



Ignacy Matuszewski

Diabeł w poezji

studium krytyczno-porównawcze

Armoryka

DYABEŁ W POEZYL.

Дозволено Цензурою.
Варшава, 14 Іюля 1893 года.

DYABEŁ W POEZYI

STUDYUM

KRYTYCZNO-PORÓWNAWCZE

PRZEZ

Ignacego Matuszewskiego



WARSZAWA

NAKŁADEM KSIĘGARNI G. CENTNERSZWERA

Marszałkowska 143

—
1894.

*Seria: WIERZENIA, TRADYCJE, MITY, LEGENDY I BAŚNIE,
NARODÓW ŚWIATA, Nr 10*

Redaktor serii: Andrzej Sarwa

Projekt okładki i opracowanie graficzne: Juliusz Susak

Na okładce: Константин Егорович Маковский (1839–1915), *Тамара и демон* (1889),
(licencja *public domain*),
źródło: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Kmakovs_107.jpg

Reprint niniejszej edycji dzieła:
Ignacy Matuszewski (1858-1919)
DYABEŁ W POEZyli.
STUDYUM KRYTYCZNO-PORÓWNAWCZE
wykonano z egzemplarza znajdującego się w zbiorach prywatnych.

Copyright © 2010 by Wydawnictwo „Armoryka”

Wydawnictwo ARMORYKA
ul. Krucza 16
27–600 Sandomierz
tel 15 833 21 41
e-mail: wydawnictwo.armoryka@interia.pl
<http://www.armoryka.strefa.pl/>

ISBN 978-83-62173-46-4

SPIS RZECZY.

WSTĘP. str. 1

KSIEGA PIERWSZA.

Uosobienie zła w poezji ludów niechrześcijańskich.

- I. Przegląd figur demonicznych w piśmiennictwach ludów wyznających politeizm. Dualizm religijny u ludów pierwotnych 3—4. Fragmenty literatury akkadyjskiej i assyryjsko-babilońskiej 4—6. Myty egipskie 6—7. Mytologia i literatura indyjska 7. Hymny wedyckie 8. Ślady panteizmu w Upaniszadach 8. Zmiany wywołane zetknięciem się z rasami niższymi, „Trimurti“, 9. Siwa, bóg zniszczenia i płodności; jego tożsamość z Wisnu 10. Względność i znikomość zła w religijno-filozoficznym systemacie indusów 11. Personifikacje zła, Rakszasowie; ich król Rawana i jego wcielenia 11. Ramajana 12. Metempsychoza i prawo Karmy 13. Brak typów prometeiczo-faustycznych w literaturze indyjskiej 14. Rawana jako bohater dramatów indyjskich 15. Mahabharata; demon Kali 15—16. Dualizm absolutny Persów 16—17. „Zend-Awesta“ i „Księga królów“ 17. Materyalizm życiowy Persów a idealizm Indusów 18. Kuszenie Zoroastra 18. Faust prahistoryczny 19. Przymierze Zohaka z Iblisem-Arymanem 19—20. Skutki tego przymierza; Kai Kawus; walka Rustema z Diwem Sefidem 21. Manicheizm i wpływ Parsizmu na Zachodzie 22. Mytologia grecka 22. Prometeusz i Szatan 23. Tytani i Giganci 24. Hades 24—25. Erynni u Hezydosa, Eschylosa i Eurypidesa 25—26. Lyssa 26. Hekate, bogini czarownic 26. Ate u Homera i Eschylosa 27. Poezja rzymska 27. Jój brutalność w kreśleniu katuszy Tartaru 28. „Eneida“ Wirgiliusza; „Ibis“ i „Przemiany“ Owidjusza 28—29. Konkluzja: brak zupełny w literaturze klasycznej postaci odpowiadających szatanowi 29.
- II Szatan w literaturze ludów monoteistycznych. Księgi starego i nowego Testamentu. Bezwzględność monoteizmu starohebrajskiego 30—31. Wąż „Genezy“ 31. Azazel 31. Widma i strachy 31—32. Źródłem wszystkiego Jahwe 32. Księga Hjoba 32. Podrzędna rola szatana 33. Księga

II

Tobiasza i Asmodeusz, pierwsze ślady dualizmu względnego, ograniczonego 34. Apokryfy 34. Księga Henocha, Azazel i Samjaza 34. Tryumf dualizmu 35. Hymn Izajasza 35—36. Dualizm ciała i duszy, materyi i ducha w nowym Testamencie 36—37. Talmud i jego demonologia 37. Kabała i jej wpływ na demonologię średniowieczną 38. Wierzenia Arabów 38. Koran i bunt Eblisa 38—39. Dżiny 39. Bajki 1001 nocy 39—40. Gule 40. Czarownicy 40.

KSIEGA DRUGA.

Od Inferusa nikodemowego do byronowskiego Lucyfera.

- I. Nowe prądy i nowe dzieła. Trzy prądy filozoficzno-religijne 41. Gnostycyzm 42. Manicheizm 43. Doktryna prawowierna 43. Wpływy pogańskie 43. Mytologia klasyczna 43—44. Poglądy Germanów 44. Loki, pierwowzór Mefistofelesa 45. Humor 46. Potęga i duma 46. Wyobrażenia Celtów 46—47. Merlin, syn dyabła i zakonniczy 47. Merlin i Robert dyabeł, przedstawiciele dwóch ras 48. Utwory poetyczno-teologiczne 49—51. Ewangelia pseudo-Nikodema 49. Wizye 49—50. Parafrazy. Awitus 50. Dwulicowość szatańskiego typu w poezji prachrześcijańskiej 50—51.
- II. Od Caedmona do dyabłów odrodzenia i reformacyi. Szatan Caedmona 52—53. Pierwiastki giermańskie w poezji chrześcijańskiej 54. Odsrodkowość Germanizmu i Dośrodkowość katolicyzmu 54—55. Szatan i biesy podrzędne w „Piekło” Dantego 55—56. Reminiscencye mytologiczne 56. Oprawcy piekielni 57. Ich komizm i pokrewieństwo z dyabłem misteryów 57—58. Dyabeł polizynem 57. Dyabeł kusicielem 58. Teofilus 59. Pakt z dyabłem 59. Interwencja Matki Boskiej 58—60. Geneza kultu Maryi 60—61. „Dies irae” 61. Antropomorfizm i szczątki pogaństwa w legendach ludowych o N. M. P. 62—63. Analogie 63. Mistyczny wpływ kobiety na demonów 63. Trawestacja motywu 63. Dyabeł i baba 63—64. „Belfegor” Machiavela 64. „Poezye” i „Dramaty” Hansa Sachs’a 64. Poważne oblicze szatana średniowiecznego 65—67. Sabbat i Msza czarna 66. Zupełne rozdwojenie się pierwotnego typu 67.
- III. Wpływ odrodzenia i reformacyi na pojęcia o dyable. Bulla „*Summis desiderantes*” i „Młot na czarownice” 68—69. Stosunek Lutra do demonizmu 69. Demonografowie 69. Poezya poreformacyjna, Legenda o „Fauście” i zaostrożenie się dualizmu pod wpływem protestantyzmu 70. Komiczne dyabluki włoskiego renesansu 70—71. Tasso i „Jerozolima wyzwolona” 71—72. Poezya demoniczna na półwyspie Pirenejskim 72. Dyabeł w habcie 73—74. Demon u Calderona 74—77. Postacie demoniczne renesansistów angielskich 77. Dyabeł-osioł Ben Jonsona 77—78. Mefistofelis Marlowe’a 78. Szatan Milton’a 79—81. Lucyfer Vondel’a 81—82.
- IV. Wiek XVII, XVIII i początek XIX. Dyabeł u pseudo-klasyków 83. Boileau, Lafontaine, Lesage, Voltaire, Parny i Cazotte 83—84. Anty klasyczna reakcja w Niemczech 84. Klopstock. Dyabeł w okresie „Burzy i Zapędu” 84—85. Mefistofeles Goethego i Lucyfer Byrona, jako krańcowi przedstawiciele zróżnicowanego typu dyabła w poezji 85—95.

III

KSIĘGA TRZECIA.

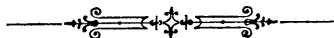
Eklektycy i nowatorzy.

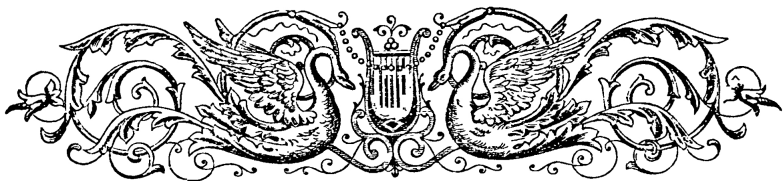
Eklektyzm 96. Jego przyczyny 97. Romantyzm niemiecki 97. Chateaubriand: „Męczennicy“ i „Natchez’owie“ 98. Grabbe: „Don Juan i Faust“ 98—99. Lenau: „Faust“ 99. Madach: „Tragedya człowieka“ 99—100. Flaubert: „Kuszenie św. Antoniego“ 100. Dyabeł symbolem wiedzy 101. Epigonowie demonicznej poezyi Byrona 101. Carducci: „Hymn do szatana“ 101—102. Baudelaire: „Litania do szatana“ 102. Demonizm u dekadentów 103. Dalsze modyfikacye bajronowskiego typu 103. Leconte de Lisle: „Tristesse du diable“ 103. Lermontow: „Demon“ 104. Dyabeł erotyczny 104. De Vigny: „Eloa“ 104—105. Nowatorowie 105. Teofil Gautier: „Larme du diable“ 106. Soumet: „La divine epopée“ 106—107. Immermann: „Merlin“ 107—109. Quinet: „Merlin l’Enchanteur“ 109. Drobne utwory romantyczne 107—109. Victor Hugo: „La fin de Satan“ 110—115. Jules Bois: „Gody szatana“ 116. Powrót do nieba 116. Teraźniejszość i przyszłość poezyi demonicznej 116—118.

KSIĘGA CZWARTA.

Figury demoniczne w utworach poetów polskich.

Dyabeł u poetów dawniejszych 120 „Wizerunek“ Reja. Alegoryczne figury szatanów 121. Lucyfer Drużbackiej 121. Parafraza procesu szatańskiego 122. Imiona dyabłów 122. „Demon“ Górnickiego 122. Dyabły w dramatach i dyalogach. Ich jowialność 122—123. Mały demon Szymonowicza 123—124. Dyabły dekoracyjne 124. Zmiana poglądów 124. Ks. Bohomolec i jego dzieło o dyable 124—125. Dmochowskiego pogląd na demonizm w poezyi 125. Zupełny upadek dyabła w literaturze pseudoklasycznej i odrodzenie się jego w romantyzmie. Wpływy swojskie i obce 125. Przewaga cudzoziemskiej. Błędne teorye Berwińskiego 125—126. Dyabeł rodzimy. Jego charakter 126—127. Niekorzystny wpływ „Fausta“ Goethego na oryginalność poezyi demonicznej u nas 127. Samodzielność Mickiewicza 127. „Pani Twardowska“ i projekt „pana Twardowskiego“ 127. „Twardowski“ Zielińskiego, Korsaka, Grozy, Kamińskiego i Kraszewskiego 128. „Twardowski“ Szujskiego 128—129. Zaniedbanie Boruty 129. Boruta Grabowskiego 129. Typy mefistofeliczne 129. Zły duch w „Jordanie“ Sowy 130. Szatan w „Lesławie“ Zmorskiego 131. Typy miltonowsko-byronowskie 131—132. Czarny duch Kraszewskiego 131. Anioł upadły Romanowskiego 132. Masynisa Krasińskiego i Pamfilus Słowackiego; ich oryginalność 132—135. Dyabły symboliczne. Szatan-Rozum Krasińskiego i Szatan jako *principium individuationis* u Czajkowskiego 135—137. Zakończenie 137.





W S T Ę P.

Swiat fantazyi, zarówno jak i świat rzeczywisty, podlega pewnym prawom: powstaje on, rozwija się i przeobraża według stałych zasad, a należące do niego istoty, podobnie jak ludzie i narody ziemskie, posiadają swoją, albo raczej swoje historye. Dzieje tego fantastycznego świata, zamknięte w różnych mitologiach, podaniach, pieśniach, poematach i t. p., są bardzo bogate i tworzą jeden z ważniejszych rozdziałów w olbrzymiej księdze umysłowości ludzkiej, do której pokolenie po pokoleniu składało przez ciąg wieków:

„swych myśli przędę i swych uczuń kwiaty...”

Z rozdziału tego spróbujemy odczytać tylko kilka kartek, dotyczących życia i rozwoju jednego z najciekawszych i najpotężniejszych twórców nadzmysłowej krainy, a mianowicie: szatana.

Szatan — nazwy tej używamy tu w znaczeniu najogólniejszym, jako synonimu wszelkiej personifikacyi zła — szatan odegrał nieposłednią rolę w dziejach cywilizacyi ludzkiej; historia jego jest więc tak obszerna, że wyczerpujące jej przedstawienie zajęłoby kilka tomów; w obecnym studyum zajmujemy się jedynie historią szatana w poezyi, dotykając innych dziedzin o tyle tylko, o ile to będzie niezbędnem dla jasności wykładu.

Ktoby więc pragnął się zaznajomić bliżej z dogmatyczno-religijną stroną kwestyi, zechce udać się do dzieł teologów i historyków religii, my bowiem nie będziemy rozbiierać tutaj wewnętrznej istoty

złego, lecz spróbujemy przedstawić w jakie kształty konkretne wyobrażenia poetów i narodów ubierała to pojęcie w różnych epokach i na różnych punktach globu ziemskiego.

Właściwą ojczyzną szatana jest dziedzina wierzeń religijnych; tam to pojawił się on przed wiekami, jako antyteza stwórcy i zbawiciela, jako burzliwy ferment, nie dający ludzkości drzémać spokojnie. Z tych poważnych regionów atoli, ruchliwa i zuchwała fantazya artystów przeciągnęła go rychło w tęczową krainę poezyi, gdzie téż uzyskał zupełne prawo obywatelstwa. Początkowo, jak w poematach staroindyjskich, lub misteryach średniowiecznych, działo się to z wiedzą i zezwoleniem stróżów wiary; później, jak u Dantego i Milтона, obywając się bez téj kontroli, dbano jednakże o zgodność z dogmatami panującego kościoła; w końcu wreszcie, jak u poetów XVIII-go i XIX-go wieku, uosobienie zła przerodziło się w jeden z tysięcy wieloznacznych symbolów, któremi posługiwano się dla celów najrozmaitszych. Każdy więc poeta, odbiegając mniej, lub więcej daleko od granic, zakreślonych przez tradycję, inaczej sobie postać szatana wyobrażał, oraz inaczej ją uplastyczniał. Przedstawić w krótkości dzieje i fazy téj filozoficzno-estetycznej ewolucyi — oto cel i zadanie niniejszego zarysu.

1. Uosobienie zła w poezji ludów niechrześcijańskich.

I.

Przegląd figur demonicznych w piśmiennictwach ludów wyznających politeizm: Dualizm religijny u dzikich. — Fragmenty literatury akkadyjskiej i asyryjsko-babilońskiej. — Myty egipskie. — Hymny, legendy, eposy i dramaty indyjskie. — Od Zoroastra i Zend-Avesty do „Księgi królów“ Firdusiego. — Demonizm w poezji Grecyi i Rzymu ¹⁾.

Kiedy człowiek pierwotny zaczął się zastanawiać nad zagadką stworzenia, musiało go przedewszystkiem uderzyć, najpierw w świecie fizycznym, a następnie i w moralnym, przeciwieństwo dwóch wrogich sobie żywiołów: ciemności i światła, zła i dobra, prawdy i kłamstwa. Ponieważ tak zasadniczo różne rzeczy, nie mogły na pozór

¹⁾ Literatura: Dr. F. Spiegel, „Die arische Periode und ihre Zustände“; Pompeyo Gener, „La mort et le Diable“; Ignacy Radliński, „Literatura babilońsko-asyryjska“, „Król Asur-Bani Pal i biblioteka jego“, „Literatura egipska“; Rosenkrantz, „Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie“; Nork, „Götterlehre aller Völker“; Vollmer, „Vollständiges Wörterbuch der Mythologie“; Moritz und Oberbreyer, „Götterlehre“; Schlegel, „Ueber die Sprache und Philo. der Inder“; Jean Lahor, „Histoire de la Litterature Hindoue“; Sylvain Levi, „Le Théâtre Indien“; Valmiky, „Le Ramayana“ traduit par H. Fauche; „Sakuntala“, „Urvashi“, „Tchanda Kaucika“, „Malathi i Madhawa“, oraz inne dramaty sanskryckie w przekładzie niemieckim Ludwika Fritze'go, Nal i Damajanti (prz. Boppa i Lecejewskiego); Ig. Radlinski, „Literatura perska“; Świącicki, „Literatura nowoperska“; Schack, „Heldensagen des Firdusi in deutscher Nachbildung, nebst Einleitung“; K. Kaszewski, „Lit. grecka“; Węclewski, „Hist. lit. greckiej.“ „Iliada“ (przekład Popiela), „Odysseja“ (przekład Siemieńskiego); Minckwitz, „Vorschule zum Homer.“ Hezyod (prz. Eytha), Eschylos, Sofokles, Eurypides (prz. Węclewskiego), Owidyusz (prz. Kicińskiego), Wirgiliusz (prz. Dmochowskiego), Plato, Lukian (wyd. Langenscheidta), Lubbock, „Początki cyw.“; Max Müller, „Religia“. Taylor, „Antropologia“ i inne.

z jednego wypływać źródła, ludzie więc przypisywali ich początek istotom wyższym, stworzonym najczęściej na obraz i podobieństwo swoje, zowiąc jedną z nich bogiem dobra, drugą—bogiem zła.

Dualizm ten zarysowuje się mniej, lub więcej jaskrawo we wszystkich prawie religiach. Nie trudno go się doszukać i u dzikich współczesnych, którzy, jak twierdzi Lubbock, czczą nawet niekiedy złego ducha więcej, aniżeli dobrego, a to w myśl dowcipnej zasady, że dobry i bez modłów nikomu krzywdy nie czyni. W słynnym poetyczno-etnograficznym zbiorze Herdera p. t. „Głosy ludów w pieśniach“ znajdujemy następujący charakterystyczny hymn madagaskarczyków: „Zanhar i Niang stworzyli świat. Zanharze, do ciebie modłów swoich zwracać nie będziemy; o cóż mamy dobrego boga prosić? Gniów Nianga uspokoić należy.

„Niangu, zły i potężny duchu, nie daj grzmotowi nad naszymi głowami huczeć; zabroń morzu przerywać brzegi nasze; oszczędzaj rosnące owoce; nie wypalaj kwitnącego ryżu; nie otwieraj łona niewiast naszych w dni nieszczęśliwe i nie zmuszaj matki, by nadzieję swojej starości w nurtach morza topiła!

„Niangu! nie niszcź dobrodziejstw Zanhara! Ty panujesz nad złymi: ich liczba dość już jest wielką; nie męcz więc dobrych!“ ¹⁾.

W religiach ludów starożytnych dualizm przejawia się w sposób najrozmaitszy: już to w kilku wyodrębnionych jednostkach mytycznych, już też zróżniczkowany w całe szeregi łaskawych geniuszów z jednej, a złośliwych larw i straszdeł z drugiej strony. Odpowiednio do tego kształtuje się i literatura demonologiczna każdego narodu.

U pierwotnych mieszkańców Mezopotamii np., znanych w nauce dzisiejszej pod mianem Akkadów, większa część odcyfrowanych dotąd ułamków piśmiennictwa, poświęcona jest opisom działania złych duchów (wampirów, inkubów, sukkubów i t. p.), albo magicznym formułom zaklęć, przypominającym bardzo dokładnie nasze ludowe zamawiania uroków. Cóż robią te demony akkadyjskie?

¹⁾ Porów. tę samą pieśń u Talvj: „Versuch einer geschichtl. Charakter. des Volksliedes“.

Z kraju do kraju przebiegają,
Niewolnicy odejmują możność zostania matką,
Kobiętę wolną z domu, gdzie dzieci porodziła, wydalają,
Dziecię z domu ojca wypędzają...
Gołębiom trafić do gniazda przeszkadzają.
Ptakom w locie skrzydła płaczą,
Jaskółki zewnątrz gniazda w przepaści topią.
Wołu biją, jagnię biją...

Naturę tych złośliwych istot określa inny tekst w sposób następujący:

Nie są to mężczyźni, nie są to kobiety...
Żon nie znają, dzieci nie mają.
Nie wiedzą, co jest porządek dobry, co jest miłosierdzie,
Ni prośb, ni modłów nie słuchają;
Są jakoby robactwo, mnożące się po górach.
Z siodeł stracają podróżnych, drogę obsiadają...

Dlaczego są takimi i do jakich celów zmierza ich działanie? o tém z ułamków literatury akkadyjskiej czegoś dokładnego dowiedzieć się trudno.

Napływowy żywioł semicki, który zawładnął powoli ziemią Akkadów, przejął od nich nie tylko pismo klinowe, lecz i wiarę w złe i dobre duchy, oraz w magiczną potęgę zaklęć. To jednak, co u Akkadów było prawdziwym kultem, stało się u Babilończyków i Asyryjczyków rodzajem pod-religii, rytuałem czarodziejsko-teurgicznym, czyli magią. Jestto pierwszy wyraźny przejaw niezadkiego w dziejach ludzkości procesu asymilacji pojęć religijnych jednego narodu przez naród drugi, przy współczesnem obniżeniu etyczno-filozoficznego i hierarchicznego poziomu przyswojonych tworów mytycznych. Po kilkudziesięciu wiekach spotkamy się z podobnym faktem w Europie, gdzie spaczony wierzenia pogańskie pokutują dotąd w legendach, klechdach i przesądach ludowych.

Ponad przejętą od turańskich Akkadów demonomanią, posiadającą jeszcze silne zabarwienie animistyczne, istniała w Babilonie i Assyrii inna, wyższa znacznie religia, oparta na uwielbieniu sił przyrody, a zwłaszcza światła i ciepła, oraz ich głównych źródeł: słońca i innych błyszczących ciał niebieskich.

¹⁾ Przekłady te wzięte są z pięknego studium p. Ignacego Radlińskiego o „Literaturze babilońsko-asyryjskiej“, stanowiącego część „Dziejów lit. powsz.“ (Warszawa, Lewental).

Religia ta, spokrewniona blisko z wiarą Fenicyan, oraz wielu drobniejszych plemion semickich, widziała w naturze przedewszystkiem stronę czynną i bierną, zapładniającą i rodzącą, męską i żeńską, dlatego téż dualizm fizyologiczny, płciowy, przeważał tam nad dualizmem etycznym, nie zaciérając go jednak w zupełności. Każdemu bogu odpowiadała tam prawie zawsze jakaś bogini, a niezależnie od tego, wszelkie z tych bóstw występowało w podwójnym charakterze: raz jako siła dobroczynna (np. ciepło słoneczne na wiosnę), drugi raz znowu, jako siła szkodliwa (niszczące upały letnie).

Brak dokumentów literackich nie pozwolił dotąd wyrobić sobie jasno określonego pojęcia o psychologiczno-poetycznym charakterze téj rodziny bogów. Odczytane dotąd teksty klinowe zawierają kilka ułamków treści epicznej, z których dowiadujemy się, że bogowie i bohaterowie zwalczali tam jakieś potwory, a między innemi Tiamat'a, oraz Bula, czyli „pożeracza“, karmiącego się ciałem pięknych dziewcząt dopóty, póki go Said, syn Izdubara nie zabił (Perseusz i Andromeda!). Najciekawszym dla nas fragmentem jest zstąpienie bogini Istary (Wenus babilońska, czczona także przez Fenicyan pod imieniem Astarty) do piekieł, by stamtąd wydostać zmarłego kochanka, Tuziego (Adonis!). Uderzającą jest tutaj pewna, naturalnie bardzo powierzchowna analogia, nie tylko treści, ale i formy, pomiędzy tą pra-histeryczną legendą, a „Komedią boską“ Dantego.

Do ziemi, skąd się nie wraca, odległój, do kraju zniszczenia,
Istar, córka bogini Sin, chęci swoje zwróciła...
Do przybytku, do którego się wchodzi, lecz z którego się
[już nie wychodzi,
Na ścieżkę, która prowadzi wprzód, lecz którą się nie wraca,
Do gmachu, który światła jest pozbawiony,
Do miejsca, gdzie kurz jest pokarmem, a błoto pożywieniem,
Gdzie nigdzie światło nie zabłyśnie, gdzie się wśród ciemności pozostaje,
A cienie, jakby ptaki, cisną się pod sklepieniem...

Komuż po przeczytaniu tego wymownego określenia przybytku śmierci nie przyjdzie na myśl słynny napis, wyrity ręką śpiéwaka Beatryczy nad bramą piekielną i zakończony ponurém:

Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate!...

Nie wiele więcéj materyału dostarcza nam i ciemna jeszcze dotąd mytologia, oraz niezbadana dokładnie literatura egipska. Zło posiadało w krainie nadnilowéj wybitnego przedstawiciela w osobie Tyfona-Seta. Set należał właściwie do najstarszych bogów Egiptu,

zlawszy się atoli w epoce najazdu Hyksosów z ich bogiem narodowym, Sutechem, w jedną osobę, został, po wypędzeniu ciemieżycieli, strącony z wyżyn egipskiego Olimpu i reprezentował odtąd nietylko szkodliwe siły natury, lecz zarazem i wszystko, co było obcém, cudzoziemskim, nie-egipskiém. Był to więc nietylko bóg zły, ale i anti-narodowy. Wszystko, co pochodziło z za słonego morza, lub téż z palących piasków pustyni, było dziełem Tyfona-Seta.

Mamy tu znowu wypadek poniżenia, satanizacji dobrego pierwotnie bóstwa, dlatego, że je czcił naród wrogi.

Wogóle, w większości religii zło zdaje się nie posiadać własnego, rodzimego początku, lecz jest jakby zepsuciem, upadkiem tego, co było pierwiastkowo dobrém. Tyfon, podły morderca Ozyrysa, był przeciw jego rodzonym bratem (Diodor Sycylijski, I, 21)!

Piśmiennictwo i mytologia egipska nie zawierają, co do kwestyi pochodzenia i natury zła, dostatecznych danych, o wiele bogatszą i wdzięczniejszą pod tym względem jest literatura indyjska, nad którą zatrzymamy się cokolwiek dłużej.

Indusi, jak się słusznie któryś z uczonych wyraził, więcej dbali o historję i genealogję bogów, aniżeli o swoje własne kroniki, dlatego téż żywioł religijny przygniata w ich literaturze wszelkie inne pierwiastki. Chcąc więc zrozumieć arcydzieła i typy piśmiennictwa Indusów, należy poznać koniecznie mytologję tego narodu.

Mitologia ta nie zawsze była tak zawikłana i dziwaczna, jak obecnie. Kiedyś — świadczą o tém najstarsze księgi religijne Indusów, Wedy, — prawdopodobnie przed opuszczeniem pierwotnych siedzib aryjskiego plemienia w Azji środkowej, olimp indyjski nie bardzo się różnił od olimpu greckiego. Na czele bogów stał Indra, Zeus induski, pan niebios, powietrza i piorunów; obok niego widzimy Agniego (ogień), oraz całe grono bogów niższych, reprezentujących pewne dobroczynne siły przyrody, albo téż będących poprostu uosobieniem epitetów głównego bóstwa. Bogowie ci (Suras) walczą w powietrzu pod wodzą Indry z demonami (Asuras, szkodliwe potęgi natury), którym przewodzą Ahi i Vritra (smok, wąż), trzymający na uwieży krowy niebieskie (obłoki), brzemienne życiodajnym deszczem. Walki te, będące prostém odzwierciedleniem ważnych dla rolnika i pasterza procesów meteorologicznych, nie wyczerpują działalności Indry, który nietylko, jak Herkules, Apollon, Sygfryd, Feridun i Krak, zabija szkodliwe potwory i smoki powietrzne, lecz „razi swym

gromem ze Wschodu, Zachodu, Południa i Północy niegodziwe duchy nocne (Rakszasas), co w kształcie puszczyków, psów, wilków, sępów, ponurych ptaków wieczoru i bestyi bezbożnych przestraszą duszę w ciemności, lub też starają się przerywać i kalać ofiary święte.“ (Hymny Wed).

Nietrudno dopatrzeć się tu obrazu światła, rozpraszającego ponure mroki nocy, którym animistyczna fantazyja ludu nadała kształt widm i straszylek. Skłonny do spekulacji, umysł Indusów nie poprzestał na stworzeniu sobie bóstw opiekuńczych, lecz pragnął sięgnąć dalej, i dociec przyczyny przyczyn, której zarówno ludzie, jak i bogowie, oraz demony byt swój zawdzięczają. W komentarzach do Wed, t. zw. Upaniszadach spotykamy już ślady panteizmu, tój na wskroś aryjskiej doktryny, nie rozdzielającej stworzenia od stwórcy i utożsamiającej subiekt z obiektem, jaźń z niejaźnią. *Tat swam asi*—tyś jest tém, czyli ty i świat stanowicie jedność — do tój prostej formuły da się sprowadzić nietylko stara filozofia wedantyczna, ale i cały fantastyczny, dziki, wybujały, jak zwrotnikowa przyroda, politeizm późniejszego neobramanizmu.

Wszystko, co tylko istnieje, nie wyłączając demonów i bogów, to tylko forma przejściowa jednéj pierwotnéj substancyi. „Jest jeden wieczny myśliciel, lecz myśli, które on snuje, nie są wieczne: jest on jeden, a spełnia żądze wielu“ — głosi Katha-Upaniszada. Tym myślicielem, który „myśli“ świat — był dla jednych Indra, dla drugich Agni, których później zdetronizował Brahma, będący w „Prawie Manu“ tylko manifestacją jakiegoś pierwiastku, pozbawionego form i atrybutów (Brahm, Parabrahm—w rodzaju nijakim). „Prawo Manu“ atoli powstało już po opuszczeniu wspólnej kolébki aryów i po zawojowaniu półwyspu indyjskiego, zamieszkałego przez ludy półdzikie, w części semickiego (kuszyci), w części zaś turańskiego pochodzenia ¹⁾. Zetknięcie się z niższemi, pogardzanemi rasami wywołało z jednéj strony surowy podział na czyste i nieczyste kasty, z drugiejj zaś—wzbogaciło pierwotny panteon aryjski nowemi bóstwami, którym hołdowali tuziemcy, słabsi kulturą, ale za to potężni liczbą. Bóstwa te (Rama, Kryszna, Siwa) zlały się początkowo, jak to bywa zwykle, z podrzędniemi figurami bogów wedyckich ²⁾,

¹⁾ Są to hipotezy Lassena, Eksteina i Lenormanta.

²⁾ Siwa utożsamił się z Rudrą, ojcem wichrów; nazwa ta pozostała mu do

a dopiero znacznie później zepchnęły dawną dynastję władców nieba na stanowisko wasalów. Stało się to prawdopodobnie pod wpływem rozwoju buddyzmu, który, występując w imię sprawiedliwości i współczucia dla wszystkich istot żyjących, pragnął naprzód złamać teokratyczną potęgę braminów i skruszyć żelazne szranki kast. Podobne demokratyczne hasło musiało znaleźć silny oddźwięk w masach, zagrożeni przedstawiciele teokracji przeto zaczęli kokietować tłumy, wysuwając na pierwszy plan zmodyfikowane odpowiednio postaci starych, popularnych bogów ludowych. Krwawy Siwa, podobny do fenickiego Molocha, oraz łagodny i dobroczynny Wisznu, którego za pomocą doktryny „awatarów“, to jest wcieleń, uczłowiczono i połączono z bohaterskimi figurami Kryszny, Ramy, a nawet samego Buddy — dwa te bóstwa zajęły w neobraminizmie dominujące stanowisko i utworzyły pospół z dawnym Brahmą, słynną „Trimurti“, czyli trójką indyjską. Tym sposobem liczna rodzina bogów indyjskich utworzyła jakby piramidę, na której szczycie znajdował się nieokreślony absolut—Brahm; poniżej stała „Trimurti“, wyobrażająca trzy fazy bytu: początek, trwanie i zanik, pod nią zaś 8 najwyższych bogów kosmicznych, walczących po dawnemu pod berłem Indry z wrogami światła i życiu siłami przyrody. Każdy z tych bogów, ulegając wpływowi bujnej zwrotnikowej przyrody, wydzielił z siebie żeńską połowę (Sakti: energia płodna); przestrzeń zaś pomiędzy niebem a ziemią wypełniły miliony jestestw różnej potęgi i wartości. Zło wśród nich było reprezentowane głównie przez wspomnianych wyżej Asurów i Danawów wedyckich, których zwalczał Indra, a niekiedy i Wisznu ¹⁾, oraz Rakszasów, czczących groźnego Siwę. Sam Siwa, aczkolwiek opiekuje się demonami i uosabia zniszczenie, śmierć, a niekiedy i karę, nie może być uważany za bóstwo bezwzględnie złe, przypominające szatana. Bóg ten bowiem, oraz jedna z żon jego, ohydna Kali-Durga, patronka dusicieli (thugów) i czarowników, umie nie tylko niszczyć, ale i tworzyć. W każdym życiu tkwi przecież zarodek śmierci, śmierć zaś jest podstawą nowego życia, dlatego też

dziś dnia, jako epitet. Wisznu — było to początkowo (w Wedach), tylko jedno z imion słońca; w „Prawie Manu“ nie ma go jeszcze pomiędzy większymi bogami; dopiero w wielkich epopeach występuje na pierwszy plan, jako Rama i Kryszna.

¹⁾ W „Dodatku do poematu“ Mahabharata, Harivansie, Wisznu, jako Kryszna, zabija 800,000 Danawów, Detyów i innych kosmicznych demonów, odpowiadających tytanom i gigantom mitologii greckiej.

jednym z godeł Siwy jest Lingam (Phallus)! Panteistyczna fantazyja braminów potrafiła przeobrazić krwawego i wstrętnego bożka dzikich autochtonów w głęboki symbol znikomości bytu realnego, za którego zmiennymi formami kryje się jednak jakaś, nieznikoma i twórcza siła. „Chroń mnie od złego — czytamy w jednym z hymnów siwaickich — ty, coś jest współcześnie płodnością i jałowością, atomem niedostrzegalnym, co przebywa w łonie rozkładających się żywiołów, i stoto jedyna ciał uorganizowanych.“ — Ponieważ każda sekta uważała swego boga za ową ukrytą siłę twórczą (Brahm), w słynnej przeto pieśni „Mahimna Stawa“, poeta odzywa się do Siwy: „Twoje ogrody, zabójco miłości¹⁾, — to cmentarze; Pisacze (upiory) stanowią twoją świętą, różaniec z czaszek trupich — oto twój wieniec; usposobienie twoje jest ponure, jak i imię twoje! Tyś jednak jest najwyższą rozkoszą tych, którzy cię wzywają, o, łask szafarzu! Tyś jest słońcem, tyś jest księżycem, wiatrem, ogniem, wodą; tyś jest niebem i ziemią, tyś jest duszą powszechną! Chwała ci, coś jest najmniejszym (atom), chwała ci, coś jest największym (nieskończoność)“ i t. p. W słynnym metafizycznym epizodzie „Mahabharaty“ p. t. „Bhagawad Gita“ czytamy o Wisznu też samo innemi wypowiedziane słowami. Drugi jednak epizod wspomnianej epopei religijnej, będącej mesyadą indyjską, godzi te sprzeczności w sposób niezmiernie prosty i najzupełniej zgodny z monistycznym charakterem braminizmu: Bóg „święty“ (Bagawad), Wisznu walczy, pod postacią Kryszny, z bogiem wielkim (Mahadewa) Siwą; ziemia skarży się na to przed Brahmą, który godzi potężnych przeciwników.

„Jaki cel ma twoja walka z Kryszną — rzekł Brama do Rudry (epitet Siwy)? — Czyż nie wiesz, że Kryszna jest drugim tobą? I wtedy Rudra uznał swą tożsamość z Kryszną i Brahmą; i praojciec światów, oraz dwa bóstwa, będące wrogami przez chwilę, zlewają się w jedno, Hari-Hara, formę odwieczną, nie mającą początku, środka, ani końca.“

Rzecz prosta, że w takim systemacie nie ma i nie mogło być

¹⁾ Siwa, jako bóg zniszczenia, jest opiekunem ascetów, umartwiających ciało i sam gorliwie się oddaje pokutniczym praktykom; kiedy więc raz, figlarny bóg miłości, Kama, amor indyjski, ośmielił się mu w tym przeszkodzić, Siwa spalił go na popiół swym wzrokiem. Ta przejrzysta alegorya nie wymaga komentarza.

miejsca na zło bezwzględne i jego personifikacye. Istniało tylko zło, uważane jako stan przejściowy, i występowało w poezyi przeważnie w osobach wspomnianych wyżej wasali Siwy, Rakszasów. Z niemi to walczy głównie bóg Wisznu, wcielając się po kolei (awatar) w różne zwierzęce i ludzkie postacie.

Najwspanialszy kwiat epiki staro-indyjskiej, Ramayana, opiewa właśnie wojnę pomiędzy Bayardem indyjskim, królewiczem, Ramą, (siódmy awatar Wisznu), a dziesięciogłowym i dwudziestorękim potworem, Rawaną, królem Rakszasów. Porwał on żonę Ramy, piękną i cnotliwą Sitę, i ukrył ją w głębi swego pałacu w Lanka, na wyspie Ceylon. Po wielu trudach i zachodach, Rama zniweczył wojsko króla demonów, a jego samego zabił, ku wielkiej radości bogów, którym ten potężny olbrzym nie mało wyrządził przykrości. Któż to jest jednak ów Rawana i jego poddani?

W Wedach były to, jakieśmy widzieli, uosobienia grozy mroku, zwalczane przez Indrę. W tej postaci występują one często w Mahabharacie (Drona Parwa), oraz w dramatach indyjskich, błędząc, jak Gule z bajek „1001 nocy“, po cmentarzach i pożerając trupy (por. Malati i Madawa, V; Czandakausika, IV). W Ramayanie głównie epitet „włóczęgów nocnych“ przypomina ten upiorowaty charakter Rakszasów, po za tém bowiem są to istoty, nikczemne wprawdzie i potworne, „o długich kłach i brzuchach wydętych“, ale uspołecznione już zupełnie. Mają one króla, ministrów, wojsko i t. p., kochają się i żenią pomiędzy sobą, zanoszą modły i składają ofiary bogom, zwłaszcza Siwie, a nawet oddają się praktykom ascetycznym z równie dobrym skutkiem, jak ludzie (np. Maricza, demon anachoreta — *diable l'hermite?*). Demoniczność ich maluje się głównie w zdolności przybierania ułudnych kształtów, oraz w przyjemności wyrządzania ludziom krzywd i udręczeń. Są to, jak mówi brat Rawany, Kara, „pyszni i srodzy bohaterowie, mistrze okrucieństwa, których najwyższą rozkoszą jest męczyć wszystkich“. Drugą ich cechę charakterystyczną stanowi kanibalizm. Pożerają oni pokutników, mieszkających w głębi puszczy leśnych. Sam Rawana, pragnąc zmusić Sitę do oddania mu się, powiada: „jeżeli za dwa miesiące nie zostaniesz moją małżonką, kucharze moi pokrąją cię w kawałki na śniadanie dla mnie.“ Mamy tu więc do czynienia raczój z jakimś dzikim, okrutnym plemieniem antropofagów, z jakimiś dahomejczykami przeszłości, aniżeli z duchami zła, kusicielami pobożnych. Cała Ramayana była

kiedys zwykłą epopeą wojenną (*itihasa*), opiewającą zwycięstwa aryów nad barbarzyńskimi mieszkańcami Cejlonu, którzy oddawali się prawdopodobnie ludożerstwu ¹⁾. Redakcja braminów przeduchowiła treść i bohaterów, ale pierwotnych rysów zupełnie nie zatarała. Podając jednak Ramę za awatar boga Wisznu, trzeba było odpowiednio podnieść i Rawanę.

Otóż jedna z interpolacji (I p.) opowiada nam, że Rawana, król duchów nocy, doszedł przez praktyki ascetyczne do wielkiej potęgi i wyrobił sobie u Brahmy przywilej, mocą którego żaden bóg, ani żadna wyższa istota, śmierci zadać mu nie mogła. Dumny olbrzym, zaślepiony pychą, nie bał się zwykłych ludzi, zginął więc z ręki Wisznu, który „dla obrony dobrych a zguby złych i odnowienia sprawiedliwości“ (B. G.) stał się człowiekiem — Ramą.

Inne legendy i poematy, stosując do Rawany doktrynę metempsychozy, idealizują go jeszcze bardziej. Rawana był kiedyś jednym z odzwiernych na dworze Wisznu; za obrazę dwóch świętych pokutników, został on, pospołu z towarzyszem, skazany na trzykrotne odrodzenie się w ciałach złych olbrzymów. Pierwszy raz przyszedł na świat jako syn bogini Dity (nocy), okrutny Hiranyaksza, nabroił wiele i poniósł w końcu śmierć, rażony kłami Wisznu, wcielonego w kształty olbrzymiego dzika.

Drugą inkarnacją duszy grzesznika był właśnie Rawana; trzecie zaś i ostatnie wcielenie pokutującego niebianina spotykamy w „Mahabharacie“ pod postacią olbrzyma Suspali, z którego ciała, w chwili kiedy Wisznu-Kryszna śmierć mu zadawał, wyskakuje jasny płomyk i wpada do ust boga-zwycięzcy. Płomyk ten — to była dusza olbrzyma, która, ukończywszy cykl pokutniczych wcieleń, zlała się na nowo z bóstwem. Takim będzie, według braminów, ostateczny los wszystkiego złego na świecie. Zło bowiem to tylko czasowe oddalenie się od głównego i przeczystego źródła bytu. Upadek nie pociągał u Indusów wiecznego potępienia. Każdy duch, wędrując przez szeregi ciał, oczyszczał się wreszcie i powracał na łono boga. Dlatego też piekło

¹⁾ W „Mahabharacie“ wojna domowa aryów pomiędzy sobą zajmuje plan pierwszy: demony pojawiają się tam bardzo często i licznie, ale zawsze, jako postacie epizodyczne, gdy w Ramayanie cała akcja obraca się właściwie około walk z Rawaną i jego podwładnymi.

indyjskie, pomimo że fantazyja wschodu wyposażyla je we wszelkie okropności, nie sprawia takiego wrażenia, jak „cierpiący gród“ Dantego, gdyż nie jest wiecznym, lecz tylko czasowym miejscem pobytu potępieńców. Piekło to zresztą jest pojęciem czysto egzoterycznym, ludowym. Wedy np. o niem nie wspominają wcale. Dla inteligencji indyjskiej wiara z metempsychozą, poparta głęboką doktryną karmy, wystarczała najzupełniej. Karma było to prawo przyczynowości, przeniesione ze świata zjawisk fizycznych w sferę moralno-religijną i kierujące przechodzeniem dusz. „Każdy akt myśli, słowa, lub ciała, względnie do tego, czy jest złym, czy dobrym, przynosi zły, lub dobry owoc“ — w przyszłym wcieleniu. Karma tłómaczy dostatecznie istnienie zła, bólu i nędzy na świecie. Wszystko, co istnieje bowiem, jest skutkiem przeszłości, a przyczyną przyszłości. Każdy więc sam siebie karze, lub nagradza, potępia, lub zbawia.

Prawu karmy podlegają nawet bogowie indyjscy, istoty w gruncie rzeczy równie znikome, jak ludzie. Kryszna np. ginie przypadkiem z ręki myśliciwa Giary, w którego ciele zamknięta była dusza Angudy, syna Bali, króla małp, zabitego kiedyś przez Wisznu w awatarze Ramy. Wszystko, co ślepi ludzie nazywają „przypadkiem,“ jest urzeczywistnianiem się niezłomnych praw karmy. — Gdzie tak bezwzględnie rządzi surowa, ale sprawiedliwa konieczność, tam nie ma miejsca na eschylowskich Prometeuszów, miltonowskich Szatanów i t. p. tragiczne postacie rokoszan przeciwko istniejącemu porządkowi rzeczy. W literaturze indyjskiej nie ma wogóle tragedyi, istnieją tylko dramaty heroiczne (Nataka), w których cnota zawsze zostaje nagrodzona, występki ukarany. Wysiłek osobisty mógł przyspieszyć ewolucję postępu i złączyć wcześniej ducha indywidualnego z nieskończonym duchem świata; wszelkie zboczenia atoli z drogi, nakreślonej przez odwieczne prawa, opóźniały osiągnięcie tego wzniosłego celu, były zatem zbyteczne i szkodliwe, zarówno dla jednostki, jak i dla ogółu. Wysiłek ów, natury czysto wewnętrznej, polegał jedynie na rozwinięciu w człowieku wiedzy i woli, kosztem ciała i zmysłów¹⁾. Wiara w po-

¹⁾ W przekonaniu indusów różne praktyki ascetyczne były nie tyle pokutą za grzechy, ile raczej metodą trenowania, rodzajem edukacji psychiczno-mistycznej. Żyjąc w pewien specjalny sposób, człowiek rozbudzał w sobie drzemające i ukryte siły duszy, a zwłaszcza wolę, zbliżał się przez to do przedwiecznej, nieosobistej duszy świata i mógł przez nią wywierać wpływ, nie tylko na ludzi i materję ale i na bogów. Teozofowie współcześni, dzieląc wiarę indusów w tym względzie, propa-

tęgę ascezy, w połączeniu z doktryną transmigracji i karmy, uniemożliwiała także wszelkie pakty z istotami nadprzyrodzonymi; żaden demon indyjski nie kupiłby od człowieka duszy: niewolnik bowiem nie mógł sprzedawać swego pana.

W teraźniejszości kierowała duszą ludzką karma t. j. rezultaty działalności pokoleń wymarłych; przyszłość jej zaś należała do generacji, mających się dopiero narodzić.

Kiedy bohater znanей średniowiecznej legendy Teofilus, chciał osiąść wysoki urząd kościelny, zawarł z dyabłem przymierze i zapłacił mu swoją duszą za pomoc i radę: kiedy król indyjski, Wiswamitra, zapragnął rzeczy niesłychanej t. j. godności i władzy duchowej bramina, nie prosił o pozwolenie nikogo i z nikim nie paktował, lecz począł się oddawać gorliwie praktykom pokutniczym przez lat tysiące. Rozwinąwszy w sobie przez to niesłychaną potęgę woli, zmuszał nią często bogów do spełniania najzuchwalszych swych życzeń, grożąc im, że w przeciwnym razie stworzy sobie własne niebo i własnych bogów!.. Przerażeni niebianie spełniali zawsze próśby Wiswamitry i mianowali go nawet braminem, co się zresztą, według pojęć indyjskich, wielkiemu pokutnikowi słusznie należało, jako nagroda za długie wieki szalonych umartwień i głębokich rozmyślań, które zeń zrobiły jakąś wyższą istotę.

W idealnej i przeduchowionej na wskroś atmosferze braminizmu nie mógł się zrodzić i rozwinąć taki Teofilus, Twardowski, lub Faust, ani wogóle żaden typ w rodzaju owych średniowiecznych epikurejczyków, co frymarczyli świadomie własnym duchem, oddając go na wieki w niewolę szatańską wzamian za nędzne widmo szczęśliwości ziemskiej. Indus zbyt długo i usilnie wpatrywał się w bezmierną otchłań nieskończoności, a zarazem zbyt mało cenił dobra doczesne, by go podobne duchobójcze transakcje z potęgami złego nęcić miały. Zresztą, nie tylko święty asceta, ale i nikczemny czarownik indyjski, oddany krwawemu kultowi bogini, Kali, sam z siebie wydobywał i sam sobie tylko zawdzięczał moc czynienia rzekomych cudów, istoty nadmysłowe bowiem muszą w Indyach słuchać ludzi silnej woli, bez

gują doktrynę mistycyzmu praktycznego, zawartą w stariej księdze Patanajalego p. t. „Yoga Sutra.“ Obecnie pojawiło się nowe wydanie tej książki, opracowane *ad usum* europejczyków: „Yoga-Sutra at Patanjali. Translation with Introduction, Appendix and Note etc. Bombay, z funduszów Tow. Teozof.

względem na ich wartość moralną. (Por. Malati i Madawa V, monolog czarownicy Kapalakundali).

Nic dziwnego więc, że najglówniejszy i najjednolitszy przedstawiciel zła w poezji indyjskiej „Rawana,” mogąc szkodzić ludziom tylko docześnie, nie wiecznie, na ciele tylko, nie na duchu, nie wzbudza w nas owęj demonicznej grozy, jaka wieje od niektórych analogicznych postaci literatury europejskiej. W „świętej“ Ramayanie jeszcze, imponuje on jakąś żywiołową potwornością, jakąś tygrysią krwiożerczością i siłą; w późniejszych utworach atoli, a zwłaszcza dramatach, ucywilizowawszy się trochę, stracił Rawana nawet ową brutalną wielkość i, występując zawsze prawie jako pyszałkowaty, lecz nieszczęśliwy rywal pięknego i szlachetnego Ramy, zeszedł do śmiesznej roli gburowatego i głupiego, a w dodatku pogardzonego zalotnika. (Por. dramaty: Bala-Ramayana, Anarga-Ragava, Janaki-Parinaja, Uttararamakarta).

Dla dokładności musimy tu wspomnieć o jednym jeszcze, mniej potężnym, ale ciekawszym dla nas może typie demona, który występuje w popularnym epizodzie Mahabharaty, opiewającym dzieje „Nala i Damajanti.“ Demon ów, imieniem Kali ¹⁾, również wzgardzony rywal — demony indyjskie są wogóle, jak Asmodeusz biblijny, bardzo kochliwe ²⁾ — króla Nala, czatuje dwanaście lat na sposobność zemsty nad współzawodnikiem, aż wreszcie

Gdy Nala, choć po moczach chodził, modły czynił,
Nie oczyściwszy się wprzód, wszedł weń Kali

(Przekł. Leciejewskiego).

i skłonił go do gry w kości, w którą Nala przegrał swoje królestwo i mienie. — Mamy tutaj ciekawy przykład kuszenia i opętania, chociaż celem jego jest tylko zemsta osobista, nie zaś chęć szerzenia zła dla zła samego, jak u dyabłów.

Drugą niemniej ciekawą analogię, pomiędzy europejskim szatanem a Kalim dostrzegamy w chwili, kiedy ten wychodzi z ciała Nala i wstępuje w drzewo Wibhitaka ³⁾; przypomina to naszego ludowego

¹⁾ Nie należy go mieszać z boginią Kali, żoną Siwy.

²⁾ Rakszasi (dyablica), Surpanaka, siostra Rawany, przesładuje swoją miłością Ramę.

³⁾ Wibhitaka — terminalia bellerica; epizod ten spotkaliśmy tylko w przekładzie Boppa; u p. Leciejewskiego wiersze odnośnie są opuszczone.

Rokitę, mieszkającego w suchej wierzbie. Na tem jednak kończy się te, zewnętrzne zresztą tylko, podobieństwo.

Poświęcając literaturze indyjskiej tak dużo miejsca, uczyniliśmy to ze względu na jej wybitne a zarazem wyjątkowe stanowisko w piśmiennictwie powszechném. Poezya indyjska jest jedyną estetyczną przedstawicielką niezmiernie głębokiego i oryginalnego poglądu na świat, poglądu w którym zasadnicza tożsamość zła i dobra przeprowadzone zostały z niesłychaną konsekwencyą i logiką; żadna z późniejszych doktryn panteistycznych nie zaszła tak daleko w szczegółach, oraz, co dla nas w tej chwili ważniejsze, nie wydała tak pięknej i bogatej literatury poetycznej.

Absolutne przeciwieństwo doktryn i typów indyjskich spotykamy w religii i poezyi drugiego aryjskiego plemienia, a mianowicie: persów starożytnych. U Indusów zło było koniecznym wprowadzie, ale przejściowym objawem realizacyi bytu, objawem, który kiedyś, wraz z dobrem, musiał powrócić na łono wiecznego niebytu. U Persów zło nie jest identyczne z dobrem, ale stanowi żywioł zasadniczo od niego różny, zarówno naturą, jak i pochodzeniem. U Indusów Wisznu i Siwa, życie i śmierć — to dwa oblicza tej samej potęgi twórczej; u Persów zaś Ormuzd i Aryman ¹⁾ — to dwaj zapaśnicy, walczący z sobą od wieków o władzę nad światem; kiedyś zwycięży podobno Ormuzd, ale do tego jeszcze bardzo daleko; tymczasem przeciwnicy mają siły prawie równe.

Światem, o który walczone, była przedewszystkiem ziemia i jej mieszkańcy, człowiek więc stał się osiowym punktem mazdeizmu. Ponieważ choroby, głód, zimno, gady jadowite, drapieżne zwierzęta, owady dokuczliwe, bezużyteczne chwasty, słowem wszystko, co przynosiło szkodę zdrowiu, życiu i dobrobytowi człowieka,

¹⁾ Ormuzd i Aryman są to uproszczone formy imion, brzmiących w języku zwanym zend: *ahura-mazda* i *angra-mainju*; *ahura* vel *asura* było w pierwotnym języku aryjskim synonimem bóstw dobrych; po rozpadnięciu się Aryów na różne plemiona i sekty, wyraz ten zatrzymał w języku zend dawne znaczenie, kiedy u Indusów poczęto nim oznaczać potęgę złą, demoniczną; odwrotnie znowu ogólne miano bogów indyjskich, *Devas* (promienni), służyło w Iranie, jako nazwa gatunkowa duchów złych, pomocników Arymana, z którymi walczyli sprzymierzeńcy Ormuzda, Amszaspanty. Ta oryginalna metateza terminów mytologicznych świadczy nie tylko o rozdzieleniu, ale i o nienawiściach sekciarskich w łonie pra-aryjskiego plemienia,

poczytywano za dzieło Arymana, gorliwemu czcicielowi Ormuzda przeto nie wystarczały, jak indusowi, same bierne cnoty: prócz modlitw, czystości i ofiar, jednym z najgłówniejszych obowiązków irańczyka była praca w najszerszym znaczeniu tego wyrazu. Pracując, wzmacniał on i rozszerzał władzę swego stwórcy i opiekuna, Ormuzda zadając współcześnie ciosy potężne wspólnego wroga obydwóch, Arymana

Kiedy ziarno zboża wschodzi, wówczas złe duchy syczą;
Kiedy kielki wypuszcza, wówczas złe duchy kaszlą;
Kiedy szypułki rosną, wówczas złe duchy płaczą;
Kiedy grube kłosa wychodzą, wówczas złe duchy odlatują.

powiada jeden z ustępów Awesty, téj biblii energicznych i ruchliwych mieszkańców Iranu.

Oprócz maksym etycznych, hymnów religijnych i liturgicznych przepisów, księgi Zend-Awesty, których przypuszczalnym autorem był Zoroaster (Zaratustra), zawierają muóstwo legend i opowieści, stanowiących jak gdyby pojedyncze rapsody olbrzymiego mytyczno-dziejowego eposu irańczyków. Szczątki te, po wielu, wielu wiekach i po wielu nieudanych próbach ¹⁾ zostały wreszcie złane przez genialnego wieszczą w jedną organiczną całość, znaną w dziejach literatury perskiej pod tytułem „Księgi królów“ (Szach Nameh). Autor Abul Kasim Mansur (940—1020), obdarzony epitetem rajskiego (Firdusi), wyznawał wprawdzie wiarę Mahometa, żył jednak w epoce, kiedy dynastia Gasnawid'ów, dążąc do zupełnej niezawisłości od Kalifatu, popierała wszelkimi siłami narodowościowe aspiracje Persów i starała się budzić zamięłowanie do legend i tradycji starożytnych. Chociaż więc w opracowaniu tych podań wpływ islamizmu złagodził może cokolwiek jaskrawość dualizmu mazdejskiego, nie zdołał atoli zatrzeć go zupełnie i dla tego „Szach Nameh“ Firdusiego może być uważane za nieodrodny i prawowity, aczkolwiek spóźniony nieco wytwór kultury

¹⁾ Za prace poprzedzające, na których Firdusi oparł Szach-Name uważać należy: *Bastan-Name* — tradycje staroperskie zebrane z polecenia Chosroesa Nuszrywana (531—578 po nar. Chr.), dalej *Chodaj-Name* *Daniszwera*, (VII w.) ułożone w części wierszem przez Dakikiego (X w.). Większość tych dzieł pisana jest nowym językiem perskim zwanym *Pehlewî*. *Schach Name* napisane zostało świeższą odmianą narzecza *Parsi*, dyalektem *Deri*. *Arday Wiraf Name* nie łączy się z tradycją epiczną, lecz stanowi jakby dopełnienie Awesty, opisujące w formie wizji (znowu poprzednik Dantego!) podróż po świecie zagrobowym z wyszczególnieniem kar za różne grzechy i nagród za cnoty.

staro-irański. Głośny miłośnik i znawca literatury perskiej, Fryderyk Schack, oświadcza wyraźnie we wstępie do swego przekładu „Księgi królów,” że „nietylko jądro, ale i główne zarysy téj epopei są równie stare, jak i doktryny religijne księgi „Wendidad“ (I część Avesty)¹⁾.

Wiedząc już jaką wartość dla celu poszukiwań naszych ten poetyczny dokument posiada, możemy przystąpić do rozbioru odpowiednich części utworu Firdusiego.

Zaraz na wstępie spotykamy niezmiernie charakterystyczny epizod walki dwóch wrogich sobie pierwiastków etycznych, a mianowicie: dobrowolne przechylenie się człowieka na stronę żywiołu złego wzamian za korzyści materyalne. To, co nad Gangesem należało do niemożliwości, staje się w Iranie rzeczą zrozumiałą i prostą. Indus był filozofem i poetą, Pers zaś człowiekiem pracy i czynu; Indus gardził życiem, irańczyk je cenił. Ideał bohaterów indyjskich, Rama, pędzi życie ascetyczne, bohater Szach-Name, siłacz Rustem, słynie nie tylko z odwagi ale i z—apetytu. Poszanowanie życia i pracy musiało wyrodzić pewien materyalizm praktyczny, pewną część dla rzeczy i dóbr doczesnych; od tego zaś do chęci osiągnięcia ich łatwiejszym, choćby nieprawym sposobem — droga niedaleka. Rycerze irańscy, nawet najznakomitsi, nie gardzą w pojedynkach podstępami wojennymi: wielki Rustem np., nie mogąc po długim boju zwyciężyć królewicza, Isfendiara, zabija go wreszcie zaczarowaną strzałą i ocala tym sposobem pozory swojej sławy rycerskiej, narażając współcześnie na szwank przyszłość pogrobową. Podobnych faktów, świadczących o pewnej przewadze życia materyalnego nad życiem duchowym, można odnaleźć w poemacie Firdusiego sporą garsteczkę. Dodajmy teraz do tych żywiołów wiarę w pozytywne, realne istnienie zła, które, uosobivszy się w postać silnego władcy, dąży do zapanowania nad światem, a zrozumiemy, że myśl dobrowolnego sojuszu z Arymanem mogła się łatwo nasunąć wyobraźni irańczyka.

Już w Zend-Aweście spotykamy ciekawy epizod kuszenia Zoroastra: „Wyrzec się — powiada do niego Aryman — z akonu świętego, zakonu mazdejskiego, a osiągniesz szczęście, jakie osiągnął już Wadhagna (?), władca krajów licznych“ (Wendi-

¹⁾ Kiedy Firdusi umarł, miejscowy duchowny mahometański odmówił posługi religijnej „poecie, który wysławiał czyny czcicieli ognia“ t. j. mazdejczyków; anegdota powyższa maluje najlepiej ducha i charakter „Księgi królów.“

Jest jako czereśnie:
Wprzódy je wróble oskubią złodzieje,
A potem człowiek zjada nadgryzione.

Treści tego aforyzmu nie powstydzilby się i cyniczny Mefistofel!

Wyrazów pospolitych używa Pamfilus tylko wtedy, kiedy idzie o rzeczy i sytuacje tak nieprawdopodobne, że po za ich dziwaczością niknie wszelka brutalność stylu. Opowiadając Beniowskiemu o słońcu, które, zamiast z mogiły szlachetnego Temistokla, weszło z miejsca, gdzie stał tron Kserksesa, dodaje z ironią: „Słońce? trudno przewidzieć, gdzie wejdzie—dziwne ma gusta. Raz ledwom mu w złotą nie zamalował papę. Patrzysz ździwiony — czy myślisz, że słońcu nie można dać w pysk. Panteistycznie biorąc, będzie to *sacri-legium*—ale jest rzecz podobna.“

Prócz tego różni on się, zarówno od Mefista, jak i od wielu innych obcych i naszych dyabłów, jakąś niezwykłą powiewnością i eterycznością: lubi bujać wśród wichru i błyskawic ponad szczytami Tatr, śpiewając:

Na szczycie gór,
Gdzie światła brzeg,
Gdzie orłów chór,
Piorunów ścieg —
Gdzie Morskie oko
Pod lodów tarczą
Jęczy głęboko,
Gdy chmury zawarczą.

.

Tu w bieli, w śnieżycach,
Przy chmurnych strasydłach,
Jak duch w błyskawicach,
W piorunach — na skrzydłach,
Na was wichry moje,
Znów jestem i stoję . . .

Faust nadaje swemu złośliwemu słudze epitet „bękarta zrodzonego z błota i płomieni“, Pamfilusa możnaby nazwać raczej synem powietrza i ognia. Jestto duch niezmiernie subtelny, bliższy szekspirowskich Arielów i Puków, oraz kalderonowskich demonów, niżeli poczwarnych biesów legendowych, umazanych smołą i cuchnących siarką. Godném uwagi jest jednak, że słowa, włożone w usta Beniowskiego, nie pozwalają ani na chwilę wątpić, iż poeta pragnął uczynić Pamfilusa takim a nie innym i wskutek tego obdarzył go świadomie rysami, jakich nie spotkaliśmy dotąd u żadnego z czartów:

W słońcu utonął — w powietrze się odział,
Jest w zamku tym echem — powietrzem i głosem —
Ciemnością i ciszą — i mgłą i płomieniem,
Jest wszędzie i nigdzie go nie ma.

W ten sposób panteiści indyjscy zwykli określać powszechną duszę świata...

Wszystko to, niestety, są tylko przesliczne okruchy, których widok budzi w sercu czytelnika prawdziwy żal, że pozostały one i muszą pozostać nadal — okruchami...

Ponieważ, wskutek różnolitości wpływów, rządzących wzrostem i rozwojem poezji demonicznej u nas, trudno było wśród wytworzonych przez nią typów zaprowadzać jakiś organiczny ład i porządek, musieliśmy przeto z konieczności zastosować w niniejszym rozdziale klasyfikację sztuczną, opartą nie na pokrewieństwie genetycznym, lecz na czysto zewnętrznych analogiach i podobieństwach.

Idąc dalej tą samą drogą, dołączamy do trzech omówionych już klas demonów, czwartą i ostatnią, w której pomieścimy dyabłów, używanych jako symbole.

Nie było to u nas, jak wiemy, rzeczą nową. Już Rej w „Wizerunku“, oraz autorowie „komedyi“ i dyalogów w ten sposób przeważnie traktowali postaci szatańskie w swoich utworach. Cała różnica dawnych i nowych symbolów polega na tém, że, pomijając już większą subtelność i artyzm wykonania, starożytni rymotwórcy robili z dyabłów alegorye pewnych występków i zbrodni, romantycy zaś i ich epigonowie czynią te figury symbolami pewnych abstrakcyjnych pojęć, idei, lub kierunków społecznych: starzy mieli na względzie cele moralno-dydaktyczne, młodsi — starali się rozwiązywać problematy natury filozoficznej.

Pomiędzy licznymi twórcami tego rodzaju zasługuje na specjalną uwagę szatan u Krasińskiego. W chórze głosów, jęczących nad nieszczęściem bytu, poeta pozwala się także odezwać na chwilę głosowi ducha fałszu, ubranego w pozory prawdy:

Ja jestem R o z u m, ja jestem k o n i e c z n o ś ć!
Nie czas mi bratem — ale siostrą wieczność.
A choć mnie ludzie nazwali s z a t a n e m,
Mój duch świat stworzył — i ja ziemi panem!

.

Śmiercią trza umrzeć, śmierć jest poświęceniem —
Gdy niepojęta — tylko wtedy karą,
A gdy ją pojdziesz, Rozumu ofiarą.
Przez zgubę cząstek całości zbawieniem.
Tém bieży potok, że fale mijają,
Tém ogół stoi, że szczegóły płyną,
Tém Ludzkość żyje, że narody giną
I trwa tém Wszechświat, że światy konają!
.....

I tak dalej, w tym samym duchu, wieści on światu ponurą doktrynę bezwzględnej rezygnacji i kwietyzmu, doktrynę korzystną może dla wybranych i uzdolnionych specjalnie do tego jednostek, zgubną atoli dla mas, mających i tak aż zanadto wiele skłonności do biernego poddawania się losowi...

Autor „Irydiona“ wziął tutaj dyabła jako symbol negacyjnego, rozkładowego działania rozumu, w przeciwstawieniu do pozytywnej, twórczej siły uczucia; Antoni Czaykowski przenosi nas z dziedziny historyczno-społecznej w sferę, że tak powiemy, kosmiczną i przedstawia nam szatana, jako niezbędny we wszechświecie pierwiastek ruchu, jako *principium individuationis*, bez którego wszystko, co jest, pozostałoby monotonną, jednostajną harmonią, pozbawioną dysonansowych efektów. Szatan Czaykowskiego ¹⁾ uważa się za prawego właściciela tego, co się wyróżnia z masy, co jest wyosobnionem, indywidualnem. W imię tej zasady domaga on się ciała Mojżesza, którego mu Michał św. odmawia:

I dwaj byli — ten wielki cieniem, a tamten brzaskiem;
Ten ciemnościami jaśniał, a tamten mroczył blaskiem.
.....
I wył Szatan swe prawa, aż zatrzęsa się próżnia:
Do mnie ciało, co ducha z zgody światów wyróżnia,
Wśród chórów Jehowy, moją zabrzmięwa chwałą
I, zamiast Pana wielbić, kto on jest? pyta śmiało.
.....
On przeszedł przez me prawo, umarł, więc moje ciało.
On wielki, bo mu z Panem rozmawiać się udało.
A jam większy, bo Pan sam poszedł po moim szlaku,
Gdy twarzą w gorejącym wyosobił się krzaku.

¹⁾ Poezye Ant. Czaykowskiego. Warszawa, 1845. „Walka Michała z szatanem“, str. 2—4.

Ty sam w chóry wieczyste, jednotonne zapłatan,
Jesteś czémścis przezemnie, boś aniołem, żem Szatan.
Zamiast być jedną nutą chóralną, nikłolotą,
Przezemnie ty jaśniejesz i światłością i cnotą.

.

Ciało jest moją siecią, nad duszą kładę dłonie,
Póki jest samodzielną, nim ją ogół pochłonie.

Szatan więc pojęty został w tym drobnym, ale pięknym i głęboko pomysłanym poemaciku, jako to, czém miał być, ale nie jest Massynisa: jako siła brutalna, zmuszająca niebyt do stawania się bytem, jako przyczyna życia i motor ewolucyi. To też gdy święty Michał „mglisto się rozchodzi i w ogół się rozléwa“, szatan „tak jest kształtny, jak skały, albo drzewa.“

Oryginalném w utworze tym jest tylko opracowanie, samo bowiem pojęcie szatana, jako żywiołu osobowości i formy, spotkać można u wszystkich prawie filozofów panteistyczno-mistycznych, dla których upadek jest rozbięciem się jedności na wielość, odkupienie zaś — powrotem do pierwotnego stanu.

Na tém kończymy przegląd postaci demonicznych w literaturze polskiej, zaznaczając z żalem, że poeci nasi, mając pod stopami prawdziwe skarby, zagrzebane w podaniach ludowych, nie chcieli, lub nie umieli sięgnąć po nie, lecz popadłszy w sferę przyciągania jednego z najpotężniejszych geniuszów Zachodu, zbaczali ciągle z normalnej orbity i, nawet w okresie najwspanialszego rozkwitu naszej poezyi, nie stworzyli ani jednego zupełnie oryginalnego, a zarazem wybitnego typu dyabła.

