


Ewa Machut-Mendecka

Pustynia, dżinny i Tuaregowie w prozie Ibrahima al-Koniego

 Chyba nikt z większą pasją nie wnika w świat Tuaregów przez wieki niestrudzenie koczujących po Saharze, niż libijski pisarz Ibrahim al-Koni, który pochodzi z tuareskiego plemienia Al-Azdżar i urodził się (1948 r.) w czasie plemiennej wędrówki, na piaskach pustyni. Jako kilkunastuletni chłopiec rozpoczął życie osiadłe, chociaż kilkakrotnie już zmieniał miejsce pobytu. W libijskim Fazzanie nauczył się arabskiego, zrobił maturę, zaczął pisać jako dziennikarz, potem w Moskwie studiował literaturę, gdzie zajmował się prozą Fiodora Dostojewskiego, następnie przyjechał do Warszawy i tu w latach 80. redagował (przez około dziesięć lat) pismo libijskie w języku polskim „As-Sadaka” (co znaczy „Przyjaźń”). Mieszka w Bernie i pisze, z wielką pasją tworzy kolejne opowiadania i powieści, nie przerywając tego zajęcia w czasie swoich licznych podróży. Na swoim koncie ma kilka tysięcy stron prozy — ponad 60 opublikowanych książek, z nielicznymi wyjątkami poświęconych życiu Tuaregów na pustyni, temat, w którym zatracił się bez reszty. Zaliczany jest do najwybitniejszych pisarzy arabskich i pisze tylko po arabsku, ale jego utwory zostały już przetłumaczone na wiele języków europejskich.

Do twórczości Al-Koniego zaliczają się m.in. „Pięcioksiąg” (*Al-Chamasijja*, 1989), dwie niewielkich rozmiarów powieści „Krwawiący kamień” (*Nazif alhadżar*, 1990), „Złoty piasek” (*At-Tibr*, 1991) ponad sześćset stronicowa powieść „Magowie” (*Al-Madżus*, 1991) i liczącą ponad tysiąc stron powieść „Czarownicy” (*As-Sahara*, 1994 i 1995).

Proza Ibrahima al-Koniego nie mieści się w ramach określonych koncepcji i trendów literackich, niemniej widać w niej pewne zbieżności z twórczością współczesnych prozaików arabskich czy światowych. Saharę z jego utworów oraz pustynie opisane w powieściach Jordańczyka Abd ar-Rahmana Munifa (zwłaszcza z pięcioksiągu „Miasta soli” — *Mudun al-milh*) łączy to samo poczucie ścisłego radosnego obcowania ludzi z przyrodą oraz tego samego cierpienia i lęku wynikającego z codziennej walki z pustynią. Spośród innych pisarzy, zwłaszcza Jahka Tahir Abd Allah z Egiptu, At-Tajjibb Salih z Sudanu, Amdżad Tawfik z Iraku, tak jak Al-Koni zarysowują w swoich utworach pierwotny i archaiczny świat arabskich wiosek; położone z dala od szlaków komunikacyjnych kultywują swoje tradycje i zwyczaje sprzed setek lat. Pisarzy fascynują te miejsca na mapie arabskiego interioru z ich pierwotną naturą, do których z tru-

dem dociera postępowanie; starają się przeniknąć je jak najgłębiej, poszukując w nich prastarych, archetypowych znaczeń. Takim wątkom, jak zakazana miłość, niepohamowana namiętność, zemsta i śmierć nadają zarazem konkretny i uniwersalny, realistyczny i symboliczny wymiar.

Zagubiona w bezdrożach egipskiego południa wioska z powieści „Naszyjnik i bransolety” (*At-Tawk wa al-iswirra*) Abd Allaha oraz pustynia z dziesiątków utworów Al-Koniego kojarzą się z Maquondo ze *Stu lat samotności* Marqueza, a twórczość obu tych pisarzy arabskich wydaje się bliska realizmowi magicznemu, wyłaniającemu się z prozy Kolumbijczyka¹. Tak jak Maquondo, pustynia Al-Koniego jest realistyczna i magiczna zarazem, mieści się w ramach szeroko pojętego realizmu, który przenikają najbardziej pierwotne wierzenia, nie zawsze pozwalające się ująć w kategoriach przyczynowości. Z drugiej strony trudno — jak wspomniałam — porównywać czy zestawiać prozę Libijczyka z twórczością innych pisarzy, ponieważ jego opowiadania i powieści stanowią pewną całość, która teraz po latach pisarstwa Al-Koniego, i w miarę przybywania jego utworów, konkretyzuje się coraz bardziej. Otóż pisarz trzyma się z uporem nie tylko jednego tematu, jakim jest pustynia jako przestrzeń pokryta śladami wędrowek Tuaregów, ale również powiela te same wątki i postacie, co chwilami zaskakuje; kolejny raz na kartach coraz to innego utworu spotykamy mądrego, szlachetnego Wodza² i zbratanego z naturą Derwisza³.

Powtarzając i uwydatniając wątki, zmieniając treści fabuł czy wprowadzając coraz to nowe szczegóły Al-Koni w swojej twórczości kojarzy się z tradycją ludowych narratorów od najdawniejszych czasów krążących po krajach arabskich i Afryce, powtarzając wciąż te same legendy i baśnie oczywiście bez najmniejszej troski o dokładność i zgodność poszczególnych wersji, z których żadnej nie można było odmówić autentyzmu, skoro wynikała ze szczerego przekonania opowiadającego. Libijski pisarz — tak jak oni dzięki niepohamowanej pasji twórczej — rozwija swoją bogatą wyobraźnię, dla której wierność szczegółom otaczającej rzeczywistości nie ma znaczenia, liczy się tylko spójność i wymowa kreowanego świata.

Proza Ibrahima Al-Koniego stanowi zbiór mitów i opowieści tuareckich, które nie kosztują w skansen o wymiernej zawartości, ale odznaczają się wciąż żywotnością i dynamiką. W kolejnych utworach pobrzmiewa m.in. legenda o dziwnym duchu Wantahicie (*Wantahit*), strażniku złota, mającym tym kruszcem ludzi i sprowadzającym ich na bezdroża w sposób realny i metaforyczny, zwłaszcza w powieściach „Magowie” i „Czarownicy”⁴.

¹ Zob. E. Machut-Mendecka, *Magic and realism of the desert (The prose of Ibrahim al-Kawnd)*, „Studia Arabistyczne i Islamistyczne” Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1996, s. 59-60.

² Zobacz np. Ibrahim al-Koni, *Al-Madžus*, Tarablus 1991, t. I, II; *As-Sahara*, Bajrut, t. I, 1994, t. II, 1995, *Al-Dżadb*, [w:] *Al-Waka'i al-maflkuda min sirat al-Madžus. Ar-Rabba al-hadżarija*, Bajrut 1994.

³ I. Al-Koni, *Al-Madžus*, op. cit., *Charif ad-Darwisz*, Bajrut 1994.

⁴ Na przykład I. Al-Koni, *Al-Madžus*, op. cit., t. I, s. 322, *As-Sahara*, op. cit. t. I, s. 67, t. II, s. 61 i nast.

Dzięki powielanym postaciom i wątkom pustynia wydawać mogłaby się jednolita, a nawet monotonna, poczucie to rozprasza się jednak pod wpływem plastycznych ujęć wszelkich szczegółów i zjawisk, takich jak zmiany pogody, do których poza pustynnym światem nie przywiązywałoby się może większej wagi. Obcując z pustynią Tuaregowie z prozy Al-Koniego nieustannie ją poznają i odkrywają zarówno w kategoriach realnych i symbolicznych.

W prozie tego pisarza, z racji pierwszoplanowej roli, jaką odgrywa tu pustynia, siłą rzeczy uwagę przyciąga przestrzeń, tłumiąc na pierwszy rzut oka znaczenie czasu. W pierwszej chwili wydaje się, że w większości utworów ta jakość niemal nie istnieje; przeważnie nie wiadomo, kiedy toczy się akcja. Bliższe informacje mamy tylko w niewielu z nich. W organizacji przestrzeni w kilku wczesnych utworach Al-Koniego, umiejscowionych (co później raczej się nie zdarza) poza pustynią czy na skraju pustyni możemy zorientować się, że chodzi o czasy współczesne, formy życia występujące w wieku XX. W „Złotym piasku”, gdzie na skraju pustyni toczą się walki z Włochami, co sugeruje kolonializm lub okres wojenny. W „Krwawiącym kamieniu” wiadomo, że mniej lub bardziej do pustyni docierają echa toczącej się nieopodal II wojny światowej, a potem akcja przenosi się w lata 50. XX w.⁵ Bohater Assuf, myśliwy żyjący na pustkowiu, poluje na gizele tylko z musu, a nigdy na muflona, po tym jak był świadkiem przemiany swojego zmarłego ojca w postać tego zwierzęcia. Przeciwnieństwem Assufa jest Kabil, o którym krąży legenda, że wykarmiony krwią gazeli do życia potrzebuje zwierzęcego mięsa, które pochłania drapieżnie i którego wciąż mu nie dosyć. Toteż zaprzyjaźnia się z amerykańskim oficerem z miejscowej bazy wojskowej, dostaje od niego helikopter i przy jego pomocy próbuje odnaleźć upragnione zwierzęta. Potem zabije w bestialski sposób Assufa odmawiającego mu wskazania tropu muflona, którego mięso pozwoliłoby zaspokoić nienasycony głód. W „Krwawiącym kamieniu” giną nie tylko zwierzęta, ale i sama pustynia chyli się ku upadkowi, orana kołami landroverów. Ten archetypowy świat wydaje się tracić swoją tożsamość pod naporem obcych.

Tylko w jednym miejscu powieści „Magowie” wspomniany jest osmański gubernator odległego Trypolis, co oznacza, że tych kilka miesięcy, może lat (ale nie dłużej), w jakich toczy się akcja powieści, to bliżej nieokreślony okres w ciągu wieków panowania imperium Turków osmańskich nad Libią⁶.

Przestrzeń w utworach Al-Koniego sprawia tak wielkie wrażenie, dzięki swoim tysięcznym szczegółom składających się na bogactwo form i kształtów. Liczy się każdy najdrobniejszy ruch, przyciąga uwagę wszelki gwar głosów, czy nieoczekiwane wplatające się w narrację dialogi, gdyż stanowią ostry kontrast z przeważającą ciszą pustyni. Zakłócają ją też i wzbogacają nieustanne praktyki magiczne, a legendy i mity przenikają świat przedstawiony, wpływając na co-

⁵ I. Al-Koni, *Nazif al-hadžar*, London 1990, s. 117.

⁶ I. Al-Koni, *Al-Madžus*, op. cit., t. I, s. 347.

dzienne życie Tuaregów. Słowem, na pustyni wiele się dzieje, co oznacza, że czas musi tu istnieć, choć wydaje się tak ukryty, co tym bardziej zachęca do poszukiwania jego form i znaczeń. Al-Koni kluczy z Tuaregami, oni idą śladem wielbłądów i kóz poszukujących paszy, drogę zastępują im dżinny i czarownicy. Z tych wędrówek wyłaniają się określone rodzaje czasu, które określam mianem: mitologicznego, jakościowego i progresywnego. Przenikając się i nakładając tworzą sieć znaczeń, istotnych dla semantyki utworów.



Czas mitologiczny

Pustynia Al-Koniego wydaje się beczasowa, ponieważ czas akcji jest przeważnie nieokreślony, a nieustanne wędrówki sprawiają wrażenie, jakby trwały przez wieczność. Niemniej, choć nad całym światem przedstawionym panuje „wieczny kat”, czyli słońce⁷ (co stanowi ulubioną metaforę Al-Koniego), widać w nim zmiany przyrody, które powoli dają się rozpoznać w opisie szelestów, narastającego szumu, huków, pociemniałego nieba i wreszcie coraz wyraźniejszych grzmotów⁸. Powtarza się motyw suszy, długiego rozpaczliwego czekania na deszcz, po którym, jak na ironię losu, nadciąga burza z ulewą wywołującą gwałtowną powódź pochłaniającą wszystko wokół w opowiadaniu „Potok” (*As-Sayd*),⁹ ludzi, a także wielbłądzącę-żywicielkę i ukochanego małego wielbłąda o urodzie gazeli, służącego za cały majątek tuareskiemu pasterzowi¹⁰.

Przyroda jest jednym z głównych bohaterów twórczości Al-Koniego, w swojej dynamice wydaje się żywym organizmem, obdarzonym niewyobrażalną siłą, rodzajem bóstwa, od którego zależy człowiek, co manifestuje się w jej różnych przejawach. We wszechstronnych ujęciach pustyni, jakie przewijają się w prozie Al-Koniego, nie brak kultu wody.

Kropla. Kropla, jest łzą Boga, klejnotem nieba, przezroczysta jak cień, bezbarwna jak anioł, kojąca jak uśmiech matki, tak smętna, gdy spada, jak czułe pieśni. Nie można poczuć jej smaku i zapachu. Jej barwa, smak i zapach są osobliwością, która wywodzi się z nieodgadnionych światów. Wywodzi się od Boga. Dlatego tak jak On nie pozwala wyczuć się zmysłami: dotykem, słuchem, wzrokiem, węchem ani smakiem. Kropla wody jest osobliwością, wymykającą się fizycznym doznaniom (As-Sahara)¹¹.

⁷ Na przykład I. Al-Koni, *As-Sahara*, op. cit., t. I, s. 411, t. II, s. 136.

⁸ Por. ibidem, t. II, s. 282.

⁹ Por. I. Al-Koni, *As-Sajl*, [w:] *Al-Kafas*, London 1990, s. 56 i nast.

¹⁰ I. Al-Koni, *As-Sahara*, op. cit., t. II, s. 264.

¹¹ I. Al-Koni, *Al-Ihn al-mamum*, [w:] *Al-Waka'i al-mafkuda...*, op. cit., s. 5.

Świat prozy Ibrahima al-Koniego zmienia się w czasie w rytm zmian przyrody, co zachęca, aby popatrzeć nań w kategoriach mitu, pojmowanego w myśl koncepcji Mircei Eliadego:

Trudno byłoby znaleźć taką definicję mitu, która zostałaby zaakceptowana przez wszystkich uczonych, a jednocześnie byłaby przystępna dla niespecjalistów. A zresztą: czy w ogóle można znaleźć jedną definicję, która objęłaby wszystkie typy i funkcje mitów we wszystkich społecznościach archaicznych i tradycyjnych? Okazuje się, że mit jest niezwykle złożonym zjawiskiem kulturowym; można go analizować i interpretować w wielu uzupełniających się perspektywach.

Moim zdaniem, najmniej niedoskonata, mająca bowiem najszerszy zakres, definicja byłaby następująca: mit opowiada historię świętą, opisuje wydarzenie, które miało miejsce w okresie wyjściowym, legendarnym czasie „początków”. Inaczej mówiąc: mit opowiada, w jaki sposób, za sprawą dokonania Istot Nadnaturalnych, zaistniała nasza rzeczywistość; bądź rzeczywistość globalna – Kosmos, bądź tylko pewien jej fragment: wyspa, gatunek rośliny, ludzkie zachowania, instytucja¹².

Koczownicze społeczeństwo Tuaregów z prozy Al-Koniego jest bardzo tradycyjne, wręcz pierwotne, i kieruje się symbolami, które nie do końca może poddają się możliwościom percepcyjnym współczesnego czytelnika i dlatego tak trudno uchwycić formy czasu, w jakim przyszło mu żyć, co stanowi ilustrację koncepcji Eliadego.

Kultura symboliczna pozwala opisywanym Tuaregom przetrwać na pustyni, zapełniają ją symbolami i wierzeniami, na których opierają konkretny system wartości i sposób działania. W prozie tej ludzie pustyni przeżywają wciąż na nowo legendarny czas „początków”, ponieważ często przywołują mit o utraconej rajskiej oazie Waw, którą człowiek nieopatrznie utracił i do której tęskni wierząc, że odnajdzie ją pewnego dnia. Tuaregowie z „Magów” opowiadają sobie m.in., że oazę tę postradał ich przodek, gdy za namową żony pasał owce w zaczarowanym ogrodzie, za co został skazany na banicję z dala od owego pierwotnego raj, z którym mieszkańcy pustyni utożsamiają Waw.

Nikt nie zna granic zatracenia. Nikt nie wie, jakie są granice losu w czasie i przestrzeni. Kiedy ludzie wyszli z Waw? Kiedy mieszkańiec pustyni oderwał się od swoich korzeni i kiedy podjął drogę cierpienia. Gdzie zaczyna się fantastyczny kontynent zwany pustynią i gdzie leżą granice pustej przestrzeni!¹³

Zgodnie z popularnymi wierzeniami z „Magów” (motywnie powtarzający się w wielu innych utworach Ibrahima al-Koniego) oaza ukazuje się na pustyni raz na tysiąc lat najbardziej strudzonym i najciężej doświadczonym wędrowcom, na granicy ży-

¹² M. Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 11.

¹³ I. Al-Koni, *Al-Ubur*, [w:] *Al-Waka'i al-mafkuda...*, op. cit. s. 99.

cia i śmierci, aby w niej odpoczęli wśród złota, klejnotów, przepychu, racząc się rajskim winem, pod okiem pięknych dziewcząt ubranych w powłóczyście, barwne szaty i dobrotliwego, ujmującego starca, a potem wrócili do swoich. Po czym, mimo największych wysiłków, tej tak gościnnej i z pewnością jeszcze niedawno rozłożonej na pewno właśnie w tym miejscu Waw nie udaje się już odnaleźć.

Utrata oazy i wymarzony powrót do niej wypełnia pewien zamknięty cykl czasu obejmujący koncepcję narodzin, grzesznego życia, pokuty i zbawienia. Dlatego tego typu czas o charakterze archetypowym, przesiąknięty mitami i symbolami, ale odrywający się już od cyklicznego rytmu przyrody wolno nazwać mitologicznym¹⁴. Niemniej w jego rozwoju widać legendarne czasy „początków”, wspomniane przez Eliadego, ponieważ mity sięgają do najstarszych form pustynnego życia. Jeden z najpopularniejszych zawiera historię stosunków między dżinnami a ludźmi. Zgodnie z nim to dżinny są gospodarzami pustyni i jej pierwszymi mieszkańcami, podczas gdy ludzie znaleźli się tu później, ale nie uszanowali zasady dobrego sąsiedztwa z pustynnymi demonami i skradli im złoto oraz inne skarby, których strzegły te demony (poza „Magami” np. w „Zasadach kamiennego rękopisu” – *Arkan al-machtut al-hadžari* czy w „Kamiennych tekstach” – *An-Nusus al-hadžarija*)¹⁵.

W ten sposób między gatunkiem ludzi i dżinnów doszło do wrogości. Ponieważ demony nie mogły sobie z ludźmi poradzić, skryły się przed nimi i stąd w utworach al-Koniego noszą często miano *ahl al-hafa* – „ukrytych istot”¹⁶, z ukrycia też starają się ludziom szkodzić ściągając na nich nieszczęścia, niepowodzenia i choroby. Choć demoniczni wrogowie wydają się bezcielesni i nigdy do końca nie wiadomo, gdzie się znajdują, ludzie pustyni stawiają im opór z bronią w ręku, okładając swoje ciała czy miejsca pobytu mieczami, nożami i innymi ostrymi przedmiotami z wiarą, że dżinny nie zdołają pokonać takiej zapory („Stronica z Księgi Pustyni” – *Safha min kitab as-sahra*)¹⁷.

Można też poradzić sobie z nimi inaczej: mądre tuareskie plemię Azdżar, które przewija się w większości utworów Al-Koniego, zawarło przymierze z tymi demonami, pozostawiając ich skarby w spokoju. Azdżaryci nie operują złotem wierząc, że kontakt ze złotym kruszcem jest źródłem nieszczęścia. Kobiety Azdżar zamiast złotych noszą srebrne ozdoby, a dziewczyna z powieści „Mago wie”, obdarowana nieoczekiwanie złotą bransoletką, jest przerażona i zakupuje ją uroczyście w ziemi szepcząc zaklęcia, aby dżinny mogły sobie ten drogocenny przedmiot odebrać i nie pokarały jego właścicielki. Niemniej trzeba też pustynnym demonom oddać sprawiedliwość, nie są bowiem na ogół zdradzieckie i zło-

¹⁴ Por. M. Bachtin, *Czas i przestrzeń w powieści*, „Pamiętnik Literacki” LXV z. 4, 1974, s. 287.

¹⁵ Zob. I al-Koni, *Arkan al-machtut al-hadžari*, [w:] *Diwan an-nasr al-barri*, Limassol 1991, s. 87; Al-Fachh, ibidem, s. 53.

¹⁶ I. Al-Koni, *An-Nusus al-hadžarija*, op. cit., s. 79.

¹⁷ I. Al-Koni, *Safha min kitab as-sahra*, [w:] *Al-Waka'i al-maftuda...*, op. cit., s. 39; *Amghar*, op. cit., s. 157.

śliwe, zdolne do przyjaźni, przyjaciółom okazują lojalność i pomoc, a dżiny żeńskie, czyli dżinnijje często uosabiają uczucia. Płaczące *dżinnijjat* (r.ż. od dżinn) z rozpuszczonymi włosami akompaniują bolesnym cierpieniem tuareskiego pasterza, kiedy indziej tańcem te „istoty ze światła” wtórują chwilom ludzkiej radości¹⁸.

Mit o dżinnach i złocie wraz z całą tuareską mitologią tworzy system wartości ludzi pustyni, określając normy zachowań, składające się na niepisany kodeks pustynnego życia, bez którego wędrowcy nie mogliby funkcjonować. Wydobывая swoje prawo z mitologii i uwarunkowań wynikających z otaczającej natury, wciąż sięgają do czasów najdawniejszych, kiedy — jak mniemają — ich najdawniejsi przodkowie osiedlali się na pustyni. Raz jest nim brodaty muflon, kiedy indziej postać z ludzką głową i ciałem gazelii („Magowie”)¹⁹.

Chociaż mitologia odgrywa kluczową rolę w twórczości Al-Koniego, cykliczny czas odżywającej przyrody wydawałby się w tej prozie może zbyt harmonijny, napawając nadmierną ufnością w odrodzenie. Uczucie to jest obce wędrowcom, stale zagrożonym kaprysmi otaczającej przyrody na miarę kataklizmów. Poza nieustannym zaklinaniem dżinnów nie widać w prozie Al-Koniego zbyt wielu pierwotnych rytuałów dla zjednania przyrody, być może dlatego, że w tak ważnej sprawie liczy się tylko prawdziwie wielka ofiara. Jest to ofiara z człowieka, którą złożył Tuaregowie zabląkami w pustyni, aby odnaleźć drogę do studni i uratować plemię poświęca w opowiadaniu EMY życie małego chłopca²⁰.

Rozmiary kataklizmu przybiera gorący wiatr *kibli*, przez wiele lat nękający w „Magach” pustynię aż po Timbuktu — miasta, które po okresie islamizacji powraca do animizmu, czego przejawem jest kult złota i dawnych bożków. Jeden z nich, Amnaj, rządzi wiatrem *kibli* i — jak głosi wyrocznia odczytana przez jednego z kapłanów tego miasta — domaga się ofiary z człowieka. Zgodnie z duchem prastarych wątków mitologicznych na ofiarę ma pójść piękna dziewczina znamienitego rodu, więc kapłan, powołując się na dobro ogółu, domaga się poświęcenia sultańskiej córki Tinniri. Choć dziewczyna znika, wywieziona daleko, na terytoria Azdżarytów, rytuał dopełni się z woli przeznaczenia. Tinniri, która przyczyni się do śmierci tuareskiego pasterza Awdada, swojego ukochanego, popełni samobójstwo. I w tym momencie ustanie pałący wiatr dręczący ludzi pustyni.

Już na przykładzie kilku przytoczonych legend widać, jak wyłaniają się z nich biografie protagonistów i, wydawałoby się, oryginalne, odrębne wątki poszczególnych postaci, chociaż nie do końca mamy pewność, które należą do mitów, a które pomyslane są jako oderwana od mitologii fikcja. Jak wynika z „Magów”: „Jeśli długo powtarza się legendę, staje się prawdą”²¹.

¹⁸ I. Al-Koni, *Al-Ihn al-masumm*, op. cit., s. 55; *Al-Fachch*, op.cit., s. 62, 68; *As-Sabah*, op. cit., [w:] *Al-Waka'i al-mafkuda*, op. cit., s. 127.

¹⁹ I. Al-Koni, *Al-Madžus*, op.cit., t. II, s. 53.

²⁰ I. Al-Koni, *EMY*, [w:] *Charif ad-Darwisz*, op. cit., s. 167.

²¹ I Al-Koni, *Al-Madžus*, op. cit., t. I, s. 285.

Na pograniczu legend i fikcji literackiej rozwija się wątek rodzeństwa Tsanis i Atlantus w „Czarownikach” – dzieci czarownika Aki i cudownej urody..., tu-areskiej Galatei, ożywionego posągu wykonanego ręką artysty, którą ów czarownik mocą magii oderwał od ukochanego, zmusił do małżeństwa, a w trakcie kłótni małżeńskich przywracał pierwotną kamienną postać, by w końcu znudzić się tym związkiem. Dzieci wśród męczących sporów rodziców gorąco się kochają, co – gdy dorosną – po różnych perypetiach kończy się kazirodczym związkiem, z którego na świat przychodzi chłopiec, po śmierci rodziców wychowany w odludziu na dzikusa, uważany powszechnie za leśnego ducha.

To wówczas, gdy powstawała pustynia, przodkowie jej późniejszych mieszkańców opisanych w prozie Al-Koniego ustanowili niezmiennie prawo, którego trzymają się Tuaregowie w swoich wędrowkach. Konkretnym wyrazem ich władzy i nieprzemijającego znaczenia przodków są ich groby, skłaniające wędrowców do chwili refleksji, podobnie jak rysunki na skałach²². Sprzed wielu tysięcy lat dowodzą ciągłości pokoleń żyjących na pustyni oraz zawierają magiczne wskazówki dla potomnych. Rajską oazę Waw mogą odnaleźć tylko nieliczni; na co dzień Tuaregom raczej towarzyszy przekonanie, że pewnego dnia mrocznym tunelem przedostaną się do krainy przodków. Taką symboliczną wędrowkę odbywa też pasterz z „Czarowników”, który traci przytomność przy jednym z grobów i pogrążony w nieświadomości spotyka dziwne istoty, pokonuje ciemność i światło, przemierza przestrzeń o różnych kształtach i dociera na skraj owego tunelu, skąd zostaje zawrócony w kierunku świata, ponieważ nie nadeszła pora, aby udać się do krainy przodków.

Z czasu mitologicznego wyłaniają się opowieści i zdarzenia wypełniające fabuły utworów Al-Koniego oparte na tradycji liczącej tysiące lat. Należą do niej w „Magach” też zwyczaje plemienia Banu Awa, będącego osobliwością pustyni, ponieważ odznacza się ono tak zdradziecką naturą, że współplemieńcy nie mogą odwrócić się do siebie plecami, żeby nie zadać sobie ciosu. Od tysięcy lat koczownicy ci wojują ze szlachetnymi Tuaregami, zawsze skłonni do porozumień i układów, które tamci zawsze łamią²³.

Czas mitologiczny jest stale obecny w tradycjach pustyni i zwyczajach jej mieszkańców, jakkolwiek przeżywając swoje własne zindywidualizowane losy jako bohaterowie literaccy muszą wreszcie od niego się oderwać.



²² Por. I. Al-Koni, *As-Sahara*, op. cit., t. I, s. 35, 593, 603.

²³ Zob. I. Al-Koni, *Aydikran*, [w:] *Al-Waka'i al-naflkuda...*, op. cit., s. 89.

Czas jakościowy

Od mitologii nie od razu przechodzi się do postępu rozumianego w kategoriach porządku przyczynowo-skutkowego, który niesie coraz to nowe pomysły, jak ułatwić i usprawnić swoje kontakty z otaczającym światem. Takie raptowne, łatwe i proste oderwanie się od idei legendarnych „początków” byłoby, jak się wydaje, nieprzystawalne do jednego z głównych motywów tej prozy, jaką jest ciągłe borykanie się z trudnościami oraz życie wśród zagrożeń i niebezpieczeństw, jakie stwarza przyroda.

Między jednym a drugim porządkiem leży zjawisko, które za Jerzym Chłopeckim określiłam mianem „czasu jakościowego”: „Czas jakościowy jest czasem przyrody, ale także tradycji, obyczaju, religii”²⁴. Czas jakościowy, w moim rozumieniu, może pokrywać się z mitologicznym, ale może też nie podlegać ciężeniu mitów i związanych z nimi zjawisk, obejmując najbardziej znaczące dla Tuaregów formy egzystencji w ramach *tu i teraz* świata przedstawionego utworów. Zwyczaj i magia wspomniane w powyższej definicji ciasno się w owym świecie ze sobą splatają, ponieważ mieszkaniec pustyni albo uprawia magię, albo jej poszukuje. Ginie bez niej, jak ów pasterz bez amuletu, który go zgubił, po latach ukąszony przez żmiję i dziesiątki innych²⁵. Wśród koczowników krążą więc czarownice, groźni i pożądani, na co dzień obcujący z *Al-Madžhul* – „Niewiadomym”, przekazując ludziom jego wyroki, a zaraz potem sposoby pozwalające uchronić się przed nieszczęściem. Nie słuchać czarowników to sprowadzić na siebie klęskę, jak właściciel stada, który nie poszedł za radą jednego z nich i nie złożył sowitej ofiary ze swoich kóz, po czym utracił całe stado w gwałtownej epidemii, nie do opanowania²⁶.

Czasem magia kwitnie obok islamu, w utworach Al-Koniego przewijają się muzułmanie, chociaż często wierzenia, jakim hołdują bohaterowie, mają charakter synkretyczny i trudno je zdefiniować. *Arrafów* (dosł. ci, co wiedzą, najpopularniejsza odmiana czarowników tej prozie) potępia pobożny szajch trzymający się Koranu i *sunny*, zarzucając im, że ingerując w wyroki losu czy przeznaczenia występują przeciwko islamowi²⁷.

Magiczne praktyki dynamizują czas i odrywają go od poziomu legendarnego czasu „początków”, ożywiając pustynię przedstawioną jako statyczna z natury i skłonna do inercji. Ta dynamika jest wynikiem oddziaływania tajemnych i potężnych sił, powodujących przemiany i przeobrażenia. Pod wpływem przeżyć i dramatycznych okoliczności człowiek przemienia się w muflona („Krwawiący

²⁴ J. Chłopecki, *Ciągłość, zmiana i powrót. Szkice z socjologii wychowania*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1997, s. 11 i 134.

²⁵ I. Al-Koni, *Al-Madžus*, op. cit., t. II, s. 154.

²⁶ I. Al-Koni, *As-Sahara*, op. cit., t. II, s. 41.

²⁷ I. Al-Koni, *Sir at-Tibr*; [w:] *Al-Waka'i al-maflkuda*, op. cit., s. 114.

kamień”), poczuwa się do braterstwa krwi z wielbłądem („Złoty piasek”)²⁸. Tytułowi bohaterowie powieści „Czarownicy” poznali sztukę wzajemnej przemiany przeciwieństw, uwydatniając dialektykę pustynnego życia i jego najprostszych zjawisk, niczym średniowieczni alchemicy wydobywają też z piasku złoto.

Poczuł rozpacz w sercu, ponieważ otrzymał okrutną odpowiedź, tragiczną przepowiednię potwierdziły dwie przecinające się linie na wzgórkach piasku, wyżłobione w postaci śladów mrówek palcami olbrzymów, którzy kryją się pod postaciami najmniejszych stworzeń na pustyni, nie dlatego, że chcą ulżyć swoim potężnym ciałom, ale ponieważ – same dżinny znają tę zasadę praktyk magicznych – nawet olbrzym nie dostanie się do rajów, jeśli nie zmieni się w swoje przeciwieństwo. Tę zasadę stosują czarownicy z buszu, opuszczając ciała i zamieszkują w swoich cieniach. Powiadają, że najpierw uciekli się do tego sposobu, żeby doświadczyć rajów. Później okazało się, że to dobra sztuczka, która pozwala schować się we własnym cieniu i ukryć przed wrogami. Uczynili cienie swoją twierdzą, na zawsze opuścili ciała i zmienili się w cienie. Naoczni świadkowie, którzy odwiedzili krainy położone w dżungli, opowiadają, że mądrzy wojownicy walcząc z czarownikami uderzają zatrutymi kopiami w cienie w przekonaniu, że to w nich kryje się wróg. Ale sprytni czarownicy poszli dalej w swoich praktykach, wyzwolili się z cieni, które nie dawały już ochrony przed nagłym atakiem i ukryli w ciałach mrówek albo w ziarenkach piasku²⁹.

Mieszkańcy pustyni nie tylko obawiają się natury, wpływając na nią za pomocą czarów, ale cenią z nią bezpośredni, konkretny związek – zdolni nawiązać go bez mitologicznej otoczki i archetypowej symboliki. W tym związku wędrowcy doświadczają nie tylko trudów i codziennych utrapień, ale również dostrzegają urok otaczającej ich przyrody i odczuwają ogromne zespolenie z pustynią – nie tylko poszukują w niej z nadzieją i rozpaczą zagubionej rajskiej oazy, jak chce mitologia – ale z obcowania z naturą czerpią uczucie nieopisanej, radosnej wolności, wydawałoby się – bezgranicznej. Czas, jaki tu przeżywają, jest niepoliczalny, płynie swobodnym strumieniem, a oni cenią sobie to życie, uznając jego wysoką jakość. Obok mitologii, magii i żywych uczuć do ulubionych zwierząt poczucie wolności zajmuje wysokie miejsce w tuareckiej hierarchii wartości. Dlatego czas ten określam mianem jakościowego. Gwarantem wolności Tuaregów jest wędrowanie, zagraża jej wszelki dłuższy postój, jak każde prawo dziedziczne po przodkach: pobyt w jednym miejscu nie powinien przekraczać 40 dni³⁰. W opowiadaniu „Ojczyzna niebiańskich wizji” (*Watan ar-ru'ia as-samawijja* ze zbioru „Antologia stepowej prozy”) Tuareg, który zamieszkał w wiosce, zaczął uprawiać ziemię, a potem zatęsknił za pustynią i pragnął powrócić do swojego

²⁸ Zob. I. Al-Koni, *Al-Madżus*, op. cit., t. II, s. 324, *Nazif al-hadžar*; op. cit., s. 75; *As-Sahara*, op. cit. t. I, s. 209, 290; *At-Tibr*, London 1990, s. 50.

²⁹ I. Al-Koni, *As-Sahara*, op. cit., t. I, s. 118.

³⁰ Zob. I. Al-Koni, *An-Nusus al-hadžarjija*, op. cit., s. 77, *Al-Dżadb*, op. cit., s. 65.

plemienia, jednak naraził się na ostracyzm i – nie mogąc znieść statusu wygnańca i outsidera – popełnia samobójstwo. Przedłużający się postój to motyw, na którym rozwija się jeden z głównych wątków „Magów”, gdzie spokój pustyni zakłóca budowa miasta, zarazem kusząc obietnicą wyższego poziomu życia, rozwoju ludzkich możliwości i postępu.

Budowane miasto, jak wiele innych zjawisk w twórczości Al-Koniego, jest dwuznaczne już z samej nazwy. Nazywa się bowiem Waw, tak jak niebiańska oaza, co sugeruje, że z założenia ma być pewną repliką rajy na ziemi, a jego zapalony budowniczy stara się ze wszystkich sił przydać mu blasku i świetności. Sułtan pochodzi z Timbuktu i w młodości napatrzył się na kupców przemierzających Czarny Łąd, uznając ich aktywność i przedsiębiorczość za istotny czynnik rozwijającej się cywilizacji. Poczesną rolę w kupieckiej działalności zajmuje obrót złotem, którego nie brak w głębi kontynentu i które przecież w prymitywnym handlu przez wieki odgrywało podstawową rolę. Boleje nad tym głęboko wódz plemienia Azdżar, pozostający prawowitym właścicielem obszaru, na którym buduje się miasto, ale kiedyś Azdżaryci ofiarowali nieopatrznie obcym przybyszom skrawek ziemi wielkości bawolej skóry. Przestrzeń zajęta przez obcych zaczęła się rozrastać i zaludniać, wciągając w swój obręb również gościny Tuaregów. Powstające miasto było tylko punktem na mapie pustyni, która przez to się szczególnie nie skurczyła, a jej mieszkańcy nadal mogli wędrować, ile dusza zapagnie i tak jak dotąd... borykać się z upałem, suszą i niedostatkiem. Miasto w niczym nie ograniczało fizycznej swobody wędrowców, ale jak magnes – szczególnie upalnego lata – pociągała ich miejska studnia wykopana w ramach budowlanych robót, urządzenie, do którego niełatwo było dotrzeć na pustynnych szlakach, często starannie kamuflowane na starych mapach. Z powodu wody w mieście – na wyciągnięcie ręki, niemal niedostępnej na pustyni w okresie niszczycielskiej suszy, postój wędrowców przeciągał się ponad miarę, przekroczył już owych 40 dni, po których nieodzownie trzeba ruszyć w drogę, a mądry wódz Adda nie mógł się zdecydować, czy podjąć wędrowkę ze świadomością wszystkich koszmarów czekających w sercu pustyni czy pozostać w pobliżu studni łamiąc prawo przodków. I rzeczywiście, zamiast zgodnie ze swoim pierwowzorem stać się niebiańską oazą na ziemi, Waw padła ofiarą nieoczekiwanego ataku, w którym wzięli udział ludzie niejasnego pochodzenia, zwierzęta i demony. Z miasta nie został kamień na kamieniu, zginęli mieszkańcy i większość Azdżarytów. Zagłada miasta zachęca do odczytania z jednej strony w kategoriach realistycznych, a z drugiej – w symbolicznych.

Wolność w utworach Al-Koniego jest jedną z nadrzędnych wartości, należy więc ją pojmować w kategoriach czasu jakościowego. Jedno z zagrożeń wolności jest związane z kobietą, a także rodziną i domem. Tak rozumujących protagonistów dręczy obsesyjny lęk przed kobietą:

Wstręt napęłnił jego serce, zrobiło mu się niedobrze, chwyciły go mdłości i poczuł przyływ niechęci. Ależ nie, nie. Wstręt do kobiety powoduje tę paskudną

niechęć. Ta niechęć na pewno popchnie jego przyjaciela do ucieczki. Ale... Czy tylko wstręt jest jedynym powodem? Czy wstręt jest tą nieszczęsną przyczyną, czy też zachodzi tu nieporozumienie? Powinien przyznać się do swoich wątpliwości. Niech będzie mężczyzną i przyzna, że prawdziwym powodem jest to odwieczne, święte pragnienie, które od tak dawna grało mu w piersi. To pragnienie ciągle się odzywało, stale mu podszeptując, że prawdziwym przeznaczeniem mężczyzny nie jest kobieta, ale pustynia, choć obie są do siebie podobne, kojarzą się. Przeznaczeniem szlachetnego mężczyzny nie są komnaty pięknych kobiet, ale przestrzeń pustyni. Bezkręś. Wolność. Tak. Wolność. Tak, tego właśnie szukał. Szukał tego słowa czarującego jak postać gazyli, mamiącego jak fatamorgana, ostrego jak ostrze miecza (As-Sahara)³¹.

Mimo tych wynurzeń, gubimy się w przypuszczeniach, na ile kobieta jest z natury rywalką wolności, gdyż ma tak wiele wspólnego z pierwotną naturą pustyni:

Zarozumiały jest ten, kto myśli, że zna pustynię. Jest ona wielką tajemnicą, jak kobieta (...) Wielką tajemnicą, jak kobieta i bardziej niejasną niż kobieta. (opowiadanie „Susza” – Al-Dżadb)³².

Być może kobieta w oczach wędrowców pustyni nie cieszy się uznaniem, gdyż, zabiegając o szczegóły dnia codziennego, nie mieści się w kategoriach czasu jakościowego w całości wypełnionego sprawami, których znaczenie trudno przecenić.

Trudno też się dziwić, że pasterze tak przywiązani do własnej wolności mogą czasem wyżej stawiać wielbłąda niż kobietę, między obojgiem musi wybierać, jak wspomniałam Uchajjid ze „Złotego piasku”, co prowadzi do serii dramatów w tej powieści, ponieważ żaden wybór nie jest dobry. Rozwija się motyw zbratania człowieka z przyrodą w przeciwieństwie do chciwości i zachłanności natury ludzkiej, czego symbolem jest złoty piasek. Pasterz Uchajjid czuje się bezkresnie zbratany ze swoim wielbłądem, którego jednak sprzedaje w okresie straszliwego głodu, aby utrzymać żonę i synka. Nie mogąc znieść rozłąki z wielbłądem, wyrzeka się jednak rodziny, aby go odzyskać. Na odzyskanym wielbłądzie zapuszcza się daleko w pustynię, rozkoszując przestrzenią i wolnością: „Nagrodą jest poczucie czystości, szczęścia i ciszy, ukojenia w przestrzeni i pustce bez granic. Tylko ten wie, co to spokój, kto pozwolił nałóżyć sobie kajdany żyjąc w oazach...”³³.

Niemniej pełna euforii wędrowka po pustyni nie trwa długo; Uchajjid nie może zapomnieć swojej rodziny, zabija rywala, któremu oddał żonę, a potem pada ofiarą zemsty ze strony krewnych zabitego. Walka między wolnością a ko-

³¹ I. Al-Koni, *As-Sahara*, op. cit., t. I, s. 156.

³² I. Al-Koni, *Al-Dżadb*, op. cit., s. 75.

³³ I. Al-Koni, *At-Tibr*, op. cit., s. 127.

biętą prowadzi w „Złotym piasku” do tragicznych powikłań, ale pozostaje nierozstrzygnięta.

W każdym przypadku wędrowcy głęboko przeżywają obcowanie ze światem zwierząt. Gazela pociąga swoją urodą, łatwo przywiązać się do małego koziołka, a troską napawa krucha gałązka nieopatrznie włożona do ognia, która zaczyna krwawić jak człowiek. Nieuważny czy lekkomyślny koczownik musi przemyśleć, jak naprawić ten błąd³⁴.

Niemniej czas jakościowy w prozie Al-Koniego wyraża się również w postaciach mistycznych. Wywołuje je i sprzyja im sama pustynia, wówczas gdy samotny wędrowiec podejmuje tęskne pieśni, wprawiające go w upojenie albo wówczas, gdy ktoś powtarza rytmicznie tę samą czynność, np. kobieta kołyszając się jednostajnym ruchem ubija przez kilka godzin masło, co sprowadza ją samą i jej obserwatora do stanu pół jawy i pół snu, niosąc uczucie spokoju i błogości (w opowiadaniu „Zasadzka” – *Al-Fachch*)³⁵. Koczownicy nie rozważają tego stanu, w który popadają bezwiednie pod wpływem obcowania z pustynią.

Czas jakościowy, jak wynika z definicji, to zarówno czas magii, jak i religii, która w twórczości Al-Koniego oznacza cały konglomerat wierzeń. Środowisko Tuaregów przenika religia magów i wierzenia tradycyjne docierające do nich z głębi kontynentu afrykańskiego. Kiedy indziej Tuaregowie są muzułmanami przywiązanymi do islamu ze wszystkimi konsekwencjami, przestrzegając jego praktyk.

Z opowiadania „Przejście” (*Al-Ubur*) wynika, że człowiek pustyni urodził się derwiszem, ponieważ zadaje sobie pytania o swój wygląd, budowę, wołałby może być kroplą deszczu, światłem, powiewem wiatru; pyta o cel swojej egzystencji na pustyni³⁶. Za tymi pytaniami kryje się kontekst panteistyczny, w którym przyroda jest rodzajem bóstwa, a człowiek pragnie się z nią zbratać i zjednoczyć, co ma też swój mistyczny wydźwięk. W fabułach utworów występują też sufi określonych obrządków, m.in bractwo Al-Kadirijja, które jest w konflikcie z fakihami (mędrkami, znawcami prawa muzułmańskiego), reprezentującymi w prozie Al-Koniego islam sunnicki. Fakihowie zajmują więc meczety, podczas gdy sufi kryją się w swoich bractwach czy zakonach zwanych w Libii *zawijjami*. Sufi w utworach Al-Koniego prowadzą zarówno życie osiadłe, jak też wędrują po pustyni głosząc mistyczne prawdy, wśród których na plan pierwszy wysuwa się potrzeba ascezy i wyrzeczeń.



³⁴ Zob. I. Al-Koni, *As-Sahara*, op. cit., t. I, s. 24, 25; *Al-Fachch*, op. cit., s. 43.

³⁵ I. Al-Koni, *Al-Fachch*, op. cit., s. 43.

³⁶ I. Al-Koni, *Al-Ubur*, [w:] *Al-Waka'i al-mafkuda*, op. cit., s. 103.

Czas progresywny

Epopeja Tuaregów, jaką odnajdujemy w twórczości Al-Koniego, nie jest tylko zbiorem mitów czy abstrakcyjnych ujęć, jak wspomniałam, pozwala rozwijać się też wątkom według reguł realizmu. Postacie przeżywają swoje życie, zgodnie z zasadą, że „przemijają albo zmierzają w czasie ku śmierci”³⁷.

Życie wielu bohaterów stanowi opowieść fabularną, rozwijająca się w czasie. Powraca historia Wodza, o którym już wspomniałam, w utworach krążą różne wersje jego biografii. Zgodnie z jedną z nich („Czarownicy”), bohater jako młodzienciek przeszedł bardzo ciężką chorobę, wówczas też został zamknięty w grocie, żeby nie zarażać innych, ale dżinny go uzdrowiły, a stary naczelnik plemienia – zanim zgodnie ze zwyczajem tuareskim odszedł czując zbliżającą się śmierć – powierzył mu władzę. Gdy Wódz się zestarzał, pragnął umrzeć, do czego demony nie chciały dopuścić, więc odszedł daleko w góry i stamtąd przysyłał posłów do swoich pobratymców.

Nie sposób mówić o prozie Al-Koniego nie wspominając Derwisza Musy, okrzykniętego sufim ze względu na swój wegeterianizm, poetycki, natchniony sposób mówienia i troskę o przyrodę w jej najdrobniejszych przejawach. W obronie wolności i w lęku przed kobietą Musa dokonuje na sobie kastracji w „Magach”, a w opowiadaniu „Jesień Derwisza” (*Charif ad-Darwiz* ze zbioru pod tym samym tytułem) jako starzec odchodzi z plemienia, aby znaleźć śmierć gdzieś na pustynnym szlaku i oczywiście śmierć jest udziałem innych bohaterów.

Dzięki motywowi „przemijania”, pozwalającemu rozwijać się poszczególnym wątkom, powstaje czas progresywny z kategorią przyczynowości w centrum uwagi. W jego ramach toczy się codzienne życie, pełne mało ważnych wydarzeń, inaczej niż w czasie jakościowym, gdzie nie ma miejsca na sprawy nieistotne. Czas progresywny próbuje go wyrugować odbierając, na ile to możliwe, uroczysty charakter otaczającej rzeczywistości, w jej miejsce wprowadzając tragizm śmierci. Walka obu tych czasów wzmacnia dynamikę prozy Ibrahima Al-Koniego, czas mitologiczny ją łagodzi wprowadzając harmonię w życie pustyni i jej mieszkańców i nadając całemu przedstawionemu światu odcień metaforyczny.

³⁷ H. Meyerhoff, *Time in Literature*, Berkeley and Los Angeles 1960, s. 85.