman, *op. cit.*, s. 305-306.

W pierwszym numerze pisma w *Kalimat al-muḥarrir* (Słowo od redaktora)⁴³¹ Abū Šādī napisał:

Nie wahaliśmy się zająć poezją w naszym czasopiśmie, które jest pierwszym tego rodzaju pismem w świecie arabskim. Nie ociągaliśmy się z utworzeniem niezależnej organizacji służącej na jej rzecz, którą jest Stowarzyszenie Apollo. Pragniemy przywrócić arabskiej poezji jej dawną, świetlaną pozycję i wprowadzić ducha braterstwa oraz upragnionej współpracy między poetami. Czasopismo to pozbawione jest jakiegokolwiek stronnictwa politycznego oraz jest otwarte dla każdego, kto popiera jego cele: współpracę i odnowę⁴³².

Wielokrotnie powtarzał w tym numerze, jak i następnych, że dla stowarzyszenia szczególnie ważna jest właśnie „wiedza współpracy” (*rābiṭa ta‘āwuniyya*) pomiędzy wszystkimi poetami oraz „pojednanie różnorodnych szkół” (*tawfiq maḡd-hibihim al-muḥtalifa*).

Brugman zwraca uwagę, że zamiar „pojednania różnorodnych szkół” znalazł odzwierciedlenie w znajdującym się w statucie zapisie dotyczącym wyboru Rady Stowarzyszenia (Maḡlis al-Ġam‘iyya)⁴³³. Miała być ona „wybierana na okres jednego roku, składać się z piętnastu członków, a w jej skład mieli wchodzić przedstawiciele różnych kierunków literackich”⁴³⁴. ‘Abd al-‘Azīz ad-Dasūqī podkreśla, że Aḥmad Zakī Abū Šādī chciał zakończyć właśnie w środowisku literatów i krytyków. Nie podobało mu się to, że niektórych twórców faworyzowano, a innych ignorowano. Ubolewał też z powodu złych warunków materialnych młodych artystów⁴³⁵. Zakładając stowarzyszenie, „gromadzące poetów różnych nurtów, chodziło mu nie tyle o to, aby zatapiać się w tych kierunkach, lecz aby nawiązać współpracę i nie sympatii ze wszystkimi ich zwolennikami tak, aby nurt odnowienia poezji mógł podążać bezpiecznie nie obawiając się ostrych ataków”⁴³⁶. Chciał wprowadzić ducha demokracji do literatury, aby młodzi przekonali się o swoich umiejętnościach i godności osobistej. Jego celem było pobudzenie ich do kreatywnego myślenia, do pozwolenia sobie na artystyczną swobodę w procesie tworzenia. Młodzi poeci, którzy zebrali się w Apollu zdawali sobie sprawę z tego, że jedynie w atmosferze współpracy, dalekiej od walk, którymi było wypełnione ówczesne życie kulturalne i literackie, atmosferze odpowiedniej do rozwoju ich zdolności, może rozwijać się poezja, może być kontynuowany ruch odnowy⁴³⁷.

Cele, jakie wyznaczyło sobie Stowarzyszenie Apollo i jakie zostały podane oficjalnie do wiedzy publiczności literackiej na łamach pierwszych numerów wydawanego przez to ugrupowanie pisma, wskazują, że powstało ono raczej jako

⁴³¹ „Apollo” 1932, t. 1 (1), nr 1 (IX), s. 4-5.

⁴³² *Ibidem*, s. 5.

⁴³³ J. Brugman, *op. cit.*, s. 152.

⁴³⁴ „Apollo” 1932, t. 1 (1), nr 1 (IX), s. 47.

⁴³⁵ ‘A. Ad-Dasūqī, *op. cit.*, s. 305-307.

⁴³⁶ *Ibidem*, s. 328.

⁴³⁷ *Ibidem*, s. 329.

grupa sytuacyjna, a nie programowa⁴³⁸, której domenę zainteresowań stanowiła poezja i która podjęła się działać na rzecz rozwoju poezji arabskiej. Zostało założone z powodów etycznych i społecznych, a nie jako ugrupowanie z konkretnym manifestem, trudno bowiem nazwać sformułowane w jego statucie cele oraz zasady funkcjonowania ściśle określonym programem literackim. Jednak należy podkreślić, że dokładniejsze spojrzenie na działalność Apolla oraz lektura wydawanego przez nie czasopisma dowodzi, iż kierowało się ono od początku pewnym określonym planem. Przyjęło i rozbudowało strategię działalności na rzecz odnowy poezji opracowaną wstępnie wcześniej przez Aḥmada Zakīego Abū Šādīego, omówioną dokładnie przeze mnie w Rozdziale III. Częścią tego projektu był łączący przedstawicieli stowarzyszenia pewien wspólny model poetyckości.

‘Abd al-‘Azīz ad-Dasūqī w swej książce poświęconej Stowarzyszeniu Apollo zaznaczył, że wielokrotnie zaskakiwało ono współczesnych swoją działalnością

⁴³⁸ Autorzy pracy *Literatura Polska 1918-1975* wyróżniają trzy podstawowe typy grup literackich powstałych i działających w Polsce pod koniec XIX i w 1. połowie XX wieku. Były to grupy: sytuacyjne, programowe oraz funkcjonalne. Grupy sytuacyjne formowane były przez młodych literatów, którzy choć odżegnywali się od wspólnych programów ideowo-artystycznych i od zespołowych poetyk, to w praktyce połączeni byli jednak przez pewien wspólny model poetyckości. Grupy te dążyły do zajęcia optymalnej pozycji na konkurencyjnym rynku wydawniczym i czytelnicy, jak również miały służyć wzmocnieniu prestiżu współwystępujących pisarzy. Taką grupą był np. „Skamander”. Grupy programowe stanowiły zaś bardziej ośrodki obrony pisarzy przed presją rynku niż pomoc w jego zdobywaniu. Były to zazwyczaj grupy awangardowe, lecz zdarzały się także neoklasyczne. Twórców z nimi związanych łączył wspólny program artystyczny, swoista grupowa poetyka. Skupiały literatów o wyraźnych zainteresowaniach warsztatowych, lecz sprzyjały raczej spełnianiu tradycyjnych ról pisarskich oraz broniły praw powołania literackiego jako autonomicznej funkcji społecznej. Taką grupą była np. „Zwrotnica”. Natomiast grupy funkcjonalne nie sytuowały się ani wobec rynku, ani wobec programowej odnowy technik komunikacyjnych. Ulegały one najbardziej naciskom ruchów masowych, które kształtowały swoiście instytucje kultury literackiej i przystosowywały je do zdobywania zupełnie nowej publiczności czytelniczej. Nie miały zwykle wspólnej poetyki, a często nawet wspólnego programu literackiego. Zdarzało się, że dopuszczały w swoim gronie do ścierania się wielu poetyk, do walki o różne programy artystyczne. Łączył je natomiast zwykle program społeczny, bowiem chodziło o to, aby swoiście ukształtowana komunikacja literacka mogła współuczestniczyć w realizacji celów zorganizowanego ruchu społecznego. Grupy te tworzone były przez pisarzy-działaczy, którymi byli z reguły zawodowcy, chętnie przystosowujący się do gustów i potrzeb publiczności. Publiczność ta różniła się jednak klasowo od tej, która przeważała na rynku indywidualnych nabywców książek i na rynku rozrywki. Taką grupą była np. „Wieś Jej Pieśń”, która skupiała wokół wydawanego przez siebie miesięcznika pisarzy chłopskich. Należy jednak pamiętać, że tak przedstawiona klasyfikacja jest bardzo modelowa, a rzeczywiste historyczne grupy łączyły cechy różnych modeli, były hybrydyczne. Zob. *Literatura Polska 1918-1975*, red. A. Brodzka, H. Zaworska, S. Żółkiewski, Warszawa 1975, t. 1, s. 32-36; por. G. Gazda, *Słownik europejskich kierunków i grup literackich XX wieku*, Warszawa 2000, s. v.: „Skamander”, „Zwrotnica”, „Wieś Jej Pieśń”.

i twórczością. Zdziwiała nie tylko kręgi konserwatywne, ale i reformatorów literatury. Rozpowszechniało w arabskiej poezji zachodnie myśli i wzory, popierało innowacje i eksperymenty w zakresie formy i treści wiersza, poszukiwało nowych środków wyrazu, twierdziło, że poezja powinna odnosić się przede wszystkim do współczesnego życia⁴³⁹. Z tego też powodu dość często określa się je jako awangardowe⁴⁴⁰. Robin Ostle zwraca jednak uwagę, że choć większość treści znajdujących się w czasopiśmie „Apollo” była nowatorska i bardzo postępową jak na tamte czasy i kulturowy kontekst, to nie posiadało ono cech typowego pisma awangardowego, które umyślnie publikowałoby poglądy i utwory mające za zadanie szokować oraz burzyć panujące literackie i estetyczne kanony. Jego zdaniem, stowarzyszenie nie było typowym ugrupowaniem awangardowym, ponieważ nie można w jego wypadku mówić o dążeniu do programowości i o antytradycjonalizmie. Nie stanowiło ono małej, zamkniętej grupy literatów, którzy posiadaliby jasno określony manifest, spójne poglądy na temat literatury w ogóle, a poezji w szczególności. Abū Šādī i jego współpracownicy konsekwentnie działali na rzecz budowania mostów pomiędzy różnymi pokoleniami reprezentującymi różne style literackie, odczuwali odrzucenie do stronnictwa i frakcyjności. Nie odrzucili arabskiego dziedzictwa, ale twierdzili, że nie można żyć w izolacji od kultury światowej. Ostle podkreśla, że pod tym względem Stowarzyszenie Apollo znacznie różni się od Ligi Pióra czy Grupy Dywanu. Dla Apolla sprawą nadrzędną była współpraca między literatami, którzy niekoniecznie reprezentowali te same poglądy i posiadali podobne cele. Utworzenie tego ugrupowania było wyraźną próbą odejścia od ostrych sporów mających miejsce pomiędzy zwalczającymi się grupami poetów, które miały bardzo negatywny wpływ nie tylko na życie literackie w Egipcie lat 20. XX wieku, ale też i na rozwój krytyki literackiej oraz samej poezji⁴⁴¹.

4.2. Władze, członkowie oraz współpracownicy

Spotkanie członków stowarzyszenia, podczas którego odbyły się wybory Rady, miało miejsce we wrześniu 1932 roku⁴⁴². Prezesem został wybrany wówczas Aḥmad Šawqī, a Aḥmad Muḥarram i Ḥalīl Muṭrān zostali wiceprezesami⁴⁴³. Abū Šādī objął, i tym razem, stanowisko sekretarza stowarzyszenia oraz podjął się funkcji redaktora naczelnego czasopisma⁴⁴⁴.

Na wybór tych osób do władz stowarzyszenia należy spojrzeć z szerszej nieco perspektywy niż tylko przez pryzmat samego zamiaru „pojednania różnorodnych szkół”. Niezmiernie ważną rolę miał tu do spełnienia również typ osobowości, jaką

⁴³⁹ A. Ad-Dasūqī, *op. cit.*, s. 329-330.

⁴⁴⁰ S. Kh. Jayyusī, *Trends and Movements...*, s. 387.

⁴⁴¹ R. Ostle, *The Apollo Phenomenon...*, s. 75, 79-80; por. M. Głowiński (et al.), *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, s.v. *awangarda*.

⁴⁴² Źródła, jakimi dysponuję, nie podają dokładnej daty tego spotkania.

⁴⁴³ „Apollo” 1932, t. 1 (1), nr 2 (X), s. 47.

⁴⁴⁴ „Apollo” 1932, t. 1 (1), nr 1 (IX), s. 4-5 oraz nr 2 (X), s. 47.

osoby te posiadały, oraz pewne aspekty wcześniejszej ich działalności w egipskim środowisku literackim. Aḥmad Šawqī, muzułmanin pochodzący z bardzo dobrze sytuowanej rodziny w Egipcie, czołowy poeta neoklasyczny, pod koniec swojego życia coraz bardziej zbliżał się do modernizmu reprezentowanego przez młode pokolenie. Sam próbował tworzyć, inspirując się literaturą europejską, poszukując nowych tematów i form wyrazu. Choć jego dorobek należący do spuścizny szkoły tradycyjnej w poezji był narażony na nieustające, ostre ataki ze strony Grupy Dywanu i jej zwolenników, to nigdy osobiście nie zaangażował się w polemiki rozgrywające się pomiędzy „starym” i „nowym”, bowiem wolał zająć w tym sporze pozycję neutralną. Jako lidera szkoły tradycyjnej darzono go ogromnym szacunkiem nie tylko w Egipcie, ale i w całym świecie arabskim. Był również bardzo poważany przez dużą część młodego pokolenia poetów modernistów, głównie tych, którzy związali się z Apollem⁴⁴⁵. Obranie Aḥmada Šawqīego prezesem stowarzyszenia miało zatem dodać temu ugrupowaniu nie tylko prestiżu, ale przede wszystkim miało pomóc w pojednaniu zwaśnionych grup poetów nurtu tradycyjnego i modernistycznego. Ḥalīl Muṭrān był zaś pochodzącym z Libanu chrześcijaninem, pionierem odrodzenia poezji arabskiej w Egipcie, aktywnym propagatorem idei kosmopolityzmu literackiego, autorytetem dla młodych modernistów. Podobnie jak Šawqī, nie chciał brać udziału w sporach pomiędzy „starym” i „nowym”⁴⁴⁶. Natomiast Aḥmad Muḥarram był poetą neoklasycznym, który akceptował możliwość istnienia w tym samym czasie różnych nurtów w świecie poezji, był przychylnie nastawiony do reformatorskich działań młodego pokolenia⁴⁴⁷. Funkcja sekretarza stowarzyszenia oraz redaktora naczelnego pisma „Apollo”, jakie obrał dla siebie Aḥmad Zakī Abū Šādī, wydawały się być dla niego idealne. Pozwalały mu bowiem na decydowanie o ostatecznej formie i zakresie ich działalności, mógł sprawować pieczę nad projektem, jakiego był głównym pomysłodawcą i twórcą. Zresztą, jak pisałam w Rozdziale III, tego typu funkcje zazwyczaj wcześniej też piastował.

W skład Komitetu Wykonawczego (Al-Lağna at-Tanfīdiyya) wchodził: Aḥmad Šawqī, ‘Alī al-‘Inānī, Ibrāhīm Nāğī, Sayyid Ibrāhīm, Aḥmad Zakī Abū Šādī. Pierwszymi członkami Rady Stowarzyszenia oraz jego członkami-założycielami byli: Ibrāhīm Nāğī, ‘Alī Maḥmūd Ṭaha, ‘Alī al-‘Inānī, Kāmil Kīlānī, Maḥmūd ‘Imād, Maḥmūd Šādiq ‘Anbar, Aḥmad aš-Šāyib, Sayyid Ibrāhīm, Maḥmūd Abū al-Wafā, Ḥasan al-Qāyātī, Ḥasan Kāmil aš-Šayrafi⁴⁴⁸. Brugman podkreśla, że była to bardzo zróżnicowana grupa, w dużej mierze składająca się z młodych literatów i krytyków o dość niskiej wówczas pozycji w świecie literatury⁴⁴⁹. Dnia 10 paź-

⁴⁴⁵ M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 33, 41; J. Brugman, *op. cit.*, s. 41-43; I. Balwierz, *Poetycka wyspa pokoju. Założenia twórcze arabskich poetów Stowarzyszenia Apollo*, „Przegląd Orientalistyczny” 2004, nr 3-4, s. 221.

⁴⁴⁶ J. Brugman, *op. cit.*, s. 58, 60-61.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, s. 53.

⁴⁴⁸ „Apollo” 1932, t. 1 (1), nr 2 (X), s. 144.

⁴⁴⁹ J. Brugman, *op. cit.*, s. 152.

dziennika 1932 r. miało miejsce pierwsze zebranie Rady Stowarzyszenia Apollo. Odbyło się ono w domu Aḥmada Šawqīego w kairskiej dzielnicy Al-Ğiza. Podczas tego spotkania wybrano Aḥmada Dayfa jako członka Rady w miejsce Maḥmūda ‘Imāda, który zrezygnował z tej funkcji ze względu na nawał obowiązków zawodowych. Ponadto dyskutowano sprawę dystrybucji i promocji czasopisma. Uznano, że ze względu na fakt, że stowarzyszenie powstało, aby służyć rozwojowi poezji, niezmiernie ważnemu aspektowi sztuki, ministerstwo edukacji powinno wspierać je pod względem merytorycznym i materialnym. Niestety zaledwie kilka dni po tym zebraniu, 14 października 1932 roku zmarł Aḥmad Šawqī. Jeszcze w tym samym miesiącu, 22 października odbyło się drugie spotkanie, podczas którego na prezesa wybrano Ḥalīla Muṭrāna, Ibrāhīm Nāğī został wiceprezesem, a Ismā‘īl Sirī ad-Daḥšān członkiem Rady w jego miejsce. Ponadto na spotkaniu tym podjęto też decyzję o wydaniu specjalnego numeru czasopisma poświęconego zmarłemu Aḥmadowi Šawqīemu⁴⁵⁰.

Z czasem do stowarzyszenia dołączyło wielu innych poetów, którzy również w zdecydowanej większości systematycznie publikowali swoje teksty na łamach „Apolla”. Byli to m.in.: Muḥammad ‘Abd al-Mu‘ī al-Hamšarī, Šāliḥ Ğawdat, ‘Abd al-‘Azīz ‘Atīq, Muḥtār al-Wakīl, Muṣṭafā ‘Abd al-Laṭīf as-Saḥratī, Muḥammad ‘Abd al-Ğanī Hasan, Muḥammad Rağīb, ‘Abd al-Ḥamīd ad-Dīb, Ramzī Miftāḥ, Mufīd aš-Šubāšī, ‘Āmir Buḥayrī, Muḥammad ‘Abd al-Ğafūr, ‘Ītmān Ḥilmī, Muḥammad ‘Abd al-Mun‘im. Najważniejszymi stałymi współpracownikami stowarzyszenia z innych krajów arabskich byli: Ḥalīl Šaybūb z Libanu, Abū al-Qāsim aš-Šabbī z Tunezji oraz Aḥmad Yūsuf at-Tiğānī z Sudanu. Należy również podkreślić, że z Apollem związane były też takie poetki, jak: Ğamīla al-‘Alāyilī, Iqbāl Badrān, Zaynab Salīm, Suhayr Qalamāwī, Rabbāb al-Kāzimī, Siniyya al-‘Aqqād⁴⁵¹.

Bardzo szybko od momentu powstania stowarzyszenie i jego periodyk zaczęły mieć ważny głos w świecie arabskiej poezji i krytyki. Kręgi literackie i prasa w Egipcie, jak i w innych krajach arabskich przyjęła powstanie stowarzyszenia i jego pisma bardzo serdecznie. Aḥmad Zakī Abū Šādī wyraził za to podziękowania na łamach listopadowego numeru „Apolla” z 1932 roku w tekście pt. *Ğam‘iyat Abūllū* (Stowarzyszenie Apollo):

Z przyjemnością powtarzam podziękowania prasie arabskiej we wszystkich krajach za przekazywanie informacji o powstaniu naszego stowarzyszenia i czasopisma, które przemawia w jego imieniu. Cała prasa przywitała serdecznie ducha solidarności (*rūḥ at-taḍāmun*), którego próbuje wprowadzić to ugrupowanie wśród arabskich poetów. Jest to solidarność służąca sztuce, ochronie godności, rozpowszechnianiu współpracy i braterstwa między poetami i krytykami literatury. Podczas tworzenia Rady Stowarzyszenia wzięto pod uwagę to, aby znaleźli się w niej reprezentanci wszelkich kierunków poetyckich. Ta zasada będzie prze-

⁴⁵⁰ „Apollo” 1932, t. 1 (1), nr 3 (XI), s. 287-288.

⁴⁵¹ M. ‘A. Al-Ḥafāğī, ‘A. Šaraf, *Madḥal ilā dirāsat Abūllū. Al-Mağalla wa al-ğamā‘a*, [w:] *Abūllū. Al-Mağmū‘a al-kāmila (1932-1934)*, t. 3 (2), Kair 2003, s. 9-12.

strzegana tak, aby stowarzyszenie zawsze było dalekie od stronnictwa oraz aby jego celem było jedynie służenie sztuce⁴⁵².

W eseju pt. *Ši'r al-ğīl* (Poezja epoki), który został umieszczony w dywanie *Al-Yanbū* (Źródło, 1934), Abū Šādī wyznał:

Wywodzę się ze szkoły partnerstwa w literaturze, która wierzy we współpracę, nie ulega wpływom żadnych osobistości, nie składa ofiar żadnemu artyście, lecz dąży do wzajemnego wspierania się w odkrywaniu różnorodnych talentów, zapoznawania się z każdym przejawem piękna, skupiającej się na wspólnej pracy, aby osiągnąć cel⁴⁵³.

4.3. Nazwa stowarzyszenia i czasopisma

Jako nazwa zarówno dla stowarzyszenia, jak i czasopisma zostało wybrane imię boga wywodzącego się z mitologii greckiej – Apollo. Apollo był synem Zeusa i Latony, jednym z najpotężniejszych bogów Olimpu, uosobieniem ideału klasycznej Grecji, o szeroko rozpowszechnionym kulcie i mającym duży wpływ na kulturę grecką. Był bogiem mądrości i badań naukowych, przekazywał wyrocznie przez Pytię delficką, udzielał wieszczkom daru przepowiadania, a śpiewakom – głosu. Był także bogiem muzyki, którą sam uprawiał; bogiem tańca; bogiem medycyny, bogiem-lekarzem chorób ciała i duszy; bogiem ziemi, strzegącym stad, rolnictwa i roślinności, czczonym świętami obchodzonymi w różnych porach roku; bogiem nowo założonych miast i kolonii. Był również bogiem poezji oraz przewodnikiem muz. Jeden z mitów podkreśla silnie związki Apolla ze sztuką i przypisuje mu ustanowienie rządzących nią zasad. Po tym, jak przekonał muzy, aby porzuciły swój bezładny styl tańca, Apollo nauczył je majestatycznego metrum. Grecy przedstawiali tego boga jako młodego mężczyznę o wyidealizowanych rysach twarzy i pięknej sylwetce. Jego atrybutami były zaś: lira, łuk i wieniec laurowy⁴⁵⁴.

Nazwę „Apollo” zaproponował Aḥmad Zakī Abū Šādī i została ona zaakceptowana przez członków założycieli stowarzyszenia. Miała ona nawiązywać do tradycji literatury światowej, być doskonałym łącznikiem między poezją arabską a poezjami innych narodów, rozpoczęciem symbolicznej drogi na światowy Olimp⁴⁵⁵. We wspomnianym już powyżej tekście otwierającym pierwszy numer czasopisma *Kalimat al-muḥarrir* (Słowo od redaktora) Abū Šādī napisał:

⁴⁵² „Apollo” 1932, t. 1 (1), nr 3 (XI), s. 286-287.

⁴⁵³ A. Z. Abū Šādī, *Al-Yanbū* ..., s. 212-218.

⁴⁵⁴ W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 2006, s.v. *Apollo*; D. Sacks, *Encyklopedia świata starożytnych Greków*, tłum. D. Mickiewicz-Morawska, Warszawa 2001, s.v. *Apollo*.

⁴⁵⁵ ‘A. Ad-Dasūqī, *op. cit.*, s. 340-371; M. ‘Abdul-Hai, *Tradition and English...*, s. 148.

Tak jak grecka mitologia wysławiała boskość Apolla, boga słońca i poezji, muzyki i przepowiedni, tak my opiewamy w świątyni tamtych wspomnień, które stały się znane na całym świecie, wszystko to, co dodaje wielkości i majestatu naszej arabskiej poezji oraz duszom tych, co ją tworzą⁴⁵⁶.

Muhammad ‘Abdul-Hai słusznie zwraca uwagę, że wybrana nazwa stanowiła również symboliczne scalenie wielu zainteresowań i aspektów działalności Abū Šādīego: poezji, medycyny, nauki, sztuki, muzyki, rolnictwa⁴⁵⁷.

4.4. Apollo jako część większego projektu Forum Kultury (Nadwat at-Taḳāfa)

W niedługim czasie po powstaniu Stowarzyszenia Apollo weszło ono w skład o wiele większego przedsięwzięcia nazwanego Forum Kultury (Nadwat at-Taḳāfa). Jego pomysłodawcą i założycielem był oczywiście Aḥmad Zakī Abū Šādī. W tekście opublikowanym w lipcowym numerze „Apolla” z 1933 roku *Nadwat at-Taḳāfa* (Forum Kultury)⁴⁵⁸ wyjawiał, że od długiego czasu, bo od lat 20. XX w., kiedy to założył w Egipcie kilka stowarzyszeń naukowych i kulturalnych oraz wydawanych przez nie pism, a następnie Stowarzyszenie Apollo i jego czasopismo, stopniowo realizuje wyznaczony przez siebie plan utworzenia jednej, ogólnej organizacji, która miałaby działać na rzecz arabskiej kultury, nauki i sztuki oraz opierać się na zasadach współpracy i braterstwa. W jej skład miałyby zaś wchodzić różne stowarzyszenia i ugrupowania działające na tym polu w całym świecie arabskim. Podstawowym jej celem miało być utrzymywanie arabskiego odrodzenia kulturalnego. Miała ona zagwarantować przetrwanie i umożliwić dalszą działalność wszystkim wchodzącym w jej skład mniejszym ugrupowaniom, z których każde skupiałoby się na pewnym określonym aspekcie kultury. Do jej licznych zadań należały m.in. takie, jak: 1) wydawanie cennych i wartościowych dla rozwoju kultury arabskiej utworów literackich, prac naukowych oraz materiałów edukacyjnych, bez względu na społeczne pochodzenie czy polityczne sympatie ich autora; 2) wspieranie studiów poświęconych nauce, literaturze i sztuce; 3) sprawowanie patronatu i wspieranie wszystkich wchodzących w jej skład ugrupowań. Forum Kultury (Nadwat at-Taḳāfa) powstało w sierpniu 1933 roku⁴⁵⁹. W skład tej organizacji weszło początkowo sześć, utworzonych w większości wcześniej przez Abū Šādīego, stowarzyszeń: Stowarzyszenie Apollo (Ġam‘iyyat Apollo), Stowarzyszenie Literatury Egipskiej (Ġamā‘at al-Adab Al-Miṣrī), Liga Nowej Literatury (Rābiṭat al-Adab al-Ġadīd), Egipski Związek Hodowli Ptactwa Domowego (Al-Ittiḥād al-Miṣrī li-Tarbiyyat ad-Daġġāġ), Liga Królestwa Pszczół (Rābiṭat Mamlakat an-Nahl), Stowarzyszenie Branż Agrokulturalnych (Ġam‘iyyat aṣ-Šinā‘āt az-Zirā‘iyya). Za najważniejsze, kluczowe zadania do realizacji w najbliższej przyszłości uznane zostały

⁴⁵⁶ „Apollo” 1932, t. 1 (1), nr 1 (IX), s. 48; I. Balwierz, *Poetycka wyspa...*, s. 221.

⁴⁵⁷ M. ‘Abdul-Hai, *op. cit.*, s. 148-149.

⁴⁵⁸ „Apollo” 1933, t. 2 (1), nr 11 (VII), s. 1429.

⁴⁵⁹ „Apollo” 1933, t. 3 (2), nr 1 (IX), s. 81.

następujące czynności: 1) informowanie ministerstw i instytucji rządowych zajmujących się sprawami kultury, nauki, literatury i sztuki w różnych krajach arabskich o działalności Forum oraz zdobywanie wsparcia z ich strony, szczególnie wsparcia finansowego; 2) promocja publikacji wydawanych przez Forum i usprawnienie ich dystrybucji tak, aby dochody z nich uzyskane można było systematycznie przeznaczać na dalszą działalność Forum; 3) obniżanie wydatków administracyjnych oraz działania mające na celu zlikwidowanie strat w poszczególnych organizacjach należących do Forum. Następnie, jesienią 1934 roku do Forum Kultury dołączył nowo powstały Związek Literatury Arabskiej (Ittiḥād al-Adab al-‘Arabī)⁴⁶⁰. Forum, skupiające siedem ugrupowań, działało w celu zwalczania stronnictwość w świecie poezji i wprowadzania ducha braterstwa i współpracy między wszystkimi organizacjami i instytucjami pracującymi na rzecz rozwoju kultury, czy to na polu literackim, czy naukowym. Rada Forum składała się z przedstawicieli każdego z należących do niego ugrupowań i miała na celu rozpatrywać sprawy ogólnej współpracy, służyć literaturze oraz nauce, bronić praw ich przedstawicieli, jak również starać się zapewnić im lepszą przyszłość. Forum posiadało swoją drukarnię i własne wydawnictwo w Kairze, wydawało sześć czasopism oraz różnego typu publikacje promujące literaturę i naukę. Ponadto miało też do dyspozycji własną pasiekę oraz biuro zajmujące się sprawami rolnictwa⁴⁶¹. Działalności tej organizacji poświęcone było na łamach „Apollo” wiele miejsca.

4.5. Czasopismo „Apollo”

Czasopismo „Apollo” było głównym organem stowarzyszenia. Na jego ton, kształt i poziom wpływał redaktor naczelny, Aḥmad Zakī Abū Šādī, który też w znacznej mierze go finansował, podobnie jak i wydania wielu dywanów poetów związanych z ugrupowaniem. Redagował je przy pomocy Ibrāhīma Nāḡiego z wielkim rozmachem i poświęceniem oraz ambicjami dotarcia do jak najszerszych kręgów czytelników⁴⁶². „Apollo” było jedną z najbardziej znanych literackich efemeryd, jakie ukazywały się w świecie arabskim przed wybuchem II wojny światowej⁴⁶³.

Lektura wszystkich numerów pisma, które ukazały się w czasie istnienia stowarzyszenia (1932-1934), dostarcza cennych informacji dotyczących działalności tego ugrupowania, sposobu realizacji wyznaczonych celów, jego charakteru oraz propagowanych przez nie idei. „Apollo” ze względu na swoją wartość historyczną i dokumentalną oraz rolę, jaką odegrało nie tylko w rozwoju poezji, ale też i kultury arabskiej, zasługuje na osobne, szerokie opracowanie, na wnikliwą i dogłębną analizę. W tym miejscu ograniczę się jedynie do przedstawienia podstawowych i najważniejszych kwestii z nim związanych.

⁴⁶⁰ „Apollo” 1933, t. 3 (2), nr 2 (X), s. 162.

⁴⁶¹ „Apollo” 1934, t. 3 (2), nr 8 (IV), s. 725-726.

⁴⁶² M. ‘A. Al-Ḥafāḡī, ‘A. Šaraf, *op. cit.*, s. 12-13.

⁴⁶³ R. Ostle, *The Apollo Phenomenon...*, s. 73.

Czasopismo to od samego początku podporządkowane było naczelnemu celowi stowarzyszenia, jakim była działalność na rzecz podniesienia poziomu poezji arabskiej i wprowadzenia jej na międzynarodowe forum literatury. Redakcja skupiła się na propagowaniu idei braterstwa i współpracy oraz międzynarodowej wymiany literackiej. Przyjęta przez Stowarzyszenie Apollo i w bardzo wyraźny sposób widoczna na łamach jego pisma strategia działalności była ściśle związana z wcześniejszą aktywnością Abū Šādīego na rzecz ruchu odnowy poezji, była właściwie jej kontynuacją i rozwinięciem.

Periodyk ten z założenia miał być trybuną poetów i krytyków różnych orientacji. W myśl proklamowanych haseł drukować w nim mogła każda osoba, która miała coś interesującego do przekazania na tematy dotyczące poezji. Redakcja pisma potrafiła jednak w znakomity sposób zachować odpowiednie proporcje między publikacjami przedstawicieli określonych kierunków, jak również przy doborze poruszanych tematów oraz prezentowanych tam utworów. Zgodnie z upodobaniami przedstawicieli omawianej grupy literackiej dużo miejsca poświęcono preferowanemu przez nich nurtowi, czyli romantyzmowi, jak i propagowanym przez niego ideom. Pismo to było bardzo ważnym środkiem ich rozpowszechniania⁴⁶⁴.

W pierwszym numerze pisma w *Kalimat al-muħarrir* (Słowo od redaktora) Abū Šādī napisał, że podstawowym celem powołania go do życia jest „odrodzenie poezji arabskiej i służba jej ludziom, obrona ich godności oraz ich artystyczne ukierunkowanie”⁴⁶⁵. Dalej podkreślał:

Pismo „Apollo” będzie dążyć do podniesienia poziomu poezji arabskiej i do wprowadzenia ducha braterstwa oraz współpracy wśród poetów. Nie będzie nadawało pustych tytułów i prawilo pustych komplementów. Odgrodzi się od polityki i próżności. Będzie służyło tylko poezji i działało tylko na rzecz poezji⁴⁶⁶.

Redaktor naczelny miał wobec niego bardzo ambitne plany. Chciał bowiem, aby było ono prowadzone na poziomie porównywalnym z czasopismami tego typu wydawanymi na Zachodzie. „Dołożymy starań, aby (...) mogło równać się najwybitniejszym czasopismom europejskim”⁴⁶⁷ – obiecywał.

Natomiast w cytowanym już wcześniej tekście pt. *Ġam‘iyat Abūllū* (Stowarzyszenie Apollo), opublikowanym w listopadowym numerze z 1932 roku, Aħmad Zakī Abū Šādī pisał:

(...) czasopismo zobowiązuje się zamieszczać na swych łamach słowa krytyki, nawet jeśli dotyczyłyby one członków rady, prezesa czy redaktora, dotąd dopóki będą przestrzegane reguły dobrych obyczajów. Rada Stowarzyszenia ma taki

⁴⁶⁴ ‘A. Ad-Dasūqī, *op. cit.*, s. 369-371; S. Kh. Jayyusi, *Trends and Movements...*, s. 386; I. Balwierz, *Poetycka wyspa...*, s. 221.

⁴⁶⁵ „Apollo” 1932, t. 1 (1), nr 1 (IX), s. 4.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, s. 5; por. S. Kh. Jayyusi, *Trends and Movements...*, s. 386; I. Balwierz, *Poetycka wyspa...*, s. 220.

⁴⁶⁷ „Apollo” 1932, t. 1 (1), nr 1 (IX), s. 5.

wpływ na sumienie redaktora czasopisma jak ministerstwo sprawiedliwości na sumienie honorowego, przyzwoitego i bezstronnego sędziego, który czasami oczekuje od niego porady. Tej świętej zasady zawsze będzie trzymała się redakcja tego pisma. Redaktor ma pełną wolność i swobodę w swych czynach, dopóki będą realizowane cele zawarte w statucie stowarzyszenia i przestrzegane zasady, na których się ono opiera. (...) To, czym stowarzyszenie jest najbardziej zainteresowane, to głoszenie odnowienia, a sposób realizacji tej misji w czasopiśmie pozostawia w gestii jego redaktora⁴⁶⁸.

Ukazało się 25 numerów czasopisma „Apollo”. Od samego początku publikowane było ono z myślą o zbiorczym wydaniu w tomach. Planowano, aby każdy tom zawierał numery z okresu około jednego roku, od września do czerwca. W przerwie wakacyjnej, lipiec i sierpień, pismo miało się zasadniczo nie ukazywać. Z założenia miał być to czas poświęcony na przygotowanie materiału do nowego tomu. Ostatecznie wszystkie opublikowane numery pisma zebrano w trzech tomach w następujący sposób: tom 1. zawarł 11 numerów, jakie ukazały się od września 1932 roku do lipca 1933 roku, tom 2. zawarł 10 numerów opublikowanych od września 1933 roku do czerwca 1934 roku, natomiast w skład tomu 3. weszły tylko cztery ostatnie numery wydane w okresie od września do grudnia 1934 roku.

Na uwagę zasługują trzy numery specjalne znajdujące się również w wyżej wymienionych tomach. Co ważne, wszystkie poświęcone są poetom nurtu tradycyjnego. Pierwszym z nich był numer grudniowy z 1932 roku. Został on zadedykowany Aḥmadowi Šawqiemu, a w jego skład weszły teksty krytycznoliterackie dotyczące jego poezji, wspomnienia o nim osób, które go znały, elegie napisane dla niego po śmierci oraz fragmenty jego twórczości. Drugim numerem specjalnym był numer czerwcowy z 1933 roku, który został poświęcony życiu i twórczości Ḥāfiẓa Ibrāhīma. Natomiast trzeci numer specjalny ukazał się w październiku 1934 roku i zawierał około stustronnicowe studium, w którym Aḥmad Muḥarram poddał analizie twórczość Ismā‘īla Šabrīego.

To pierwsze w świecie arabskim czasopismo poświęcone poezji zawierało działy odpowiadające różnym kierunkom i tematom poetyckim. Były to m.in.: *Aš-Ši‘r al-wiġdānī* (Poezja sentymentalna), *Aš-Ši‘r al-waṣfī* (Poezja opisowa), *Ši‘r al-ḥubb* (Poezja miłosna), *Ši‘r ar-riṭā’* (Poezja elegijna), *Aš-Ši‘r at-tamīlī* (Poezja dramatyczna), *Aš-Ši‘r al-ġinā’ī* (Poezja liryczna), *Ši‘r at-taṣwīr* (Ekfrazy), *Aš-Ši‘r al-falsafī* (Poezja filozoficzna), *Ši‘r at-taġdīd* (Poezja modernistyczna), *Aš-Ši‘r al-qaṣaṣī* (Poezja epicka), *Aš-Ši‘r al-ḥamāsī* (Poezja entuzjastyczna), *Aš-Ši‘r al-fukāhī* (Poezja żartobliwa), *Ši‘r al-waṭaniyya wa al-iġtimā’* (Poezja patriotyczna i społeczna), *‘Ālām aš-ši‘r* (Świat poezji). Część z tych działów była reprezentowana w każdym z numerów pisma, inne pojawiały się mniej regularnie. Ponadto w „Apolu” były obecne działy, w których publikowano różnego typu teksty krytyczno- i historycznoliterackie, informacje dotyczące życia literackiego i kulturalnego.

⁴⁶⁸ „Apollo” 1932, t. 1 (1), nr 3 (XI), s. 287-288.

Były to m.in.: *Kalimat al-muḥarrir* (Słowo od redaktora), *Al-Minbar al-‘āmm* (Powszechna mównica), *An-Naqd al-adabī* (Krytyka literacka), *Tarāḡim wa dirā-sāt* (Biografie i studia), *‘A‘alām aš-ši‘r* (Wybitni ludzie poezji), *Naqd wa ta‘līqāt* (Krytyka i komentarze), *Timār al-maṭābi‘* (Nowości na rynku).

Wszystkie numery czasopisma liczą około 3000 stron, znalazło się w nich ponad 700 utworów poetyckich, około 450 różnego typu tekstów o charakterze krytyczno- i historycznoliterackim, a głos zabrano ponad 300 literatów⁴⁶⁹.

Prezentowana była w nim twórczość nie tylko poetów egipskich, ale również i tych, którzy pochodzili z innych rejonów świata arabskiego, czy przebywali na emigracji. Mieszkali oni w takich krajach, jak Egipt, Tunezja, Sudan, Syria, Liban, Irak, Iran, Stany Zjednoczone, Brazylia. Byli reprezentantami różnych nurtów i szkół poetyckich, a ich poezja miała różną wartość artystyczną. Posiadali różne wykształcenie, status społeczny i materialny, byli przedstawicielami różnych zawodów, byli muzułmanami bądź chrześcijanami⁴⁷⁰.

Jak wspomniałam wyżej, czasopismo „Apollo” było głównym narzędziem, za pomocą którego stowarzyszenie realizowało swe cele i zadania, a przyjęta przez nie strategia działania była ściśle związana z wcześniejszą działalnością Abū Šādīego. Strategia ta opierała się na następujących podstawowych punktach: zdefiniowanie, jaka powinna być poezja arabska; określenie jej obecnego stanu na poziomie lokalnym i światowym; określenie przeszkód, jakie stoją na drodze rozwoju oraz próba ich usunięcia; podkreślanie dotychczasowych sukcesów ruchu odnowy poezji; wskazywanie kierunku, w którym poeci, krytycy oraz odbiorcy poezji powinni się rozwijać; szerzenie idei współpracy i braterstwa w środowisku literackim; propagowanie idei kosmopolityzmu literackiego, której to wcielenie w życie przez arabskich poetów miało zagwarantować wprowadzenie poezji arabskiej na światowe forum. Na łamach pisma toczyła się otwarta debata na temat teraźniejszości i przyszłości poezji arabskiej. Przedstawiana była w nim wizja ruchu jej odnowy, który doprowadzić miał ją na światowy Parnas. Dokładnie omawiano przyczyny opóźnienia rozwoju poezji arabskiej w stosunku do poezji światowej, jak również określano miejsce i rolę Stowarzyszenia Apollo oraz jego pisma w ruchu odrodzenia. Ważnymi głosami w tej debacie były m.in. następujące teksty pióra samego redaktora: *Al-Adab wa aš-ṣaḥāfa* (Literatura i prasa)⁴⁷¹; *At-Taḥwīl fī aš-ši‘r* (Przemiana w poezji)⁴⁷²; *Fī aš-ši‘r al-ḡadīd* (O nowej poezji)⁴⁷³; *Aš-Ši‘r wa at-taqāfa al-‘alāmiyya* (Poezja i kultura światowa)⁴⁷⁴. Istotnymi tekstami innych autorów, którzy wzięli w niej udział były np.: *Ar-Rūḥ al-ḡadīda alladī yaḡību liš-*

⁴⁶⁹ M. S. Fašwān, *Madrasat Abūllū aš-ši‘riyya fī daw‘ an-naqd al-ḡadīd*, Kair 1980, s. 4.

⁴⁷⁰ ‘A. Ad-Dasūqī, *op. cit.*, s. 369-371; I. Balwierz, *Poetycka wyspa...*, s. 221.

⁴⁷¹ „Apollo” 1933, t. 2 (1), nr 7 (III), s. 711-712.

⁴⁷² „Apollo” 1934, t. 3 (2), nr 5 (I), s. 437.

⁴⁷³ „Apollo” 1934, t. 4 (3), nr 3 (XI), s. 384-385.

⁴⁷⁴ „Apollo” 1934, t. 4 (3), nr 4 (XII), s. 417-419.

ši'r al-'arabī (Nowy duch, jaki jest konieczny poezji arabskiej)⁴⁷⁵ pióra Muḥammada Ḥusayna Haykala; *Aš-Ši'r al-ḥayy. Mā huwa?* (Żywa poezja. Co to jest?)⁴⁷⁶ Aḥmada aš-Šāyiba; dwuczęściowy artykuł napisany przez słynnego orientalistę Juliusa Germanusa pt. *'An aš-ši'r al-'arabī* (O poezji arabskiej)⁴⁷⁷; *Aš-Ši'r wa wa-ẓīfatuhu* (Poezja i jej funkcja)⁴⁷⁸ Muḥammada Riḍy Abū al-Fataḥa; *Luḡat aš-ši'r* (Język poezji)⁴⁷⁹ Muṣṭafy al-Mahrīego; *Mūsīqiyat aš-ši'r al-'arabī. Al-Waẓn wa al-qāfiya* (Muzyka arabskiej poezji. Metrum i rym)⁴⁸⁰ Muṣṭafy Ġawwāda; *Bayna al-ḡadīd wa al-qadīm* (Między nowym a starym)⁴⁸¹ 'Abd al-'Azīza 'Atīqa; *Al-Quwwa wa ad-ḍa'f fi aš-ši'r al-ḥadīṭ* (Siła i słabość w nowej poezji)⁴⁸² Bašrīego as-Sayyida Amīna.

Wiele miejsca poświęcono również w „Apollu” arabskiej krytyce literackiej. Na jej temat w kontekście odnowy poezji toczyła się odrębna debata. Starano się dokonać oceny bieżącego stanu krytyki literackiej i wyznaczyć odpowiedni kierunek jej rozwoju, a ponadto wskazać miejsce i rolę stowarzyszenia w dziele jej uzdrawiania. Ważniejszymi tekstami napisanymi przez Abū Šādīego, będące jego głosem w tej debacie były np.: *Naqd aš-ši'r wa aš-šu'arā'* (Krytyka poezji i poetów)⁴⁸³; *Aš-Šu'arā' wa an-nuqqād* (Poeci i krytycy)⁴⁸⁴; *Alqāb aš-šu'arā'* (Tytuły poetów)⁴⁸⁵; *Naqd „Abūllū” wa muḥarririhi* (Krytyka „Apolla” i jego redaktora)⁴⁸⁶. W dyskusji tej zabrakło głosu wielu innych literatów, a wśród opublikowanych tekstów znalazły się m.in.: *Naqd aš-ši'r wa falsafa* (Krytyka poezji i filozofia)⁴⁸⁷ Muṣṭafy Šādīqa ar-Rāfi'iego; *Baḥṭ fi naqd al-adab al-'arabī* (Studia nad arabską krytyką literacką)⁴⁸⁸ Ḥasana Kāmila aš-Šayrafīego; *An-Naqd al-ḥadīṭ wa alwān aš-ši'r* (Nowoczesna krytyka i rodzaje poezji)⁴⁸⁹ Talaby Muḥammada 'Abduha; *Naqd aš-ši'r liš-ši'r* (Krytyka poezji dla poezji)⁴⁹⁰ 'Āmira Muḥammada Buḥayrīego; *Bayna nazāhat an-naqd wa waḍ'at al-ahwā'* (Pomiędzy prawością krytyki i tworzeniem atmosfery)⁴⁹¹ Našrīego 'Atīyyi Allāha.

⁴⁷⁵ „Apollo” 1932, t. 1 (1), nr 2 (X), s. 100-102.

⁴⁷⁶ „Apollo” 1932, t. 1 (1), nr 3 (XI), s. 265-271.

⁴⁷⁷ „Apollo” 1933, t. 2 (1), nr 7 (III), cz. 1, s. 781-784 oraz nr 8 (IV), cz. 2, s. 909-911.

⁴⁷⁸ „Apollo” 1933, t. 2 (1), nr 7 (III), s. 828-830.

⁴⁷⁹ „Apollo” 1933, t. 2 (1), nr 9 (V), s. 1071-1073.

⁴⁸⁰ „Apollo” 1933, t. 2 (1), nr 10 (VI), s. 1157-1161.

⁴⁸¹ „Apollo” 1934, t. 3 (2), nr 10 (VI), s. 914-919.

⁴⁸² „Apollo” 1934, t. 4 (3), nr 3 (XI), s. 340-345.

⁴⁸³ „Apollo” 1933, t. 2 (1), nr 7 (III), s. 705-706.

⁴⁸⁴ „Apollo” 1933, t. 3 (2), nr 3 (XI), s. 170-172.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, s. 242-243.

⁴⁸⁶ „Apollo” 1933, t. 3 (2), nr 4 (XII), s. 268-269.

⁴⁸⁷ „Apollo” 1933, t. 2 (1), nr 8 (IV), s. 970-981.

⁴⁸⁸ „Apollo” 1934, t. 3 (2), nr 8 (IV), s. 727-728.

⁴⁸⁹ „Apollo” 1934, t. 3 (2), nr 9 (V), s. 750-759.

⁴⁹⁰ „Apollo” 1934, t. 3 (2), nr 10 (VI), s. 952-954.

⁴⁹¹ „Apollo” 1934, t. 4 (3), nr 4 (XII), s. 632-633.

Wzorzec osobowy poety, krytyka oraz odbiorcy poezji, jaki przez stowarzyszenie był propagowany, to człowiek czytany i wszechstronnie wykształcony, który doskonale zna dziedzictwo własnego oraz innych narodów, który interesuje się różnymi aspektami ludzkiej działalności artystycznej i intelektualnej. W „Apollo” wielokrotnie podkreślano, że kluczem do osiągnięcia naczelnego celu, jakim było wprowadzenie poezji arabskiej do panteonu poezji światowej, jest kosmopolityzm literacki. Przedstawiciele stowarzyszenia tłumaczyli między innymi, że wiedza na temat innych literatur jest niezbędna poetom do doskonalenia warsztatu poetyckiego; poszerzenia zakresu źródeł inspiracji i sposobów ich wykorzystywania; do lepszego rozumienia poezji i prawdziwego delektowania się nią; do spojrzenia na własną spuściznę literacką z innej perspektywy; poznania światowych trendów, nurtów, kierunków, stylów i gustów; do zrozumienia praw rządzących rozwojem literatury; nauczania się świadomego uczestnictwa w ruchu odnowy poezji; a w końcu do umiejętnego zaprezentowania jej na światowym forum; zabrania na nim głosu bez kompleksów i zahamowań; przejścia na poziom uniwersalny, ale bez utraty przy tym swojego rodzimego charakteru. Stowarzyszenie Apollo zachęcało również do aktywnego udziału w życiu kulturalnym, do śledzenia tego, co się w nim dzieje w świecie arabskim i poza nim. Redakcja czasopisma niezwykle duży nacisk kładła na propagowanie w nim międzynarodowej wymiany kulturalnej i literackiej. Głównymi tematami, na jakie dostarczano czytelnikom wiedzy, były: klasyczna i nowa literatura arabska, literatura innych narodów, związek literatury z innymi aspektami artystycznej i naukowej działalności człowieka, miejsce mitologii w kulturze światowej oraz informacje ze świata kultury.

Najważniejszym tematem była oczywiście poezja, a przede wszystkim bieżąca twórczość poetycka, w mniejszym zaś stopniu literatura klasyczna. Poza bardzo licznymi utworami twórców współczesnych, tych znanych i nieznanymi, publikowany był szereg różnego typu omówień, komentarzy i recenzji. Wśród nich znalazły się m.in.: artykuł pióra redaktora *Aš-Ši'r al-mursal* (Wiersz biały)⁴⁹²; omówienie dwóch dywanów Aḥmada Zakī Abū Šādīego napisane przez Muḥammada ‘Abd al-Ġafūra pt. „*Aš-Šu‘la*” wa „*Aṭyāf ar-rabī‘*” li-*Abī Šādī* (*Pochodnia i Zwiastuny wiosny* Abū Šādīego)⁴⁹³; omówienia twórczości Ibrāhīma Nāġīego noszące tytuł *Nāġī aš-šā‘ir* (Nāġī poeta) napisane kolejno przez Muḥammada ‘Abd al-Ġafūra⁴⁹⁴ oraz Ḥasana Kāmila aš-Šayrafīego⁴⁹⁵; recenzja jednego ze zbiorów poezji Ibrāhīma Nāġīego pt. „*Warā’ al-ġamām*” li-*Ibrāhīm Nāġī* (*Za chmurami* Ibrāhīma Nāġīego)⁴⁹⁶ autorstwa Ṭalaby Muḥammada ‘Abduha; recenzja „*Al-Mallāḥ at-tā’ih*” li-*‘Alī Maḥmūd Ṭaḥa* (*Błądzący marynarz* ‘Alego Maḥmūda Ṭaḥy)⁴⁹⁷ pióra Ḥasana Kāmila aš-Šayrafīego; tekst Muḥammada Rizqā ad-Daḥšāna *Ġawla fī adab Šawqī*

⁴⁹² „Apollo” 1933, t. 3 (2), nr 2 (X), s. 90-91.

⁴⁹³ *Ibidem*, s. 157.

⁴⁹⁴ „Apollo” 1934, t. 3 (2), nr 10 (VI), s. 955.

⁴⁹⁵ „Apollo” 1934, t. 4 (3), nr 1 (IX), s. 17.

⁴⁹⁶ „Apollo” 1934, t. 3 (2), nr 9 (V), s. 868-873.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, s. 888-889.

(Podróż po literaturze Šawqīego)⁴⁹⁸; tekst pióra Aḥmada Aḥmada Badawīego *Šawqī aš-šā'ir. Ra'yuhu fī at-tağdīd* (Šawqī poeta. Jego pogląd na modernizm)⁴⁹⁹; *Ḥāfiẓ Ibrāhīm: naḥiya min atarihi fī al-adab* (Ḥāfiẓ Ibrāhīm: spojrzenie na jego wpływ w literaturze)⁵⁰⁰ Abd al-'Azīza al-Buṣry.

Natomiast poza kilkoma przykładami utworów klasycznych, publikowano w nim też omówienia poezji tworzonej w minionych epokach. Były to m.in. takie teksty, jak; *Al-Ġazal fī aš-ši'r al-ğāhilī* (Ġazal w poezji epoki dżahilijji)⁵⁰¹ autorstwa Fāṭimy Ḥalīl Ibrāhīm; *Al-adab al-'arabī wa tāriḥuhu fī al-aṣr al-ğāhilī li-Muḥammad Hāšim 'Aṭiyya* (Literatura arabska i jej historia w epoce dżahilijji Muḥammada Hāšima 'Aṭiyyi)⁵⁰², *Al-Mutanabbī li-Šafīq Ġabrī* (*Al-Mutanabbī* Šafīqa Ġabrīego)⁵⁰³, *Kitāb al-ağānī li-Abī al-Farağ al-Iṣfahānī* (*Księga pieśni* Abū al-Farağa al-Iṣfahānīego)⁵⁰⁴, Hasana Kāmila aš-Šayrafīego; *Al-Ma'arrī. Aš-ši'r wa al-faylusūf* (Al-Ma'arrī. Poeta i filozof)⁵⁰⁵ Aḥmada Waḥby Zakariyyi; *Baššār Ibn Burd: aḥlāquhu fī šī'rihi* (Baššār Ibn Burd w świetle swojej twórczości)⁵⁰⁶ As-Sayyida Bašrīego Amīna. Należy podkreślić, że autorzy tego typu omówień podchodzili do spuścizny epoki klasycznej z ogromnym szacunkiem, a ich wypowiedzi miały często za zadanie zwracać uwagę czytelników na to, że pewne dominujące współcześnie tendencje pojawiały się w historii literatury arabskiej już wcześniej i nie są czymś zupełnie nowym na jej polu, miały też wyróżniać szczególnie bliskie modernistom tematy, gatunki, formy czy wskazywać na poetyckie eksperymenty.

„Apollo” dla arabskiego czytelnika było kopalnią wiedzy na temat literatury światowej, głównie poezji angielskiej i francuskiej, ale znalazły się w nim również omówienia literatury niemieckiej, włoskiej, czy norweskiej, nowogreckiej, perskiej i indyjskiej. Do tekstów tego typu należą np.: *Lamḥa 'an Šillī* (Parę słów o Shelleyu)⁵⁰⁷ napisany przez Muḥtāra al-Wakīla; *Birsī Bīš Šillī (1792-1822)* (Percy Bysshe Shelley, 1792-1822)⁵⁰⁸, *Wiliam Hāzlit (1776-1830)* (William Hazlitt (1776-1830))⁵⁰⁹ Nużmīego Ḥalīla; *Ġūn Kīts* (John Keats)⁵¹⁰ Iqbāl Badrān; *Wiliam Wurdswūrt* (William Wordsworth)⁵¹¹ Mutawallīego Nağība; *Fann Šiksbīr* (Sztuka Szekspira)⁵¹² Muṣṭafy 'Abd al-Laṭīfa as-Saḥratīego; dwuczęściowy artykuł *Ar-*

⁴⁹⁸ „Apollo” 1932, t. 1 (1), nr 4 (XII), s. 357-362.

⁴⁹⁹ „Apollo” 1933, t. 2 (1), nr 7 (III), s. 713-717.

⁵⁰⁰ „Apollo” 1933, t. 2 (1), nr 11 (VII), s. 1311-1315.

⁵⁰¹ „Apollo” 1934, t. 3 (2), nr 9 (V), s. 796-799.

⁵⁰² „Apollo” 1934, t. 4 (3), nr 4 (XII), s. 793-794.

⁵⁰³ *Ibidem*, s. 1057-1060.

⁵⁰⁴ „Apollo” 1934, t. 3 (2), nr 10 (VI), s. 1065-1066.

⁵⁰⁵ „Apollo” 1934, t. 3 (2), nr 9 (V), s. 815-817.

⁵⁰⁶ „Apollo” 1934, t. 4 (3), nr 1 (IX), s. 52-55.

⁵⁰⁷ „Apollo” 1933, t. 2 (1), nr 7 (III), s. 821-822.

⁵⁰⁸ „Apollo” 1933, t. 3 (2), nr 4 (XII), s. 304-305.

⁵⁰⁹ „Apollo” 1934, t. 4 (3), nr 1 (IX), s. 20-21.

⁵¹⁰ „Apollo” 1933, t. 1 (1), nr 6 (II), s. 650-651.

⁵¹¹ „Apollo” 1934, t. 3 (2), nr 10 (VI), s. 1031-1040.

⁵¹² „Apollo” 1934, t. 4 (3), nr 4 (XII), s. 623-625.

Rūmāntism fī al-adab al-faransī (Romantyzm w literaturze francuskiej)⁵¹³ oraz *Zu‘amā’ ar-Rūmantism: Lāmartīn* (Liderzy romantyzmu: Lamartine)⁵¹⁴ Muḥammada al-Ḥaylawīego.

W piśmie opublikowano też szereg przekładów i adaptacji wierszy takich poetów, jak: William Szekspir, John Milton, Thomas Gray, William Wordsworth, George G. Byron, Percy Shelley, Alfred de Musset, Charles Baudelaire, Friedrich Schiller, Heinrich Heine, Knut Hamsun, Omar Chajjam (‘Umar al-Ḥayyām), Rabindranath Tagore, Muḥammad Iqbāl oraz wielu innych.

Na łamach „Apollo” nie zabrakło również tekstów odnoszących się do malarstwa, rzeźby, architektury, muzyki, teatru i filmu. Dotyczyły one najczęściej idei korespondencji sztuk, związku literatury, a głównie poezji, z innymi sztukami pięknymi, powiązane były z pojęciem piękna i wolności. Wśród artykułów poświęconych tej tematyce znalazły się m.in.: *Istirāk al-funūn wa taḡāwubihā* (Partnerstwo i harmonia sztuk)⁵¹⁵, *Maḥmūd Muḥtār* (Maḥmūd Muḥtār)⁵¹⁶, *Aš-Ši‘r at-taṣwīrī* (Ekfrazy)⁵¹⁷ Aḥmada Zakīego Abū Šādīego; *Al-Fannān wa al-ḥuriyya* (Artysta i wolność)⁵¹⁸ Al-Farīda ‘Abd Allāha; *Talḥīn al-‘ubirāt* (Komponowanie oper)⁵¹⁹ Maḥmūda Ḥilmīego.

Szczególną uwagę warto zwrócić na publikowane na łamach pisma „Apollo” różnego typu teksty związane z tematyką mitologiczną. Czasopismo to odegrało kluczową rolę w propagowaniu wiedzy na ten temat w świecie arabskim. Najwięcej miejsca poświęcono w nim mitologii Greków i Rzymian, w dalszej kolejności mitologii starożytnego Egiptu oraz mitologii fenickiej. Opublikowano w nim m.in. takie artykuły, jak: trzyczęściowy tekst autorstwa ‘Alego al-‘Anānīego pt. *Abūllūn wa aš-ši‘r al-ḥayy* (Apollon i żywa poezja)⁵²⁰; *Abūllūn. Illāh al-ḡinā’* (Apollon. Bóg śpiewu)⁵²¹ ‘Aysy Iskandara al-Ma‘lūfa; *Abūllūn* (Apollon)⁵²², *Dilf. Ma‘bad Abūllūn* (Delfy. Świątynia Apollona)⁵²³ Muḥammada Ḥusayna Ġabry.

„Apollo” na bieżąco dostarczał swym czytelnikom informacji na temat różnego typu wydarzeń kulturalnych mających miejsce zarówno w krajach arabskich, jak i innych częściach świata. Na przykład w nocy pt. *Takrīm Nāḡī* (Uznanie dla Nāḡīego)⁵²⁴ zrelacjonowano spotkanie, podczas którego promowany był nowy tom

⁵¹³ „Apollo” 1933, t. 3 (2), nr 2 (X), cz. 1, s. 136-142; 1934, nr 5 (I), cz. 2, s. 349-355.

⁵¹⁴ „Apollo” 1934, t. 3 (2), nr 6 (II), s. 456-466.

⁵¹⁵ „Apollo” 1934, t. 3 (2), nr 8 (IV), s. 644.

⁵¹⁶ *Ibidem*, s. 640-641.

⁵¹⁷ „Apollo” 1934, t. 3 (2), nr 7 (III), s. 532-534.

⁵¹⁸ „Apollo” 1933, t. 3 (2), nr 3 (XI), s. 236-238.

⁵¹⁹ „Apollo” 1932, t. 1 (1), nr 1 (IX), s. 51-52.

⁵²⁰ „Apollo” 1932, t. 1 (1), nr 1 (IX), cz. 1, s. 27-31; nr 2 (X 1932), cz. 2, s. 113-124, cz. 3, s. 260-264.

⁵²¹ „Apollo” 1932, t. 1 (1), nr 1 (IX), s. 132-134.

⁵²² „Apollo” 1933, t. 3 (2), nr 2 (X), s. 121-124.

⁵²³ „Apollo” 1934, t. 3 (2), nr 9 (V), s. 791-796.

⁵²⁴ „Apollo” 1934, t. 4 (3), nr 1 (IX), s. 81.

poezji Ibrāhīma Nāḡiego; w *Al-Ittiḥād an-Nisā'ī* (Związek kobiet)⁵²⁵ opisano uroczystość zorganizowaną w celu uhonorowania absolwentek szkół wyższych; w *Ġā'izat al-malik Ġūrġ* (Nagroda Króla Jerzego)⁵²⁶ omówiono nagrodę przyznaną poetom w Wielkiej Brytanii.

Czasopismo niezwykle aktywnie promowało na swych łamach idee braterstwa i współpracy na gruncie lokalnym oraz międzynarodowym. Wiele tekstów opisywało dokładnie właśnie ten aspekt działalności stowarzyszenia oraz innych organizacji założonych przez Aḥmada Zakiego Abū Šādiego. Należą do nich m.in.: *‘Uḍ-wiyyat Abūllū* (Członkostwo w Apollo)⁵²⁷, *Ilā ḥadrāt aš-šu‘arā’ wa an-nuqqād* (Do panów poetów i krytyków)⁵²⁸, *Kalimat al-muḥarrir* (Słowo od redaktora)⁵²⁹, *Nadwat at-Taḡāfa* (Klub Kultury)⁵³⁰ napisane przez redaktora. Natomiast w „*Al-Andalus al-Ġadīda*” („Nowa Andaluzyja”)⁵³¹ Abū Šādī wzywał czytelników do wspierania arabskich ugrupowań i pism zakładanych na emigracji w różnych częściach globu; z kolei w *Ġam‘iyyātunā al-adabiyya* (Nasze literackie ugrupowania)⁵³² wymienił francuskie stowarzyszenie Les Essayistes, działające na rzecz arabsko-francuskiej wymiany kulturalnej; a w *At-Taḡāfa al-inġlīziyya wa al-‘arabiyya* (Kultura angielska i arabska)⁵³³ zrelacjonował spotkanie z angielskim wykładowcą w siedzibie Stowarzyszenia Apollo. O konieczności nawiązywania współpracy z orientalistami i pożytkach z niej płynących można było przeczytać m.in. w tekście Maḥmūda al-Ḥawaliego *Adab an-naqd* (Kultura krytyki)⁵³⁴. Wiele miejsca poświęcono również niezwykle ważnej roli przekładu, jaką odgrywa on w międzynarodowej wymianie kulturalnej i literackiej. Na ten temat pisał m.in. Aḥmad Zakī Abū Šādī w *Kalimat al-muḥarrir* (Słowo od redaktora)⁵³⁵ czy *Tarġamat aš-ši‘r al-ḥadīṯ* (Przekład współczesnej poezji)⁵³⁶.

Na łamach swojego pisma stowarzyszenie toczyło również dwie ważne polemiki ze swoimi przeciwnikami. Do pierwszej z nich, która prowadzona była ze zwolennikami nurtu neoklasycznego, należą m.in. następujące teksty: *Kalimat al-muḥarrir* (Słowo od redaktora)⁵³⁷, *Al-Ḥurriyya fī an-niẓm* (Swoboda w tworzeniu poezji), *Bayna al-muḥāfiẓīn wa al-muġaddidīn* (Pomiędzy konserwatystami i modernistami)⁵³⁸ Aḥmada Zakiego Abū Šādiego; *An-Naqd wa miṭāl* (Krytyka i przy-

⁵²⁵ „Apollo” 1934, t. 3 (2), nr 5 (I), s. 420.

⁵²⁶ „Apollo” 1933, t. 3 (2), nr 3 (XI), s. 242-243.

⁵²⁷ „Apollo” 1933, t. 2 (1), nr 9 (V), s. 967.

⁵²⁸ „Apollo” 1933, t. 2 (1), nr 7 (III), s. 836.

⁵²⁹ „Apollo” 1933, t. 2 (1), nr 9 (V), s. 962-967.

⁵³⁰ „Apollo” 1933, t. 2 (1), nr 11 (VII), s. 1429.

⁵³¹ „Apollo” 1934, t. 4 (3), nr 4 (XII), s. 794-795.

⁵³² *Ibidem*, s. 503-504.

⁵³³ *Ibidem*, s. 774-775.

⁵³⁴ „Apollo” 1933, t. 3 (2), nr 9 (V), s. 1064-1065.

⁵³⁵ „Apollo” 1933, t. 3 (2), nr 4 (XII), s. 267-268.

⁵³⁶ „Apollo” 1934, t. 3 (2), nr 6 (II), s. 438-439.

⁵³⁷ „Apollo” 1933, t. 1 (1), nr 5 (I), s. 602-603.

⁵³⁸ „Apollo” 1934, t. 3 (2), nr 9 (V), s. 742-743.

kład) Aḥmada az-Zīna; *Abūllū fī al-mīzān* (Rozważania na temat Apollo)⁵³⁹ Ḥasana al-Ḥaṭīma. W ramach drugiej polemiki, prowadzonej z ‘Abbāsem Maḥmūdem al-‘Aqqādem i jego zwolennikami, opublikowano takie teksty, jak np. *Abūllū am ‘Uṭārid* (Apollo czy ‘Uṭārid)⁵⁴⁰ ‘Abbāsa Maḥmūda al-‘Aqqāda; *Ši‘r Al-‘Aqqād* (Poezja Al-‘Aqqāda)⁵⁴¹ Aḥmada Zakīego Abū Šādīego; *Naqd „Wahī al-‘Arba‘īn”* (Krytyka *Natchnienia lat czterdziestu*)⁵⁴² ‘Abd al-Ḥamīda Šukrīego; *Samāsirat al-adab* (Literaccy agenci)⁵⁴³, *As-Siyāsa wa al-adab* (Polityka i literatura)⁵⁴⁴ Maḥmūda al-Ḥawaliego; *Al-‘Aqqād fī al-mīzān* (Rozważania o Al-‘Aqqādzie)⁵⁴⁵ Ismā‘īla Maḥzara; *Al-Adab šay’ wa al-ḥizbiyya šay’ āḥar* (Literatura i partyjniactwo to dwie różne rzeczy)⁵⁴⁶ Muḥammada ‘Alego Ġarība; *Al-‘Aqqād nabīl* (Al-‘Aqqād jest szlachetny)⁵⁴⁷ Ḥasana Farḥāta; *Al-‘Aqqād fī al-mizān* (Rozważania o Al-‘Aqqādzie)⁵⁴⁸ Ismā‘īla Yaḥātīego; *Al-Ibdā’ wa aš-ši‘r al-musta‘ār* (Kreatywność i plagiat w poezji)⁵⁴⁹ Sulaymāna Darwīša; *A ḥākāḍā yuḥdam al-adab?* (Czy tak służy się literaturze?)⁵⁵⁰ As-Sayyida ‘Aṭiyyi Šarīfa.

Szata graficzna „Apolla” mocno nawiązywała do symboliki kultury światowej, przede wszystkim śródziemnomorskiej. Podstawowe motywy zdobnicze mają swe źródła w tradycji antycznej Grecji, starożytnego Egiptu i w *Biblii*. Jako główny motyw na okładce czasopisma został użyty rysunek przedstawiający Apolla Belwederskiego, który stoi ponad innymi postaciami i figurami związanymi z wyżej wymienioną symboliką.

Należy podkreślić, że na łamach pisma bardzo często pojawiały się różne postacie i figury należące do kulturalnej spuścizny starożytnej Grecji. Zazwyczaj towarzyszyły one tekstom im poświęconym i wyjaśniającym ich rolę w mitologii i historii.

W „Apollu” znalazły się również liczne ilustracje przedstawiające dzieła artystów europejskich, zwłaszcza francuskich i angielskich, które najczęściej towarzyszyły napisanym do nich przez Abū Šādīego oraz innych poetów ekfrazom. Ponadto zamieszczone zostały ilustracje prezentujące dzieła współczesnych arabskich artystów, które, podobnie, dołączane były zazwyczaj do wierszy powstałych z ich inspiracji. To, co może uderzać czytelnika omawianego pisma, to dość duża liczba ilustracji, na których widnieją nagie kobiety, i które są głównie reprodukcjami dzieł zachodnich artystów.

⁵³⁹ „Apollo” 1933, t. 2 (1), nr 10 (VI), s. 1225-1227.

⁵⁴⁰ „Apollo” 1932, t. 1 (1), nr 1 (IX), s. 54-55.

⁵⁴¹ „Apollo” 1933, t. 2 (1), nr 7 (III), s. 707-709.

⁵⁴² *Ibidem*, s. 801-808.

⁵⁴³ „Apollo” 1933, t. 2 (1), nr 8 (IV), s. 912-915.

⁵⁴⁴ „Apollo” 1934, t. 3 (2), nr 9 (V), s. 780-781.

⁵⁴⁵ „Apollo” 1933, t. 2 (1), nr 9 (V), s. 982-995.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, s. 1074-1077.

⁵⁴⁷ *Ibidem*, s. 1069-1070.

⁵⁴⁸ „Apollo” 1933, t. 2 (1), nr 10 (VI), s. 1179.

⁵⁴⁹ „Apollo” 1934, t. 3 (2), nr 6 (II), s. 471-473.

⁵⁵⁰ „Apollo” 1934, t. 4 (3), nr 1 (IX), s. 16-17.

W czasopiśmie zamieszczono szereg portretów i zdjęć arabskich i niearabskich twórców: literatów, krytyków, artystów, muzyków, naukowców, reprezentantów życia kulturalno-literackiego ze świata arabskiego i spoza niego. Znalazły się też fotografie upamiętniające różnego typu spotkania przedstawicieli Stowarzyszenia Apollo, wydarzenia kulturalne, które były przez nich organizowane, czy w których brali udział. Niestety ilustracje w piśmie, z nielicznymi wyjątkami, są czarno-białe⁵⁵¹. Ostle podkreśla, że zarówno treść, jak i szata graficzna pokazują, jak bardzo kosmopolityczną misję wybrał Abū Šādī dla „Apolla”. Badacz ten zaznacza również, że redaktor pisma starał się, aby poezja, główny jego temat, przedstawiana w nim była nie tylko w szerokim kontekście wielokulturowym, ale i wieloaspektowym. Z pietyzmem dbał o to, aby, zgodnie z propagowanymi przez stowarzyszenie ideami, również i szata graficzna wskazywała na bliskie związki poezji z różnymi dziedzinami sztuki i nauki, na różnorodne przejawy wielu aspektów artystycznej i intelektualnej działalności człowieka oraz na ich wzajemne przenikanie⁵⁵².

Ostle zwraca również uwagę, że „Apollo” pod wieloma względami przypominało niektóre zbiory poezji Aḥmada Zakīego Abū Šādīego, a zwłaszcza te, które ukazały się po jego powrocie z Anglii do Egiptu. Po ich przeanalizowaniu widać dokładnie, że pismo to stanowi pewnego rodzaju ich naturalną kontynuację. Posiadają one bowiem podobny charakter i format, a zawarte w nich treści mają podobny układ i podobną tematykę. Poza utworami poetyckimi w tomach tych znalazły się bowiem różnego typu teksty krytycznoliterackie autorstwa samego poety, bądź jego kolegów czy przyjaciół, ilustracje nawiązujące do symboliki kultury śródziemnomorskiej, reprodukcje dzieł sztuki. Chodzi tu przede wszystkim o takie dywany, jak: *Ši‘r al-wiğdān* (Poezja sentymentalna, 1925), *Aš-Šafaq al-bākī* (Płaczący zmierzch, 1926/27) oraz *Aši‘a wa žilāl* (Promienie i cienie, 1931). Co więcej, warto też zaznaczyć, że zbiory publikowane przez Abū Šādīego w czasach istnienia Stowarzyszenia Apollo i ukazywania się jego pisma również utrzymane zostały w podobnym stylu, na przykład *Aš-Šu‘la* (Pochodnia, 1933), *Aṭyāf ar-rabī‘* (Złudzenia wiosny, 1933), *Al-Yanbū‘* (Źródło, 1934)⁵⁵³. Ponadto Ostle wskazuje również na duże podobieństwo tego czasopisma do pisma „Al-Funūn”, wydawanego przez przedstawicieli szkoły syryjsko-amerykańskiej. Na treść tego najznakomitszego poprzednika „Apolla”, jak Ostle określa „Al-Funūn” (Sztuki [Piękne]), i które wydawane było w Nowym Jorku, a nie na terenie któregoś z krajów arabskich, składały się utwory literackie współczesnych twórców, reprezentantów nurtu romantycznego, liczne różnorodne teksty krytycznoliterackie, bieżące informacje związane z życiem kulturalnym i literackim zarówno na emigracji, jak i w krajach arabskich, doniesienia na temat wysiłków redakcji i współpracowników wkładane w prace związane z jego wydawaniem, działy poświęcone przekładom z literatury światowej, głównie zachodniej, liczne ilustracje przedstawiające dzieła sztuki (ob-

⁵⁵¹ W kolejnych przedrukach czasopisma „Apollo” ilustracje są tylko czarno-białe.

⁵⁵² R. Ostle, *The Apollo Phenomenon...*, s. 78-79.

⁵⁵³ *Ibidem*, s. 77-79.

razy, rzeźby). Podobnie jak później „Apollo”, „Al-Funūn” (Sztuki [Piękne]) nie uniknęło problemów finansowych⁵⁵⁴.

4.6. Twórczość przedstawicieli Stowarzyszenia Apollo. Romantyzm jako nurt główny

Aḥmad Zakī Abū Šādī mówiąc o Stowarzyszeniu Apollo z perspektywy czasu, twierdził, że zakładając je, kierował się myślą, iż doskonała poezja powinna wyrażać uczucia poety w sposób autentyczny i artystyczny, nie powinna być ani banalna, ani ślepo naśladować tego, co było wcześniej. W świetle tej koncepcji istniała możliwość łączenia różnych nurtów i szkół poetyckich, dlatego też Apollo stało się ugrupowaniem literackim skupiającym najliczniejszą grupę poetów, jakie powstało do tamtej pory. Przekonywał, że zmobilizowało ono i zjednoczyło wielu wybitnych i genialnych poetów, którzy byli zwolennikami rozmaitych nurtów literackich: symbolizmu, surrealizmu, realizmu, romantyzmu itd⁵⁵⁵. Jayyusi zwraca uwagę, że w tej wypowiedzi Abū Šādīego widoczne jest jednak bardzo wyraźnie dość swobodne posługiwanie się terminami literackimi, jakie miało miejsce w latach 30. XX wieku. Trudno bowiem mówić o istnieniu w tamtych czasach w poezji arabskiej prawdziwego nurtu symbolizmu czy surrealizmu. Arabska poezja szukała wówczas instynktownie nowego poziomu twórczości, próbowała znaleźć w zachodniej poezji wzory do eksperymentów i naśladowania, a Abū Šādī, podobnie jak wielu innych młodych wykształconych poetów, znajdował się pod silnym wpływem zachodnich pojęć i szkół literackich. Jayyusi wskazuje również na inny powstały w tamtym okresie tekst, w którym autor błędnie posługuje się terminami i pojęciami, opisując najnowszą twórczość poetycką. Abū al-Qāsim aš-Šābbī, tunezyjski poeta związany ze Stowarzyszeniem Apollo we wstępie noszącym tytuł *Al-Adab al-‘arabī fī al-‘aṣr al-ḥadīthī* (Literatura arabska we współczesnej epoce) napisanym do dywanu Abū Šādīego *Al-Yanbū’* (Źródło, Kair 1934), twierdził, że lata 30. XX wieku charakteryzowały się wielką mieszaniną kultur, mieszaniną, jakiej nigdy wcześniej nie było, a skutkiem tego było pojawienie się w poezji wielu „nowych nurtów”. Wymienił i krótko opisał najbardziej charakterystyczne z nich: 1) nurt fantastyczny, traktujący poezję jako dobro, które łączy się z zaczarowanym światem cieni, światła, zjaw i mroku; 2) nurt symboliczny, wymagający od poety przemawiania do ludzi zza chmur i kładący nacisk na dwuznaczny muzyczny język, źródło rozkoszy; 3) nurt filozoficzny, w którym poeta jest filozofem posiadającym stałe, ściśle określone poglądy, które się nie zmieniają tak, jak zmienia się jego nastrój; 4) nurt rewolucyjny, który zakłada, że słowa poety mają wpływ na burzę, jaka wstrząsa życiem człowieka; 5) nurt metafizyczny, w którym poeta interesuje się tajemnicami ukrytymi w nieznanym świecie noszonym w ludzkim sercu i które to poeta potrafi wytłumaczyć; 6) nurt historyczny, w którym poezja uważana jest

⁵⁵⁴ *Ibidem*, s. 74-75.

⁵⁵⁵ ‘A. Ad-Dasūqī, *op. cit.*, s. 279-280.

za żywy obraz przedstawiający zwyczaje, marzenia i mity ludzi; 7) nurt polityczny, w którym poeta jest przywódcą dla ludzi, motywuje ich do życia i wzywa do postępu; 8) nurt dziennikarski, który traktuje poetę jako tego, który powinien pisać o problemach życia codziennego; 9) nurt erotyczny, w którym poeta powinien całkowicie poświęcić się opiewaniu kobiecego piękna i wdzięku. Jak widać wiele z wyżej wymienionych pojęć nie odnosi się do nurtów literackich, lecz wiążą się one przede wszystkim z tematyką, jaką w swej twórczości poeci w tamtym okresie czasu podejmowali. Aš-Šabbī również błędnie posługiwał się terminami literackimi, a jego wypowiedź daje również obraz poezji arabskiej jako tej, która poszukiwała nowych inspiracji i wzorców⁵⁵⁶.

Choć Abū Šādī niezmiennie troszczył się o to, aby unikać konfliktów i nie wdawać się w niepotrzebne spory, starając się współpracować z przedstawicielami różnych literackich nurtów, stylów i gustów, to niezaprzeczalnym faktem jest, iż jego nadrzędną misją było wprowadzenie do poezji arabskiej innowacji oraz promowanie szerokiego i ogólnego spojrzenia na egipską kulturę, zarówno w aspekcie jej przeszłości, jak i ukierunkowania w przyszłości. Stowarzyszenie Apollo miało istotny wpływ na wprowadzenie nowatorstwa do arabskiej literatury i kultury⁵⁵⁷.

Niezwykle bogaty i różnorodny dorobek poetów związanych ze stowarzyszeniem, a przede wszystkim jego czołowych przedstawicieli, zasługuje na osobne omówienie. W tym miejscu ograniczę się jedynie do przedstawienia jego ogólnej charakterystyki.

Początki twórczości poetów, którzy skupili się w tym ugrupowaniu, przypadają na lata 20. i 30. XX wieku. Niektórzy z nich próbowali, z większym czy mniejszym sukcesem, publikować wcześniej swoje utwory na łamach egipskiej prasy. Jednak dopiero dzięki stowarzyszeniu ich twórczość stała się znana szerszemu gronu odbiorców w Egipcie oraz innych krajach arabskich. Ich utwory publikowane były w „Apollu” oraz wydawane w postaci zbiorów poezji. Czołowymi i najbardziej znanymi przedstawicielami Stowarzyszenia Apollo, poza jego założycielem Aḥmadem Zakīm Abū Šādīm, byli: Ibrāhīm Nāgī, ‘Alī Maḥmūd Ṭaha, Muḥammad ‘Abd al-Mu‘ī al-Hamšarī oraz Maḥmūd Ḥasan Ismā‘īl, a najważniejszym i najsłynniejszym współpracownikiem stał się zaś Abū al-Qāsim aš-Šabbī z Tunezji⁵⁵⁸.

Choć twórczość poetycka przedstawicieli tego ugrupowania jest bardzo zróżnicowana, to jednak dominującym w niej nurtem był romantyzm. Ugrupowanie to stało się centralnym punktem ruchu romantycznego w całym świecie arabskim, a wydawane przez nie czasopismo było niezwykle ważnym środkiem jego rozpo-

⁵⁵⁶ S. Kh. Jayyusi, *Trends and Movements...*, s. 384-386.

⁵⁵⁷ R. Ostle, *The Apollo Phenomenon...*, s. 77.

⁵⁵⁸ J. Brugman, *op. cit.*, s. 151-188; S. Kh. Jayyusi, *Trends and Movements...*, s. 369-424; M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 115-145, 157-168; M. Mandūr, *Aš- Ši‘r al-miṣrī...*, t. 2-3, Kair 1958.

wszechniania, to właśnie dzięki niemu prąd ten zakorzenił się na arabskim Wschodzie⁵⁵⁹.

W okresie dwóch lat działalności stowarzyszenia ukazały się m.in. następujące dywany poetyckie: *Aš-Šu‘la* (Pochodnia, 1933), *Aṭyāf ar-rabī‘* (Złudzenia wiosny, 1933), *Aġānī Abī Šādī* (Pieśni Abū Šādīego, 1933), *Al-Yanbū‘* (Źródło, 1934) autorstwa Aḥmada Zakīego Abū Šādīego; *Warā‘ al-ġamām* (Za chmurami, 1934) Ibrāhīma Nāġīego; *Al-Mallāḥ at-tā‘ih* (Błądzący marynarz, 1934) ‘Alego Maḥmūda Ṭahy. Zdecydowana większość zawartych w nich utworów wpisuje się w nurt romantyczny.

Dla poetów związanych z tym stowarzyszeniem kwintesencję romantyzmu stanowiła twórczość Shelleya, a jego esej *A Defence of Poetry* (Obrona poezji), którego przekład dokonany przez Nużmīego Ḥalīla pojawił się na łamach „Apollo”⁵⁶⁰, stanowił istotę romantycznej *ars poetica*. Poezję uznawali między innymi za bliźniaczą siostrę filozofii, która poszukuje piękna, prawdy, wolności i odsłania tajemnice, poetę zaś za filozofa, malarza, muzyka, wizjonera, kapłana, proroka swojego ludu, który żyje nie dla siebie, lecz dla innych ludzi⁵⁶¹. ‘Abdul-Hai zaznacza, że większość młodych poetów należących do stowarzyszenia bardzo dobrze знаła twórczość angielskich romantyków, zwłaszcza Shelleya, Keatsa czy Byrona, identyfikowała się z nimi i najprawdopodobniej uznawała siebie za arabskich kontynuatorów ich dzieła. Muḥammad ‘Abd al-Mu‘ṭī al-Hamšarī zwykł podpisywać swe utwory M.‘A. Al-Hamšarī na wzór P.B. Shelley. Bardzo często porównywali się również nawzajem do angielskich romantyków, np. Ibrāhīma Nāġīego z Johnem Keatsem⁵⁶².

Za swojego arabskiego mentora przedstawiciele Stowarzyszenia Apollo uważali Ḥalīla Muṭrāna. Aḥmad Zakī Abū Šādī do wydanego ponownie w 1934 roku w Kairze swojego tomu wierszy *Andā‘ al-faġr* (Rosa jutrzeńki) dołączył tekst, w którym oddając hołd temu poecie, wyznał, że to właśnie dzięki niemu poznał znaczenie literackiej osobowości, artystycznej łatwości wysławiania się, organicznej jedności wiersza, uniwersalnego ducha w literaturze oraz wpływu kultury na rozwój poetyckich talentów⁵⁶³. Nie tylko Abū Šādī spośród czołowych przedstawicieli Stowarzyszenia Apollo oddawał cześć Muṭrānowi jako jednemu z najznakomitszych modernistów w historii nowej poezji arabskiej. Ibrāhīm Nāġī we wstępie napisanym do dywanu Abū Šādīego pt. *Aṭyāf ar-rabī‘* (Złudzenia wiosny, 1933) napisał:

⁵⁵⁹ S. Kh. Jayyusi, *Trends and Movements...*, s. 387; J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 267; I. Balwierz, *Poetycka wyspa...*, s. 221.

⁵⁶⁰ Przekład tego esaju został opublikowany w czterech częściach w: „Apollo” 1933, t. 3 (2), nr 4 (XII), s. 304-310; „Apollo” 1934, t. 3 (2), nr 5 (I), s. 366-371; nr 6 (II), s. 440-445; nr 7 (III), s. 542-548.

⁵⁶¹ M. ‘Abdul-Hai, *Tradition and English...*, s. 65.

⁵⁶² *Ibidem*, s. 9.

⁵⁶³ R. Ostle, *The Apollo Phenomenon...*, s. 76.

I my w młodości czytaliśmy poezję Muṭrāna, tak jak czytaliśmy poezję Ḥāfiẓa i Šawqīego. Ich troje pozostawiło w nas niezatarte ślady, lecz sądzę, że wpływ Muṭrāna na nas był najsilniejszy i na tyle wyraźny, że jeśli dziś tworzymy poezję, którą nazywamy nowoczesną czy nową, jest to zasługą tego człowieka⁵⁶⁴.

Abū Šādī w podziękowaniu, jakie napisał do tego samego tomu poezji, zgodził się z poglądami Nāğīego, zaznaczając, że to właśnie w szczególności Muṭrān stworzył nowy rodzaj poezji arabskiej⁵⁶⁵. Jednak należy podkreślić, że Abū Šādī podziwiając tego poetę, nigdy nie robił tego kosztem poetów nurtu neoklasycznego:

Byłem pod wpływem Muṭrāna, Šawqīego, Muḥarrama i Ar-Rāfi‘iego w różnych dziedzinach i nigdy nie odbierałem zasług tym wspaniałym ludziom, nawet w czasie kiedy wzmogły się ataki szkoły Šawqīego wymierzone przeciwko poetom innowatorom i zostałem niezmiernie zraniony przez ich ogień. Abū Šādī przeszedł przez piekło sporów i oszczerstw, jakie charakteryzowały krytykę literacką tamtych czasów. Miało to wpływ na wybór takich, a nie innych zasad, na jakich oparło się stowarzyszenie i sposobach redagowania czasopisma⁵⁶⁶.

Cechą wyróżniającą poetów należących do Stowarzyszenia Apollo było ich pesymistyczne nastawienie do życia i świata, a ich twórczość miała przede wszystkim charakter eskapistyczny, introwertyczny, indywidualistyczny bądź nastawiony na przyjemność. Wielu historyków i krytyków literatury zajmujących się spuścizną pozostałą po Stowarzyszeniu Apollo twierdzi, że źródłem ich pesymizmu była przygnębiająca sytuacja polityczna, gospodarcza i społeczna Egiptu w tamtym czasie, dlatego też w swej twórczości: 1) starali się uciekać od rzeczywistości i beznadziejności życia, szukali za jej pośrednictwem ukojenia w snach i marzeniach, tęsknotach duszy, wzlotach wyobraźni, uczuciu miłości czy obcowaniu z naturą; 2) niezwykle rzadko podejmowali tematy takie, jak walka o niepodległość czy poprawa społeczeństwa. Po pierwszej wojnie światowej brytyjskie i francuskie panowanie na Bliskim Wschodzie oraz w Maghrebie stało się silniejsze niż wcześniej, w 1914 roku brytyjska deklaracja zniosła osmańskie zwierzchnictwo w Egipcie, a kraj ten znalazł się pod protektorem brytyjskim. Natomiast w roku 1919 rząd brytyjski odmówił Egiptowi prawa do zaprezentowania sprawy swojej niepodległości na konferencji pokojowej, co wywołało zorganizowane powstanie narodowe, które upadło, lecz walka z kolonializmem trwała nadal. W 1922 roku Egipt uzyskał niepodległość, w roku następnym została ogłoszona konstytucja i chociaż przed egipskim parlamentem otwierały się szerokie możliwości działania, to zostały one niestety zaprzepaszczone przez przywódców poszczególnych ugrupowań, którzy toczyli między sobą walki o czołowe stanowiska polityczne. Na premiera został powołany Aḥmad Ziwār Pasza, który poszedł na wszelkie ustępstwa wobec Anglików, przemysł i handel międzynarodowy znajdowały się wówczas głównie

⁵⁶⁴ Cyt. za: *ibidem*.

⁵⁶⁵ *Ibidem*.

⁵⁶⁶ Cyt. za: *ibidem*, s. 77.

w rękach europejskich, a światowy kryzys gospodarczy lat 30. przyniósł znaczne szkody gospodarcze kraju. Wydarzenia te wywołały w społeczeństwie egipskim nastroje powszechnego przygnębienia, zniechęcenia i niepewności, a młode pokolenie stało się niezwykle rozczarowane życiem i pełne niepokoju⁵⁶⁷. Z takim tłumaczeniem charakteru twórczości poetów związanych ze Stowarzyszeniem Apollo, i w ogóle poezji nurtu romantycznego w literaturze arabskiej, nie zgadza się w pełni Jayyusi. Uważa ona, że nie należy zbyt przeceniać roli wpływu czynników politycznych na postawę poetów. Jej zdaniem największy wpływ na ich twórczość, poza reakcją na siły działające wówczas w poezji (tradycja – nowoczesność), miały czynniki psychologiczne i społeczne. To one były głównym źródłem ich pesymizmu, eskapizmu i introwertyzmu. Młodzi Egipcjanie byli coraz bardziej świadomi swojej kulturalnej i społecznej sytuacji, co wzbudzało w nich przygnębienie, rozczarowanie i frustrację⁵⁶⁸.

Twórczość poetycka Stowarzyszenia Apollo stanowi w wielu przypadkach doskonały przykład zespolenia elementów rodzimych z elementami obcymi, co wynikało stąd, że wielu poetów związanych z tym ugrupowaniem studiowało w Europie, czy też odwiedzało ją w czasie urlopów. Byli znakomicie obeznani z kulturą, literaturą i filozofią Zachodu, a ich osobowości kształtowały się pod wpływem wielokulturowego środowiska. Znali bardzo dobrze twórczość angielskich i francuskich romantyków oraz symbolistów, często tłumaczyli ją i publikowali na łamach arabskiej prasy, w tym też i w czasopiśmie „Apollo”. Inspirowani nią tworzyli swoje wiersze, eksperymentując z formą i treścią, poszukując nowych form wyrazu oraz tematów. Należy jednak podkreślić, że ta nowa poezja, podlegała również silnym wpływom rodzimym, nawiązywała bowiem do dawnej poezji arabskiej, tradycji i historii Arabów, ich środowiska, legend i kultury. Właśnie dzięki temu umiejętnemu powiązaniu elementów pochodzących z różnych kultur zdobyła popularność czytelników, a także uznanie krytyki. Warto zwrócić też uwagę, że przedstawiciele stowarzyszenia nie dzielili źródeł inspiracji na lepsze i gorsze, jak czyniła to na przykład Grupa Dywanu, traktowali z równym szacunkiem dziedzictwo literackie i intelektualne całej ludzkości, czerpali z literatury arabskiej, literatury Zachodu i Wschodu, inspirowali się muzyką, malarstwem, rzeźbą, nauką. W ich twórczości odnaleźć można różnorodne formy i gatunki: formę tradycyjnej arabskiej kasydy, klasycznego stroficznego wiersza arabskiego: *muwaššahę* i *zağal*, nową *muwaššahę*⁵⁶⁹, czterowiersze, opowiadania poetyckie, dramaty poetyckie, ballady, sonety, poematy prozą, eksperymenty z wierszem białym oraz wolnym. W swych utworach podejmowali przeróżne tematy, a do najczęściej poruszanych należą: poezja i poeta, piękno, sztuka, miłość, kobieta, podróże, przyroda, cierpienie, ale też, choć w znacznie mniejszym zakresie, przyjemności życia. Poezję po-

⁵⁶⁷ ‘A. Ad-Dasūqī, *op. cit.*, s. 255-268; A. Hourani, *op. cit.*, s. 314-330; R. Ostle, *The Romantic Poets...*, s. 82; I. Bałwierz, *Poetycka wyspa...*, s. 221-222.

⁵⁶⁸ Szerzej na ten temat w Rozdziale II.

⁵⁶⁹ Szerzej na temat nowej *muwaššahy* w twórczości poetów Apolla więcej w: A. Abbas, *Studia nad prozodią arabską...*, s. 195-205.

etów Stowarzyszenia Apollo cechuje nastrój specyficznej romantyczności związanej z umiłowaniem przyrody, w swych utworach, podobnie jak Ḥalīl Muṭrān, utożsamiali się z nią, traktowali jak osoby żywe. Właściwie jedynie wczesna twórczość Abū Šādīego oraz późniejsza ‘Alego Maḥmūda Ṭahy charakteryzuje się nieco większą ilością utworów o treści społecznej, patriotycznej i okolicznościowej. Na stałe do poezji arabskiej wprowadzili motywy i symbole pochodzące z mitologii greckiej, fenickiej, starożytnego Egiptu, pochodzące z *Biblii*, *Koranu*, z baśni i legend. Do jednej z najważniejszych zasług, jakie Stowarzyszenie Apollo ma w dziedzinie twórczości poetyckiej, jest rozwinięcie języka poetyckiego, wzbogacili go bowiem o wiele nowych słów, pochodzących zarówno z tradycji arabskiej, jak i zachodniej. Ponadto zadbali o jedność organiczną wiersza oraz przywiązywali dużą wagę do harmonii pomiędzy treścią, formą i brzmieniem utworu. Należy podkreślić, że poeci Apolla potrafili, w dużym stopniu i w przeciwieństwie do Grupy Dywanu, dokonać w praktyce tego, co głosili w teorii⁵⁷⁰.

Członkowie Stowarzyszenia Apollo często mówili o sobie jako o „szkole” (*madrasa*). Badacze literatury arabskiej podzieleni są co do tego, czy można je uznać za szkołę literacką (*madrasa adabiyya*), a wynika to najczęściej z odmiennego rozumienia tego terminu⁵⁷¹. Za szkołę literacką uważa je m.in. Muḥammad Sa’d Fašwān, który w książce *Madrasat Abūllū aš-ši’riyya fī daw’ an-naqd al-ḥadīṭ* (Poetycka szkoła Apollo w świetle nowej krytyki) wskazuje, że grupę czołowych twórców związanych ze stowarzyszeniem łączą: wspólna konwencja literacka, pokrewne dokonania pod względem ideologicznym, tematycznym, stylistycznym i genealogicznym. Podkreśla również, że na młodych poetów z kręgu Apolla bardzo duży wpływ miał Aḥmad Zakī Abū Šādī, który był dla nich mistrzem i którego dzieła ukształtowały pewien standard naśladowany następnie przez młode pokolenie. Z poglądem tym nie zgadzają się m.in. Muḥammad Mandūr czy Šawqī Dayf, argumentując, że Stowarzyszenie Apollo było ugrupowaniem literackim, które nie posiadało żadnego programu nadającego poglądom jego przedstawicieli określone cechy, gromadziło ono bowiem poetów o różnych indywidualnościach twórczych, zwolenników różnych nurtów literackich⁵⁷².

Choć twórczość przedstawicieli Stowarzyszenia Apollo nie osiągnęła jeszcze odpowiedniego, wysokiego poziomu artystycznego, to jednak była ona istotnym krokiem, który w drodze na światowy Parnas poezji arabskiej dopomógł. W historii

⁵⁷⁰ S. Kh. Jayyusi, *Trends and Movements...*, s. 387-388; J. Brugman, *op. cit.*, s. 202-203; M. S. Fašwān, *op. cit.*, s. 81-265; J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 265-266; I. Balwierz, *Poetycka wyspa...*, s. 222-223.

⁵⁷¹ Por. M. Głowiński (et al.), *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, s.v. *szkoła literacka*.

⁵⁷² M. S. Fašwān, *op. cit.*, s. 53-103; por.: S. Kh. Jayyusi, *Trends and Movements...*, s. 384-388; J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 265-267.

poezji arabskiej stanowi ona etap przejściowy od tradycji kluczowej europejskiej do arabskiej.

4.7. Ataki skierowane przeciwko Stowarzyszeniu Apollo

Biorąc pod uwagę cele, jakie wyznaczyło sobie Apollo i zapisało w statucie, wydawać by się mogło, że tego typu stowarzyszenie i jego czasopismo nie powinny być narażone na ataki ze strony przedstawicieli żadnej szkoły literackiej. Jednak wezwanie do zjednoczenia, tolerancji, współpracy i braterstwa nie zdołało przekonać i pogodzić ze sobą wszystkich poetów i krytyków. Choć stowarzyszenie starało się współpracować z reprezentantami różnych kierunków literackich, to jednak nadrzędną misją, jaką dla siebie obrało, była działalność na rzecz odnowy poezji, wprowadzanie do niej różnego typu innowacji, tak, aby mogła dorównać poziomem poezji światowej. To właśnie te aspiracje, ta misja, te innowacje stały się głównym powodem ataków skierowanych przeciwko Apollu. Były to jednak ataki nie tylko ze strony obrońców nurtu neoklasycznego, jak można byłoby się tego spodziewać, ale również ze strony przedstawicieli nurtu odnowy, na czele których stał ‘Abbās Maḥmūd Al-‘Aqqād. Niestety podstawowym powodem ataków tych ostatnich okazały się zwykle osobiste animozje. Początkowo atmosfera zjadliwych konfliktów panująca w środowisku literackim w Egipcie w tamtym okresie była właściwie nieobecna na łamach pisma „Apollo”, jak również we wstępach i tekstach o charakterze krytycznoliterackim dołączanych niekiedy do zbiorów poezji przedstawicieli stowarzyszenia, głównie dywanów Aḥmada Zakīego Abū Šādīego. Lecz z czasem wkradła się i tam⁵⁷³.

4.7.1. Apollo a przedstawiciele nurtu neoklasycznego

Już w momencie pojawienia się Stowarzyszenia Apollo w arabskim świecie poezji przedstawiciele nurtu neoklasycznego podzielili się na dwie grupy. Pierwszą stanowili ci, którzy stanęli po jego stronie, wyrazili chęć brania udziału w jego pracach, niektórzy z nich publikowali na łamach wydawanego przez nie pisma swoje artykuły, eseje oraz tradycyjne utwory poetyckie. Szczególną wartość stanowiła dla nich atmosfera braterstwa i współpracy, jaką Apollo zamierzało wprowadzić do arabskiego środowiska literackiego. Dość mieli bowiem nieustających osobistych walk i sporów, spragnieni byli spokoju, wzajemnej życzliwości, sprawiedliwego traktowania. Zdawali sobie sprawę z tego, że po wielu przemianach, jakie zaszły w różnych aspektach życia i działalności człowieka w świecie arabskim, nadszedł też czas na zmiany w arabskiej poezji. Chcieli, aby w jej obrębie istniały jedno-

⁵⁷³ S. Kh. Jayyusi, *Trends and Movements...*, s. 386; M. S. Fašwān, *op. cit.*, s. 12; R. Ostle, *The Apollo Phenomenon...*, s. 75-76; I. Balwierz, *The Poets of the Apollo Association. Between Tradition and Modernity*, [w:] *Spotkania Arabistyczne VI*, red. E. Gór-ska, D. Malarczyk, R. Zawadzki, Kraków 2006, s. 38.

cześnie różne nurty poetyckie, odpowiadające różnym upodobaniom zarówno twórców, jak i odbiorców. Do tej grupy tradycjonalistów należeli: Aḥmad Šawqī, który zgodził się stanąć na czele stowarzyszenia, Aḥmad Muḥarram, który został jego wiceprezesem, a ponadto Aḥmad Nasīm, Ḥāfiẓ Ibrāhīm, Muḥammad al-Ḥarāwī, Aḥmad az-Zīn, Ḥasan al-Ḥaṭīm, ‘Abd al-Ġawwād Ramaḍān oraz wielu innych. Drugą grupę utworzyli przeciwnicy Apolla. Opowiadali się oni przeciwko odnowie poezji, do jakiej stowarzyszenie nawoływało i usilnie dążyło. Uderzyli w nowe idee, jakie propagowało. Uznali powstanie i działalność Stowarzyszenia za atak na tradycję arabską. Nie przyjmowali do wiadomości tego, że chciało ono pogodzić poetów, uważało, że każdy może tworzyć wiersze w takim nurcie literackim, w jakim chce, i że poeta wcale nie musi się ograniczać tylko do jednego z nich. Od samego początku atakowali stowarzyszenie na łamach takich pism, jak: „Al-Balāġ” (Raport), „As-Siyāsa” (Polityka), „Kaukab aš-Šarq” (Gwiazda Wschodu) czy „Al-‘Usūr” (Wieki). Ponadto bardzo często ta grupa tradycjonalistów obrażała i dyskredytowała poetów związanych z Apollem podczas literackich i towarzyskich spotkań, w klubach i kawiarniach, a przed tego typu oskarżeniami trudno było się bronić. Stowarzyszeniu bardzo zależało na nawiązaniu z tą grupą tradycjonalistów przyjaznego dialogu. Chcieli prowadzić z nimi otwartą polemikę na temat poezji na łamach wydawanego przez siebie pisma. Następnie, w czerwcu 1933 roku, czyli po kilku miesiącach od powstania Apolla, za oficjalnych jego przeciwników uznała się też część tych poetów tradycjonalistów, którzy początkowo znaleźli się wśród jego sprzymierzeńców i zwolenników. Byli to m.in. wspomniani powyżej: Muḥammad al-Ḥarāwī, Aḥmad az-Zīn, Ḥasan al-Ḥaṭīm i ‘Abd al-Ġawwād Ramaḍān. Tłumaczyli, że nadal popierają i podziwiają działalność tego ugrupowania na rzecz budowania atmosfery braterstwa i współpracy. Twierdzili, że jedyną przyczyną, jaka skłoniła ich do podjęcia decyzji o przeciwstawieniu się mu, były zbyt radykalne i niedopuszczalne, ich zdaniem, zmiany wprowadzane do poezji arabskiej przez związanych z nim poetów. Uważali, że wezwanie do odnowy poezji, z którym wystąpiło Apollo, było błędne, ponieważ naruszało nie tylko zasady języka arabskiego, było niezgodne z arabskim gustem literackim, ale naruszało też podstawowe zasady moralności, panujące od wieków w arabskim społeczeństwie. Protestowali przede wszystkim przeciwko eksperymentom w zakresie treści i formy oraz rozpowszechnianiu obcych wzorów w arabskiej poezji. Uważali, że poezja arabska musi mocno trzymać się arabskiej tradycji. Postanowili nawet utworzyć stowarzyszenie i czasopismo o nazwie „Ukāẓ” (‘Ukāẓ⁵⁷⁴), które miały stać na straży arabskiej tradycji poetyckiej i bronić jej od wszelkich prób jej zniszczenia. Jednak, co należy szczególnie podkreślić, tradycjoniści ci, choć nie zgadzali się z przedstawicielami Stowarzyszenia Apollo co do formy, treści oraz źródeł inspiracji, to nie zaprzestali publikowania swoich tekstów na łamach „Apolla”, prowadzili też w nim polemikę z przedstawicielami stowarzyszenia na temat poezji. Drukowane były ich listy i artykuły, na które redakcja pisma starała się spokojnie i rze-

⁵⁷⁴ ‘Ukāẓ – nazwa miejscowości niedaleko Mekki, gdzie w okresie dżahiliji odbywały się coroczne jarmarki, podczas których organizowano również konkursy poetyckie.

czowo odpowiadać. Obydwie strony darzyły się nadal sympatią i szacunkiem⁵⁷⁵. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że zarzuty kierowane przez tradycjonalistów, reprezentantów przede wszystkim starszego pokolenia wobec pokolenia młodych poetów związanych z Apollem, nie powinny raczej dziwić, wydają się być wręcz czymś naturalnym. Historia literatur wielu narodów usiana jest tego typu przykładami literackich walk, z których najsłynniejsze są przecież te europejskich klasyków i romantyków, opierające się na zasadzie relacji stare-nowe, rozum-uczucie, tradycja-nowoczesność, rodzime-obce⁵⁷⁶. Również historia literatury arabskiej dostarcza podobnych przykładów. W X wieku miał miejsce spór pomiędzy entuzjastami poezji neoklasycznej a entuzjastami poezji modernistycznej. Toczyły się wówczas słynne polemiki pomiędzy zwolennikami twórczości Al-Mutanabbiego a zwolennikami twórczości Abū Tammāma i Al-Buḥturiego⁵⁷⁷.

4.7.2. Apollo a Al-‘Aqqād i jego zwolennicy

Niestety u podstaw ataków ‘Abbāsa Maḥmūda al-‘Aqqāda, który był przecież jednym z głównych przedstawicieli ruchu odnowienia poezji, nie znajdowały się kwestie o charakterze merytorycznym, lecz sprawy osobiste. Al-‘Aqqād od samego momentu powstania tego ugrupowania był jego zagorzałym przeciwnikiem. Sytuacja ta doprowadziła do podzielenia się poetów modernistów na zwolenników Al-‘Aqqāda oraz na zwolenników Abū Šādīego. Al-‘Aqqād wypowiadał się o nim niepochwlebnie właściwie przy każdej nadarzającej się okazji. Wypowiadając wojnę stowarzyszeniu, nie chodziło mu w niej o dobro literatury, czy dbanie o czystość języka, jak usiłował czasami tłumaczyć, ale o sławę i pozycję w arabskim świecie poezji, które mogliby mu zabrać poeci należący do nowego ugrupowania⁵⁷⁸. Gdy weźmie się pod uwagę sposób, w jaki Al-‘Aqqād atakował Aḥmad Šawqīego, najpierw w 1921 roku w *Ad-Diḡān. Kitāb fī al-adab wa an-naqd* (Dywan. Dzieło o zagadnieniach literatury i krytyki), a następnie przez kolejną dekadę, nie dziwi, że wybranie tego neoklasycznego poety na prezesa Stowarzyszenia Apollo pobudziło jego gniew, a kiedy Šawqīego po jego śmierci na stanowisku tym zastąpił Ḥalīl Muṭrān, mieszkający w Egipcie Libańczyk, chrześcijanin, reformator poezji, którego ceniło duże grono młodych poetów, gniew ten jeszcze bardziej się wzmógł. Al-‘Aqqād i jego zwolennicy traktowali Muṭrāna jako kogoś obcego na ziemi egipskiej i nie przyznawali mu żadnej zasługi w ruchu odnowy poezji arab-

⁵⁷⁵ ‘A. Ad-Dasūqī, *op. cit.*, s. 330-337; K. Naš‘at, *op. cit.*, s. 411-413; M. S. Fašwān, *op. cit.*, s. 21-24, 37-41. Szerzej na temat polemiki toczonej na łamach „Apolla” między stowarzyszeniem a zwolennikami nurtu neoklasycznego zob.: I. Balwierz, *The Poets of the Apollo...*, s. 35-46.

⁵⁷⁶ Por. *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, red. Cz. Hernas (et al.), Warszawa 1984, t. 2, s. 297; *Historia literatury polskiej*, t. 5: *Romantyzm*, cz. 1, red. A. Skoczek, Bochnia 2006, s. 192-214.

⁵⁷⁷ J. Bielawski, *op. cit.*, s. 110-130, 154-155, 161-163; R. Allen, *op. cit.*, s. 375-379.

⁵⁷⁸ ‘A. Ad-Dasūqī, *op. cit.*, s. 304-305.

skiej⁵⁷⁹. Reprezentantom Apolla zależało, aby w jego szeregach znaleźli się poeci należący do różnych szkół literackich, preferujący różnorodne nurty. Zwrócili się zatem z propozycją współpracy nie tylko do poetów nurtu neoklasycznego, pragnęli także, aby dołączył do nich Al-‘Aqqād i inni zwolennicy modernizmu. W tym celu udali się do niego z prośbą o pomoc w zredagowaniu pierwszego numeru czasopisma. Ten, choć przyjął propozycję, to jednak od razu zaznaczył, że jego tekst będzie dotyczył nazwy stowarzyszenia oraz czasopisma i będzie miał ton negatywny⁵⁸⁰. O nazwie „Apollo” wypowiedział się bardzo krytycznie i uznał ją za zbyt „zachodnią”, ale pamiętajmy, że, jak na ironię, ten sam człowiek przez lata utrzymywał, że angielski krytyk Hazlitt powinien być uznany za prawdziwego „imama” nowej szkoły w arabskiej poezji razem z takimi angielskimi poetami romantycznymi, jak Wordsworth, Byron czy Shelley⁵⁸¹. Wrogość Al-‘Aqqāda wobec stowarzyszenia wzmogła się jeszcze bardziej, kiedy to pół roku od powstania pisma „Apollo” na jego łamach ukazała się recenzja jednego z dywanów tego poety napisana przez Aḥmada Zakīego Abū Šādīego. Choć recenzja ta była, ogólnie rzecz ujmując, bardzo pozytywna, to jednak kilka zdań zwracających uwagę na pewne słabe punkty i niedociągnięcia sprawiło, że Al-‘Aqqād wypowiedział Abū Šādīemu i stowarzyszeniu wojnę. Ostro krytykował twórczość i działalność poetów Apolla na różne sposoby. Wielokrotnie wraz ze swoimi zwolennikami atakował ich w prasie, głównie w takich pismach, jak: „Al-Ğihād” (Dżihad), „Al-Usbū” (Tydzień), „Al-Wādī” (Dolina), „As-Siyyāsa al-Usbū‘iyya” (Polityka Tygodniowa), „Al-Balāğ” (Raport). Ich ataki przedostały się nawet do prasy satyrycznej, np. do pisma „Al-Miṭraqa” (Młotek), gdzie nie raz szydzono sobie ze stowarzyszenia. Al-‘Aqqād pisał na temat członków Apolla wiele raniących słów. Krytykował ich zbiory poezji, niszcząc przy okazji godność poetów i próbując zniechęcić do twórczości. Nie ograniczał się jedynie do zjadliwej krytyki literackiej, ale używał wszelkiej broni przeciwko stowarzyszeniu i Abū Šādīemu. Do walki z nimi wplątał niestety politykę. Oskarżył ich, na przykład, o współpracę ze skorumpowanym rządem, a przede wszystkim o to, że „premier-dyktator” Ismā‘īl Šidqī finansował czasopismo „Apollo”. Co więcej, twierdził nawet, że stowarzyszenie i jego pismo zostały utworzone przez przedstawicieli rządu specjalnie po to, aby go zniszczyć, wyeliminować nie tylko z życia literackiego, ale z życia publicznego w ogóle, po tym jak został oskarżony za obrazę króla i umieszczony za to na dziewięć miesięcy w więzieniu. Według Al-‘Aqqāda właśnie wówczas w 1932 roku postanowiono toczyć z nim polityczną walkę za pomocą stowarzyszenia i czasopisma „Apollo”⁵⁸². ‘Abd al-‘Azīz ad-Dasūqī przygotowując swą książkę *Ğamā‘at Abūllū wa ‘aṭaruhā fī aš-ši‘r al-ḥadīṭ* (Stowarzyszenie Apollo i jego wpływ na współczesną poezję) pod koniec lat 50. XX w., chciał wyjaśnić tę kwestię i udał się w tym celu

⁵⁷⁹ R. Ostle, *The Apollo Phenomenon...*, s. 76.

⁵⁸⁰ ‘A. Ad-Dasūqī, *op. cit.*, s. 304-305.

⁵⁸¹ R. Ostle, *The Apollo Phenomenon...*, s. 76.

⁵⁸² ‘A. Ad-Dasūqī, *op. cit.*, s. 486-488; M. Mandūr, *Aš- Ši‘r al-miṣrī...*, t. 2, Kair 1958, s. 65-67.

na rozmowę z Al-‘Aqqādem, aby osobiście usłyszeć jego zdanie na ten temat. Na pytanie Ad-Dasūqīego, czy ma na to jakieś dowody, Al-‘Aqqād odparł: „Nie, ale są ku temu przesłanki. Stowarzyszenie to wzywało do odnowienia, a to przecież ja wraz z moimi kolegami nawoływaaliśmy do tego wcześniej”⁵⁸³.

‘Abbās Maḥmūd Al-‘Aqqād z uwagą obserwował działalność członków Apolla, szukał wciąż nowych pretekstów, aby udowodnić swoje twierdzenie o powiązaniu tego ugrupowania ze środowiskiem egipskich polityków. Na przykład absurdem wydaje się być to, że deklarowany otwarcie przez stowarzyszenie zamiar całkowitego odcięcia się od polityki był dla Al-‘Aqqāda oczywistym dowodem na popieranie przez tę grupę ludzi dyktatury Ṣidqīego. Prawdą jest, że zdecydowana większość twórczości poetów związanych z Apollem była oddalona od politycznych i społecznych problemów oraz że na łamach wydawanego przez nich pisma ich nie poruszano, jednak nie może to przecież pod żadnym względem dowodzić, że unikając tych tematów, popierali tym samym rządy dyktatora⁵⁸⁴. Warto w tym miejscu także przypomnieć, że zdaniem niektórych historyków literatury arabskiej, rządy Ṣidqīego były przyczyną wielu traumatycznych doświadczeń tych młodych twórców, a ich eskapizm, koncentracja na osobistych uczuciach, ucieczka w sferę snów i marzeń były reakcją na ówczesną sytuację polityczną w Egipcie.

Ponadto Al-‘Aqqād i jego zwolennicy pośród niezliczonej liczby poetyckich utworów Abū Ṣādīego wskazali kilka wierszy, w których, ich zdaniem, autor wyrażał swe poparcie dla premiera Ismā‘īla Ṣidqīego oraz króla Fu‘āda. Tacy historycy i krytycy literatury arabskiej, jak Naṣ‘at, Mandūr oraz Brugman zwracają uwagę, że Abū Ṣādī w tych kilku wierszach poświęconych w 1933 r. premierowi, a w 1934 r. królowi w żadnym wypadku nie wychwalał, ani nie popierał żadnego z nich. Zdaniem wyżej wymienionych badaczy wskazują one jedynie na skłonność pójścia na kompromis z dyktatorem i znienawidzonym królem, co oczywiście nie jest tym samym, co chęć ich popierania⁵⁸⁵. Ponadto Brugman zauważa, że w tej kwestii należałoby postawić też i inne, odwrotne pytanie, a mianowicie „czy rząd albo król kiedykolwiek szukali, bądź czy potrzebowali takiego poparcia. «Apollo» skierowane było przecież do małej grupy społecznej i przez to o małym znaczeniu dla polityki”⁵⁸⁶.

Kolejnym pretekstem do zarzucenia członkom Apolla ich politycznego zaangażowania oraz finansowania ich działalności przez rząd była złożona 19 sierpnia 1934 roku przez reprezentantów stowarzyszenia wizyta ówczesnemu ministrowi edukacji, Ḥilmīemu ‘Isie, podczas której to Aḥmad Zakī Abū Ṣādī, Ḥalīl Muṭrān, Aḥmad Muḥarrām i Zakī Mubārak powiadomili go o działalności stowarzyszenia, poinformowali o czasopiśmie, jakie było przez nie wydawane oraz podkreślili ogromną rolę, jaką odgrywało ono w świecie literatury arabskiej. Zwrócili się też

⁵⁸³ ‘A. Ad-Dasūqī, *op. cit.*, s. 486.

⁵⁸⁴ J. Brugman, *op. cit.*, s. 154-155.

⁵⁸⁵ K. Naṣ‘at, *op. cit.*, s. 434-438; M. Mandūr, *op. cit.*, s. 66; J. Brugman, *op. cit.*, s. 156-157.

⁵⁸⁶ J. Brugman, *op. cit.*, s. 157.

do niego z prośbą o duchowe, a przede wszystkim materialne wsparcie, aby stowarzyszenie i jego czasopismo mogły kontynuować swą misję. Bezpośrednią przyczyną tej wizyty były bardzo poważne problemy finansowe stowarzyszenia. Należy jeszcze raz podkreślić, że do tej pory koszty związane z wydawaniem czasopisma, dywanów członków Apolla oraz własnych pokrywał w zdecydowanej większości sam Abū Šādī. Poza tym ze swych prywatnych funduszy finansował również i inne założone przez siebie stowarzyszenia i pisma, takie jak np. „Mamlakat an-Nahl” (Królestwo Pszczół), „Ad-Dağğāğ” (Ptactwo Domowe), „Aš-Šinā’āt az-Zirā’iyya” (Branże Agrokulturalne). Jednak, jak później wspominał Ḥasan Kāmil aš-Šayrafī, Abū Šādī nie był wcale majątnym człowiekiem. Jako lekarz i urzędnik zarabiał niewiele, a na działalność stowarzyszeń i pism, które założył, przeznaczał pieniądze z wynajmu bądź sprzedaży nieruchomości, jakie odziedziczył po swoim ojcu. Z kolei Šālih Ġawdat opowiadał o tym, jak bardzo skromnie i biednie żył Abū Šādī, który jadał podczas swej pracy w drukarni kanapkę z falaflem i kupował jedynie po jednym lub dwa papierosy⁵⁸⁷. W pewnym momencie, po wyprzedaniu prawie wszystkiego, co posiadał, nie było go już po prostu stać na dalsze finansowanie działalności Apolla. Zwrócenie się z prośbą o wsparcie do ministerstwa edukacji uznał za ostatnią deskę ratunku, aby stowarzyszenie i pismo mogły przetrwać. Niestety sierpniowa wizyta w gabinecie Ḥilmīego ‘Isy nie przyniosła oczekiwanego skutku. Jego materialna pomoc była niewielka, a stowarzyszenie dalej musiało zmagać się z brakiem środków na swą działalność⁵⁸⁸. W tym miejscu należy również przypomnieć, że przecież pomysł, aby to właśnie minister edukacji miał być tym, który powinien wspierać zarówno duchowo, jak i materialnie tego typu działalność, pojawił się już w latach 20. XX wieku, kiedy to Aḥmad Zakī Abū Šādī w swych pracach publicystycznych nawoływał do założenia poetyckiego stowarzyszenia opierającego się na idei braterstwa i współpracy oraz propagującego ideę międzynarodowej wymiany literackiej, o czym piszę w Rozdziale III niniejszej książki. W takim kontekście zarzut finansowania Stowarzyszenia Apollo i jego pisma przez rząd, jaki stawiał Al-‘Aqqād, wydaje się być również bezpodstawny.

Inny jeszcze dowód utrzymywania bliskich kontaktów przedstawicieli Apolla z ważnymi politykami stanowiło dla Al-‘Aqqāda i jego zwolenników na przykład zdjęcie, które ukazało się w czasopiśmie „Rūz al-Yūsuf” (Róża Al-Yūsuf) w 1933 roku. Było to zdjęcie pamiątkowe członków Ligi Królestwa Pszczół (Rābiṭat Mamlakat an-Nahl) zrobione przy okazji jednej z wystaw, jakie to ugrupowanie organizowało. Pośród wielu widocznych na nim osób znajdował się tam też Aḥmad Zakī Abū Šādī oraz Muṣṭafā an-Naḥḥās, premier Egiptu przed Ismā‘īlem Šidqīm i pasjonat pszczelarstwa. W argumentacji Al-‘Aqqāda stale dominowała polityka. Wypowiadając się na temat członków stowarzyszenia, używał często ostrych słów i wulgaryzmów. Wśród jego zwolenników, wspierających go w zwalczaniu Apolla, znalazło się wielu takich, którzy o literaturze nie mieli żadnego pojęcia. Dołączały do niego też i takie osoby, które nastawione były jedynie na czerpanie ze znajomo-

⁵⁸⁷ M. ‘A. Al-Ḥafāğğī, ‘A. Šaraf, *op. cit.*, s. 16.

⁵⁸⁸ K. Naš’at, *op. cit.*, s. 439.

ści z Al-‘Aqqādem pewnych korzyści, czy po prostu pragnących zaspokoić swe chore ambicje. Ich postępowanie spowodowało, że członkowie stowarzyszenia permanentnie narażeni byli na ataki i zmuszani do obrony. Od drugiej połowy 1933 roku można było już wyraźnie zauważyć, że stopniowo coraz bardziej byli uwikłani w tę niepotrzebną, emocjonalną walkę. W czasopiśmie zaczęły pojawiać się ostre słowa skierowane przeciwko Al-‘Aqqādowi. Krytyka zdawała się coraz bardziej odbiegać od obiektywizmu, a niekiedy zbliżała się do poziomu i sposobu wypowiedzi Al-‘Aqqāda. Uwikłanie się z nim w walkę miało nie tylko negatywny wpływ na psychikę poetów Apollo i było powodem zarzucenia przez niektórych z nich na pewien czas twórczości, jak uczynił na przykład Šālih Ġawdat, ale spowodowało, że niektórzy z nich zwrócili się przeciwko stowarzyszeniu i stanęli po stronie Al-‘Aqqāda, jak na przykład Sayyid Qutb⁵⁸⁹. Polemika stowarzyszenia z Al-‘Aqqādem i jego zwolennikami prowadzona na łamach „Apollo” to niewątpliwie najsłabszy aspekt działalności tego ugrupowania.

4.8. Zamknięcie czasopisma „Apollo” i rozwiązanie się stowarzyszenia

We wrześniu 1934 roku na łamach „Apollo” w *Kalimat al-muħarrir* (Słowo od redaktora) Abū Šādī wyraził dumę z faktu, że zapewniło ono opiekę młodym twórcom, umożliwiło im publikację swych prac i uczyniło z nich znane postacie w arabskim środowisku literackim, przyczyniło się do tego, że stali się akceptowani przez szereg konserwatywnych pism, które wcześniej odrzucały ich poglądy i twórczość. Czuł również, że „pokojowa misja”, jaka dla Apollo została wyznaczona, służyła rozwojowi literatury. Najważniejszymi postawami, jakie jego zdaniem stowarzyszeniu udawało się promować, były: uwolnienie się od rywalizacji o czołowe miejsca w świecie poezji; rozpowszechnianie ducha tolerancji i wzajemnego szacunku wśród młodzieży, która była postrzegana przez Abū Šādīego jako nadzieja teraźniejszości i przyszłości, bowiem od niej to, jego zdaniem, zależały dalsze istnienie i rozwój ruchu odrodzenia⁵⁹⁰.

W grudniowym numerze „Apollo” z 1934 roku Aḥmad Zakī Abū Šādī w tekście zatytułowanym *Fī maydān* (Na polu bitwy)⁵⁹¹ niestety oznajmił: „Być może tym szczególnym numerem zamykamy tom 3. tego czasopisma, tak jak i kończymy bezpowrotnie wszystkie nasze wysiłki”⁵⁹². Dalej podał i omówił powody podjęcia takiej decyzji, za które uznał: 1) nieustające liczne ataki na siebie oraz członków Stowarzyszenia Apollo, ostrą i nieobiektywną krytykę ich działalności i twórczości; 2) problemy finansowe stowarzyszenia i czasopisma; 3) uwikłanie się w politykę, od której stowarzyszenie miało stronić; 4) działania wrogów na niekorzyść nie tylko Apollo, ale też i innych organizacji i czasopism, które on założył; 5) brak

⁵⁸⁹ *Ibidem*, s. 437-439.

⁵⁹⁰ „Apollo” 1934, t. 4 (3), nr 1 (IX), s. 4-5; R. Ostle, *The Apollo Phenomenon...*, s. 79-80.

⁵⁹¹ „Apollo” 1934, t. 4 (3), nr 4 (XII), s. 414-416.

⁵⁹² *Ibidem*, s. 414.

odpowiedniego wsparcia duchowego, a przede wszystkim materialnego ze strony rządu i ministerstwa edukacji dla Apolla i innych czasopism oraz organizacji powstałych z jego inicjatywy. Ponadto Abū Šādī tłumaczył w swym tekście, że mimo wszystkich ataków i oszczerstw, na jakie członkowie stowarzyszenia byli stale narażeni, próbowali dzielnie kontynuować swą misję, walczyć o pokój i demokrację w świecie literatury, starali się nie ulegać panującej w nim atmosferze zawiści i wrogości.

Egoiści i intryganci nie mieli żadnych skrupułów, aby dyskredytować czasopismo i stowarzyszenie. Obrażali nas, krytykowali nasze działania, zamiast przyłączyć się do nas i namawiać do tego samego innych, jeśli są tak naprawdę oddani i lojalni wobec literatury, jak twierdzą. (...) Do wojny z nami wciągnęli wiele gazet i czasopism. Stali się mistrzami destrukcji. Nie są zaś zdolni do budowania czegoś nowego, nie są zdolni do literackiej współpracy⁵⁹³.

Bardzo bolesne okazały się dla Abū Šādīego zarzuty powiązania powstania i działalności Apolla z polityką. Raniło go to, że jego starania zapewnienia środków finansowych potrzebnych na funkcjonowanie założonych przez niego pism i organizacji, które zresztą nie zostały im przyznane, wrogowie stowarzyszenia wykorzystali, uznając je, przy pomocy wielu egipskich gazet i czasopism, za dowody kooperacji Abū Šādīego i jego zwolenników ze środowiskiem skorumpowanych i działających na szkodę państwa polityków. Dalej Abū Šādī podkreślił olbrzymie zasługi, jakie na polu kultury arabskiej miało powołane przez niego do życia Forum Kultury (Nadwat at-Taḡāfa):

Wypełniło ono puste miejsce we współczesnej kulturze Egiptu i zyskało sobie poparcie naszych braci Arabów w Syrii, Libanie, Palestynie, Iraku, Tunezji oraz innych częściach świata arabskiego i muzułmańskiego oraz przyciągnęło do siebie wielu wybitnych przedstawicieli nauki i kultury. Jednak pomimo to zostało pozbawione należnej mu pomocy finansowej. Otrzymało bowiem jedynie niewielką część tego, na co zasługiwało i która nie wystarczyła na pokrycie wszystkich koniecznych wydatków⁵⁹⁴.

Cały tekst zakończył zaś następującymi słowami:

Tak. Wobec zaistnienia takiej sytuacji nie pozostaje mi nic innego, jak podjęcie właśnie decyzji o wstrzymaniu wydawania czasopisma „Apollo”. Największym pocieszeniem dla mnie jest to, że włożone przeze mnie wysiłki przez te wszystkie długie lata, czy to w Anglii, czy w Egipcie, nie poszły na marne. (...) Nie jest jednak moim zamiarem porzucenie wszystkiego, co stworzyłem. Zamierzam nadal działać w założonych przeze mnie niezależnych organizacjach naukowych i literackich tak długo, jak starczy mi na to zdrowia, powierzając wszystkie moje poświęcenia oraz nadzieje Bogu i ojczyźnie⁵⁹⁵.

⁵⁹³ *Ibidem*, s. 415.

⁵⁹⁴ *Ibidem*.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, s. 416.

W 1934 roku czasopismo zostało zamknięte z powodu braku funduszy, czyli z tego samego powodu, który był przyczyną krytykowanej wizyty u ministra edukacji. Do zamknięcia czasopisma przyczyniły się też emocjonalne rozgrywki, uwikłanie w politykę, czyli, jak na ironię, to, od czego stowarzyszenie tak bardzo chciało uciec. Nie wiadomo dokładnie, kiedy stowarzyszenie zostało rozwiązane. Prawdopodobnie istniało jeszcze przez jakiś czas. Wydaje się, że w 1936 roku nadal były organizowane spotkania, ale już nie w Kairze, lecz Aleksandrii, gdzie w 1935 roku przeniósł się Abū Šādī i gdzie próbował utworzyć podobne literackie ugrupowanie, jakim było Apollo. W Aleksandrii założył czasopisma „Al-Imām” (Imam) oraz „Adabī” (Moja Literatura). „Al-Imām” miał najwidoczniej nawiązywać do literackiego czasopisma, które założył jego ojciec w 1905 roku, a „Adabī” poświęcone było prawie całkowicie jego własnej twórczości⁵⁹⁶.

Niezwykle istotnym faktem jest, że większość poetów związanych ze Stowarzyszeniem Apollo nie zarzuciła swej twórczości wraz z jego rozwiązaniem się. Przez kolejne lata nadal działała na rzecz ruchu odrodzenia poezji arabskiej, publikowała swe utwory na łamach arabskiej prasy oraz wydawała zbiory poezji⁵⁹⁷. Ukazały się jeszcze m.in. następujące dywany: *‘Awdat ar-rā’ī* (Powrót pasterza, 1942), *Min as-samā’* (Z nieba, 1949) Aḥmada Zakiego Abū Šādiego; *Layālī al-Qāhira* (Noce Kairu, 1950) Ibrāhīma Nāḡiego; *Layālī al-mallāḥ at-tā’ih* (Noce błędzącego marynarza, 1940), *Zahr wa ḥamr* (Kwiaty i wino, 1943), *Aš-Šawq al-‘Ā’id* (Powracająca tęsknota, 1945), *Šarq wa Ġarb* (Wschód i Zachód, 1947) ‘Ale-go Maḥmūda Ṭahy; *Aḡānī al-kūḥ* (Pieśni chaty, 1935), *Hākaḏā uḡannī* (Tak śpiewam, 1938), *Fārūq al-malik* (Król Fārūq, 1946), *Ayna al-Mafarr* (Gdzie uciec, 1947), *Nār wa asfād* (Ogień i kajdany, 1961), *Qāb qawsayn* (Bardzo blisko, 1964), *La budda* (Nie można, 1966), *Mūsīqā min aš-ši’r* (Muzyka [płynąca] z poezji, 1966), *At-Tā’ihūn* (Zagubieni, 1967), *Šayḥat al-ma’raka* (Okrzyk walki, 1970), *As-Salām alladī a’rif* (Pokój, który znam, 1970), *Šalāh wa rafḏ* (Modlitwa i odrzucenie, 1970), *Nahr al-ḥaqīqa* (Rzeka prawdy, 1972) Maḥmūda Ḥasana Ismā’īla.

Idea więzi między poetami, bez względu na reprezentowane przez nich kierunki twórcze, znalazła kontynuację w postaci szeregu ugrupowań literackich i kulturalnych⁵⁹⁸. Na przykład Ibrāhīm Nāḡī w 1944 roku utworzył Ligę Literatów (*Rābiṭat al-Udabā’*), w roku 1943 założono Stowarzyszenie Literatów Arabskości (*Ġamā’at Udabā’ al-‘Urūba*), a w 1953 roku powstała Liga Literatury Nowoczesnej (*Rābiṭat al-Adab al-Ḥadīṭ*), które wzorować miały się właśnie na Stowarzyszeniu Apollo. Natomiast Abū Šādī przebywając na emigracji w USA, założył wspomniane już wcześniej stowarzyszenie Minerwa (*Minīrfā*)⁵⁹⁹. Na szczególną uwagę zasługuje natomiast Nowe Stowarzyszenie Apollo (*Ġam’iyat Abūllū al-Ġadīda*) po-

⁵⁹⁶ J. Brugman, *op. cit.*, s. 156-157.

⁵⁹⁷ J. Brugman, *op. cit.*, s. 151-188; S. Kh. Jayyusi, *Trends and Movements...*, s. 369-410; M. M. Badawi, *A Critical Introduction...*, s. 115-145.

⁵⁹⁸ J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *op. cit.*, s. 268-269, 293-294.

⁵⁹⁹ M. S. Fašwān, *op. cit.*, s. 101-103.

wstałe w Kairze w 1980 roku z inicjatywy Ligi Literatury Nowoczesnej (Rābiṭat al-Adab al-Ḥadīṭ), do którego głównych zadań poza dbaniem o rozwój poezji arabskiej, szerzeniem ducha współpracy, tolerancji i braterstwa, wspieraniem młodych i utalentowanych poetów, należy również propagowanie idei międzynarodowej wymiany kulturalnej i literackiej, ze szczególnym uwzględnieniem roli przekładu⁶⁰⁰.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, s. 7-8.

Podsumowanie

Po całym szeregu reform, jakie miały miejsce w XIX wieku w kraju nad Nilem na polu administracji, wojskowości, gospodarki, szkolnictwa i kultury, przyszedł też czas na odrodzenie literatury. Kluczową rolę w rozwoju arabskiej literatury nowego typu, w tym w pojawieniu się nowej poezji, odegrał ruch translatorski, a przede wszystkim powstające stowarzyszenia oraz prasa. Od 2. połowy XIX wieku w oparciu o wzorce europejskie zaczęły rozwijać się dramat oraz proza. Poezja początkowo odradzała się, czerpiąc inspiracje ze źródeł rodzimych (szkoła tradycyjna), następnie sięgnęła również po wzorce obce, szczególnie angielskie i francuskie (preromantyzm, romantyzm; Ḥalīl Muṭrān, szkoła syryjsko-amerykańska, Grupa Dywanu).

Rola działającego w Egipcie zaledwie przez dwa lata poetyckiego Stowarzyszenia Apollo (1932-1934) jest w historii literatury arabskiej nieoceniona. Dzięki niemu i wydawanemu przez nie miesięcznikowi kontynuowany mógł być rozpoczęty wcześniej ruch odrodzenia poezji arabskiej, przez które rozumiane było takie podniesienie jej poziomu artystycznego, aby jej twórcy mogli wstąpić na światowy Parnas i stać się równorzędnymi partnerami dla poetów angielskich, francuskich czy niemieckich. Na szczególną uwagę zasługuje śmiałość, odwaga i determinacja przedstawicieli tego ugrupowania oraz jego „pokojowa”, przepełniona duchem tolerancji i solidarności misja oparta na przeświadczeniu o wielokulturowej naturze przyszłości literatury arabskiej. Stowarzyszenie Apollo w istotny sposób przyczyniło się do stworzenia odpowiedniego klimatu dla rozwoju młodych twórców, zapewniło im opiekę, umożliwiło publikację prac i uczyniło z nich znane postacie w arabskim środowisku literackim, spowodowało, że stali się akceptowani przez szereg konserwatywnych pism, które wcześniej odrzucały ich poglądy i twórczość. Działo na rzecz uwolnienia się od rywalizacji o czołowe miejsca w świecie poezji, rozpowszechniało ducha wzajemnego szacunku wśród młodego pokolenia artystów, zajmowało się promowaniem poezji arabskiej na poziomie lokalnym oraz międzynarodowym.

Stowarzyszenie Apollo było pewnego rodzaju „poetycką wyspą pokoju”, na której to właśnie sama poezja, stanowiąca wcześniej przedmiot ostrych sporów i walk, stała się ogniwem łączącym i mobilizującym poetów posiadających różne poglądy dotyczące jej treści, formy, roli oraz źródeł inspiracji. Poeci chętnie przenosili się na tę wyspę, ponieważ z założenia miała być oddalona od atmosfery nie-

ustających walk i sporów, osiedlali się na niej, gdyż miała być miejscem, gdzie nie istnieją osobiste uprzedzenia, polityczne uwikłania oraz kulturowe, geograficzne, historyczne, religijne i ideologiczne ograniczenia, uciekali na nią, kiedy pragnęli zapomnieć o problemach codziennego życia⁶⁰¹.

Stowarzyszenie Apollo stanowiło też pewnego rodzaju „romantyczną utopię”. Zasady, na jakich się miało opierać, idea braterstwa, współpracy i kosmopolityzmu literackiego, jego światowe aspiracje, nie wszystkim poetom w Egipcie się spodobały, nie wszyscy byli zadowoleni z pojawienia się tego typu ugrupowania, ostro krytkowały je zarówno pewne kręgi neoklasyków, jak i modernistów (Al-‘Aqqād z Grupy Dywanu i jego zwolennicy). Niestety stowarzyszeniu nie udało się całkowicie odciąć od sporów natury osobistej i politycznej, co przyczyniło się (poza problemami finansowymi) do zamknięcia czasopisma „Apollo” i rozwiązania się ugrupowania.

Założycielem Stowarzyszenia Apollo oraz redaktorem wydawanego przez nie pisma był Aḥmad Zakī Abū Šādī, romantyk, „poeta-kapłan” w arabskiej „świątyni poezji Apolla”, a ponadto lekarz, naukowiec, miłośnik sztuki, wolnomularz, publicysta i literat, erudyta. Można powiedzieć, że był właśnie jedną z tych osób, które w tamtym czasie były Egipcjom niezmiernie potrzebne i o których pisał wcześniej ‘Abd ar-Raḥmān Šukrī, przedstawiciel Grupy Dywanu. Był bowiem wizjonerem, marzycielem, charyzmatycznym przywódcą, dzięki któremu ludzie mogli osiągać wielkie rzeczy, bohaterem budzącym ich z letargu, zarażającym swą determinacją i stanowczością w działaniu.

Abū Šādī bardzo czynnie działał od swoich wczesnych lat młodzieńczych na rzecz ruchu odnowy poezji arabskiej. Zdawał sobie sprawę, że aby wprowadzić ją na międzynarodowe forum literackie, na gruncie lokalnym, arabskim i egipskim, musiało dojść do bardzo wielu zmian, a ich wprowadzenie wiązało się z kolei z ciężką i długotrwałą pracą. Z ogromną uwagą obserwował to, co działo się na polu poezji w Egipcie oraz innych krajach arabskich i na emigracji. Dokładnie śledził i studiował poezję europejską, próbował zrozumieć czynniki i mechanizmy, jakie pozwoliły się jej rozwinąć. Interesował się również twórczością poetycką powstającą w innych krajach Wschodu. To wszystko pozwoliło mu na opracowanie oryginalnej strategii działań, która miała pomóc wprowadzić poezję arabską na Parnas literatury światowej. Uważał, że realizacją przygotowanego przez niego projektu powinno zająć się poetyckie stowarzyszenie i czasopismo poświęcone poezji arabskiej.

Strategia ta, jak dowodzi analiza opublikowanych przez niego artykułów i esejów na łamach arabskiej prasy w latach 1908-1926, opracowywana była przez długie lata. W swym projekcie utrzymania ruchu odnowy poezji arabskiej zaproponował działania na dwóch poziomach. Na poziomie lokalnym miały to być: usuwanie kolejno wszelkich przeszkód utrudniających rozwój poezji arabskiej (m.in. przedstawienie spójnej koncepcji ruchu odnowy poezji; naprawienie atmosfery w arabskim środowisku literackim; nawiązanie przyjaznego dialogu między zwolennika-

⁶⁰¹ Por. I. Balwierz, *Poetycka wyspa pokoju...*, s. 223.

mi różnych nurtów oraz dialogu pomiędzy krytykami i poetami; stworzenie młodym poetom warunków do pracy twórczej); współpraca Egiptu z innymi krajami arabskimi oraz Arabami przebywającymi na emigracji w różnych częściach świata. Natomiast na poziomie międzynarodowym miały to być: poznawanie i czerpanie z kulturowego i literackiego dziedzictwa innych narodów; promowanie arabskiego dziedzictwa na świecie; współpraca Arabów z resztą świata. Niezwykle istotne miejsce w jego projekcie zajmował przekład, lecz w jego koncepcji nie chodziło już tylko o przekład literatury innych narodów na język arabski, lecz również o przekład poezji arabskiej na inne języki tak, aby cały świat mógł się z nią zapoznać.

Podstawowymi źródłami inspiracji Abū Šādīego ideami międzynarodowej wymiany literackiej oraz braterstwa i współpracy były utwory literackie oraz prace teoretyczne i krytycznoliterackie europejskich romantyków, zwłaszcza prace romantyków angielskich. Na szczególną uwagę zasługują pewne analogie, jakie można znaleźć w jego poglądach i w opracowanym przez niego projekcie odrodzenia kultury i literatury arabskiej, ze szczególnym uwzględnieniem poezji, a poglądami i projektem międzynarodowej komunikacji słynnego niemieckiego poety i myśliciela doby romantyzmu – Goethego oraz nawiązania do powstałej w Europie koncepcji stworzenia *literackiej republiki* mającej łączyć pisarzy ponad narodowymi granicami. Do źródeł inspiracji Abū Šādīego wyżej wymienionymi ideami należą również poglądy i prace następujących osób: L. Magnusa – angielskiego historyka i krytyka; H. G. Wellsa – angielskiego literata, pacyfisty i propagatora postępu; R. Tagore’a – indyjskiego myśliciela, reformatora i głosiciela utopijnej wizji ogólnoludzkiej jedności; ‘Umara Luṭfīego – ojca arabskiego ruchu spółdzielczego w Egipcie. Duży wpływ miał na niego ponadto związek z ruchem wolnomularskim oraz ogólne tendencje panarabskie panujące wówczas w Egipcie i innych krajach arabskich. Nie bez znaczenia było też jego osobiste i aktywne uczestnictwo w życiu kulturalnym i literackim w Anglii, gdzie mieszkał na początku XX wieku, czyli w czasie, kiedy to w Europie ponownie ożyła bliska kiedyś romantykom idea międzynarodowej wymiany literackiej. Ważnymi zaś wzorcami przy zakładaniu poetyckiego stowarzyszenia w kraju nad Nilem były dla niego istniejące wówczas dwa ugrupowania: Liga Ludzi Pióra (Ar-Rābiṭa al-Qalamīyya), założona przez arabskich emigrantów w USA oraz słynne londyńskie Stowarzyszenie Poezji (The Poetry Society).

Powstałe na początku lat 30. XX wieku w Kairze Stowarzyszenie Apollo za podstawowy cel postawiało przed sobą utrzymanie rozpoczętego ruchu odnowienia poezji arabskiej, a jego przedstawiciele marzyli o tym, aby twórczość poetycka stała się wielką chlubą Arabów na międzynarodowym forum. Przyjęta przez nie strategia działania, widoczna bardzo wyraźnie na łamach czasopisma „Apollo”, była rozwinięciem i kontynuacją tej, którą opracował wcześniej Abū Šādī, i opierała się na następujących podstawowych punktach: zdefiniowanie, jaka powinna być poezja arabska; określenie jej obecnego stanu na poziomie lokalnym i światowym; określenie przeszkód, jakie stoją na drodze rozwoju oraz próba ich usunięcia; pod-

kreślanie dotychczasowych sukcesów ruchu odnowy poezji; wskazywanie kierunku, w którym poeci, krytycy oraz odbiorcy poezji powinni się rozwijać; szerzenie idei współpracy i braterstwa w środowisku literackim; propagowanie idei kosmopolityzmu literackiego, której to wcielenie w życie przez arabskich poetów miało zagwarantować wprowadzenie poezji arabskiej na światowe forum. Silne przeświadczenie Abū Šādīego oraz jego współpracowników o wielokulturowym charakterze przyszłości arabskiej literatury było bliskie poglądom na temat przyszłości kultury arabskiej reprezentowanych przez takie żyjące wówczas osoby, jak literat i filozof Ṭaha Husayn (1889-1973), malarz Muḥammad Nāḡī (1888-1956), rzeźbiarz Maḥmūd Muḥṭār (1891-1934) oraz inni czołowi literaci i intelektualiści tamtej epoki.

Czasopismo „Apollo” jest jednym z najlepiej znanych pism-efemeryd w historii arabskiej prasy literackiej. Odeszło znacznie od obowiązujących wówczas w świecie arabskiej literatury kanonów, trendów i zasad. Poświęcone było przede wszystkim poezji, ale na swych łamach publikowało również treści dotyczące prozy, dramatu oraz sztuki, przedstawiało obraz ówczesnego życia kulturalnego i literackiego. Wiersze, artykuły i ilustracje publikowane na jego łamach stanowią wielokulturową mieszaninę, w której starożytny Egipt, antyczna Grecja, dawna i współczesna Europa zajmują miejsce obok arabskich i muzułmańskich elementów.

Czołowymi i najbardziej znanymi przedstawicielami Stowarzyszenia Apollo poza Aḥmadem Zakīm Abū Šādīm, byli: Ibrāhīm Nāḡī, ‘Alī Maḥmūd Ṭaha, Muḥammad ‘Abd al-Mu‘ī al-Hamšārī oraz Maḥmūd Ḥasan Ismā‘īl. Najważniejszym i najsłynniejszym współpracownikiem był natomiast tunezyjski poeta, Abū al-Qāsim aš-Šabbī.

Poetyckie ugrupowanie założone przez Abū Šādīego stało się centralnym punktem ruchu romantycznego w świecie arabskim, a wydawane przez nie czasopismo było niezwykle ważnym środkiem, za pomocą którego był on rozpowszechniany. Twórczość poetów związanych z tym ugrupowaniem miała charakter przede wszystkim eskapistyczny, była introwertyczna, indywidualistyczna bądź nastawiona na przyjemności. W swych utworach często uciekali od otaczającej ich rzeczywistości, a wyjątek w ich dorobku stanowią wiersze dotyczące walki o niepodległość czy poprawy społeczeństwa. Arabskiemu tekstowi poetyckiemu nadali uniwersalny charakter. W swej twórczości czerpali z dziedzictwa arabskiego oraz innych narodów. Posługiwali się symboliką arabską, europejską oraz cywilizacji starożytnych zajmujących tereny obecnie arabskie. Inspirowali się muzyką, malarstwem, rzeźbą i nauką. Do najbardziej charakterystycznych tematów, jakie poruszali, należą: poezja i poeta, piękno, miłość, kobieta, podróże, przyroda, cierpienie ale też – lecz w dużo mniejszym zakresie – przyjemności życia. W twórczości przedstawicieli Stowarzyszenia można odnaleźć różnorodne formy i gatunki: formę tradycyjnej arabskiej kasydy, klasycznego stroficznego wiersza arabskiego: *muwaššaḥę* i *zaḡal*, nową *muwaššaḥę*, czterowiersze, opowiadania poetyckie, dramaty poetyckie, ballady, sonety, poematy prozą, eksperymenty z wierszem białym oraz wolnym. Do jednej z najważniejszych zasług, jakie poeci Stowarzyszenie Apollo mają w dziedzinie twórczości poetyckiej, jest rozwinięcie języka poetyc-

kiego. Wzbogacili język poezji o wiele nowych słów, pochodzących zarówno z tradycji arabskiej, jak i zachodniej. Zadbali o jedność organiczną wiersza. Przywiązywali dużą wagę do harmonii pomiędzy treścią, formą i brzmieniem utworu. Przedstawiciele Apolla potrafili, w dużym stopniu, dokonać w praktyce tego, co głosili w teorii, a czego nie udało się uczynić wcześniej Grupie Dywanu. W przeciwieństwie też do niej, choć posiadali bardzo postępowe poglądy, nie chcieli zniszczyć poezji nurtu tradycyjnego, arabską tradycję literacką traktowali z ogromnym szacunkiem. Jako swych poetyckich przewodników uważali przede wszystkim P. B. Shelleya oraz ʿĤalila Muṭrāna. Działalność i twórczość poetów Stowarzyszenia Apollo stanowi w historii poezji arabskiej etap przejściowy od tradycji kluźkowej europejskiej do arabskiej.

Na koniec nasuwają się następujące pytania: Czy cel, jaki postawiło sobie Stowarzyszenie Apollo został osiągnięty? Czy udało mu się podnieść poziom poezji arabskiej tak, aby mogła dołączyć do panteonu poezji światowej? Biorąc pod uwagę twórczość poetycką przedstawicieli Stowarzyszenia, to nie osiągnęła ona w tamtym czasie jeszcze tak wysokiego poziomu artystycznego. Lecz oni sami byli przecież tego świadomi. Znając prawa rządzące rozwojem literatury, wiedzieli, że na to potrzeba czasu. Jednak niewątpliwie ta ich twórczość oraz cały szereg podjętych przez nich działań utorowały drogę i umożliwiły dalszy rozwój następnym pokoleniom poetów, którym udało się wprowadzić poezję arabską na światowy Parnas. Za dowód posłużyć może choćby twórczość opracowana i przetłumaczona na język polski przez K. Skarżyńską-Bocheńską, jaka znalazła się w antologii pt. *Pieśni gniewu i miłości. Wybór arabskiej poezji współczesnej* (Warszawa 1990). Zamieszczone w niej wiersze, jak zaznacza we Wstępie tłumaczka, należą do twórców urodzonych w latach 1926-1940, „którzy prezentują wyraźną zintegrowaną osobowość, tworzą własną oryginalną wizję świata, nasyconą jednocześnie humanistycznymi wartościami, na wysokim poziomie artystycznym”⁶⁰². Skarżyńska-Bocheńska cytuje w nim też słowa egipskiego krytyka Ismāʿīla ʿIzz ad-Dīna, który w swej książce pt. *Aṣ-Šiʿr al-ʿarabī al-muʿāṣir* (Arabska poezja współczesna) pod koniec lat 60. XX wieku powiedział:

Poeta nowoczesny wyraża przez swoje utwory pogłębione przeżycie problemów epoki, nie zadowala się już, jak poeci dawni, ich zewnętrznym opisem. Poezja współczesna wytwarza sama specjalne kategorie estetyczne, tak w formie, jak i w treści związane z atmosferą epoki. Jest ona próbą ogarnięcia całokształtu kultury ludzkości, wykrystalizowania jej oraz określenia pozycji współczesnego człowieka wobec jej problemów. Nowoczesnego poetę powinna więc cechować głęboka i wszechstronna kultura. Jednocześnie nie jest on ograniczony żadnymi ramami, znajduje się ponad przedziałami kulturowymi, historycznymi, geograficznymi czy ideologicznymi. Stara się przez swoje osobiste przeżycie dać syntezę przeżycia każdego współczesnego człowieka⁶⁰³.

⁶⁰² *Pieśni gniewu i miłości...*, s. 13.

⁶⁰³ Cyt. za: *ibidem*, s. 9.

Dalej polska badaczka literatury arabskiej podkreśla:

Niewątpliwie mimo szeroko otwartych horyzontów nowi poeci arabscy nie tracili więzi z własną tradycją poetycką. Obok niezwykle silnej ekspresji, wynikającej z ciągle jeszcze dominującej roli poety-herolda bądź nawet mistycznej roli poety-proroka, w symbolice nowych utworów występują najczęściej symbole rodzime bądź związane z mitami i symbolami starożytnych cywilizacji zajmujących tereny obecnie arabskie. Symbol jest zawsze ożywiony przeżyciem współczesnym. (...) poezja arabska przestała ograniczać swój zasięg tematów do krajów arabskich. (...) Nowi poeci arabscy nie stronią od symboliki europejskiej dawnej i nowszej. Syzyf, Herakles, Sokrates, Noe, Kain, Abel oraz chrześcijańska symbolika krzyża pojawiają się nie rzadziej niż postacie z europejskiej kultury. Wielu poetów poświęca swoje utwory Lorce, Majakowskiemu, „Guernice” Picassa bądź tragicznej śmierci Lumumby czy Che Guevary. Kultura arabska jest bliska europejskiej i od wieków łączyły je liczne związki. Współczesny poeta arabski, wykształcony w tradycji własnej, zna dobrze zasadnicze nurty cywilizacji europejskiej, a swoboda nowoczesnej twórczości pozwala na łączenie odłamów najrozmaitszych kultur⁶⁰⁴.

Od kilku dekad Arabowie mogą się poszczycić twórczością nagradzaną międzynarodowymi nagrodami. Na ich czele stoi urodzony w 1930 r. wybitny syryjski poeta ‘Alī Aḥmad Sa‘īd, znany na świecie pod pseudonimem wybranym pod wpływem lektury greckiego mitu – Adonis⁶⁰⁵. Jest on laureatem wielu liczących się na świecie nagród Biennale Poezji, kilkakrotnie nominowany do Literackiej Nagrody Nobla. Skarżyńska-Bocheńska w poświęconej mu książce pt. *Adonis. Obrazy, myśli, uczucia* pisze:

Adonis czuje się nie tylko poetą arabskim, czuje się jednocześnie dziedzicem kultur basenu Morza Śródziemnomorskiego, które chciwie poznawał. Echa mitów fenickich, babilońskich, greckich, myśli Starego i Nowego Testamentu czy wierzeń staroperskich współbrzmia w jego poezji z myślą i uczuciami muzułmańskich mistyków, a także z tym, co „żywe i zmienne” w arabskiej dawnej kulturze i literaturze. (...) W poezji Adonis bez kompleksów uznaje dziedzictwo światowe i europejskie za wspólną własność twórców. Tak określa rolę inspiracji europejskiej w odnowie literatury arabskiej: Być nowoczesnym to akceptować dialog z innym. W świecie arabskim nowoczesność istnieje u tych poetów, którzy zdołali odrzucić ciężar własnej tradycji i nie bali się słuchać innych kultur. Być nowoczesnym – to przemyśleć na nowo własne dziedzictwo, i tym samym ruchem otworzyć się ku innym. Odrzucić wszelkie naśladownictwo, ale nie utracić rodzimych korzeni⁶⁰⁶.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, s. 9, 11.

⁶⁰⁵ K. Skarżyńska-Bocheńska, *Adonis. Obrazy, myśli, uczucia*, Warszawa 1995, s. 11-12.

⁶⁰⁶ *Ibidem*, s. 12-13.

O istnienie takiej właśnie poezji arabskiej i o istnienie takich właśnie arabskich poetów walczyło Stowarzyszenie Apollo.

T. Bilczewski w książce pt. *Komparatystyka i interpretacja. Nowoczesne badania porównawcze wobec translatologii* zwraca uwagę, że obecność terminu „literatura światowa” (*die Weltliteratur*), pomimo jego wieloznaczności, stawała się coraz bardziej wyraźna w XX-wiecznym dyskursie komparatystycznym, a w ostatnim czasie przeżywa prawdziwy renesans, przede wszystkim w USA i głównie w kontekście problemów, jakie narastają w związku z globalizacją. Badacz ten podkreśla, że choć stworzony przez niemieckiego romantyka Goethego projekt międzynarodowej komunikacji może wydawać się, przynajmniej w pewnej części, utopijny, to jednak jego etyczny wymiar jest dziś nadal atrakcyjny, bowiem kiedy spotykamy ludzi myślących w odmienny sposób, stajemy się ostrożniejsi, bardziej tolerancyjni i wyrozumiali⁶⁰⁷. Z tego samego powodu, choćby, warto w dzisiejszym świecie pamiętać i mówić też o podobnych poglądach i podobnych projektach opracowanych przez intelektualistów i literatów wywodzących się z kręgów innych niż cywilizacja zachodnia. Warto pamiętać i mówić dziś o indyjskim nobliście Tagore i jego wizji ogólnoludzkiej jedności. Warto pamiętać i mówić dziś również o poglądach i projekcie Aḥmada Zakīego Abū Šādīego oraz o innych jemu podobnych arabskich intelektualistach i literatach, którzy pomimo wielu przeszkód i trudności z uporem i determinacją działali na rzecz wprowadzenia poezji arabskiej na światowy Parnas; którzy nie tylko chcieli czerpać z kulturalnego i literackiego dziedzictwa całej ludzkości, ale też wносить w nie swój wkład; którzy chcieli zabrać głos na międzynarodowym forum literatury i prowadzić na nim partnerski dialog z przedstawicielami innych narodów; którzy wierzyli, że poezja może być „posłanniczką pokoju” zarówno na poziomie lokalnym, jak i międzynarodowym.

⁶⁰⁷ T. Bilczewski, *op. cit.*, s. 56.

Aneks

Prace czołowych przedstawicieli Stowarzyszenia Apollo⁶⁰⁸

I. Aḥmad Zakī Abū Šādī

Zbiory poezji

Andā' al-fağr (Rosa jutrzeńki), Kair 1910; wyd. 2, Kair 1934.

Zaynab. Naḡahāt min šī'r al-ğinā' (Zenobia. Powiewy z poezji lirycznej), Kair 1924.

Miṣriyyāt. Nuḡab min šī'r al-waṭaniyya (Poematy egipskie. Wybór z poezji patriotycznej), red. Ḥasan al-Ğiddāwī, Kair 1924.

Šī'r al-wiğdān. Muḡtārāt rā'i'a min naẓm al-ustād ad-duktūr Aḥmad Zakī Abī Šādī (Poezja sentymentalna. Imponujące poematy wybrane z poezji prof. dr Aḥmada Zakiego Abū Šādiego), red. Muḥammad Šubḥī, Kair 1925.

Anīn wa ranīn (Jęk i dźwięk), Kair 1925.

Waṭan al-farā'ina. Muṭul min aš-šī'r al-qawmī (Ojczyzna faraonów. Przykłady z poezji narodowej), Kair 1926.

Aš-Šafaq al-bākī. Naẓīm min šu'ūn wa awāṭif (Płaczący zmierzch. Poezja o rzeczach i uczuciach), red. Ḥasan al-Ğiddāwī, Kair 1926-1927.

Al-Muntaḡab min šī'r Abī Šādī (Wybór z poezji Abū Šādiego), Kair 1926.

Muḡtārāt min waḡy al-'ām (Poematy wybrane z natchnienia roku), Kair 1928.

Ašī'a wa ẓilāl (Promienie i cienie), Kair 1931.

Aš-Šu'la (Pochodnia), Kair 1933.

Aṭyāf ar-rabī' (Złudzenia wiosny), Kair 1933.

Ağānī Abī Šādī (Pieśni Abū Šādiego), Kair 1933.

Al-Yanbū' (Źródło), Kair 1934.

Fawqa al-'ubāb (Nad rwącą wodą), Kair 1935.

Ar-Rif fī šī'r Abī Šādī (Wieś w poezji Abū Šādiego), Kair 1935.

'Awdat ar-rā'ī (Powrót pasterza), Kair 1942.

Min as-samā' (Z nieba), Nowy Jork 1949.

Dłuższe utwory poetyckie wydane osobno

Nakbat Naḡārīn. Qaṣīda ta'rīḡiyya qawmiyya (Klęska w [Zatoce] Navarino. Narodowy poemat historyczny), Kair 1924.

⁶⁰⁸ Aneks opracowany na podstawie: J. Brugman, *op. cit.*; 'A. Ad-Dasūqī, *op. cit.* oraz kwerend własnych.

Maḥḥarat Rašīd. Qaṣīda waṭāniyya šā'iqā (Wielki czyn Rašīda. Pelen tęsknoty poemat narodowy), Kair 1925.

Dikrā Šiksbīr (Wspomnienie Szekspira), Kair 1926.

'Abduḥ bey. Qiṣṣa miṣriyya iğtimā'iyya ('Abduḥ bey. Egipski poemat społeczny), Kair 1926.

Mahā. Ta'līf Ḥabīb Ġāmātī, naẓm Aḥmad Zakī Abū Šādī (Mahā. Tekst prozą Ḥabīb Ġāmātī, przekształcenie w tekst poetycki Aḥmad Zakī Abū Šādī), Kair 1926.

Sa'd (Sa'd), Kair 1927.

'Id Fayrūz (Święto Fayrūz), Kair 1935.

Al-Kā'in at-tānī (Drugi byt), Kair 1935.

Muṣṭafā az-za'īm (Muṣṭafā przywódca), Kair 1936.

Al-Yawm ar-rahīb (Dzień budzący grozę), Aleksandria 1936.

Tawliyat Fārūq (Nadanie władzy Fārūqowi), Aleksandria 1937.

Opery i sztuki teatralne

Iḥsān. Ma'sāt miṣriyya talḥīniyya (Iḥsān. Tragedia egipska – libretto), Kair 1927.

Ardašīr wa Ḥayāt an-Nufūs. Qiṣṣa ġarāmiyya talḥīniyya. Opera ḥayāliyya dāt arb'at fuṣūl (Ardaszir i Ḥayāt an-Nufūs. Opowieść miłosna – libretto. Opera fantastyczna w czterech aktach), Kair 1927.

Az-Zabā' aw Zanūbiyā, malikat Tadmur. Opera ta'rīḥiyya kubrā dāt arb'at fuṣūl (Zenobia, królowa Palmyry. Wielka opera historyczna w czterech aktach), Kair 1927.

Al-Āliha. Opera ramziyya dāt talāṭat fuṣūl (Bóstwa. Opera symboliczna w trzech aktach), Kair 1927.

Iḥnātūn, fir'awn Miṣr. Opera ta'rīḥiyya dāt talāṭat fuṣūl (Echnaton, faraon Egiptu. Opera historyczna w trzech aktach), Kair 1927.

Opracowania, studia oraz zbiory artykułów i esejów

Qaṭra min yarā' fī al-adab wa al-iğtimā' (Krótkie notatki na temat literatury i społeczeństwa), cz. 1, Kair 1908-1909; cz. 2, Kair 1909-1910.

Inḥād tarbiyat an-naḥl fī Miṣr (Odnowienie hodowli pszczoł w Egipcie), Kair 1926.

Al-Bināya al-ḥurra. Ḥaṭarāt 'an al-māsūniyya (Wolnomularstwo. Rozważania o masonerii), Port-Said 1926.

Rūḥ al-māsūniyya wa āmāl al-insāniyya (Duch masonerii i nadzieje ludzkości), Port-Said 1926.

Aṭ-Ṭabīb wa al-ma'mal (Lekarz i laboratorium), Kair 1928.

Masraḥ al-adab. Mağmū'at maqālāt naqdiyya nuṣirat fī al-ġarā'id min 1926-1928 (Teatr literatury. Zbiór artykułów krytycznoliterackich opublikowanych w latach 1926-1928), Kair [b.r.w.].

Tarbiyat an-naḥl lil-madāris al-awwalīyya wa at-tanawīyya (Hodowla pszczoł dla szkół podstawowych i średnich), Kair 1930.

- Al-Aqrāṣ aṣ-ṣinā'īyya. Ḍurūb an-naḥl al-qiyāsiyya* (Sztuczne plastry miodu. Odpowiednie gatunki pszczoł), Aleksandria 1933.
- Aṭ-Ṭabī'a fī šī'r Al-Mutanabbī* (Przyroda w poezji Al-Mutanabbiego), Kair 1934 (dodatek do czasopisma „Apollo”).
- Qaṭratān min an-naṭr wa an-naẓm* (Dwa słowa o prozie i poezji), Kair 1935.
- Maḡhabī* (Moja szkoła), Aleksandria 1936.
- 'Aqīdat al-ulūhiyya* (Wiara w boską siłę), Aleksandria 1936.
- Limādā ana muslim* (Dlaczego jestem muzułmaninem), Aleksandria 1937.
- Ḥuqūq al-insān* (Prawa człowieka), Aleksandria 1937.
- Al-Māl fī al-islām* (Pieniądze w islamie), Aleksandria 1937.
- 'Azamat al-islām* (Majestat islamu), Aleksandria 1937.
- Aṣdā' al-ḥayāt (1910-1925)* (Echa życia, 1910-1925), wyb. i opr. Muḥammad Ṣubḥī i Muḥammad 'Arūsī, Kair [b.r.w.]; wyd. 2, Kair 1937.
- Mamlakat al-'aḍārā* (Królestwo dziewic), Kair 1948.
- Min nāfiḡat at-ta'rīḥ* (Przez okno historii), Kair 1952 (dodatek specjalny do pisma „Al-Muqtataf” 121, nr 1, styczeń 1952).
- Dirāsāt fī al-adab al-amrīkī* (Studia z literatury amerykańskiej), Kair [b.r.w.; przed 1954].
- Dirāsāt adabiyya. Al-Ḥalqa al-mi'a wa as-sābi' wa al-'iṣrūn min silsilat Miṣr wa Amrikā* (Studia literackie. Odcinek 127 z serii „Egipt i Ameryka”), Kair [b.r.w.].
- Dirāsāt islāmiyya* (Studia nad islamem), Kair [b.r.w.].
- Al-Islām al-ḥayy* (Żywy islam), Kair 1955.
- Šu'arā' al-'Arab al-mu'aṣirūn* (Współcześni poeci arabscy), red. Riḍwān Ibrāhīm, Kair 1959.
- Ṭawrat al-Islām* (Muzułmańska rewolucja), Bejrut 1959.
- Qaḍāyā aṣ-šī'r al-mu'aṣir* (Problemy współczesnej poezji), Kair 1959.

Przekłady na język arabski

- Al-'Āṣifa liš-šā'ir al-'ālamī Wīlyam Šīksbīr* (*Burza* światowego poety Williama Szekspira), Kair 1929.
- Rubā'īyyāt 'Umar al-Ḥayyāma* (Rubajjaty 'Umara al-Ḥayyāma), Kair 1931 (przekład z języka angielskiego).
- Rubā'īyyāt Ḥāfiẓ aṣ-Šīrāzī* (Rubajjaty Ḥāfiẓa aṣ-Šīrāzīego), Kair 1931 (przekład z języka angielskiego).

Inne

- Abū Šādī fī al-maḡḡar* (Abū Šādī na emigracji), Kair [b.r.w.] (zbiór artykułów Abū Šādīego oraz audycji radiowych z jego udziałem powstałych podczas pobytu w USA).

Publikacje w j. angielskim

At Random (Na chybił trafił), Aleksandria 1938.

Songs of Nothingness and Sorrow (Pieśni nicości i smutku), Nowy Jork 1953.

Songs of Joy and Sorrow (Pieśni radości i smutku), Nowy Jork 1953.

II. Ibrāhīm Nāḡī**Zbiory poezji**

Warā' al-ḡamām (Za chmurami), Kair 1934.

Layālī al-Qāhira (Noce Kairu), Kair 1950.

Aṭ-Ṭā'ir al-ḡarīḥ (Zraniony ptak), Kair 1957 (wydany pośmiertnie).

Antologie utworów poetyckich

Dīwān Nāḡī (Dywan Nāḡiego), red. Aḥmad Rāmī, Aḥmad 'Abd al-Maqṣūd Haykal, Ṣāliḥ Ḡawdat, Muḥammad Nāḡī, Kair 1961.

Dīwān Nāḡī (Dywan Nāḡiego), Bejrut 1973 (inne wydania 1988, 1999).

Al-A'māl aš-ši'riyya al-kāmila (Antologia utworów poetyckich), zebrał i opracował Ḥasan Tawfīq, Kair 1996.

Šarḥ dīwān Ibrāhīm Nāḡī (Dywan Ibrāhīma Nāḡiego wraz z komentarzem), komentarz i opracowanie Maḡīd Ṭarrād, Bejrut 2002.

Opracowania, studia

Aṣ-Ṣadāqa wa al-aṣdiqā' (Przyjaźń i przyjaciele), Minia 1926.

Madīnat al-aḥlām (Miasto snów), Kair 1935.

Ḥayāt Šīksbīr wa 'aṣruhu (Życie Szekspira i jego epoka), Kair 1934 (Dodatek do czasopisma „Apollo”, maj 1934).

'Ālam al-usra (Świat rodziny), Kair 1947.

Adriknī ya duktūr (Zrozum mnie, Doktorze), Kair 1950.

Kayfa tafham an-nās. Dirāsa nafsiyya (Jak rozumieć ludzi. Studium psychologiczne), Kair 1945.

Risālat al-ḥayāt (Misja życia), Kair [b.d.w.].

Būdlīr wa qaṣā'id min dīwānihi „Azhār aš-šarr” (Baudelaire oraz jego wiersze ze zbioru *Kwiaty zła*), Kair 1954.

III. ‘Alī Maḥmūd Ṭaha

Zbiory poezji

Al-Mallāḥ at-tā’ih (Błądzący marynarz), Kair 1934.

Layālī al-mallāḥ at-tā’ih (Noce błądzącego marynarza), Kair 1940.

Zahr wa ḥamr (Kwiaty i wino), Kair 1943.

Aš-Šawq al-‘Ā’id (Powracająca tęsknota), Kair 1945.

Šarq wa Ġarb (Wschód i Zachód), Kair 1947.

Dłuższe utwory poetyckie publikowane samodzielnie

Arwāḥ wa ašbāḥ (Duchy i cienie; poemat filozoficzny), Kair 1942.

Uğniya ar-riyāḥ al-arba‘a (Pieśń czterech wiatrów), Kair 1943 (dramat poetycki w trzech częściach).

Prace zebrane i antologie

Dīwān ‘Alī Maḥmūd Ṭāḥā (Dywan ‘Alego Maḥmūda Ṭāḥy), Bejrut 1972 (inne wydania 1982, 1988).

Šarḥ dīwān ‘Alī Maḥmūd Ṭāḥā (Dywan ‘Alego Maḥmūda Ṭāḥy wraz z komentarzem), komentarz i opracowanie Muḥammad Nabīl Ṭarīfī, Bejrut 2001.

Zbiory esejów

Arwāḥ šārīda (Duchy wygnane), Kair 1941 (zawierają liczne przekłady z prozy i poezji europejskiej).

IV. Muḥammad ‘Abd al-Mu‘ṭī al-Hamšarī

Prace zebrane i antologie

Dīwān Al-Hamšarī (Dywan Al-Hamšarīego), red. Šāliḥ Ġawdat, Kair 1974 (wydanie pośmiertne).

V. Maḥmūd Ḥasan Ismā‘īl

Zbiory poezji

Ağānī al-kūḥ (Pieśni chaty), Kair 1935.

Hākaḍā uğannī (Tak śpiewam), Kair 1938.

Fārūq al-malik (Król Fārūq), Kair 1946.

-
- Ayna al-Mafarr* (Gdzie uciec), Kair 1947.
Nār wa asfād (Ogień i kajdany), Kair 1961.
Qāb qawsayn (Bardzo blisko), Kair 1964.
La budda (Nie można), Kair 1966.
Mūsīqā min aš-ši'r (Muzyka [płynąca] z poezji), Kair 1966.
At-Tā'ihūn (Zagubieni), Kair 1967.
Ṣayhat al-ma'raka (Okrzyk walki), Kair 1970.
As-Salām allaḍi a'rif (Pokój, który znam), Kair 1970.
Ṣalāh wa rafḍ (Modlitwa i odrzucenie), Kair 1970.
Nahr al-ḥaqīqa (Rzeka prawdy), Kair 1972.

Bibliografia

Źródła w języku arabskim

1. Czasopisma

Abūllū. *Al-Mağmū'a al-kāmila (1932-1934)* („Apollo”. Zbiór wszystkich numerów z lat 1932-1934), Kair 2003 [inne wydania: Bejrut 1983, Kair 2001].

2. Zbiory artykułów i esejów

Abū Šādī, Aḥmad Zakī, *Qaṭra min yarā' fī al-adab wa al-iğtimā'* (Krótkie notatki na temat literatury i społeczeństwa), cz. 1, Kair 1908-1909; cz. 2, Kair 1909-1910.

Abū Šādī, Aḥmad Zakī, *Aṣdā' al-ḥayāt (1910-1925)* (Echa życia, 1910-1925), wyb. i opr. Muḥammad Šubḥī, Muḥammad 'Arūsī, Kair 1937 [wyd. 2.].

Abū Šādī, Aḥmad Zakī, *Masraḥ al-adab. Mağmū'at maqālāt naqdiyya nuširat fī al-ğarā'id min 1926-1928* (Teatr literatury. Zbiór artykułów krytycznoliterackich opublikowanych w latach 1926-1928), Kair [b.r.w.].

Al-'Aqqād, 'Abbās Maḥmūd, Al-Māzinī, Ibrāhīm 'Abd al-Qādir, *Ad-Diwān. Kitāb fī al-adab wa an-naqd* (Dywan. Dzieło o zagadnieniach literatury i krytyki), t. 1-2, Kair 1921.

Nu'ayma, Mīḥā'il, *Al-Ğirbāl* (Sito), Bejrut 1988 [wyd. 14.].

Ṭaha, 'Alī Maḥmūd, *Arwāḥ šārīda* (Duchy wygnane), Kair 1942 [wyd. 2.].

3. Opracowania historyczne

Abū Šādī, Aḥmad Zakī, *Al-Bināya al-ḥurra. Ḥaṭarāt 'an al-māsūniyya* (Wolnomularstwo. Rozważania o masonerii), Port Said 1926.

Abū Šādī, Aḥmad Zakī, *Rūḥ al-māsūniyya wa āmāl al-insāniyya* (Duch masonerii i nadzieje ludzkości), Port Said 1926.

4. Zbiory poetyckie (dywany)

Abū Šādī, Aḥmad Zakī, *Ši'r al-Wiğdān* (Poezja sentymentalna), Kair 1925.

Abū Šādī, Aḥmad Zakī, *Al-Muntaḥab min šī'r Abī Šādī* (Wybór z poezji Abū Šādīego), Kair 1926.

Abū Šādī, Aḥmad Zakī, *Aš-Šafaq al-bākī* (Płaczący zmierzch), wyb. Ḥasan al-Ğiddāwī, Kair 1927.

Abū Šādī, Aḥmad Zakī, *'Audaṭ ar-rā'ī* (Powrót pasterza), Kair 1934.

Abū Šādī, Aḥmad Zakī, *Fawqa al-'ubāb* (Nad chmurami), Kair 1935.

Al-Māzinī, Ibrāhīm, 'Abd al-Qādir, *Diwān Al-Māzinī* (Dywan Al-Māziniego), Kair 1917.

Nāḡī, Ibrāhīm, *Dīwān Nāḡī* (Dywan Nāḡiego), Kair 1961.

Šukrī, 'Abd ar-Raḥmān, *Dīwān Šukrī* (Dywan Šukriego), Kair 1916.

Ṭaha, 'Alī Maḥmūd, *Dīwān 'Alī Maḥmūd Ṭaha* (Dywan 'Alego Maḥmūda Ṭahy), Bejrut 1972.

Opracowania w języku arabskim

1. Prace poświęcone Stowarzyszeniu Apollo

Al-'Azb, Yusrā, *Al-Qašida ar-rūmānsiyya fī Miṣr, 1932-1935* (Wiersz romantyczny w Egipcie, 1932-1935), Kair 1986.

Ad-Dasūqī, 'Abd al-'Azīz, *Ġamā'at Abūllū wa 'aṭaruhā fī aš-ši'r al-ḥadīt* (Stowarzyszenie Apollo i jego wpływ na współczesną poezję), Kair 1960 [kolejne wydania 1971, 2000].

Fašwān, Muḥammad Sa'd, *Madrasat Abūllū aš-ši'riyya fī ḍau' an-naqd al-ḥadīt* (Poetycka szkoła Apollo w świetle nowej krytyki), Kair 1980.

Al-Ḥafāḡī, Muḥammad 'Abd al-Mun'im, Šaraf, 'Abd al-'Azīz, *Madḥal ilā dirāsāt Abūllū. Al-Ġamā'a wa al-maḡalla* (Apollo – wstęp do studiów. Stowarzyszenie i czasopismo), [w:] *Abūllū. Al-Maḡmū'a al-kāmila (1932-1934)* („Apollo”. Zbiór wszystkich numerów z lat 1932-1934), Kair 2003, t. 3 (2), s. 6-92.

Kiṣāf maḡallāt Abūllū (Indeks czasopisma „Apollo”), opr. i wst. Amīn Sulaymān Saydū, Rijad 1995.

Naš'at, Kamāl, *Dawr madrasat Abūllū wa mabādi'uhā* (Rola szkoły Apollo oraz jej zasady), „Al-Maḡalla” 1967, vol. 11, nr 126 (VI), s. 21-33.

2. Prace poświęcone poszczególnym poetom związanym ze Stowarzyszeniem Apollo

Ayyūb, Suhayl, *'Alī Maḥmūd Ṭaha. Ši'r wa dirāsa* ('Alī Maḥmūd Ṭaha. Wybór oraz studium poezji), Damaszek 1962.

Bakarī, Aḥmad Māhir, *Ibrāhīm Nāḡī min ši'rih* (Ibrāhīm Nāḡī w świetle jego poezji), Aleksandria 1983.

Al-Fass, 'Alī Aḥmad, *Ibrāhīm Nāḡī* (Ibrāhīm Nāḡī), „Al-'Alām” (Kair) 1977, nr 10, s. 11-25.

Ġawdat, Sālih, *Al-Hamšarī, Ḥayātuh wa ši'ruh* (Al-Hamšarī. Jego życie i poezja), Kair 1960.

Ġawdat, Sālih, *Nāḡī. Ḥayātuh wa ši'ruh* (Nāḡī. Jego życie i poezja), Bejrut 1977.

Al-Ma'addānī, Anwar, *'Alī Maḥmūd Ṭaha. Aš-Šā'ir wa al-insān* ('Alī Maḥmūd Ṭaha. Poeta i człowiek), Bagdad 1965.

Al-Malā'ika, Nāzik, *Muḥāḍarāt fī ši'r 'Alī Maḥmūd Ṭaha* (Wykłady o poezji 'Alego Maḥmūda Ṭahy), Kair 1965.

- Naš'at, Kamāl, *Abū Šādī wa ḥarakat at-tağdīd fī aš-ši'r al-'arabī al-ḥadīt* (Abū Šādī i ruch odnowy w nowej poezji arabskiej), Kair 1967.
- As-Sayyid, As-Sayyid Taqī ad-Dīn, *'Alī Maḥmūd Ṭaha. Ḥayātuh wa šī'ruh* ('Alī Maḥmūd Ṭaha. Jego życie i poezja), Kair [b.r.w.].
- Wādī, Ṭaha, *Ši'r Nāğī. Al-Mawqif wa al-'adāt* (Poezja Nāğiego. Światopogląd i warsztat poetycki), Kair 1976 [kolejne wydania 1994, 2004].

3. Prace poświęcone poezji arabskiej

- Dayf, Šawqī, *Dirāsāt fī aš-ši'r al-'arabī al-mu'āšir* (Studia nad współczesną poezją arabską), Kair 1959.
- Ğuḥā, Mišāl Ḥalīl, *Aš-Ši'r al-'arabī al-ḥadīt min 'Aḥmad Šawqī ilā Maḥmūd Dār-wīš*, (Współczesna poezja arabska od 'Aḥmada Šawqiego do Maḥmūda Dār-wīša), Bejrut 1999.
- Mandūr, Muḥammad, *Aš-Ši'r al-miṣrī ba'da Šawqī* (Poezja egipska po Šawqim), t. 1-3, Kair 1958 [inne wydanie 2003].
- Murīdin, 'Azīza, *Ḥarakat aš-ši'r al-'arabī fī al-'aṣr al-ḥadīt* (Ruchy w poezji arabskiej w epoce współczesnej), Damaszk 1988-1989.
- Našāwī, Naṣīb, *Madḥal ilā dirāsāt al-madāris al-adabiyya fī aš-ši'r al-'arabī al-mu'āšir* (Wstęp do studiów o szkołach literackich we współczesnej poezji arabskiej), Damaszk 1980.

4. Prace poświęcone literaturze arabskiej

- Dayf, Šawqī, *Al-Adab al-'arabī al-mu'āšir fī Miṣr* (Współczesna literatura arabska w Egipcie), Kair 1961.
- Al-Fāḥūrī, Ḥannā, *Tārīḥ al-adab al-'arabī* (Historia literatury arabskiej), [b.m.w.; b.r.w.].
- Ḥaqqī, Yaḥyā, *Fağr al-Qiṣṣa al-Miṣriyya* (Narodziny opowiadania egipskiego), Kair 1975.
- Haykal, Aḥmad, *Taṭawwur al-adab al-ḥadīt fī Miṣr min awā'il al-qarn at-tāsi' 'aṣar ilā qiyām al-ḥarb al-kubrā at-tāniya* (Rozwój współczesnej literatury w Egipcie od początku XIX wieku do wybuchy drugiej wojny światowej), Kair 1998 [wyd. 7.; inne wydanie 1983].
- Al-Maqdisī, Anīs al-Ḥūrī, *Ittiğāhāt al-adabiyya fī al-'ālam al-'arabī al-ḥadīt* (Kierunki literackie we współczesnym świecie arabskim), Bejrut 1963.
- Ra'ūf, Ğihān Šafūt, *Šillī fī al-adab al-'arabī fī Miṣr* (Shelley w literaturze arabskiej w Egipcie), Kair 1980.

5. Inne

- 'Alūš, Sa'īd, *Mukawwanāt al-adab al-muqāran fī al-'ālam al-'arabī* (Prace z zakresu literatury porównawczej w świecie arabskim), Kasablanka 1987.
- Al-Badawī, 'Abd ar-Raḥman, *Mausū'at al-mustašriqīn* (Encyklopedia orientalistów), Bejrut 1993.

- Al-Ġundī, Anwar, *Al-Ma'ārik al-adabiyya fī aš-ši'r wa an-naṭr wa at-taqāfa wa al-luġa wa al-qawmiyya al-'arabiyya* (Polemiki literackie na temat poezji, prozy, kultury, języka oraz narodowości arabskiej), Kair [b.r.w.].
- Hilāl, Muḥammad Ġunaymī, *Al-Adab al-muqāran* (Literatura porównawcza), Bejrut 1981.
- Qāmūs tarāġim Miṣr al-ḥadīṭa (Słownik biograficzny współczesnego Egiptu), tłum. i opr. 'Abd al-Wahhāb Bakar, Kair 2003 [tytuł oryginalny: A. Goldschmidt, Jr., *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, Londyn 2000].
- Šalabī, Muḥammad, *Ma' ruwwād al-fikr wa al-fann* (Pionierzy myśli i sztuki), Kair 1982.
- Ya'qūb, Amīl, Baraka, Bassām, Šanġānī, Mayy, *Qāmūs al-muṣṭalahāt al-luġawiyya wa al-adabiyya. 'Arabī-inklīzī-faransī* (Słownik terminów językowych i literackich. Arabsko-angielsko-francuski), Bejrut 1987.

Opracowania w językach europejskich

1. Prace dotyczące Stowarzyszenia Apollo oraz poszczególnych poetów z nim związanych

- Abdel-Hai, M., ('Abd al-Ḥayy, Muḥammad), *Godless Immortality: Al-Hamsharī's Shelley, Dante and Islamic Nile Legend*, „Journal of Arabic Literature” 1983, nr 14, s. 48-59.
- Balwierz, I., *Poetycka wyspa pokoju. Założenia twórcze arabskich poetów Stowarzyszenia Apollo*, „Przegląd Orientalistyczny” 2004, nr 3-4, s. 219-223.
- Balwierz, I., *The Poets of the Apollo Association. Between Tradition and Modernity*, [w:] *Spotkania Arabistyczne VI*, red. E. Górska, D. Malarczyk, R. Zawadzki, Kraków 2006, s. 35-46.
- Edham, I. A., *Abu Shādy the Poet, a Critical Study*, Lipsk 1936.
- Francis, K., *Symbole i symbolika w poezji Abu Kasima asz-Szabbiego*, „Przegląd Orientalistyczny” 2006, nr 3-4, s. 185-190.
- Kochanowska, U., *Grupa Apollo i jej wpływ na poezję współczesną*, Warszawa 1965 [nieopublikowana praca magisterska, Wydział Filologiczny UW].
- Murkociński, M., *Struktura artystyczna jako odzwierciedlenie postawy intelektualnej poety – analiza symboliki wierszy Ibrāhīma Nāġīego w wybranych przykładach*, Kraków 1990 [nieopublikowana praca magisterska, Instytut Filologii Orientalnej UJ].
- Ostle, R., *The Apollo Phenomenon*, „Quaderni di Studi Arabi” (Literary Innovation in Modern Arabic Literature. Schools and Journals) 2000, nr 18, s. 73-84.
- Zubaidi, A. M. K., *The Apollo School's Early Experiments in "Free Verse"*, „Journal of Arabic Literature” 1974, nr 5, s. 17-43.

2. Prace poświęcone poezji arabskiej

- Abbas, A., *Ogólne zmiany i nowe szkoły we współczesnej poezji arabskiej okresu międzywojennego*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 1985, t. 28, nr 2, s. 95-104.
- Abbas, A., *Wpływ poezji europejskiej, a zwłaszcza angielskiej, na współczesną poezję arabską*, „Przegląd Orientalistyczny” 1989, nr 1-2, s. 120-127.
- Abbas, A., *Nowa muwaššaha we współczesnej poezji arabskiej*, [w:] *Plenas Arabum Domos, Materiały IV Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej. Warszawa 25-26 marca 1993*, red. M. M. Dziekan, Warszawa 1994, s. 11-25.
- Abbas, A., *Studia nad prozodią arabską. Band i muwaššaha*, Warszawa 1996.
- Abbas, A., *Various forms of Arabic Poetry during the Interwar-period*, „Studia Arabistyczne i Islamistyczne” 1999, nr 7, s. 79-102.
- Abbas, A., *Poezja arabska (druga połowa XIX – pierwsza połowa XX wieku)*, Poznań 2000.
- Abbas, A., *Arabic Poetic Terminology*, Poznań 2002.
- Abdel-Hai (‘Abdul-Hai, M.; ‘Abd al-Hayy, Muḥammad), M., *Shelley and the Arabs: An Essay in Comparative Literature*, „Journal of Arabic Literature” 1972, nr 3, s. 72-89.
- Abdel-Hai, M., (‘Abd al-Hayy, Muḥammad; ‘Abdul-Hai, M.), *English Poets in Arabic. The Arab Romantics’ Knowledge of English Poetry (1900-1950). A Study in Comparative Literature, with a Bibliography of Arabic Translations of English and American Poetry (1830-1970)*, Chartum 1980.
- ‘Abdul-Hai, M., (‘Abd al-Hayy, Muḥammad; ‘Abdel-Hai, M.), *Tradition and English and American Influence in Arabic Romantic Poetry. A Study in Comparative Literature*, Londyn 1982.
- Badawi, M. M., *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, Cambridge 1975.
- Brugman, J., *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, Lejda 1984.
- Danecki, J., *Rym, rytm i melodia w poezji arabskiej*, „Literatura na świecie” (Warszawa) 1977, nr 6 (74), s. 120-127.
- Jayyusi, S. Kh., *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, t. 1-2, Lejda 1977.
- Jayyusi, S. Kh., *Introduction*, [w:] *Modern Arabic Poetry. An Anthology*, red. S. Kh. Jayyusi, Nowy Jork 1987, s. 1-42.
- Jayyusi, S. Kh., *Tradition and Modernity in Arabic Poetry. The Constant Challenge, the Perennial Assertion*, [w:] *Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature*, red. J. R. Smart, Curzon Press 1996, s. 27-48.
- Modern Arabic Poetry. An Anthology*, red. S. Kh. Jayyusi, Nowy Jork 1987.
- Moreh, Sh., *Modern Arabic Poetry 1800-1970: The Development of its Forms and Themes under the Influence of Western Literature*, Lejda 1976.
- Ostle, R., *The Romantic Poets*, [w:] *Modern Arabic Literature*, red. M. M. Badawi, Cambridge 1992, s. 82-131.

- Pieśni gniewu i miłości. Wybór poezji współczesnej*, opr. i tłum. K. Skarżyńska-Bocheńska, Warszawa 1990 [wyd. 2., poszerzone i zmienione].
- Skarżyńska-Bocheńska, K., *Adonis. Obrazy, myśli, uczucia*, Warszawa 1995.
- Siwiec, P., *Rytm staroarabskiej kasydy*, Kraków 2005.
- Siwiec, P., *Zarys poetyki klasycznego wiersza arabskiego*, Kraków 2008.
- Somekh, S., *The Neo-classical Arabic Poets*, [w:] *Modern Arabic Literature*, red. M. M. Badawi, Cambridge 1992, s. 36-81.

3. Prace poświęcone literaturze arabskiej

- Allen, R., *The Arabic Literary Heritage. The Development of its Genres and Criticism*, Cambridge 1998.
- Badawi, M. M., *Introduction I. The Background*, [w:] *Modern Arabic Literature*, red. M. M. Badawi, Cambridge 1992, s. 1-23.
- Bielawski, J., *Klasyczna literatura arabska. Zarys*, Warszawa 1995.
- Bielawski, J., Skarżyńska-Bocheńska, K., Jasińska, J., *Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 w. Literatura arabskiego Wschodu*, Warszawa 1978.
- Bielawski, J., Kozłowska, J., Machut-Mendecka, E., Skarżyńska-Bocheńska, K., *Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 w. Literatura arabskiego Maghrebu*, Warszawa 1989.
- Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Literatur*, t. 3, Suppl., Lejda 1943-1948.
- Cachia, P., *An Overview of Modern Arabic Literature*, Edinburgh 1990.
- Cachia, P., *Introduction II. Translations and Adaptations 1834-1914*, [w:] *Modern Arabic Literature*, red. M. M. Badawi, Cambridge 1992, s. 23-35.
- The Encyclopedia of Arabic Literature*, red. J. S. Meisami, P. Starkey, t. 1-2, Londyn-Nowy Jork 1998.
- Kendall, E., *Literature, Journalism and the Avant-Garde. Intersection in Egypt*, Londyn-Nowy Jork 2006.
- Machut-Mendecka, E., *Z warsztatu arabisty. Jak mówić o literaturze arabskiej*, [w:] *Plenas Arabum Domos. Materiały IV Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej. Warszawa 25-26 marca 1993*, red. M. M. Dziekan, Warszawa 1994, s. 169-179.
- Modern Arabic Literature*, red. M. M. Badawi, Cambridge 1992.
- Moreh, Sh., *Studies in Modern Arabic Prose and Poetry*, Lejda 1988.
- Skarżyńska-Bocheńska, K., *Literatura jako przejaw arabskiej kultury*, [w:] *Świat arabski*, red. B. Rytel, L. Zieliński, G. Czekala, Warszawa 1977, s. 242-277.
- Starkey, P., *Modern Arabic Literature*, Edinburgh 2006.
- Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature*, red. J. R. Smart, Curzon Press 1996.
- Walther, W., *Historia literatury arabskiej*, tłum. A. Gadzała, Warszawa 2008.

4. Inne

- Antologia zagranicznej komparatystyki literackiej*, red. H. Janaszek-Ivanićkova, Warszawa 1997.
- Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, red. M. M. Dziekan, Warszawa 2001.
- Ba'albaki, M., *Al-Mawrid. A Modern English-Arabic Dictionary*, Bejrut 2005 [wyd. 39.].
- Bilczewski, T., *Komparatystyka i interpretacja. Nowoczesne badania porównawcze wobec translatologii*, Kraków 2010.
- Britannica – edycja polska*, t. 1-49, red. W. Wolarski, zespół tł. i aut. siatki haseł A. Abbas et al., zespół tł. i aut. L. Baraniecki et al., Poznań 1998-2005.
- Danecki, J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1-2, Warszawa 1998.
- Danecki, J., *Arabowie*, Warszawa 2001.
- Dziekan, M. M., *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008.
- Filozofia Masonerii*, [online] <http://www.wolnomularz.pl/filozofia.htm>.
- Gazda, G., *Słownik europejskich kierunków i grup literackich XX wieku*, Warszawa 2000.
- Geertz, C., *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. D. Wolska, Kraków 2005.
- Gershoni, I., Jankowski, J. P., *Redefining the Egyptian Nation 1930-1945*, Cambridge 1995.
- Głowiński, M. (et al.), *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław-Warszawa-Kraków 2005 [wyd. 4.].
- Historia literatury polskiej*, t. 5: *Romantyzm*, cz. 1, red. A. Skoczek, Bochnia 2006.
- Hitti, Ph. K., *Dzieje Arabów*, tłum. W. Dembski, M. Skuratowicz, E. Szymański, Warszawa 1969.
- Hourani, A., *Historia Arabów*, tłum. J. Danecki, Gdańsk 1995.
- Karnouk, L., *Modern Egyptian Art 1910-2003*, Kair-Nowy Jork 2005.
- Kopaliński, W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 2006.
- Kopaliński, W., *Słownik symboli*, Warszawa 2006.
- Jakubczak, M., *Rabindranath Tagore i jego idea jedności ogólnoludzkiej*, „Annales Academiae Cracoviensis: Studia Sociologica” 2006, t. 35, nr 1, s. 5-22.
- Janaszek-Ivanićkova, H., *O współczesnej komparatystyce literackiej*, Warszawa 1989 [wyd. 2. poszerzone].
- Lewis, B., *Muzułmański Bliski Wschód*, tłum. J. Danecki, wst. B. Wildstein, Gdańsk 2003.
- Literatura Polska 1918-1975*, t. 1, red. A. Brodzka, H. Zaworska, S. Żółkiewski, Warszawa 1975.
- Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 1-2, red. Cz. Hernas (et al.), Warszawa 1984.
- Machut-Mendecka, E., *Świat tradycji arabskiej*, Warszawa 2005.
- Narodowy i ponadnarodowy charakter literatury*, red. M. Cieśla-Korytowska, Kraków 1996.

- Nycz, R., *Intertekstualność i jej zakresy: teksty, gatunki, światy*, „Pamiętnik Literacki” 1990, z. 2, s. 95-116.
- The Poetry Society. About Us*, [online] <http://www.poetrysociety.org.uk/content/aboutus>.
- The Poetry Review. Editor Fiona Sampson on the History and Current Remit of the Magazine*, [online] <http://www.poetrysociety.org.uk/content/publications/review>.
- Sacks, D., *Encyklopedia świata starożytnych Greków*, tłum. D. Mickiewicz-Morawska, Warszawa 2001.
- Solé, R., *Uczeni Bonapartego*, tłum. J. Kozłowska, Warszawa 2001.
- Stępniewska-Holzer, B., Holzer, J., *Egipt. Stulecie przemian*, Warszawa 2006.
- Straszewska, M., *Romantyzm*, Warszawa 1977.
- Tatarkiewicz, W., *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1970.
- Wahba, M., *A Dictionary of Literary Terms (English-French-Arabic)*, Bejrut 1994.
- Wais, K., *Le Cosmopolitisme Littéraire à Travers les Âges*, [w:] *Actes du IV^e Congrès de l'Association Internationale de Littérature Comparée (Proceedings of the IVth Congress of the International Comparative Literature Association)*, red. F. Jost, t. 1, Haga-Paryż 1966, s. 17-29.
- Wehr, H., Cowan M. J. (eds.), *Arabic-English Dictionary*, Münster-Ithaca-Nowy Jork 1976 [wyd. 3.].
- Wójtowicz, N., *Masoneria. Mały Słownik*, Warszawa 2006.
- Zawadzki, A., *Między komparatystyką literacką a kulturową*, „Wielogłos” 2010, 1-2 (7-8), s. 39-53.
- Ziejka, F., *Kosmopolityzm a literatura narodowa*, [w:] *Narodowy i ponadnarodowy charakter literatury*, red. M. Cieśla-Korytowska, Kraków 1996, s. 401-410.

Spis ilustracji

1. Zdjęcie upamiętniające spotkanie z Rabindranathem Tagorem w Port Saidzie w 1926 roku. Źródło: Aḥmad Zakī Abū Šādī, *Masraḥ al-adab. Maǧmū‘at maqālāt naqdiyya nuširat fī al-ǧarā'id min 1926-1928*, Kair [b.r.w.], s. 4.
2. Zdjęcie pamiątkowe z pierwszego spotkania Rady Stowarzyszenia Apollo. Źródło: „Apollo” 1932, t. 1 (1), nr 3 (XI), s. 294.
3. Zdjęcie pamiątkowe ze spotkania Rady Stowarzyszenia Apollo w dniu 22 X 1932 roku. Źródło: „Apollo” 1933, t. 2 (1), nr 7 (XI), s. 703.
4. Zdjęcie pamiątkowe ze spotkania Rady Stowarzyszenia Apollo w dniu 22 X 1932 roku. Od lewej: ‘Alī al-‘Anānī, Ḥalīl Muṭrān i Aḥmad Zakī Abū Šādī. Źródło: „Apollo” 1933, t. 2 (1), nr 7 (XI), s. 704.
5. Ilustracje towarzyszące jednemu z artykułów na temat mitologii greckiej przedstawiające muzy. Źródło: „Apollo” 1932, t. 1 (1), nr 2 (X), s. 118 i 119.
6. Strona tytułowa pierwszego numeru czasopisma „Apollo”, który ukazał się we wrześniu 1932 roku. W centralnym miejscu rysunek przedstawiający Apolla Belwederskiego. Źródło: „Apollo” 1932, t. 1 (1), nr 1 (IX), s. 1.
7. Reprodukacja fotografii artysty Georges-Louisa Arlauda przedstawiająca nagą kobietę brodzącą w wodzie. Zdjęcie umieszczono obok tekstu ekfrazy autorstwa Ismā‘īla Sirrīego ad-Dahšāna *Aṣ-Šā'ida al-mutaǧarrida* (Naga rybaczka). Źródło: „Apollo” 1933, t. 1 (1), nr 5 (I), s. 579.

Indeks osobowy

- ‘Abbās, Adnan 9-10, 15-16, 19, 29, 34-35, 45, 48, 86, 88, 91, 103, 180
 Abbasydów, dynastia 15-16, 27-28, 36, 39, 47, 73-75, 78-79, 94, 100, 109
 ‘Abd Allāh, Al-Farīd 172
 ‘Abd al-‘Azīz, Šaraf 162, 165, 187
 ‘Abd al-Muṭṭalib, Muḥammad 78
 ‘Abd ar-Rāziq, ‘Alī 52
 ‘Abd ar-Rāziq, Muṣṭafā 64
 ‘Abdel-Hai, Muḥammad (‘Abd al-Ḥayy Muḥammad, ‘Abdul-Hai Muḥammad) 9-10, 38, 83, 100-102, 110, 125, 155, 163-164, 178
 ‘Abduh, Muḥammad 45-46, 50-51, 53, 55, 64
 ‘Abduh, Ṭalaba Muḥammad 169-170
 Abū al-‘Atāhiya 29-30
 Abū al-Fataḥ, Muḥammad Riḍā 169
 Abū Mādī, Ilyā 90, 93
 Abū Nuwās 29, 74
 Abū Šabaka, Ilyās 89
 Abū Šādī, Aḥmad Zakī 7, 72, 89, 106, 121-166, 168-170, 172-179, 181-182, 184-190, 194-196, 199
 Abū Šādī, Muḥammad 121
 Abū as-Su‘ūd, ‘Abd Allāh 62
 Abū Tammām 30, 36, 38, 79, 184
 Abū al-Wafā, Maḥmūd 161
 Al-‘Adawiyya, Rabī‘ 30
 Addison, Joseph 115
 Al-Afgānī, Ġamāl ad-Dīn 45, 50
 Agoub, Joseph 80
 Al-Aḥṭal 25
 Ajjubidów, dynastia 31
 Ajschylos 102
 Al-Alāyilī, Ġamīla 162
 Al-Ḥansā’ 21-22
 ‘Alī, kalif 78
 ‘Alī, Muḥammad 42-47, 50, 55, 61, 81
 ‘Alī, Muḥammad Kurd 60
 Alighieri, Dante 107
 Allāh, Naṣrī ‘Atīyya 169
 Allen, Roger 15-19, 21-22, 24-25, 27, 29-30, 36, 73, 95, 184
 Al-Āmidī, Abū al-Qāsim 36
 Amīn, Aḥmad 66, 68
 Amīn, Bašrī as-Sayyid 169, 171
 Amīn, Qāsim 51
 Al-‘Anānī, ‘Alī 172
 ‘Anbar, Maḥmūd Šādiq 161
 Anṭūn, Faraḥ 91
 Al-‘Aqqād, ‘Abbās Maḥmūd 51, 64, 66-67, 93-103, 109-114, 116, 118-119, 162, 174, 182, 184-188
 Al-‘Aqqād, Siniyya 162
 ‘Ārīḍa, Naṣīb 90
 Arouet, François-Marie (Volter) 48, 80, 155
 ‘Arūsī, Muḥammad 124
 Arystofanes 102
 Arystoteles 38
 ‘Atīq, ‘Abd al-‘Azīz 162, 169
 Atatürk, Mustafa Kemal 52
 Al-‘Atṭār, Ḥasan 62, 80-81
 ‘Ayyād, Šukrī 70
 Ayyūb, Suhayl 8
 Al-‘Azb, Yusrā 8
 Ba‘albaki, Munir 97
 Al-Badawī, ‘Abd ar-Raḥman 122
 Badawī, Aḥmad Aḥmad 171
 Badawī, Muḥammad Mustafa 9, 16, 20-21, 29-32, 36, 39, 41-42, 44-47, 51-52, 57, 60, 64, 74-75, 77, 86-88, 91, 93, 95-100, 103-104, 109, 116, 118-120, 124, 128, 161, 177, 190
 Badrān, Iqbāl 162, 171
 Bagehot, Walter 148
 Bakar, ‘Abd al-Waḥḥāb 41
 Bakarī, Aḥmad Māhir 9
 Balwierz, Ida 10, 161, 164, 166, 168, 178, 180-182, 184, 194
 Bam Ford, Annie 123
 Banna, Ḥasan 53

- Al-Bāqillānī 17, 85
 Baraka, Bassām 97
 Al-Bārūdī, Maḥmūd Sāmī 74-75, 77-78, 94, 119
 Baudelaire, Charles 172
 Bayle, Pierre 152
 Beethoven, Ludwig van 155
 Bielawski, Józef 9, 16-22, 24-27, 29-32, 34-36, 56-57, 64, 73-75, 77-78, 86, 88, 95, 97, 103, 115, 119, 124, 178, 181, 184, 190
 Bilczewski, Tomasz 149-150, 199
 Al-Biṣrī, ‘Abd al-‘Azīz 64
 Blake, William 91
 Brockelmann, Carl 10, 124
 Brodzka, Alina 159
 Brugman, Jan 9, 16, 61, 74-79, 82, 86-90, 93, 95-98, 100, 109, 111-116, 118, 124-125, 146-148, 157-158, 161, 177, 181, 186, 190
 Brunetière, Ferdinand 151-152
 Buḥayrī, ‘Āmir Muḥammad 162, 169
 Al-Buḥṭūrī, Al-Walīd Ibn ‘Ubayd 30, 36, 78-79, 184
 Burke, Edmund 102
 Al-Buṣrā, Abd al-‘Azīz 171
 Al-Bustānī, Buṭrus 43, 45, 59
 Al-Bustānī, Sulaymān 82-84, 89
 Byron, George Gordon 96, 98, 108, 172, 178, 185

 Cachia, Pierre 16, 41-43, 47, 49, 51-53, 58, 65, 73-75, 77, 93, 95, 114, 116-117
 Calderón de la Barca, Pedro 108
 Carlyle, Thomas 112, 115
 Cervantes y Saavedra, Miguel de 108
 Chajjam, Omar (Al-Ḥayyām, ‘Umar) 172
 Chateaubriand, François-René de, wicehrabia 108
 Che Guevara, zob. Guevara de la Serna, Ernesto Rafael
 Cieśla-Korytowska, Maria 151
 Coleridge, Samuel Taylor 96-98, 102
 Corneille, Pierre 49
 Cowan, Milton J. 97
 Cromer, Lord 51

 Czekala, Genowefa 18

 Ad-Dahṣān, Ismā‘īl Sīrī 162
 Ad-Dahṣān, Muḥammad Rizq 170
 Danecki, Janusz 16-22, 24-31, 34, 42, 44, 46, 49-50, 54-55
 Darwīš 82
 Darwīš, Maḥmūd 16
 Darwīš, Sulaymān 174
 Ad-Dasūqī, ‘Abd al-‘Azīz 8, 89, 118, 124, 157-160, 163, 166, 168, 176, 180, 184-186
 Dayf, Aḥmad 162
 Dayf, Šawqī 16, 76, 95, 181
 Dembski, Wojciech 27
 Ad-Dīb, ‘Abd al-Ḥamīd 1662
 Ad-Din, Šihāb 62
 Dumas, Aleksander, ojciec 49
 Dumas, Aleksander, syn 49
 Dziekan, Marek Marian 10, 16, 26-27, 29-31, 34-37, 41-43, 50, 54, 59

 Edham, Ismail Ahmad 9
 Eliot, Thomas Stearns 59

 Al-Fāḥūrī, Ḥannā 46, 60
 Al-Fārābī, Ishāq Ibn Ibrāhīm 37
 Al-Farāhīdī, Al-Ḥalīl Ibn Aḥmad 20, 35
 Al-Farazdaq 25
 Farḥāt, Ḥasan 174
 Fārūq, król Egiptu i Sudanu 57
 Al-Fass, ‘Alī Aḥmad 9
 Faṣwān, Muḥammad Sa’īd 8, 168, 181-182, 184, 190
 Fawzī, Ḥusayn 71
 Fayyād, Niqūlā 86
 Fénelon, François 48
 Feuchtwanger, Lion 142
 Francis, Karolina 10
 Fu’ād, Aḥmad 56
 Fu’ād, sułtan i król Egiptu 186

 Al-Ġabartī, ‘Abd ar-Raḥmān 41, 80
 Ġabra, Muḥammad Ḥusayn 172
 Gadzała, Agnieszka 16
 Al-Ġafūr, Muḥammad ‘Abd 162, 170
 Al-Ġāḥiz, ‘Amr Ibn Baḥr 23, 35
 Ġalāl, Muḥammad ‘Uṭmān 64, 82

- Ğamīl Ibn ‘Abd Allāh Ibn Ma’mar (Ğamīl Buṭayna) 26
 García Lorca, Federico 59, 198
 Ğarīb, Muḥammad ‘Alī 174
 Al-Ğārim, ‘Alī 113
 Ğarīr 25
 Ğawdat, Šālīḥ 8-9, 89, 162, 187-188
 Ğawwād, Muṣṭafā 169
 Gazda, Grzegorz 159
 Geertz, Clifford 37
 Germanus, Julius 169
 Gershoni, Israel 117, 125, 156
 Al-Ġiddāwī, Ḥasan 126
 Głowiński, Michał 12, 160, 181
 Goethe, Johann Wolfgang von 108, 149-152, 155, 195, 199
 Gourmont, Rémy de 152
 Górska, Elżbieta 10, 182
 Gray, Thomas 172
 Ğubrān, Ḥalīl Ğubrān 90-92, 104-105, 120
 Guevara de la Serna, Ernesto Rafael 198
 Ğuḥā, Mīšāl Ḥalīl 16, 88
 Al-Ġundī, Anwar 51
 Al-Ġurgānī, Abū al-Ḥasan 36

 Ḥaddād, ‘Abd al-Masīḥ 90
 Al-Ḥafāġī, Muḥammad ‘Abd al-Mun‘im 162, 165, 187
 Al-Ḥakīm, Tawfīq 51, 70, 117
 Ḥalīl, Nuẓmī 171, 178
 Ḥamdī, ‘Abd al-Ḥamīd 64
 Al-Ḥamšarī, Muḥammad ‘Abd al-Mu‘ī 89, 162, 177-178, 196
 Hamsun, Knut 172
 Hamza, ‘Abd al-Qādir 67
 Ḥaqqī, Yaḥyā 71
 Al-Ḥarāwī, Muḥammad 183
 Ḥarb, Ṭal‘at 57
 Ḥasan, Muḥammad ‘Abd al-Ġanī 162
 Hāšim, Labība 64
 Al-Ḥaššāb, Ismā‘īl 80
 Hassūn, Rizq Allāh 85
 Al-Ḥaṭīm, Ḥasan 174, 183
 Al-Ḥawālī, Maḥmūd 173-174
 Haykal, Aḥmad 9, 16
 Haykal, Muḥammad Ḥusayn 51, 64, 66-67, 169

 Al-Ḥaylawī, Muḥammad 172
 Hazlitt, William 96-97, 185
 Heine, Christian Johann Heinrich 98, 155, 172
 Hernas, Czesław 184
 Heumann, August 152
 Ḥilmī, ‘Ītmān 162
 Ḥilmī, Maḥmūd 172
 Holzer, Jerzy 51, 56-57
 Homer 37, 82, 84
 Hourani, Albert 46, 56, 64, 180
 Hugo, Victor 49, 76-77, 108, 115
 Hurd, Richard 152
 Al-Ḥūrī, Bišāra 89
 Ḥusayn, Ṭaha 51-52, 64, 66, 70, 196

 Ibn ‘Abbād, Al-Mu‘tamid 33
 Ibn al-‘Abd, Ṭarafa 21-22
 Ibn ‘Abd Rabbihi 33-34
 Ibn Abī Rabī‘, ‘Umar 26
 Ibn Abī Sulma, Zuhayr 21-22
 Ibn Abī aš-Šalt, Umayya 22
 Ibn al-Abras, ‘Abīd 22
 Ibn ‘Ādiyā, As-Samu‘al 22
 Ibn al-‘Arabī 33
 Ibn Burd, Baššār 74
 Ibn al-Farīd, ‘Umar 31
 Ibn Ğa‘far, Qudāma 36
 Ibn Ḥafaġa 33
 Ibn Ḥazm 33
 Ibn Kulṭūm, ‘Amr 21-22
 Ibn Labbāna 34
 Ibn Mālik, Ka‘b 24
 Ibn al-Mu‘tazz, ‘Abd Allāh 36
 Ibn Quzmān, Abū Bakr 34
 Ibn Rabī‘a, Labīd 21-22
 Ibn Rawwāḥa, ‘Abd Allāh 24
 Ibn ar-Rūmī, ‘Alī Ibn al-‘Abbās 29-30, 75, 100
 Ibn Šaddād, ‘Antara 21-22
 Ibn Sīnā 37
 Ibn Ṭābit, Ḥassān 24
 Ibn al-Yazīd, Walīd 26
 Ibn Zayd, ‘Adī 22
 Ibn Zaydūn 33
 Ibrāhīm 55
 Ibrāhīm, Fāṭima Ḥalīl 171

- Ibrāhīm, [Muḥammad] Ḥāfiẓ 77-79, 86, 94, 112-113, 121, 137, 146, 167, 179, 183
 ‘Imād, Maḥmūd 161-162
 Al-‘Inānī, ‘Alī 161
 Iqbāl, Muḥammad 172
 ‘Isā, Ḥilmī 186-187
 Al-Iṣbīlī, Ibn Sahl 34
 Ishāq, Adīb 64
 Ismā‘īl, Maḥmūd Ḥasan 177, 190, 196
 Ismā‘īl, chedyw Egiptu 45, 48, 56, 61-63, 81-82, 155-156
 Imru’ al-Qays 21-22, 85
 ‘Izz ad-Dīn, Ismā‘īl 197
- Jakubczak, Marzenna 154
 Janaszek-Ivaničková, Halina Aleksandra 12
 Jankowski, James P. 117, 125, 156
 Jasińska, Jolanta 9, 16, 56-57, 64, 73-75, 77-78, 86, 88, 95, 97, 103, 115, 119, 124, 178, 181, 190
 Jayyusi, Salma Khadra 9, 16, 73, 75-77, 103-107, 124, 160, 166, 176-178, 180-182, 190
 Jost, François 156
- Kamāl, Yūsuf 46
 Kāmil, Maḥmūd 69-70
 Kāmil, Muṣṭafā 56, 64, 121
 Karam, Anṭūn Ġattās 76
 Karnouk, Lilianne 46
 Al-Kawākibī, ‘Abd ar-Raḥmān 64
 Al-Kāzimī, Rabbāb 162
 Keats, John 96, 102, 178
 Kendall, Elisabeth 64-65, 67, 69
 Khuri, Hitti Philip 27
 Kīlānī, Kāmil 161
 Kochanowska, Urszula 10
 Kopaliński, Władysław 163
 Kozłowska, Jolanta 42
- La Fontaine, Jean de 76, 79
 Lamartine, Alphonse de 76
 Lamb, Charles 96
 Lewis, Bernard 18-19, 24-28, 31, 55
 Luchaire, Julian 135
 Lukian z Samosat 102
- Lumumba, Patrice Emery 198
 Luṭfī, ‘Umar 61, 121, 154-155, 195
- Al-Ma’mūn, kalif 28
 Al-Ma‘addānī, Anwar 9
 Al-Ma‘arrī, Abū al-‘Alā 30, 98, 100
 Machut-Mendecka, Ewa 43-46, 49-50, 54, 58-59
 Macy, John 136
 Mağdī, Ṣāliḥ 81
 Magnus, Laurie 148-149, 195
 Maḥfūẓ, Nağīb 70
 Al-Mahrī, Muṣṭafā 169
 Majakowski, Władimir Władimirowicz 59, 198
 Al-Malā’ik, Nāzik 9
 Malarczyk, Dorota 10, 182
 Mallarmé, Stephané 59
 Al-Ma‘lūf, ‘Aysa Iskandar 172
 Mandūr, Muḥammad 9, 76, 97, 113, 115, 119, 124, 177, 181, 185-186
 Al-Manfalūtī, Muṣṭafā Luṭfī 48, 82
 Margoliouth, David Samuel 122, 144
 Al-Marzubānī, Muḥammad Ibn ‘Imrān 85
 Maupassant, Henry-René-Albert-Guy de 70
 Maẓhar, Adīb 89
 Maẓhar, Ismā‘īl 174
 Al-Māzinī, Ibrāhīm ‘Abd al-Qādir 64, 66, 94-96, 98-99, 103, 110, 112-116, 118-119
 Mickiewicz-Morawska, Dorota 163
 Miftāḥ, Ramzī 162
 Milton, John 84, 86, 172
 Molière, zob. Poquelin, Jean-Baptiste
 Monteskiusz (Montesquieu, Charles-Louis de) 48, 80, 155
 Moreh, Shmuel 9, 16, 36, 38, 73, 79-84, 86-90, 93, 95, 99-100, 109-112, 114-115, 119, 125, 146
 Mozart, Wolfgang Amadeusz 155
 Mubārak, ‘Alī 45, 62
 Mubārak, Zakī 186
 Muḥammad (Mahomet) 15, 18, 23-24, 67, 81
 Muḥammad, Aḥmad aṣ-Ṣāwī 68

- Muḥarram, Aḥmad 78-79, 121, 160-161, 167, 179, 186
 Muḥtār, Maḥmūd 196
 Murīdin, 'Azīza 16, 60, 74-75, 77, 91, 95, 97, 120
 Murkociński, Michał 10
 Mūsā, Nabawiyya 64
 Mūsā, Salāma 64, 66-68
 Musset, Alfred de 76, 172
 Al-Mutanabbī, Abū aṭ-Ṭayyib 30-31, 33, 36, 38, 74-75, 79, 98, 184
 Muṭrān, Ḥalīl 86-92, 100, 103, 109, 113-114, 121, 128, 137, 143, 160-162, 178-179, 181, 183-184, 186, 193, 197
 Al-Muwayliḥī, Ibrāhīm 64

 An-Nābiḡa aḍ-Ḍubyanī 21-22
 An-Nadīm, 'Abd Allāh 63-64
 Nāḡī, Ibrāhīm 89, 161-162, 165, 170, 173, 177-179, 190, 196
 Nāḡī, Muḥammad 196
 Naḡīb, Amīna 121
 Naḡīb, Muṣṭafā 121
 Naḡīb, Mutawallī 171
 An-Naḥḥās, Muṣṭafā 57, 187
 Napoleon Bonaparte 41-42, 44, 155
 An-Naqqāš, Salīm 64
 Naš'at, Kamāl 9, 124-126, 155, 184, 186-187
 Našāwī, Nasīb 16
 Naser, Gamal Abdel ('Abd an-Nāṣir, Gamāl) 54
 Nāṣif, Malak Ḥifnī 64
 Nasīm, Aḥmad 79, 183
 Nietzsche, Friedrich 91
 Nimr, Fāris 63
 Novalis (Hardenberg Georg Philipp von) 107
 Nu'ayma, Mīḥā'il 90, 92-93, 120
 Nycz, Ryszard 12

 Ostle, Robin C. 10, 88, 91, 95, 97, 103, 124-125, 128, 146, 160, 165, 175, 177-178, 180, 182, 185, 188
 Owidiusz 102

 Palgrave, Turner Francis 96, 115, 147

 Poquelin, Jean-Baptiste (Molière) 49

 Al-Qabrī, Muqaddam Ibn Ma'āfir 34
 Qalamāwī, Suhayr 162
 Al-Qartāḡanī, Ḥāzim 38
 Al-Qāyātī, Ḥasan 161
 Qays Ibn Ḍarīḥ (Qays Lubna) 26
 Qays Ibn Mulawwah (Maḡnūn Laylā) 26
 Qutb, Sayyid 54, 188

 Racine, Jean 49
 Ar-Raḍī, Aš-Šarīf 98, 100
 Ar-Rāfi'ī 179
 Ar-Rāfi'ī, Muṣṭafā Šādiq 67, 169
 Raḡīb, Muḥammad 162
 Rāhib, Rufā'il Zāḥūr 47
 Ramaḍān, 'Abd al-Ġawwād 183
 Rāmzī, Ibrāhīm 64
 Ar-Rayḥānī, Amīn 90-92, 105, 120
 Renan, Ernest 51, 101
 Riḍā, Muḥammad Rašīd 53, 64
 Riḍā, Muḥyī ad-Dīn 92
 Rodin, Auguste 91
 Rousseau, Jean-Jacques 48, 77, 80, 108
 Picasso, Pablo Ruiz 198
 Rytel, Bożena 18

 As-Sā'atī 82
 Aš-Šabbī, Abū al-Qāsim 89, 162, 176-177, 196
 Šabrī, Ismā'il 78, 121, 167
 Sacks, David 163
 As-Saḥratī, Muṣṭafā 'Abd al-Laṭīf 162, 171
 Sa'īd, chedyw 45
 Sa'īd, Aḥmad Ḥayrī 70
 Sa'īd, 'Alī Aḥmad (Adonis) 198
 Sa'īd, 'Alūš 49
 Sa'īd, Muḥammad 81
 Šalabī, M. 71
 Salīm, Zaynab 162
 Aš-Šamsī, Nufūz 143
 Aš-Šanfarā 22
 Šanḡanī, Mayy 97
 Šanū', Ya'qūb 63
 Šarīf, As-Sayyid 'Aṭiyya 174
 Šarrūf, Ya'qūb 63, 84

- Šawqī, Aḥmad 75-79, 83, 86, 93-94, 106,
 109, 111-113, 121, 137, 160-162,
 167, 179, 183
 Šaybūb, Ḥalīl 89, 162
 Saydū, Amīn Sulaymān 8
 Aš-Šāyib, Aḥmad 161, 169
 Aš-Šayrafi, Ḥasan Kāmil 89, 161, 169,
 170-171, 187
 Sayyid, Ibrāhīm 161
 As-Sayyid, Aḥmad Luṭfī 51, 64
 As-Sayyid, As-Sayyid Taqī ad-Dīn 9
 Schiller, Johann Christoph Friedrich von
 98, 108, 172
 Schlegel, August Wilhelm von 108
 Schlegel, Friedrich 152
 Scott, Meisami Julie 124
 Scott, Walter 48, 108, 155
 Shelley, Percy Bysshe 96-98, 128, 172,
 178, 185, 197
 As-Sibāʿī, Muḥammad 64, 96
 Šidqī, Ismāʿīl 57, 117, 185-187
 Šihāb ad-Dīn Muḥammad Ibn Ismāʿīl Ibn
 ʿUmar 81-82
 Šihāda, Būlus 85
 Siwiec, Paweł 17-18, 20-22, 26-29, 35
 Skarżyńska-Bocheńska, Krystyna 9, 15-
 16, 18-21, 23, 27, 31-32, 56-57, 64,
 73-75, 77-78, 86, 88, 95, 97, 103,
 115, 119, 124, 178, 181, 190, 197-
 198
 Skoczek, Anna 184
 Skuratowicz, Maria 27
 Sławiński, Janusz 12, 160, 181
 Smart, J. R. 75
 Sokrates 198
 Solé, Robert 42
 Somekh, Sasson 74
 Spencer, Herbert 101
 Starkey, Paul 16, 124
 Stępniewska-Holzer, Barbara 51, 56-57
 Straszewska, Maria 107-108
 Aš-Šübāšī, Mufīd 162
 Šubhī, Muhammad 124
 Šukrī, ʿAbd al-Ḥamīd 174
 Šukrī, ʿAbd ar-Raḥmān 64, 92, 94-103,
 106, 109, 112-116, 118, 194
 Szekspir, William 49, 67, 76-77, 86-87,
 108, 115, 137, 172
 Szymański, Edward 27
 Taʿabbata Šarran 22
 Tagore, Rabindranath 153-154, 172, 195,
 199
 Ṭaha, ʿAlī Maḥmūd 89, 161, 177-178,
 181, 190, 196
 Aṭ-Ṭaḥṭawī, Rifāʿa Rāfiʿ 44-45, 47-48,
 50, 62-63, 80-82
 Aṭ-Tamīmī, ʿAlqama Ibn ʿAbada 22
 Taqla, Bašīr 62
 Taqla, Salīm 62
 Tasso, Torquato 107
 Taymūr, Maḥmūd 71
 Aṭ-Tiġānī, Aḥmad Yūsuf 89, 162
 Umajjadów, dynastia 15, 24-25, 78
 ʿUrābī, Aḥmad 56, 81
 Valéry, Paul 59
 Van Alen van Dyck, Cornelius 59
 Vignoli, Tito 101
 Voltaire, zob. Arouet, François-Marie
 Wādī, Ṭaha 9
 Wahba, Magdi 12, 97
 Wais, Kurt 155
 Al-Wakīl, Muḥṭār 89, 162, 171
 Walther, Wiebke 16
 Wehr, Hans 97
 Wells, Herbert George 149, 153, 195
 Wergiliusz 102
 Wolarski, Wojciech 136
 Wolska, Dorota 37
 Wolter, zob. Arouet, François-Marie
 Wordsworth, William 96-98, 172, 185
 Wójtowicz, Norbert 61
 Yaḥṭātī, Ismāʿīl 174
 Yaʿqūb, Amīl 97
 Yūsuf, ʿAlī 64, 77
 Al-Yūsuf, Fāṭima 63
 Al-Yāziġī, Nāṣif 43, 59, 63
 Zaglūl, Saʿd 51, 56-57, 121
 Az-Zahāwī, Ġamīl Šidqī 85
 Zakariyya, Aḥmad Waḥba 171
 Zakī, Maḥmūd 145

Zalzāl, Baššār 63

Zawadzki, Andrzej 152-153

Zawadzki, Roman 10, 182

Zaworska, Helena 159

Zaydān, Ġurġī 63

Az-Zayyāt, Aḥmad Ḥasan 68, 70

Ziejka, Franciszek 151-152

Az-Zīn, Aḥmad 174, 183

Ziwār, Aḥmad Pasza 179

Ziyāda, Mayy 61, 78, 92

Al-Zubaidi, A. M. K. 10

Żółkiewski, Stefan 159

Żuliński, Leszek 18

The poetic island of peace

The formation, activity and word-wide aspirations
of the Arabic Apollo Society

Summary

The object of the book is the presentation of the genesis and activity of the Apollo Society, acting in Egypt within the years 1932-1934 for the benefit of the rebirth of Arabic poetry. Particular attention in this book was paid to the peaceful mission that the society itself selected, and the ideas of brotherhood, cooperation, and international literary exchange – on which it was based. The leading representatives of this group understood the rebirth of Arabic poetry as such an increase of its artistic level that would enable its creators to join the Parnassus of the world poetry, become equal partners alongside the English, French or German poets. They dreamed their poetic works would become the great pride of the Arabs in the international forum.

The book presents the various stages of the rebirth of Arabic poetry in Egypt during the second half of the 19th century to the first four decades of the 20th century. Factors that enabled the development of poetry were characterized, the role of the Apollo Society and the monthly review published by it was shown in the history of Arabic literature.

The 20s of the 20th century, the period when poets associated within the Apollo Society began to work in Egypt, were extremely difficult for young writers who wanted to develop their talents and abilities, to take an active part in the literary life. This was due not only to the bad financial situation in which the vast majority of them was, the ongoing litigation of the supporters of the traditional (neo-classical) mainstream and the modernist poetry, and conflicts within the very group of modernists. It was also a time to seek answers to the questions on the form, content, role and place of poetry in the Arab culture. Young poets felt lost in the then-prevailing chaos of theory, they did not know what to choose and what to reject out of the opportunities and proposals existing at the time. There arose a need to establish a place where they would receive the appropriate substantive and spiritual support, as well as assistance in the publication of works. The Apollo Society was to become such a place, along with its journal.

They were both founded in September 1932, upon the initiative of Aḥmad Zakī Abū Šādī, one of the greatest intellectuals of the first half of the 20th century in Egypt, a man of universal knowledge, many talents and interests, the founder of

numerous associations and journals, a doctor, poet, journalist, translator, critic and literary historian, and painter. He was the founder of the original strategy of action which was to help and bring Arab poetry into the Parnassus of the world literature, and which, as evidenced by the analysis of articles and essays published by him in the pages of the Arab press in the years 1908-1926, was being worked out by him for many years. In his proposal for the continuation of the Arabic poetry rebirth he proposed two-level actions. The local level was to include: successive removal of all the obstacles hindering the development of Arabic poetry (including the presentation of a coherent approach to the rebirth of the Arabic poetry, healing the atmosphere of literary circles; establishing a friendly dialogue between the followers of various trends and a dialogue between critics and poets, giving young poets conditions for creative work); Egypt's cooperation with other Arab countries and the Arabs staying in exile in various parts of the world. The international level would include: learning and drawing upon the cultural and literary heritage of other nations; the promotion of Arab heritage in the world; Arabs' cooperation with the rest of the world. Translation was a very important element of the project, but his concept was not just about the translation of the other nations' literatures into Arabic, but also the translation of Arabic poetry into other languages so that the whole world could become acquainted with it. The literary theoretical works and literary criticism of the European Romantics, especially of the English Romantics works, were the main sources of the Abū Šādī's inspiration with the international exchange of ideas, literary brotherhood, and cooperation. Of particular note are some analogies that can be found between his views and the project he developed with reference to the rebirth of Arabic literature, with a particular emphasis on poetry, and the views and international cultural exchange project presented by Goethe, as well as references to Europe, resulting in the creation of the *literary republic* concept aimed at connecting writers across national borders. The sources of Abū Šādī's inspiration also include the ideas and works of the following: L. Magnus – an English historian and critic; H.G. Wells – an English writer, a pacifist, and promoter of progress; R. Tagore – an Indian thinker, reformer, and preacher of the utopian vision of the unity of the entire world; 'Umar Luṭfī – the father of the Arab cooperative movement in Egypt. He was also largely influenced by strong association with the Freemasonry and the pan-Arab tendencies then-prevailing in Egypt and other Arab countries. Not without significance was also his personal and active participation in the cultural and literary life in England, where he lived at the beginning of the 20th century, at the time when Europe once again experienced the revived idea of the romantics' international literary exchange. The then-existing two groups – the Pen Association, founded by Arab immigrants in the United States, and the famous London Poetry Society – were important patterns for poetic society in the country on the Nile.

The strategy adopted by the Apollo Society was very clearly seen in the "Apollo" journal, it was an extension and continuation of the one developed earlier by Abū Šādī, and was based on the following key ideas: defining what Arabic poetry should be; determining its current status at local and global level; outlining

obstacles on the way of development, and attempting to remove them; emphasizing the past successes of the poetry renewal movement; indicating the direction in which poets, poetry critics, and recipients needed to develop; fostering cooperation and brotherhood in literary circles; promoting the idea of a literary cosmopolitanism, exercising of which by Arab poets was to ensure the introduction of Arabic poetry at the international forum.

The name – “Apollo”, as proposed by Abū Šādī for the society and the journal, was approved by the founding members of the group, and was to be a link between the Arab poetry and the poetries of other nations, and to indicate the direction which it should continue to follow, the world-wide Parnassus. This name was also a symbolic merging of multiple interests and aspects of the activity of the society’s founder.

The objectives of the Apollo Society, specified in its articles of association, were: 1) raising the level of Arabic poetry and encouraging poets to noble competition; 2) helping poets in their artistic development and defence of their dignity; 3) maintaining the artistic rebirth in the world of Arabic poetry.

Aḥmad Šawqī was the first elected President – an outstanding representative of the traditional school and, after his death, the function passed on to Ḥalīl Muṭṭarān – the forerunner of the romantic poetry of Egypt. Appointing them presidents, the representatives of the society wanted to honour them and pay tribute to show that their group was a place for everyone, regardless of the preferred current or genre. Aḥmad Zakī Abū Šādī became the secretary of the society, and took up the post the journal’s editor-in-chief.

Although the work of poets associated with the Apollo Society was very diverse, romanticism was the dominant trend. The distinguishing feature of the poets belonging to this group was their pessimistic outlook on life and the world. Their work was often escapist in nature. Their works are, in many cases, great examples of fusion of native and foreign elements, which resulted from the fact that they were very familiar with the culture, literature and philosophy of the West, and their personalities developed under the influence of a multicultural environment. They knew the work of the English and the French Romantics and French Symbolists very well and, finding inspiration in it, wrote their poems experimenting with the form and content. However, this new poetry was also strongly influenced by their home elements, it alluded to the classical Arabic poetry, tradition and history of the Arabs, their environment, legends, and culture. The representatives of the society equally respected the literary and intellectual heritage of all mankind, they drew on Arabic literature, the literature of the West and the East, they were inspired by music, painting, sculpture, science. Their work included a variety of forms and genres. The themes and symbols derived from Greek mythology, the Phoenicians, ancient Egypt, the Bible and the Koran, from fairy tales and legends permanently introduced into Arabic poetry. They developed their poetic language by enriching it with many new words from the Arabic and world traditions. They took care of the organic unity of the line, they attached great importance to the harmony between

the content, form, and melody of poems. To a large extent, unlike their predecessors from the *Dīwān* Group, they could do in practice what they declared in theory.

The role of the Apollo Society, though it only existed for two years, is invaluable in the history of Arabic literature. At the time when established, it constituted a kind of a “poetic island of peace”, where poetry itself – the subject of disputes and fights – was the link, and mobilized poets with different views, preferring various currents. Poets were moving to the island because it was to be distant from the atmosphere of continuous fighting and disputes, they settled there as it was to be a place where there were no cultural, geographical, historical, religious and ideological constraints. The Society also constituted a kind of “romantic utopia”. The principles on which it was based: the idea of brotherhood, cooperation, and literary cosmopolitanism, its world-wide aspirations, were not favoured by all of poets in Egypt, they were sharply criticized both by some neoclassical circles and by modernists (Al-‘Aqqād from the *Dīwān* Group and his followers). Unfortunately, the society failed to fully cut off from the personal and political disputes which contributed (along with financial problems) to closing the “Apollo” journal and dissolution of the group.

Although the work of this group’s representatives did not reach the expected level of world art, as the members of it were themselves aware, their poetry and a number of actions undertaken by them undoubtedly paved the way and allowed for the further development of the next generation of poets who managed to introduce the Arabic poetry into the international forum.

Stowarzyszenie Apollo działające w Kairze w latach 1932-1934 było jednym z najważniejszych ugrupowań poetyckich w historii dwudziestowiecznej literatury arabskiej. Jego główny cel stanowiło odrodzenie poezji arabskiej i wprowadzenie jej do literatury światowej. W książce szczególną uwagę zwrócono na pokojową misję stowarzyszenia oraz propagowane przez nie idee braterstwa, współpracy i międzynarodowej wymiany literackiej.

(...) badania naukowe dr Idy Balwierz zaprezentowane w książce *Poetycka wyspa pokoju. O powstaniu, działalności i światowych aspiracjach arabskiego Stowarzyszenia Apollo* wnoszą nowe spojrzenie na wiele mało znanych lub wręcz nieznanych dotąd aspektów związanych z genezą oraz z dynamiczną działalnością Stowarzyszenia Apollo na rzecz ruchu odrodzenia poezji arabskiej.

Z recenzji prof. dr hab. Ewy Machut-Mendeckiej

(...) książka dr Idy Balwierz posiada ogromną wartość naukową, stanowi oryginalne opracowanie dotyczące Stowarzyszenia Apollo i jego wieloaspektowej działalności. (...) Należy również podkreślić, że (...) jest pierwszym w arabistyce zachodniej opracowaniem traktującym o Stowarzyszeniu Apollo.

Z recenzji prof. dr hab. Barbary Michalak-Pikulskiej

Dr Ida Balwierz – absolwentka arabistyki Instytutu Orientalistyki UJ, Instytutu Nauczania Języka Arabskiego dla Obcokrajowców w Damaszku oraz Centrum Języka Arabskiego na Uniwersytecie Damasceńskim, pracuje w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ, specjalizuje się w zagadnieniach dotyczących kultury, literatury i sztuki arabskiej oraz mass mediów w świecie arabskim.