

PATRYCJA MAZUR

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej
Instytut Filologii Polskiej
E-MAIL: PATMAZ@AMU.EDU.PL

„Lecz nade wszystko tajne jest oblicze duszy...” Indyjskie inspiracje w *Lotosie* Jerzego Żuławskiego

STRESZCZENIE

Niniejszy artykuł stanowi omówienie względnie samodzielnych pieśni V i VI poematu *Lotos* (1894–1898) Jerzego Żuławskiego w świetle filozofii staroindyjskiej. Głównym zagadnieniem, które podejmuje utwór młodopolskiego poety, jest kwestia wolności duszy ludzkiej uwięzionej w klatce ciała – temat niezwykle istotny dla twórców końca XIX wieku. We wskazanych pieśniach przedstawione zostały dzieje doświadczającego cierpień pierwiastka duchowego, ukazane przez pryzmat wedyjskich i buddyjskich kategorii filozoficzno-kulturowych, ze szczególnym uwzględnieniem myśli upaniszadowej. Autorka artykułu zaznacza również wpływ filozofii Arthura Schopenhauera na zachodnioeuropejskie postrzeganie religii buddyjskiej, co znalazło swoje odzwierciedlenie również w poemacie Żuławskiego.

SŁOWA KLUCZOWE

Lotos, Jerzy Żuławski, buddyzm, hinduizm, dusza ludzka, *Upaniszady*, Arthur Schopenhauer

Jednym z kluczowych zagadnień *Lotosu* Jerzego Żuławskiego jest ukazanie dążenia do osiągnięcia wolności przez duszę człowieczą uwięzioną w klatce skrajnie negatywnie waloryzowanego ciała. Problematyka pragnącej wyzwolenia ludzkiej duszy dominuje zarówno w samym poemacie, datowanym na lata 1894–1898, jak i poprzedzającym go liście dedykacyjnym z 8 marca 1899 roku skierowanym do Stanisława Przybyszewskiego. Jej szczególne znaczenie ujawnia się już w kwalifikacji gatunkowej utworu, określił go

bowiem Żuławski we wspomnianym liście mianem „powieści o duszy lotosu”, wskazując bezpośrednio na metafizyczny wymiar zawartych w nim refleksji. Bardzo wyraźnie uwydatnił poeta opozycję cielesnej i duchowej natury człowieka, faworyzując tkwiący w nim duchowy pierwiastek, który w przeciwieństwie do nietrwałego, materialnego ciała posiada możliwość dojścia do wyższych form istnienia. Mimo że kwestie te stanowiły w Młodej Polsce dość powszechny przedmiot fascynacji¹, a zatem i schematycznych ujęć, Żuławski potrafił odbiec od konwencjonalnych przedstawień. Korzystając z dorobku starożytnej myśli indyjskiej, ukazał człowieczą wewnętrzną walkę o wolność oraz negatywne konsekwencje odkrywania tajemnic duszy i wszechbytu na drodze dalekowschodnich wtajemniczeń.

Zagadnienie duchowej wolności i negatywnie waloryzowanego ciała-klatki stanowi zarówno ideową dominantę poematu, jak i jeden z naczelnych problemów epoki. Potwierdzają to dotychczasowe interpretacje *Lotosu*. Zarówno Maria Podraza-Kwiatkowska, jak i Marian Stala oraz Dariusz Trzeźniowski wskazują na opozycję ducha i ciała oraz sposób ujęcia w poemacie cielesności jako kwestie dla utworu konstytutywne².

Marian Stala trafnie nazwał Młodą Polskę „dniem duszy, trwającym kilkanaście lat”³. Zastanawiając się nad problematyką ciała i cielesności w liryce modernistycznej, badacz doszedł do wniosku, że charakteryzowała ją raczej nieobecność cielesnych wyobrażeń, a słowa takie jak „ciało” czy „cielesny” pojawiały się stosunkowo rzadko⁴. Pisał on o „jawnej, pozytywnej fascynacji bezcielesnością” przede wszystkim w odniesieniu do *Rozmyślań* Antoniego Langego, dostrzegając w tym cyklu silne, radykalne zmetaforyzowanie odcieleśnianych przedstawień.

¹ Zob. M. Stala, *Miedzy „zamkiem duszy” a „domkiem mojego ciała”. Doświadczenie ciała i cielesności jako problem i temat poezji Młodej Polski*, [w:] idem, *Pejzaż człowieka. Młodopolskie myśli i wyobrażenia o duszy, duchu i ciele*, Kraków 1994, s. 219–270.

² Zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *Sytuacja uwięzienia i zdobywania wolności. O jednym z młodopolskich symboli-kluczy*, [w:] eadem, *Wolność i transcendencja. Studia i eseje o Młodej Polsce*, Kraków 2001, s. 13–14; M. Stala, op. cit., s. 242–244; D. Trzeźniowski, *Jerzego Żuławskiego „światło ze Wschodu”*, [w:] *Orient w literaturze i kulturze modernizmu*, red. E. Łoch, Lublin 2011, s. 130–133. W niniejszym szkicu pominęłam skądinąd bardzo ciekawą i zasługującą na uwagę, a tutaj jedynie wzmiankowaną kwestię ciała i cielesności w poemacie *Lotos*. Z racji swojej wagi zasługuje ona na osobne, szczegółowe omówienie.

³ M. Stala, op. cit., s. 229.

⁴ Poemat *Lotos* sytuowałby się raczej po drugiej stronie – jako utwór, w którym słowo „ciało” (również w formach „szata cielesna”, „cielesna natura”, „ciało-lódka” czy „ciało-glina”) pojawia się stosunkowo często, bo około piętnastokrotnie, choć – jak słusznie zauważyła M. Stala – wszystkie użycia tego słowa pokazują ciało z perspektywy duszy i przez wzgląd na nią. Zob. ibidem, s. 242.

Zazwyczaj jednak – zauważył historyk literatury – wyobrażenia młodopolskich twórców nie sięga tak daleko – zatrzymując się na takim ewokowaniu ludzkiej cielesności, na takim pokazywaniu człowieczej postaci, które osłabiałyby czy gubiły wrażenie jej materialności. Byłby to rodzaj nie tyle bezcielesności, ile niedocieleśności. Kluczowym momentem takich obrazów jest stwarzanie sugestii, iż ciało nasycone jest światłem, iż zmienia się w byt świetlisty, promieniejący⁵.

Badacz upatrywał fascynację bezcielesnością i przeniesienie zainteresowania na duszę ludzką w takich estetycznych wzorcach jak malarstwo prerafaelitów⁶, zakwestionowanie substancjalności i przedmiotowości ciała oraz w neoplatonickich tęsknotach. Te upodobania i przeświadczenia znalazły odzwierciedlenie w bogactwie metaforyki i przywołań⁷.

Dzieje duszy ludzkiej, która doświadcza negatywnych przeżyć i zмага się z cierpieniem – ukazane w kontekście filozoficzno-religijnych kategorii indyjskich, zarówno wedyjskich, jak i buddyjskich⁸, przefiltrowanych przez Schopenhauerowską interpretację buddyzmu – przedstawione zostały w pieśniach V i VI poematu *Lotos*.

Przewodnia myśl V fragmentu dotyczy uwikłania duszy w więzy cielesne. Pieśniarz – główny bohater poematu – podejmuje również rozważania o jej losach po śmierci ludzkiego ciała. Początkowo zwraca uwagę na tajemniczość pierwiastka duchowego, przy czym nie ujmuje jego losów z perspek-

⁵ Ibidem, s. 227.

⁶ Wzorzec prerafaelicki wyodrębniła M. Podraza-Kwiatkowska (op. cit., s. 228).

⁷ Zob. ibidem, s. 222–237.

⁸ W związku z rozpowszechnioną opinią o raczej powierzchownej znajomości religii i filozofii Indii w epoce modernizmu oraz z uwagi na nierozpoznany do tej pory stan wiedzy o Indiach – jego rekonstrukcja przekracza ramy tego szkicu – nie odwołuję się do zniuansowanych różnic w rozumieniu kategorii filozoficzno-religijnych (np. *mokszy* czy koncepcji *karmana*) w klasycznych systemach bramińskich, *darśanach* (jest ich sześć: *njaja*, *wajśeszika*, *sankhja*, *joga*, *mimamsa* i *wedanta*), pozostając przy ich znaczeniu pierwotnym, zawartym w *brahmanach* i *upaniszadach* (tj. fundamentalnych tekstach świętych pierwotnego hinduizmu, czyli wedyzmu; zob. przyp. 11.). W prowadzonej interpretacji szczególnie istotne okazały się rozpoznania P. Balcerowicza, który wyszczególnił wspólne dla większości indyjskich systemów filozoficznych (również tych nieortodoksyjnych: buddyzmu, dżinizmu i adźwikizmu) kwestie. Zob. P. Balcerowicz, *Okres klasyczny. Wspólne wątki filozofii indyjskiej*, [w:] idem, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, Warszawa 2003, s. 171–174. W kontekście różnic dzielących poszczególne *darśany* warto przytoczyć słowa wybitnego dziewiętnastowiecznego indologa M. Müllera: „Im dłużej badam poszczególne systemy, tym bardziej pozostają pod wrażeniem prawdziwości poglądu wyznawanego przez Widźnianabhikszu [XVI-wiecznego mistrza szkoły *sankhji*] i innych, iż poza różnorodnością sześciu systemów istnieje wspólna podwalina tego, co by nazwać można filozofią narodową czy też ludową”. Cyt. za: S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. II, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1960, s. 17.

tywy „ja”, tak jak miało to miejsce we wcześniejszych partiach poematu. Snuje rozważania, które zyskują status dywagacji na temat dziejów duszy „w ogóle”:

Tajemny Ganges, gwiazdy tajemnicze,
tajemne morza szumiącego słowa,
lecz nade wszystko tajne jest oblicze

duszy, co w głębi ludzkich łon się chowa!
Kto wie, co znaczą jej dziwne pragnienia,
w których się ona, jak kibić palmowa

w wietrze, nagina, wśród płaczu i drżenia
włosem rozwianym muskająca kwiaty
i znów wznosząca skroń w niebios sklepienia?

I kto jej każe wylatać za światy,
kto w niej tęsknoty budzi tajemnicze?⁹

„Dziwne pragnienia”, „wylatywanie za światy” oraz „tajemnicze tęsknoty” ewokują wyższą rzeczywistość, z którą pierwiastek duchowy pragnie się połączyć. Niemożność dotarcia do tych wymarzonych krain prowadzi do poczucia porażki. Istnienie jakiejś instancji, krępującej wolę i swobodę duszy, ujawnia się w powtarzanym dwukrotnie pytaniu „kto?” („kto jej każe?”, „kto w niej budzi?”). Pieśniarz nie rozwiewa jednak wątpliwości co do kierującej nią siły – pozostaje ona niepojęta, niezgłębiona.

W kolejnych strofach pieśni V pojawia się pytanie o sposób istnienia pierwiastka duchowego, zanim został on zamknięty w ludzkiej powłoce cielesnej:

Gdzie ona [dusza] była, nim ją Maja w szaty

ciała z igraszki spowiła zwodnicze,
złudne, jak wszystko i w życie wysłała,
gdzie jedną prawdą – cierpienia gorycze?¹⁰

Okazuje się więc, że ową instancją nadrzędną, obejmującą władzę nad ludzką duszą, jest *maja* (मयि, trl. *māyā*) – byt występujący zarówno w hinduizmie, jak i buddyzmie, oznaczający iluzję lub ułudę zakrywającą rzeczywi-

⁹ J. Żuławski, *Lotos*, [w:] idem, *Poezje*, t. II, Lwów 1908, s. 136.

¹⁰ Ibidem.

stość. Pierwoźródłem tej koncepcji była starożytna myśl upaniszadowa¹¹, która wraz z pochodzącymi z niej kategoriami, takimi jak *brahman* czy *sam-sara*, szczególnie pociągała młodopolskich twórców¹². Za sprawą działania Maji – pisana dużą literą oznacza również boginię – a dokładniej na skutek boskich „igraszek” (लीला, trl. *līlā* oznacza zabawę, grę lub swobodne zajęcie¹³), którym się oddaje, pierwiastek duchowy znalazł się w nietrwałym, śmiertelnym ludzkim ciele i został skazany na mękę ziemskiego bytowania. Iluzja trwałości powłoki cielesnej stanowi jednak tylko jedną ze składowych ułudy zakrywającej całą rzeczywistość (ciało jest „złudne jak wszystko”). Tragizm wynikający ze świadomości nietrwałości i słabości ciała pogłębia uniwersalna prawda o charakterze życia ziemskiego. Uzmysłowanie sobie licznych „goryczy cierpienia”, stanowiących istotę egzystencji, prowadzi do ugruntowania postaw skrajnie pesymistycznych i utraty nadziei na osiągnięcie pośmiertnego, wiecznego szczęścia.

Nieodłączny od każdej myśli ludzkiej i każdej wykonywanej czynności element cierpienia, iluzoryczność i krótkotrwałość przyjemności, wreszcie kres życia, który zwiastuje tylko pogłębienie tego stanu – to bez wątpienia „europejska wizja” religii karmicznych ukształtowana pod wpływem Arthura Schopenhauera, którą Żuławski przejął razem z innymi twórcami epoki. W tragicznej wymowie utworu pobrzmiewają zatem wyraźnie echa myśli buddyjskiej w tej wersji, jaką pierwotnie przyswoiła kultura Zachodu.

Ogromny udział w ugruntowaniu pesymistycznego rozumienia buddyzmu miała właśnie recepcja pism niemieckiego myśliciela. Dwa obszerne tomy jego rozważań filozoficznych *Świat jako wola i przedstawienie*, dociekawszy się w końcu XIX wieku popularności, stały się dla wielu podstawowym źródłem wiedzy na temat indyjskiego sposobu postrzegania bytu i re-

¹¹ Na najstarszy i podstawowy korpus dzieł literatury staroindyjskiej składają się Wedy, czyli cztery podstawowe zbiory hymniczne, które uznaje się za pierwszą chronologicznie powstałą warstwę: *Rygweda* (ऋग्वेद, trl. *ṛgveda*), *Samaweda* (सामवेद, trl. *sāmaveda*), *Jadźurweda* (यजुर्वेद, trl. *jadźurveda*) i *Atharwaweda* (अथर्ववेद, trl. *atharvaveda*). Kolejno występują – przypisane do poszczególnych zbiorów hymnicznych – *brahmany* (ब्राह्मण, trl. *brāhmaṇa*), zawierające m.in. przepisy rytualne, komentarze czy legendy, następnie *aranjaki* (आरण्यक, trl. *āraṇyaka*) – teksty służące do studiowania w lesie oraz *upaniszady* (उपनिषद्, trl. *upanīṣad*), rozwijające koncepcję utożsamiania duszy indywidualnej z duszą wszechświata. Literaturę wedyjską kończą *wedangi* (वेदाङ्ग, trl. *vedāṅga*), teksty z dziedziny m.in. rytualistyki czy fonetyki. Zob. K. Mylius, *Historia literatury staroindyjskiej*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 2004, s. 56–73.

¹² Zob. T. Margul, *Znajomość religii indyjskich w modernizmie*, [w:] *Orient...*, op. cit., s. 58.

¹³ Zob. hasło „lila” (लीला, trl. *līlā*), [online] <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/>.

agowania na jego dotkliwość. Brak bezpośredniej styczności z buddyzmem indyjskim spowodował, że niemiecki filozof zupełnie pominął religijny aspekt tej doktryny, a jej wymowie filozoficznej nadał zabarwienie jednoznacznie negatywne. „Sam inicjator i jego kontynuatorzy skwitowali buddyzm jako kwintesencję pesymizmu”¹⁴ – skonstatował Tadeusz Margul, pisząc o słabej znajomości religii indyjskich w okresie modernizmu. Żuławski zdobył na temat Indii głębszą i bardziej uszczegółowioną wiedzę, ale i tak nie uchronił się przed schematyczną generalizacją. Jednostronne rozumienie zarówno buddyjskiej, jak i hinduistycznej duchowości¹⁵, powielające diagnozę postawioną przez Schopenhauera, stanowi podłoże światopoglądowe *Lotosu*.

Domysły na temat dziejów duszy po unicestwieniu ludzkiego ciała przedstawia pieśniarz w końcowych strofach V pieśni:

Ach! smutek wieczny na dnie duszy pała;
ciało, jak łódka, niesie go po morzu
życia; – a kiedy jaka straszna skała

rozporze łódkę kruchą na bezdrożu
wodnym, – co wtedy? – i czy dusza smętna
uleci z Brahłą złączyć się w przestworzu,

wolna, zbawiona, tęsknot niepamiętna,
śród wiecznych zadum i wiecznego miru,
czy ją znów inna fala chwyci mętna,

by się kręciła znów wśród pian i wiru?¹⁶

Przypuszczenia zawarte w pytaniach pieśniarza wzorowane są na myśli upaniszadowej, stanowiącej podwalinę wiary hinduistycznej. Mowa ołączeniu się pierwiastka duchowego z *brahmanem* (ब्रह्मण, trl. *brāhmaṇa*), czyli boskim Absolutem, lub ponownej ziemskiej egzystencji w nowej postaci cieleśnej. Pierwsza z możliwych wersji zakłada, że po śmierci żywej istoty wewnętrzny pierwiastek duchowy, *atman* (आत्मन्, trl. *ātman*), utożsamiany z duszą lub wewnętrzną życiową zasadą, roztopi się w otaczającej go Duszy Wszechświata, to jest wiecznie istniejącym, niemającym końca *brahmanie*. Kres życia ziemskiego stanowi właśnie *brahman*, określany w *Upaniszadach* jako byt pierwotny, podstawowy i jedyny pierwiastek makrokosmosu, odpowiedzialny za Istnienie i utożsamiany z całym wszechświatem¹⁷.

¹⁴ T. Margul, *Znajomość religii indyjskich w modernizmie*, [w:] *Orient...*, op. cit., s. 60.

¹⁵ Ibidem, s. 60–61.

¹⁶ J. Żuławski, op. cit., s. 137.

¹⁷ Zob. M. Kudelska, *Upaniszady. Zaranie myśli indyjskiej*, Kraków 1996, s. 20–26.

Koncepcja jedności cząstki duchowej z Duszą Wszechświata stanowi jedną z najważniejszych upaniszadowych myśli filozoficznych. Została ona wyłożona między innymi we fragmencie *Ā Chandogji* (छांदोग्योपनिषद्, trl. *chāndogyopaniṣad*), jednej z trzynastu kanonicznych *upaniszad*¹⁸. Pojawia się w niej słynne sformułowanie *tattwamasi* – „to jesteś ty”¹⁹, znane modernistycznym twórcom jeśli nie z pewnego źródła, to za pośrednictwem nauk teozoficznych, a nieobce już poetom romantycznym, prawdopodobnie za sprawą Andrzeja Towiańskiego²⁰.

We wzmiankowanej szóstej części *Ā Chandogji* przedstawiona została rozmowa między ojcem-nauczycielem a jego uczniem, Śwetaketu. Zawarte w poszczególnych fragmentach obrazy i przypowieści mówią o Duszy Wszechświata – *brahmanie*, objaśniając tożsamość człowieczego pierwiastka duchowego z Absolutem. Jeden z obrazów sięga po przykład wód rzecznych:

Te oto wschodnie rzeki, mój drogi, płyną na wschód,
Zachodnie na zachód, z oceanu podążają do oceanu,
I same oceanem się stają,
Wtedy nie rozpoznają tego, że: „Ja jestem tą, a ja jestem tamtą”.

Podobnie, mój drogi, wszystkie stworzenia, choć z bytu wyszły,
Nie rozpoznają tego, że z bytu wyszły.
I czymkolwiek tu były, tygrysem, lwem, wilkiem czy dzikiem,
Robakiem, motylem, muchą czy komarem,
Tym samym staną się znowu²¹.

Wszystkie rzeki, niezależnie od tego, gdzie biorą swe źródło, łączą się i mieszają ze sobą, tworząc ogromny ocean, w którym nie sposób ich oddzielić czy rozróżnić. W ten sposób ojciec tłumaczy Śwetaketu zależność między *atmanem* a *brahmanem* – jego wewnętrzny, duchowy pierwiastek jest jednocześnie Duszą Wszechświata w tym sensie, że do niego przynależy, sta-

¹⁸ Zgodnie z ortodoksyjną tradycją pierwotne teksty religijne (*Wedy, brahmany, aran-jaki i upaniszady*) zalicza się do literatury objawionej – *śruti*, która w odróżnieniu od literatury *smryti* nie powstała w wyniku twórczej działalności ludzkiej, ale została usłyszana i spisana przez *ryszich* (ऋषि, trl. *ṛṣi*) – starożytnych poetów, tchniętych przez *brahmana*. Zob. K. Mylius, op. cit., s. 25.

¹⁹ Sformułowanie *tattwamasi* to jedno z tak zwanych *mahawakja* (महावाक्य, trl. *ma-hāvākya*), to znaczy ważnych, znamienitych słów lub zwrotów o głębokiej filozoficznej treści. „Tat” odnosi się do *brahmana*, „twam” – „ty” oznacza podmiot poznający, czyli *atmana*, natomiast „asi” to czasownik „być” w drugiej osobie liczby pojedynczej – „jesteś”. Zob. M. Kudelska, op. cit., s. 38.

²⁰ Zob. J. Kleiner, *Słowacki*, Wrocław 1969, s. 209.

²¹ *Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, Kraków 1998, s. 245.

nowiąc jego część. Tę samą zasadę jedności obu pierwiastków i ich wzajemnej zależności ilustrują między innymi przykłady wytwarzania miodu przez pszczoły czy rozpuszczania soli w szklance wody. Każdy fragment kończy się tymi samymi słowami:

To właśnie, co jest najsubtelniejsze,
To jest dusza całego świata, to rzeczywistość,
To atman, ty jesteś tym [*tattwamasī*], Śwetaketu!²²

Przywołane słowa, jak pisze współczesna indolog i tłumaczka *Upaniszad* Marta Kudelska, „wyznaczają tożsamość między podstawowym pierwiastkiem makrokosmosu – brahmanem, a podstawowym pierwiastkiem mikro-kosmosu – atmanem”²³.

Z braku innej, odpowiedniejszej terminologii pojęcie *atman* bywa tłumaczone na język polski za pomocą kategorii grecko-chrześcijańskich, jako „duch” (gr. πνεύμα; *pneuma*, łac. *spiritus*) lub „dusza” (gr. ψυχή; *psyche*, łac. *anima*). Boski pierwiastek tłumaczy się czasem także jako „jaźń”, jednak najodpowiedniejsze wydaje się pozostawienie go w formie sanskryckiej²⁴. Owa nieśmiertelna cząstka przynależy nie tylko przedstawicielom rodzaju ludzkiego, ale każdej istocie żyjącej, zatem posiadają ją zarówno bogowie, jak i zwierzęta oraz rośliny, nawet te – by odwołać się tu do indyjskiej tradycji hierarchizowania bytów – o najmniejszym stopniu świadomości. *Atman* jest zatem podstawowym pierwiastkiem mikrokosmosu, subiektywną duszą jednostkową, dążącą do ostatecznego zjednoczenia się z *brahmanem*²⁵.

Każda istota tkwi w kołowrocie wcieleń – *samsarze* (संसार, trl. *saṃsāra*) i zgodnie z prawem *karmana* (कर्म, trl. *karma*) pozostaje w nim do momentu całkowitego usunięcia śladów dobrych i złych uczynków uczynionych za życia („zapisanych” jak gdyby w duszy każdej jednostki). W konsekwencji połączenia duszy z *brahmanem* staje się ona „wolna, zbawiona, tęsknot niepamiętna” – co znaczy, że uwalniając się od trosk życia codziennego, traci

²² Ibidem.

²³ M. Kudelska, op. cit., s. 38.

²⁴ Trudności translatorskie wynikają z niemożności trafnego przetłumaczenia fundamentalnych pojęć z zakresu szeroko rozumianej myśli indyjskiej (czy też oddania ich właściwego sensu) na języki europejskie. O kłopotach związanych z przekładem szerzej pisał indolog M. K. Byrski, *Przekaz tekstów objawionych i normatywnych w tłumaczeniach, czyli praktyka zależnego powstawania*, „Przegląd Orientalistyczny” 2008, nr 3-4, s. 153-172 (tutaj w odniesieniu do hymnu wedyjskiego *Nāsadiya sūkta*).

²⁵ Zob. M. Kudelska, op. cit., s. 27-30.

pamięć. Przede wszystkim jednak osiąga wyzwolenie, czyli hinduistyczną *mokszę* (मोक्ष, trl. *mokṣa*), która stanowi odpowiednik buddyjskiej *nirwany*. Wychodzi ostatecznie z kręgu *samsary*, traci wszelką jednostkową świadomość i jednoczy się z Absolutem. Mimo że zapis pojęcia *Brahma* dużą literą pozwala wysnuć przypuszczenie, iż poeta miał na myśli raczej hinduistycznego boga Brahme, którego przywoływał już w początkowych pieśniach poematu, niż koncepcję *brahmana*, to wiązane z nim znaczenia zdecydowanie odnoszą się do myśli upaniszadowej.

Brak zniwelowania następstw uczynków czynionych za życia („plam na duszy”) powoduje, że część duchowa pozostaje wciąż w kręgu *samsary*, a tym samym po śmierci odradza się w kolejnej inkarnacji. Odrodzenie następuje w bycie wyższego lub niższego rzędu, w zależności od tego, jakiego rodzaju uczynki przeważały w czasie ziemskiej egzystencji. Paradoksalnie przejście w byt hierarchicznie wyższy od poprzedniego (z czym wiąże się na przykład poprawa jakości życia czy statusu społecznego) nie napawa optymizmem, gdyż jedynym szczęściem jest dla wyznawców hinduizmu ostateczne wyrwanie się z kręgu *samsary* i stopienie się z *brahmanem*. Cykliczne powroty na ziemię wiążą się z koncepcją koła wcieleń uwzględnioną w ostatnich strofach V pieśni. Niepewność człowieczego losu, jego kruchość i tragizm zostają spotęgowane końcowym pytaniem, które pieśniarz pozostawia bez odpowiedzi.

Przyczyną cierpień duszy jest odczuwanie pragnienia, decydującego o podtrzymywaniu życia. Tę myśl rozwija bohater poematu w kolejnej, VI pieśni:

Tak mędrcy prawią, że tej duszy treścią
wieczne pragnienie; pragnienia wynikiem
życie, a życie jedną jest boleścią!

I ani zdoła dusza modlitw krzykiem
ulżyć cierpieniom, ani wiedza żadna
da jej zbawienie... Dopóki płomykiem

pragnień się pali, póty Maja zdraдна
w sidła ją swoje osnuwa i mota,
a ona cierpieć musi, tak bezradna!²⁶

Pieśniarz powołał się na sakralną wiedzę mędrców, mając zapewne na myśli dawnych wieszczów hinduistycznych *ryszych*²⁷ – autorów świętych pism (Wed i komentarzy do nich) oraz założyciela buddyzmu, Buddę Śakjamu-

²⁶ J. Żuławski, op. cit., s. 136.

²⁷ Zob. przyp. 18, s. 97.

niego i głoszone przez niego nauki. Przyczyną niemożności osiągnięcia wyzwolenia jest więc odczuwanie owych wiecznych pragnień, bez których ustałaby ziemską egzystencja. Z tej ostatecznej prawdy wynika, że cierpienie związane jest w sposób konieczny z ziemskim bytowaniem. Tylko wyzbycie się ziemskich pożądań otwiera drogę do zrzucenia więzów dotychczasowego życia i zdobycia wolności. Esencjonalną definicję pragnienia (*kāma*, काम, trl. *kāma*) odpowiedzialnego za *samsarę* podaje Marta Kudelska:

Pragnienie jest tym motorem postępowania, który kieruje migrującą duszą, a więc jest jakby czynnikiem twórczym, tworzącym, wyznaczającym punkty na drodze transmigracji. I dopiero przekroczenie wszelkich pragnień wklajających duszę w *sansarę*²⁸ pozwala jej wejść w inny poziom rzeczywistości. Pragnienie rozpatrywane w świetle kosmologii czy soteriologii jawi się jako granica pomiędzy stanem bytu przejawionego i nieprzejawionego, bytu złożonego i bytu prostego²⁹.

Rozpatrywanie owych pragnień tylko w kontekście materialnym ograniczałoby sens wyrażony w utworze wyłącznie do myśli buddyjskiej, która głosi prostotę i ascetyzm. Pieśniarz wspomina jednak różnorodne pragnienia, zarówno te związane z posiadaniem rzeczy, jak i z osiąganiem sukcesów i sławy, z zaspokajaniem wszelkich ludzkich słabości. Co ważne, iluzji egzystencji nie można pozbyć się nawet dzięki gorliwym modlitwom czy zdobywaniu wiedzy, ponieważ są to czynności absorbujące człowieka i jego myśli, a tym samym budzące kolejne pragnienia, na przykład marzenie o wieczności czy pasję poznawczą. Bezradność duszy uobecnia się w tragicznej świadomości rozdziwku między obecnym stanem a wytęsknioną sferą pozarzeczywistą.

Wiedzę o konieczności zmagania się z trudami życia ziemskiego i niemożności dotarcia do świata nieprzesłoniętego zdradliwą ułudą uzupełnia przekonanie o negatywnie waloryzowanej nieśmiertelności:

²⁸ Wariantywność zapisu sanskryckiego terminu określającego koło powrotu wcieleń – *samsara/sansara* – wynika z różnicy między wymową a naukową transkrypcją spółgłoski nosowej, którą w *devanagari* zastępuje znak diakrytyczny, *anuswara* (अनुस्वार, trl. *anusvāra*). Jest to kropka występująca przed kolejną głoską, umieszczana nad *matrą* (poziomą linią łączącą poszczególne znaki w jeden wyraz). *Anuswarę* poprzedzającą spółgłoski syczące (श *śa*, स *sa*) i niektóre półsamogłoski (ल *la*, र *ra*) realizuje się zawsze jako *n*, ale przed tymi głoskami, bez względu na jej rzeczywistą wymowę, w transkrypcji naukowej oddawana jest ona jako *m* (np. संसार, trl. *samsāra*). Obie spolszczone wersje, zarówno w zapisie, jak i w wymowie, są poprawne. Zob. D. Stasik, *Język hindi*, wyd. IV popr., Warszawa 2010, s. 17.

²⁹ M. Kudelska, op. cit., s. 61.

I chociaż jedno ogniwo żywota
pryśnie, to dusza wnet w drugie przechodzi –
i nowe życie, i nowa tęsknota,

gorsze cierpienie, gorszy ból się rodzi³⁰.

Wędrowka wiecznego pierwiastka duchowego odbywa się cyklicznie, wraz ze śmiercią cielesną. Przenosi się on do nowej siedziby i tym samym zapoczątkowuje swoje kolejne istnienie. Jak wiadomo, zdolność wcielania się duszy w nowy byt określana jest w filozofii hinduistycznej mianem reinkarnacji. Poeta – jakby kontynuując podjętą wcześniej myśl Schopenhauerowską – przedstawia ową wędrowkę duszy tylko jako regres („gorsze cierpienie, gorszy ból się rodzi”). Nie jest to zgodne z hinduistycznym pojmowaniem reinkarnacji, dusza bowiem przechodzi w byt hierarchicznie wyższy albo niższy w zależności od indywidualnego *karmana* wypracowanego w ciągu całego poprzedniego życia. Żuławski konsekwentnie podąża za Schopenhauerem i jego pesymistyczną wizją, trzeba zatem zgodzić się z twierdzeniem Dariusza Trześniowskiego, że motywy orientalne w twórczości Jerzego Żuławskiego mają wymowę jednoznacznie fatalistyczną, a zarazem eskapistyczną w duchu schopenhauerowskimi³¹. Tę konstatację potwierdza również zawarta w całym poemacie *Lotos* zapowiedź regresywnej wędrowki duszy, skazanej na mękę życia pod postacią coraz późniejszych form istnienia, ponieważ – jak czytamy w pieśni XXII – „trup jest kolebą narodzin gorszych”³².

Podczas ponownych wcieleń, mimo utraty pamięci, nie zanika jednak odwieczna tęsknota, która stanowi bezustanną przyczynę cierpień duszy. Wbrew wszystkiemu istnieje nadzieja na wyrwanie się z kręgu *samsary* i osiągnięcie wyzwolenia w jedności z Absolutem:

Więc by zbawienie na tym łez padole
znaleźć i wyjście z złudnych mar powodzi,

trzeba kamieniem stać się, zabić wolę,
a wtedy dusza w nicość się rozplywa,
bo z bólem życie, z wolą giną bóle!...³³

³⁰ J. Żuławski, op. cit., s. 138.

³¹ D. Trześniowski, *Jerzego Żuławskiego „Światło ze Wschodu”*, [w:] *Orient...*, op. cit., s. 130.

³² J. Żuławski, op. cit., s. 172.

³³ Ibidem, s. 136–137.

Połączenie z Duszą Wszechświata możliwe jest jedynie za sprawą unicestwienia woli rozumianej jako podejmowanie decyzji i samoświadome działanie. Wygaśnięcie wszelkich aspiracji, namiętności i dążeń prowadzi najpierw do zlikwidowania bólu towarzyszącego ziemskiej egzystencji, a w następnej kolejności – do zjednoczenia się z *brahmanem*. To rozplynięcie się w boskim Absolutie określił poeta mianem „zbawienia”, co z jednej strony jest typowe dla europejskich adaptacji indyjskich kategorii filozoficzno-religijnych, z drugiej jednak może wynikać ze świadomego synkretyzmu, z którego poeta korzystał, łącząc nie tylko hinduizm z buddyzmem, ale i z chrześcijaństwem.

Ostateczne „rozplynięcie się w nicość” ma genezę w myśli hinduistycznej, ale tu przede wszystkim wiąże się z buddyjską koncepcją *nirwany* (निर्वाण, trl. *nirvāṇa*). Na przykładzie odniesień do niej widać, w jak swobodny sposób korzystał poeta z dorobku starożytnej myśli indyjskiej. Stosował on bowiem zamiennie obie kategorie – buddyjską *nirwanę* oraz hinduistyczną *mokszę* – na określenie zaniku pierwiastka duchowego. Sam termin *nirwana* pojawia się w poemacie parokrotnie. Zgodnie z myślą buddyjską osiągnięcie tego stanu jest równoznaczne z wygaśnięciem cierpienia (*duhkha*, दुःख, trl. *duḥkha*) i wyzwoleniem się z kręgu *samsary*. Zawarte w poemacie Żuławskiego przekonanie o nierozłączności pragnień i cierpień doznawanych w każdym momencie ziemskiego bytowania bliższe jest zatem fundamentalnym naukom buddyjskim, do których należy nauka o stopniowym wyzwalaaniu się z cierpienia, zwana Czterema Szlachetnymi Prawdami³⁴. „Nicość”, rozumiana nie w sensie pustki, ale jako ostateczne wyzwolenie się z kołowrotu wcieleń i zjednoczenie z Absolutem, stanowi zatem synonim złączenia się pierwiastka duchowego – *atmana* – z Duszą Wszechświata lub całkowitego wygaśnięcia, *nirwanę*. Bardzo ważne jest podkreślenie pozytywnego aspektu owego stanu wyzwolenia, który nie ma nic wspólnego z negatywnie doświadczaną śmiercią.

Poruszone przeze mnie wątki nie wyczerpują oczywiście rozważań na temat duszy i duchowości w *Lotosie*, niniejszy szkic w zamierzeniu miał bowiem stanowić interpretację względnie samodzielnych pieśni V i VI poematu w świetle filozofii hinduistycznej i buddyjskiej³⁵. Napisany u schyłku

³⁴ Na Cztery Szlachetne Prawdy składają się: Pierwsza Szlachetna Prawda o Cierpieniu, Druga Szlachetna Prawda o Przyczynie Cierpienia, Trzecia Szlachetna Prawda o Ustaniu Cierpienia oraz Czwarta Szlachetna Prawda o Ścieżce Prowadzącej do Ustania Cierpienia. Zob. D. Schlingloff, *Buddyzm*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 2004, s. 65.

³⁵ W prowadzonej interpretacji wzięłam pod uwagę jedynie część pieśni VI. Pozostałe strofy nie zostały tu uwzględnione, ponieważ stanowią one bezpośrednie nawiązanie do pozostałych fragmentów poematu, do których odniesienia z przyczyn oczywistych nie mogłyby być brane pod uwagę w tak krótkim i zorientowanym wyłącznie na zagadnienie dziejów duszy ludzkiej szkicu.

XIX wieku utwór podejmuje szereg innych interesujących kwestii i może być rozpatrywany również w wielu odmiennych perspektywach problemowych: stwórczej mocy poetyckiego słowa i społecznej roli poety czy relacji zachodzącej między bohaterami poematu, stanowiącej dążenie do metafizycznego poznania i drogę do odkrycia tajemnic bytu. Uchwycenie związków z indyjskimi kategoriami filozoficzno-religijnymi jest dla mnie najważniejszą, choć oczywiście jedną z możliwych dróg eksplikacji. Podstawowy punkt odniesienia wyznaczały przede wszystkim dwie główne tradycje religijne starożytnych Indii: hinduistyczna, wraz ze stanowiącymi jej podwaliny *Upaniszadami*, oraz buddyjska w jej pierwotnej wersji – dwa opozycyjne względem siebie wyznania. Autora *Lotosu* pociągały głównie metafizyczna koncepcja złączenia jednostkowej duszy ludzkiej z Duszą Wszechświata, *atmana z brahmanem*, a także nauka o kołowymrocie wcieleń (*samsarze*) i ostatecznym wyzwoleniu, określanym w tradycji buddyjskiej mianem *nirwany*.

Nie ma wątpliwości, że teoretyczną podbudowę tych koncepcji stanowiło wiarygodne źródło wiedzy; zapewne obcojęzyczne. Filozoficzne wykształcenie poety, jego erudycja, rozległe zaplecze lekturowe zwalniają od dociekań dotyczących zainteresowań koncepcjami teozoficznymi, które dla wielu współczesnych Żuławskiemu stanowiły zasadnicze źródło wiedzy na temat myśli indyjskiej. Zupełnie inaczej przedstawia się zależność poety od modnej wówczas filozofii Arthura Schopenhauera. Skrajnie pesymistyczna wizja niemieckiego filozofa, a szczególnie przeprowadzona przez niego egzegeza myśli buddyjskiej, przyczyniła się do przedstawienia w *Lotosie* ziemskiej egzystencji jako pasma niekończących się cierpień i tragicznego obrazu nieśmiertelności duszy ludzkiej. Bogactwo odwołań i wierność w odtwarzaniu indyjskich kategorii filozoficzno-kulturowych świadczą jednak o tym, że autor *Lotosu* nie poznawał ich za pośrednictwem wtórnych, niepewnych źródeł.

“BUT ABOVE ALL, THE FACE OF THE SOUL IS SECRET...”

THE INDIAN INSPIRATIONS IN *LOTUS* BY JERZY ŻUŁAWSKI

ABSTRACT

This article is a treatment of relatively independent V and VI lyrical canzones of *Lotus* (1894–1898), the poem by Jerzy Żuławski, in the context of the old Indian philosophy. The main issue that is engaged in the work of the Young Poland poet is the question of freedom of the human soul, imprisoned in the cage of the body—this is a topic which is extremely important for the writers of the end of nineteenth century. In the indicated canzones there is the history of the spiritual element, which is experiencing suffering, shown through the prism of Vedic and Buddhist philosophical and cultural categories, with particular emphasis on the thought of *Upanishads*. The author of the

article also points out the influence of Arthur Schopenhauer's philosophy on the Western European perception of the Buddhist religion, which was also reflected in the poem of Żuławski.

KEYWORDS

Lotus, Jerzy Żuławski, Buddhism, Hinduism, Humans Soul, *Upanishads*, Arthur Schopenhauer

BIBLIOGRAFIA

1. Balcerowicz P., *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, Warszawa 2003.
2. Byrski M. K., *Przekaz tekstów objawionych i normatywnych w tłumaczeniach, czyli praktyka zależnego powstawania*, „Przegląd Orientalistyczny” 2008, nr 3–4.
3. Kleiner J., *Słowacki*, Wrocław 1969.
4. Kudelska M., *Upaniszady. Zaranie myśli indyjskiej*, Kraków 1996.
5. Mylius K., *Historia literatury staroindyjskiej*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 2004.
6. *Orient w literaturze i kulturze modernizmu*, red. E. Łoch, Lublin 2011.
7. Podraza-Kwiatkowska M., *Sytuacja uwięzienia i zdobywania wolności. O jednym z młodopolskich symboli-kluczy*, [w:] eadem, *Wolność i transcendencja. Studia i eseje o Młodej Polsce*, Kraków 2001.
8. Radhakrishnan S., *Filozofia indyjska*, t. II, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1960.
9. Schlingloff D., *Buddyzm*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 2004.
10. Stala M., *Między „zamkiem duszy” a „domkiem mojego ciała”. Doświadczenie ciała i cielesności jako problem i temat poezji Młodej Polski*, [w:] idem, *Pejzaż człowieka. Młodopolskie myśli i wyobrażenia o duszy, duchu i ciele*, Kraków 1994.
11. Stasik D., *Język hindi*, wyd. IV popr., Warszawa 2010.
12. *Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, Kraków 1998.
13. Żuławski J., *Lotos*, [w:] idem, *Poezje*, t. II, Lwów 1908.