

Katarzyna Deja

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Katedra Historii Literatury Pozytywizmu i Młodej Polski

ORCID: 0000-0003-1438-0414

## TEOZOFIA I INDIE. KSIĘGI PROROKÓW ANTONIEGO LANGEGO

Indyjskie fascynacje Antoniego Langego nie są tajemnicą – autor *Palingenezy* tłumaczył fragmenty indyjskich arcydzieł literackich, a w jego utworach nietrudno jest doszukać się odwołań zarówno do hinduizmu, jak i buddyzmu. Sądzę jednak, że w latach powstania *Sonetów wedyckich* i *Ksiąg proroków*, czyli zanim Lange podjął się nauki sanskrytu<sup>1</sup>, poeta chłonał myśl indyjską nie bezpośrednio, ale z dwóch głównych źródeł pośrednich: poezji Leconte’a de Lisle’a<sup>2</sup> (która w tym miejscu będzie mnie interesowała w mniejszym stopniu) oraz zawierającej liczne odwołania do indyjskich pojęć teozofii (rozumianej tu jako doktryna Towarzystwa Teozoficznego). Dowodem są same *Sonetety wedyckie*, które wbrew tytułowi nie są bezpośrednio inspirowane Wedami<sup>3</sup>, ani żadnymi innymi pisami o indyjskiej proveniencji – to poetyckie opracowanie też wyłożonych w książce *Buddyzm ezoteryczny* teozofa Alfreda Percy’ego Sinnetta,

<sup>1</sup> Najwcześniejsze dokonane przez Langego tłumaczenie tekstu indyjskiego to skrócona wersja *Ramajany* z 1896 roku, a więc roku wydania *Ksiąg Proroków*. *Ramajana* to indyjski epos o herosie Ramie, jednym z wcieleń boga Wisznu; tłumaczenia tego Lange dokonał, jak stwierdza Franciszek Machalski, z języka francuskiego (zob. F. Machalski, *Orientalizm Antoniego Langego*, Poznań 1937, s. 81). W przedmowie do utworu pobrzmiewają echa teozoficznej tendencji do łącznego traktowania myśli bramińskiej i buddyjskiej. Dopiero po ukończeniu tego przekładu Lange podjął się nauki sanskrytu, a pierwsze tłumaczenie bezpośrednio z tego języka (*Nal i Damajanti*, czyli epizod z *Mahabharaty*) ukazało się w 1906 roku. *Ramajana* wyznacza w moim przekonaniu moment przejścia od przejmowania elementów myśli indyjskiej za pośrednictwem pism teozoficznych ku autentycznemu zainteresowaniu się poety myślą i literaturą indyjską.

<sup>2</sup> Zob. F. Machalski, dz. cyt., s. 22–24.

<sup>3</sup> Zauważył to już zresztą Franciszek Machalski, stwierdzając w *Orientalizmie Antoniego Langego*, że sonety te należałoby nazwać buddyjskimi; badacz pisze ponadto, że *Sonetety wedyckie* zrodziły się „z przejścia się poety duchem neobuddyzmu, czyli teozofii indyjskiej, przekształconej, a raczej skarykaturowanej przez twórców nowoczesnej doktryny teozoficznej”. Zob. F. Machalski, dz. cyt., s. 53, 56.

który „pożycza” pewne pojęcia z buddyzmu i hinduizmu, tworząc z nich jednak zasadniczo nowy system o charakterze ezoterycznym. Podobnie rzecz ma się z późniejszym cyklem Langego, będącymi przedmiotem niniejszych rozważań *Księgami proroków* – myśl indyjska, obecna w dwóch utworach cyklu i mocno przy tym zniekształcona, stanowi tu jedynie część szerszego ezoterycznego, synkretycznego amalgamatu.

*Księgi proroków* to cykl składający się z sześciu wierszy o paralelnej budowie, z których każdy jest rodzajem skrótego przedstawienia wybranego aspektu jednej z sześciu wielkich religii: judaizmu, hinduizmu, zoroastaryzmu, chrześcijaństwa, islamu i buddyzmu. Tytuł każdego utworu to rodzaj słowa klucza, czy też słowa wytrychu, opisującego w dość redukcjonistycznym duchu główną myśl danej religii w interpretacji Langego; tytuł ten uzupełniony następnie zostaje przez podtytuł „czyli księga” wraz z imieniem „proroka” danej religii. I tak utwór pierwszy, zatytułowany *Jedność*, to księga Mojżesza, drugi – *Wielość*, to księga Brahmy, dalej, *Walka* to tytuł księgi Zoroastra, *Miłość* – księgi Jezusa, *Konieczność* – księgi Mahometa, wreszcie utwór zamykający cykl, *Wyzwolenie*, to księga Buddy. W tym miejscu będzie mnie interesowała zarówno teozoficzna podbudowa cyklu, jak i sposób wykorzystania elementów zaczerpniętych z myśli indyjskiej, to jest hinduizmu i buddyzmu.

Teozoficzna rama światopoglądowa, na której wsparte są *Księgi proroków*, to w pierwszej kolejności sam fakt współistnienia w cyklu sześciu różnych religii światowych, zintegrowanych w jeden system „ksiąg proroków”. Zestawienie *Ksiąg* z tezami wyłożonymi w tekstach najważniejszych postaci teozofii epoki – Heleny Bławatskiej i Édouarda Schurého – pozwala dostrzec, że ten synkretyzm religijny stanowi jedynie punkt wyjścia dla dalszych rozważań. W *Doktrynie tajemnej* Bławatska stwierdza, że „filozofia ezoteryczna jedna wszystkie religie (...) i wykazuje, że rdzeń każdej z nich jest identyczny z rdzeniem każdej innej wielkiej religii”<sup>4</sup>. Bławatska wyjaśnia dalej, że u podstaw najważniejszych religii świata leży pewna pierwotna myśl ezoteryczna, dostępna jedynie dla wybranych, wtajemniczonych, najwierniejszych i najbardziej pojętnych adeptów. Zapisy tej myśli są niestety, jak pisze Bławatska, dobrze ukryte, ale można ją na szczęście zrekonstruować z jej rozrzuconych po świecie fragmentów – czyli poszczególnych religii Europy, Azji Wschodniej i Środkowej czy Bliskiego Wschodu. Uważne porównawcze studia nad buddyzmem, braminizmem, konfucjanizmem, judaizmem i religiami starożytnego Bliskiego Wschodu pozwolą w przekonaniu teozofów na odtworzenie kryjącej się w nich pierwotnej myśli – zagubionej w ciągu wieków ostatecznej tajemnicy świata. Bławatska pisze:

<sup>4</sup> H. P. Bławatska, *Doktryna tajemna*, t. I, Warszawa 1996, s. 10.

Niejeden wielki naukowiec twierdził, że nigdy nie było żadnego założyciela religii – czy to aryjczyka, semity czy turańczyka, który by *wymyślił* nową religię lub też objawił nową prawdę. Wszyscy założyciele byli *przekazywaczami*, a nie samorodnymi nauczycielami. Byli autorami nowych form i wykładni, ale prawdy, na których się opierali, były stare jak ludzkość. Wybierając jedną lub kilka z tych wielkich prawd – rzeczywistości, widzialnych jedynie przez oko prawdziwego mędrca i proroka – spośród wielu objawionych ustnie człowiekowi na początku, objawiali te prawdy masom. W ten sposób każdy naród otrzymywał kolejno niektóre z prawd pod osłoną własnej symboliki, która z biegiem czasu przekształcała się w kult, bardziej lub mniej filozoficzny, lub w panteon filozoficznej maskardy<sup>5</sup>.

A zatem droga do poznania ezoterycznej prawdy to w istocie praca podobna do układania puzzli – w każdej religii znajdują się starannie ukryte „pod osłoną własnej symboliki” fragmenty układanki, odłamki pierwotnej prawdy. Podobne przekonanie znajdziemy także u Schurého, który wyjaśniał w swojej książce *Wielcy wtajemniczeni*:

Rzec można, że gdziekolwiek znajduje się ułamek jakiś doktryny ezoterycznej, tam istnieje ona w całości. Każda bowiem z jej części każe się domniemywać istnienia pozostałych lub rodzi je. Posiedli ją wszyscy wielcy mędracy i wielcy prorocy, a prorocy przyszłości posiedzą ją tak samo, jak ich poprzednicy<sup>6</sup>.

W tym kontekście każdy z „proroków” Langego (choć ściśle rzecz biorąc nie wszystkich „bohaterów” *Księgi proroków* można nazwać prorokami; status Jezusa jako proroka jest tu być może najmniej kontrowersyjny – islam uznaje go właśnie za proroka, a nie Syna Bożego, trudno natomiast prorokiem nazwać Buddę, założyciela buddyzmu, a więc religii, w której nie występuje idea osobowego boga, w imieniu którego można by przemawiać, czy też Brahme, hinduistycznego boga) staje się jednym z wielkich wtajemniczonych, uchylających rąbka wielkiej tajemnicy. Zaczerpnięta z teozofii jest zatem fundamentalna myśl leżąca u podstaw cyklu Langego: że każda religia zawiera tylko częstkową prawdę, fragment zaszyfrowanego, pokawałkowanego komunikatu, który w połączeniu z innymi częściami kodu wskaże wstępującemu na ścieżkę poznania adeptowi drogę do ostatecznego wtajemniczenia. Poszczególni głosiciele, przedstawiciele lub, by posłużyć się terminem z polskiego przekładu Bławatskiej, „przekazywacze” prawd religijnych danej tradycji dają wgląd w inny fragment pewnej uprzedniej w stosunku do wszelkich religii ezoterycznej prawdy.

<sup>5</sup> H. P. Bławatska, dz. cyt., s. 27.

<sup>6</sup> É. Schuré, *Wielcy wtajemniczeni: zarys tajemnej historii religii*, tłum. R. Centnerszwerowa, Warszawa 1938, s. 24.

Natomiast samo zestawienie „proroków” czy też przedstawicieli światowych religii przywodzi na myśl listę „wielkich wtajemniczonych” Schurého. Francuski teozof w swojej książce omawia kolejno Ramę, Krysznę, Hermesa, Mojżesza, Orfeusza, Pitagorasa, Platona i Chrystusa. Warto zauważyć w tym miejscu, że Schuré, tak samo jak Lange, miesza w swoim zestawieniu postaci historyczne lub za takie uznawane – Pitagorasa, Platona czy Chrystusa – jak i mityczne – Ramę, Krysznę czy Hermesa. Układ mędrców u Schurého jest chronologiczny, ale ma też głębsze znaczenie – wyznacza ewolucję drogi ku ostatecznemu wtajemniczeniu. Czytelnik – pisze Schuré – „znajdzie w książce tej rodzaj rozwoju stopniowego, kolejnego ujawnienia różnych części doktryny poprzez dzieje wielkich wtajemniczonych”<sup>7</sup>. Pierwszy „wtajemniczony”, Rama, „ukazuje nam jedynie dostęp do świątyni”; kolejni bohaterowie książki „dają klucz do niej”, a zamykający listę Chrystus „jest uosobieniem świętego przybytku”<sup>8</sup>. Inaczej niż w przypadku książki Schurého, *Księgi proroków* Langego nie są ułożone chronologicznie – nawet w przybliżeniu. Cykl powinien zamykać wówczas kolejno *Księga Jezusa* i *Księga Mahometa*, a nie *Księga Buddy*, który żył na przełomie V i IV wieku p.n.e., czyli kilkaset lat przed Jezusem i tysiąc lat przed Mahometem. Czy w takim razie Lange, w przeciwieństwie do Schurého, postrzega kolejne elementy teozoficznej całości w sposób synchroniczny? Czy układ jest przypadkowy? Czy też jest tu jakaś achronologiczna ewolucja myśli?

Pierwsze cztery wiersze *Ksiąg* dają się zestawić w opozycyjne pary: *Księga Mojżesza* to *Jedność*, *Księga Brahmy* – *Wielość*; dalej, *Księga Zaratustry* to *Walka*, *Księga Jezusa* – *Miłość*. Jedność sąsiaduje więc z wielością, a walka z miłością. Także i ostatnią parę można uznać za zestawioną na zasadzie przeciwieństwa, choć nie w tak jednoznaczny sposób: *Księga Mahometa* to *Konieczność*, *Księga Buddy* – *Wyzwolenie*. Pierwsza z tej pary to księga braku wyboru, braku wolności od predestynacji; druga to księga wolności, uwolnienia się od krępujących więzów konieczności, bo przecież, jak stwierdza Lange w ostatnim wierszu cyklu, „Nirwana / Łamie konieczność”. Dobór słów nie jest tu przypadkowy. To sformułowanie podpowiada dwa niesprzeczne interpretacyjne tropy: mamy tu do czynienia ze sprzecznościami pozornymi lub, skoro „Nirwana łamie konieczność”, z przełamywaniem jednego dogmatu przez inny. W pierwszym przypadku opozycyjność głównych cech poszczególnych religii względem siebie musi okazać na najgłębszym poziomie poznania czysto pozorna, skoro w każdej z nich jest odłamek pradawnej, spójnej wiedzy ezoterycznej. Te łudzące sprzeczności muszą zostać rozwiązane, przezwyciężone przez wstępującego na drogę wtajemniczenia adepta.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże, s. 25.

W drugim przypadku mielibyśmy do czynienia z pewnym ewolucyjnym postępowaniem, w którym, jeśli rozciągnąć zasadę wyciągniętą z „nirwany łamiącej konieczność” na całość cyklu, wielość przełamuje jedność, miłość – walkę, a wyzwolenie przełamuje konieczność. Szczególnie intrygująco prezentowałaby się w tym wypadku dychotomia jedności i wielości, zwłaszcza w kontekście monizmu Langego, warto więc przyjrzeć się bliżej *Księdze Brahmy*.

*Księga Brahmy* w każdej strofie przywołuje Rigwedę, najstarszą z Wed, świętych tekstów hinduizmu. Wiersz w istocie naśladuje do pewnego stopnia poetykę rigwedęjskich hymnów<sup>9</sup>, nie jest jednak, na ile jestem w stanie to stwierdzić, parafrazą jakiegoś konkretnego lub kilku konkretnych hymnów. Jedynie otwierający utwór wers „Dolejcie Somy do ognia, bramini”, da się zestawzić z fragmentem któregoś z popularniejszych hymnów, a konkretnie hymnu 51 z mandali 9, który rozpoczyna się w tłumaczeniu Franciszka Michalskiego słowami: „Somę, kamieniem wyciśniętą / Przepuść, kapłanie, przez cedzidło / Oczyszc dla Indry, by ją wypił.”<sup>10</sup> Pod względem treściowym wiersz Langego w największym stopniu przypomina hymny kosmogoniczne, stosunkowo rzadkie na tle całości Rigwedy – większość hymnów to apostrofy do konkretnych bogów (rzadziej także do par lub grup bogów, zdarzają się także hymny skierowane do wszystkich bogów), zarówno pochwalne, jak i błagalne. Mniej rigwedęjski w duchu jest nieokreślony podmiot liryczny: w hymnach zwykle ujawnia się podmiot pierwszoosobowy – bądź jednostkowy, bądź zbiorowy. Wyjątkiem od tej zasady będzie na przykład słynna *Nasadijasukta*, czyli hymn o stworzeniu świata, w której, podobnie jak w – także przecież kosmogonicznej – *Księdze Brahmy*, podmiot liryczny pozostaje bezosobowy. Zapożyczone z Rigwedy wydają się natomiast nieliczne bezpośrednie zwroty do bóstw w trybie rozkazującym, na przykład „Płoń nam, o Agni” (występują one wyłącznie w jednej strofie, jeśli nie liczyć zwrotów do braminów), oraz, przede wszystkim, panteon bogów wedyckich. Lange prawidłowo wymienia kilka najważniejszych bóstw Rigwedy: Indrę, najpotężniejszego boga panteonu, któremu poświęcono najwięcej hymnów, Agniego, boga ognia lub sam ogień rytualny (poeta zdaje sobie przy tym sprawę z funkcji tego bó-

<sup>9</sup> Rigweda składa się z 1028 hymnów ułożonych w dziesięć tzw. Mandali, czyli ksiąg. Za najstarsze uznaje się Mandale II–VII. Rigweda wraz z pozostałymi Wedami (Samawedą, Jadžurwedą oraz Atharwawedą) należy do kanonu *śruti* („to, co usłyszane”), literatury świętej, uznawanej za objawioną i nieomylną. Zob. S. Radhakrishnan, *Hymny Rigwedy*, w: tegoż, *Filozofia indyjska*, przeł. Z. Wrzeszcz, przedm. E. Słuszkiewicz, Kraków 2020; M. Kudelska, *Filozofia Indii – kilka uwag wstępnych*, w: *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 18–19; M. Kudelska, *Wstęp*, w: *Upaniszady*, tłum., wstęp i komentarz M. Kudelska, wyd. II uzupełnione, Kraków 2004, s. 13–16.

<sup>10</sup> Zob. *Hymny Rigwedy*, tłum. F. Michalski, Wrocław 1971, s. 79.

stwa, skoro pisze „Płoń nam, o Agni”), dalej, Warunę, boga nieba i wód, Suryę, boga słońca czy też boga-słońce oraz Wisznu, który choć w Rigwedzie występuje rzadko, to jest jednym z najwyższych bogów we współczesnym hinduizmie<sup>11</sup>. W wierszu pojawia się także często wzmiankowana w hymnach Soma, uwielbiany przez bogów napój rytualny, utożsamiany w Wedach z bóstwem o tym samym imieniu. Natomiast wykrzyknienie „Bhagavat!” to wyraźne nawiązanie do poematu *Bhagavat* Leconte’a de Lisle’a. Samo słowo *bhagavat* (kojarzące się oczywiście z Bhagavad Gitą, czyli „Pieśnią Pana”, będącą fragmentem Mahabharaty i świętą księgą krysznaizmu) znaczy „ten, który posiadał szczęście, fortunę” lub „błogosławiony”<sup>12</sup>; używa się go na przykład na określenie osobowego boga Wisznu lub jego awatara Kryszny – wówczas tłumaczone jest zwykle jako „Pan” albo „Bóg”. Strofa, w której pojawia się to pojęcie, wydaje się nie do końca jasna:

Płoń nam, o Agni! Tocz się, falo Gangi!  
 Świeć, Indro! Świeć nam, lazurze Waruny!  
 Bhagavat! idą na twój szczyt bramini,  
 By zdobyć wieczny zapomnienia lotos,  
 Kres wcieleń zdobyć! (...)

Czy Bhagavat to nazwa własna? Imię boga, na którego szczyt zmierzają bramini? Dlaczego w ogóle jest tu mowa o szczycie, który trzeba zdobyć, by osiągnąć kres wcieleń? Odpowiedzi na te pytania kryją się w poemacie *Bhagavat* Leconte’a de Lisle’a, jednego z ulubionych francuskich poetów Langego. Autor *Rozmyślań* przetłumaczył ten poemat i włączył do opublikowanego w 1899 roku zbioru *Przekłady z poetów obcych*. W wersji Leconte’a de Lisle’a Bhagavat to imię najwyższego boga, „wszech form stwórcy”<sup>13</sup>. Trzej bohaterowie poematu, bramini Maitreya, Varada i Angira, udają się za namową bogini Gangi na Kajlas, szczyt na Wyżynie Tybetańskiej, będący siedzibą tytułowego Bhagavata<sup>14</sup>, gdzie czeka ich ostateczne wyzwolenie:

<sup>11</sup> Na temat panteonu bóstw wedyjskich zob. M. Jakimowicz-Shah, A. Jakimowicz, *Mitologia indyjska*, Warszawa 1986, s. 21–56; M. Kudelska, *Hinduizm*, Kraków 2006, s. 38–45.

<sup>12</sup> M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899, s. 743. *Bhagavat* to forma słownikowa, rzeczownik ten w mianowniku przyjmuje formę *bhagavan*. Za pomoc w nawigowaniu po zawiłościach sanskrytu serdecznie dziękuję dr Joannie Gruszewskiej z Katedry Porównawczych Studiów Cywilizacji na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego.

<sup>13</sup> Ch. Leconte de Lisle, *Bhagavat*, w: *Przekłady z poetów obcych*, przeł. A. Lange, Warszawa 1899.

<sup>14</sup> W hinduizmie góra Kajlas jest siedzibą boga Siwy, którego imię nie pojawia się ani u Leconte’a de Lisle’a, ani u Langego. Zob. G. Flood, *Hinduizm*, tłum. M. Ruchel, Kraków 2008.

O Bhagavat! Bhagavat! Treści istot treści,  
 Źródło piękna, w którym się odrodzenie mieści,  
 Światło, co dajesz żywot i śmierć blaski swemi:  
 Oni ciebie ujrzeni i stanęli niemi!  
 (...)
 Jak słońce, co wyniosłe miłuje wyżyny,  
 Tyś się uśmiechnął, widząc te mężne braminy.  
 I sam ty, dóbr rozdawco, Duchu ponad duchy,  
 Sam wszechpotężny zdjąłeś z ich jestestw łańcuchy,  
 I w łonie twem bez granic, w światła oceanie,  
 Oni trzej się złączyli, w jestestw pierwostanie,  
 W początku ich i końcu, w błędzie i próżności,  
 W otchłani ich Nicestwa i Rzeczywistości,  
 Które na wieki chłonie promieniami płodnemi  
 Niewidzialna nam Maya, stworzycielka ziemi —  
 Wspomnienie i nadzieja, Rozum i Marzenie —  
 Jedyne i wieczyste i święte Złudzenie<sup>15</sup>.

Bhagavat Langego to zapewne duch, o którym poeta wspomina strofę wcześniej: „Przededniem bytu – przededniem Waruny / Był duch – w Bezwiedzy po-  
 grążony lotos, / Aż się przebudził – jakby hymn Rig-Wedy / Słyszał”. Utożsamienie  
 Bhagavata z lotosem także zaczerpnięte zostało z poematu Leconte’a de Lisle’a, któ-  
 ry nazywa to bóstwo „stulistnym lotosem”<sup>16</sup>. Duch-lotos daje się ponadto powią-  
 zać z występującym w tytule wiersza Langego bogiem Brahmą (który nie pojawia  
 się już następnie w treści utworu). Bóg ten nie występuje w panteonie wedyjskim  
 i w samej Rigwedzie; pojawia się w późniejszym etapie rozwoju myśli indyjskiej,  
 w okresie braminizmu, stając się wówczas jednym z najważniejszych bogów, bo-  
 giem-stwórcą<sup>17</sup>. Brahma często przedstawiany jest jako postać siedząca na kwiecie  
 lotosu, co więcej, wisznuicka (czyli przynależąca do kanonu tekstów wisznuizmu  
 – nurtu hinduizmu uznającego boga Wisznu za najwyższe bóstwo) wersja historii  
 narodzin Brahmy podaje, iż bóg ten powstał z lotosu, który wyrósł z pępka Wisznu,  
 zaś tekst, w którym możemy znaleźć tę informację, nosi tytuł *Bhāgavatapurana*<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> W dzisiejszym hinduizmie Brahma stracił na znaczeniu, w całych Indiach istnieje tylko kilka poświęconych mu świątyń; głównymi bóstwami są obecnie Śiwa, Wisznu a także Bogini czczo-  
 na pod różnymi imionami (różne bóstwa żeńskie są zwykle uznawane za aspekty Mahadevi,  
 Wielkiej Bogini). Na temat boga Brahmy zob. Jakimowicz-Shah, dz. cyt., s. 157–167, 368. Na  
 temat współczesnego panteonu hinduizmu zob. G. Flood, dz. cyt.

<sup>18</sup> *Bhāgavata* to jedna z osiemnastu tak zwanych głównych lub też wielkich puran, czyli „opowieści  
 o dawnej przeszłości” (warto przy tym nadmienić, że termin *bhāgavata* w jej tytule oznacza nie  
 boga, ale jego wyznawcę, wiernego). Zob. G. Flood, dz. cyt.

Czy autor *Rozmyślań* mógł znać treść tej purany? Tak – w 1840 roku ukazało się francuskie tłumaczenie Eugéne’a Burnoufa (*Le Bhâgavata Purâna ou Histoire Poétique de Krichna*), choć równie prawdopodobnym źródłem inspiracji, obok poematu Leconte’a de Lisle’a, są pisma teozoficzne – wszystkie trzy słowa: lotos, bhagavat i wreszcie imię Brahma pojawiają się na przykład w *Doktrynie tajemnej*<sup>19</sup>.

Drugą strofę otwiera wers „Wszystko jest bogiem – wszędzie są bogowie”, dając początek rozważaniom na temat wielości i jedności. Lange stwierdza dalej: „Wszystko jest bogiem – chleb, soma i lotos” i „Jest tchnienie bogów – jest tchnienie Waruny”, przeciwstawiając wielość (być może pozorną) – jedności. Jest to zgodne z myślą wedyjską, w której wszyscy bogowie są w istocie aspektami pierwotnego, wiecznego i abstrakcyjnego brahmana. Wiersz Langego kończy się jednak słowami „Wszędzie są bogowie”. Czy zatem wielość przełamuje jedność? Nie, ponieważ w całej tej misternej układance jest jeszcze miejsce na jeden kluczowy element: wspomnianego już wyżej tytułowego Brahmę. Imię tego bóstwa pojawia się w pismach Bławatskiej: w *Doktrynie tajemnej* teozofka przywołuje je wielokrotnie, a w *Kluczu do teozofii* pisze o sanskryckim terminie Brahma Widja, który tłumaczy jako mądrość boską. Bławatska nie jest tu daleka od prawdy – brahmawidja [*brahma-vidyā*] oznacza dosłownie boską wiedzę lub wiedzę bożą; termin ten stosuje się do określenia korpusu tekstów czy też istniejącej, zapisanej wiedzy na temat – co bardzo istotne – nie boga Brahmy, ale brahmana, czyli podstawowego pierwiastka makrokosmosu, absolutu.

W jednej z Upaniszad, Mundace, możemy odnaleźć fragment, który w sanskrycie brzmi „*brahma-vidyā sarva-vidyā-pratisthā*”, co oznacza „wiedza o brahmanie jest podstawą wszelkiej wiedzy”<sup>20</sup> (to zresztą właśnie ten termin, brahmawidja, oznaczający wiedzę o brahmanie, przejmuje Bławatska). W okresie wedyjskim brahman był jeszcze tylko mocą zawartą w rytuale<sup>21</sup>, w późniejszych Upaniszadach (szalenie popularnych zresztą wśród artystów młodopolskich) brahman staje się esencją całego wszechświata, najwyższą, absolutną rzeczywistością. Słowo *brahman* to w sanskrycie rzeczownik rodzaju nijakiego – w tej formie słowo to nabiera abstrakcyjnego znaczenia; mianownik słowa *brahman* to *brahma*. Natomiast mianownik rodzaju męskiego tego rzeczownika – czyli *brahmā* – jest używany jako imię boga Brahmy, będącego zresztą pierwotnie personifikacją bezosobowego brahmana<sup>22</sup>. A zatem mianownik rzeczownika rodzaju nijakiego sło-

<sup>19</sup> Bławatska wymienia też *Bhagavatapurāṇa*, zob. s. 124.

<sup>20</sup> Polskie tłumaczenie upaniszady Mundaka autorstwa Marty Kudelskiej, zob. tłum. M. Kudelska, s. 265–272. Przytoczony fragment to trzeci wers strofy I.1.1.

<sup>21</sup> Zob. G. Flood, dz. cyt., s. 89.

<sup>22</sup> Zob. M. Monier-Williams, dz. cyt., s. 737; M. Jakimowicz-Shah, A. Jakimowicz dz. cyt., s. 157.



wa *brahman* – *brahma* – jest bardzo podobny do mianownika rodzaju męskiego *brahmā* – różnicę stanowi tylko makron nad wygłosowym „a” w tym drugim. W moim przekonaniu opisane tu zawilości gramatyczne przyczyniły się do przemieszania tych dwóch terminów – *brahmana* i *Brahmy* – zarówno w pismach teozoficznych (Bławatska pisze na przykład: „oto dlaczego Hindusi mówią, że wszechświat jest Brahmanem i Brahłą, Brahma bowiem przebywa w każdym atomie wszechświata”<sup>23</sup>), jak i u samego Langego. A zatem w *Księdze Brahmy* może chodzić nie tyle (lub nie tylko) o boga Brahłę, ile raczej o upaniszdowego *brahmana* – najwyższą, absolutną rzeczywistość. Tym samym Lange łączyłby w swoim wierszu dwa etapy ortodoksyjnej myśli indyjskiej: wcześniejszą, *rigwedyczną* oraz późniejszą, upaniszdową. Potwierdzenie postawionej tu tezy może kryć się w wersie „Miliardy pyłków mieści biały lotos” – jest to, jak sądzę, nawiązanie do fragmentu *Upaniszady Czhandogja*:

„Przynieś owoc z tego drzewa figowego.”

„Oto jest, Panie.”

„Rozłup go”

„Rozłupane, Panie.”

„Co widzisz?”

„Małe ziarenko, Panie.”

„Proszę, rozłup jedno z nich.”

„Już rozłupane, Panie.”

„Co widzisz?”

„Zupełnie nic, Panie.”

Wtedy tak do niego powiada:

„Z najmniejszej części, której nie dostrzegasz,

Z niej to właśnie, mój drogi, wielkie drzewo figowe powstaje.

Uwierz mi, mój drogi, to właśnie, co jest najsubtelniejsze,

To jest dusza całego świata, to rzeczywistość,

To *atman*, ty jesteś tym, Śwetaketu!”<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Zob. H. Bławatska, *Doktryna...*, dz. cyt., s. 48. W innym miejscu Bławatska stwierdza: „Warto zwrócić uwagę, że już same tylko imiona dwóch głównych bóstw, *Brahma* i *Wisnu*, powinny nasunąć ezoteryczne skojarzenia. *Brahman* lub *Brahm* przez niektórych jest wyprowadzane ze słowa *brich*, co znaczy *rosnąć*, *rozpościerać się*, a *Wisnu* od słowa *vis*, czyli *przenikać*, wchodzić w naturę samej rzeczy. *Brahma-Wisnu* jest więc ową nieskończoną przestrzenią, w której bogowie, *riszi*, *manu* oraz wszystko, co jest w tym wszechświecie, są potęgami (...)”. Zob. tamże, s. 38–39.

<sup>24</sup> *Czhandogja* VI.12.1–VI.12.3, w: *Upaniszady*, wyd. II, tłum. M. Kudelska, Kraków 2004, s. 199.

Ten bardzo znany fragment to jedno z wyjaśnień naczelnej zasady Upaniszad, wyrażonej za pomocą formuły „tat tvam asi”, „ty jesteś tym”, stwierdzającej tożsamość brahmana, podstawowego pierwiastka makrokosmosu, wszechświata, z atmanem, podstawowym pierwiastkiem mikrokosmosu, duszą, jednostkową jaźnią. Jeśli Langemu w istocie chodziło o brahmana, to pozostajemy w *Księgach Proroków* w kręgu monistycznych przekonań poety – kończące *Księgę Brahmy* słowa „wszędzie są bogowie” okazują się mówić o wielości pozornej, ponieważ wszystko, „bogowie, chleb i Soma”, są jedynie emanacjami najwyższego, wiecznego i bezosobowego absolutu. Ewolucyjny postęp, jaki dokonuje się między *Księgą Mojżesza* a następującą po niej *Księgą Brahmy*, polegałby w takim wypadku na zrozumieniu związku pomiędzy jednością i obserwowalną w świecie wielością (a konieczność wyjaśnienia tego związku stanowiła jedno z założeń monizmu Langego<sup>25</sup>), a być może także – choć to już czysta spekulacja – na uświadomieniu sobie wspomnianej bezosobowości owej jedni. Na tym etapie wtajemniczenia nie rozpatruje się już, jak to miało miejsce w *Księdze Mojżesza*, osobowego Boga, ale stanowiący osnowę wszechświata abstrakcyjny absolut. Taka myśl byłaby z kolei zgodna z przekonaniami Bławatskiej, która w *Kluczu do teozofii* w rozdziale o wiele mówiącym tytule „Jedność wszystkiego we Wszystkim” stwierdza: „W samym swym pochodzeniu, u prapoczątków, w wieczności, Bóg, dusza i człowiek, jak i cały wszechświat, ze wszystkim co zawiera, są jednym z tą absolutną jednością, niepoznawalnej, boskiej treści”<sup>26</sup>. A zatem w *Księgach proroków* wielość nie tyle przełamywałaby jedność (analogicznie do Nirwany, która przełamuje konieczność), ile jest niezbędna – czy też raczej wyjaśnienie jej istnienia jest niezbędne – do prawidłowego zrozumienia jedności, pojmowanej nie jako jednostkowy, osobowy bóg, ale pierwotna jednia, bezosobowy Absolut.

Drugi z „indyjskich” wierszy cyklu, wieńczący *Księgi Proroków* utwór *Wyzwolenie, czyli księga Buddy* opowiada historię oświecenia Buddy Śakjamuniego i próbuje opisać podstawy doktryny buddyjskiej. Lange posługuje się w tym celu nietłumaczonymi nigdzie pojęciami, takimi jak „Agama”, „Nirwana” czy „Buddi-agama”. O ile nirwana jest terminem stosunkowo zrozumiałym – choć faktem jest, że młodopolscy twórcy często rozumieli ją źle – o tyle powracająca w tekście kilkakrotnie Agama, istotna dla zrozumienia treści wiersza, jest pojęciem niejasnym. W terminologii buddyjskiej agama to zbiór wczesnych tekstów buddyjskich, nauk samego Buddy; termin ten występuje także w hinduizmie i oznacza zbiory pism różnych tradycji hinduistycznych (są np. agamy śiwaickie czy śaktyjskie)<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Zob. B. Szymańska, dz. cyt., s. 21.

<sup>26</sup> H. Bławatska, *Klucz do teozofii*, t. I, s. 107.

<sup>27</sup> O *agama* wspomina także Henry Steele Olcott w swoim katechizmie buddyjskim, tłumacząc to słowo jako określenie oznaczające relację pomiędzy Buddą, buddyzmem i wiernymi; zob. H.S. Olcott, *Zasady filozofii i moralności buddyjskiej według kanonu szkoły południowej*,

Istnieje ponadto termin agami karma, oznaczający karmę wynikającą z bieżących czynów; jest to jeden z trzech rodzajów karmy w hinduizmie. I to najprawdopodobniej o ten termin chodziło Langemu; mógł zaczerpnąć go z artykułu pochodzącego z Indii członka Towarzystwa Teozoficznego P. Iyaloo Naidu, zamieszczonego w czasopiśmie „Theosophist” w styczniu 1889 lub z późniejszego tekstu Bławatskiej *Thoughts on karma and reincarnation* (*Rozmyślenia na temat karmy i reinkarnacji*), opublikowanego w kwietniu tego samego roku na łamach „Lucifera”<sup>28</sup>, w którym Bławatska cytuje Naidu: „Trzeci rodzaj Karmy to rezultat zasług lub przewinień wynikających z bieżących czynów. Agami rozciąga się na wszystkie twoje słowa, myśli i czyny”<sup>29</sup>.

W wierszu Langego słowo Agama pojawia się w kilku kontekstach, nie zawsze jednak bliskich oryginalnemu znaczeniu terminu agami karma. W strofie pierwszej użyte zostaje jako pojęcie w moim odczuciu semantycznie bliskie przeznaczeniu: „Mistyczne Agama / Rwało mu [Buddzie] duszę na pustynne dżungle”, w strofie drugiej Agama przypomina znaczeniowo przynoszące cierpienie prawo karmana (to znaczenie sytuowałoby się najbliżej agami karmy): „Bo poznał cierpień wiekuisty rozwój / I wyzwolenia od cierpień Agama”. Wreszcie w strofie trzeciej Agama staje się, jak można mniemać, oświeceniem, wiedzą, poznaniem: „I oto święte zeszło weń Agama / Jako wyzwoleń nieustanny rozwój”. Czy zatem Agama to oświecenie? Wyzwolenie od cierpień? Jeśli tak, to jaka jest relacja Agama z Nirwaną? W ostatnim przytoczonym tu cytacie, a także w wersji ze strofy piątej – „Prawdę niech w sercu twem zbudzi Agama” – oraz fragmencie strofy ostatniej: „Stanie się Agama / W duchy i dżungle – wlewając świadomość” termin pod względem semantycznym przypomina buddyjską pradžnię – mądrość prowadzącą ku wyzwoleniu, którą uzyskuje się na drodze wglądu w naturę rzeczywistości<sup>30</sup>. Jeśli podstawić słowo mądrość w miejsce Agamy, uzyskamy traktat o adeptce na drodze ku poznaniu: mistyczna mądrość „rwie mu duszę” i zmusza do dalszych poszukiwań, następnie w trakcie rozmyślań mądrość spływa na adepta, wreszcie ostateczna mądrość oczekuje na niego na szczycie kolejnych stopni wtajemniczenia, obiecując adeptowi wyzwolenie od ludzkich uwarunkowań i rządzącej wszelkim życiem konieczności.

Warszawa 1888, s. 22. Słowo *agama* w niektórych językach Azji południowo-wschodniej, np. malajskim i używanym w Sri Lance (czyli w miejscu powstania katechizmu buddyjskiego Olcott) syngaleskim, oznacza po prostu religię.

<sup>28</sup> H. Bławatska, *Thoughts on karma and reincarnation*, „Lucifer” 1889, nr 20, s. 89–99; P. I. Naidu, *Conversation Between a Theosophist and an Enquirer*, „Theosophist” 1889, nr 10, s. 235. Cytat przytaczam we własnym tłumaczeniu.

<sup>29</sup> Tamże, s. 94–95.

<sup>30</sup> Zob. D. Keown, *Buddyzm*, tłum. T. Jurewicz, Warszawa 1997, s. 61.

Niejasne pozostaje także sformułowanie „Buddi-agama” z piątej strofy wiersza:

Zduś żądze ciała. Na zielone dżungle  
Idź jako Budda. Niechaj tam Nirwana  
Oświeci w tobie twe Buddi-agama.

Buddhi, podobnie jak agami karma, to termin pochodzący nie z buddyzmu, ale z hinduizmu; słowo to oznacza „rozum”, „intelekt”<sup>31</sup>. Z różnicy pomiędzy terminem buddhi, a imieniem Buddy (choć oba słowo pochodzą z tego samego rdzenia) zdaje sobie do pewnego stopnia Bławska, która pisze w *Doktrynie tajemnej*:

Bodha oznacza wrodzony boski intelekt, czyli rozumienie; Buddha – nabycie go przez osobisty wysiłek; buddhi jest natomiast zdolnością poznawczą – łóżyskiem, którym światło boskiego poznania dociera do jaźni<sup>32</sup>.

Zgodnie z ogólną predylekcją teozofów Bławska nie czyni w tym fragmencie rozróżnienia pomiędzy buddyzmem i hinduizmem; tymczasem słowo *bodhi* (a nie bodha; dalej w tekście – i polskim, i angielskim słowo to zapisywane jest już poprawnie) to termin buddyjski oznaczający doskonałą mądrość lub wiedzę, tłumaczony jest zwykle jako oświecenie; *buddha* to w buddyzmie człowiek przebudzony, oświecony; *buddhi*, termin pochodzący z hinduizmu, to, jak już wiemy, intelekt<sup>33</sup>. W pismach Bławskiej odnaleźć można ponadto przypominający sformułowanie „Buddi-agama” z wiersza Langego termin „atma-buddhi”<sup>34</sup>. Słowo buddhi pojawia się wreszcie u Sinnetta jako jeden z siedmiu aspektów człowieka. Lange z całą pewnością zetknął się z tym słowem właśnie podczas lektury *Buddyzmu ezoterycznego*, ponieważ buddhi pojawia się w tytule przedostatniego wiersza inspirowanego książką Sinnetta cyklu *Sonety wedyckie*. Sinnett tłumaczy buddhi jako „duchową duszę” [*spiritual soul*], aspekt, do którego osiągnięcia człowiek powinien dążyć i który stanowi przepustkę do najwyższego, siódmego aspektu

<sup>31</sup> Zob. M. Monier-Williams, dz. cyt., s. 733; M. Kudelska, *Hinduizm*, dz. cyt., s. 234; G. Flood, dz. cyt., s. 246–247.

<sup>32</sup> H. Bławska, *Doktryna...*, dz. cyt., s. 10. Bławska pisze też, że należy odróżnić od siebie „Buddyzm” [ang. *Buddhism*], czyli system religijny, oraz „Budhizm” [ang. *Budhism*], czyli mądrość, wiedzę o ezoterycznej naturze. Zob. H.P. Blavatsky, *The Secret Doctrine*, vol. 1, Londyn 1893, s. 8 (polskie wydanie nieprawidłowo przekłada ten fragment). Bławska wyjaśnia dalej, że buddyzm, a więc religia, to „publiczne nauki Gotamy Buddy”, a budhizm to, „wgląd głębszy, ezoteryczny, a niedostępny zwykłym ludziom”, który Budda zachował dla wybranych uczniów. Zob. Bławska, *Doktryna...*, dz. cyt., s. 11.

<sup>33</sup> M. Monier-Williams, dz. cyt., s. 733, 734.

<sup>34</sup> H. Bławska, *Klucz do teozofii*, t. I, bm 2011 [e-book], s. 107.

zwanego Atma – Duch<sup>35</sup>. Co zatem, na tle wszystkich przywołanych tu kontekstów teozoficznych i hinduistycznych, może oznaczać sformułowanie Langego „Niechaj tam Nirwana / Oświeci w tobie tve Buddi-agama”? Jeśli pójść tropem interpretacji słowa agama jako semantycznie bliskiego buddyjskiej pradžni oraz tropem rozważań Bławatskiej na temat związków słów bodha, Buddha i buddhi z procesem rozumienia, to Buddi-agama znaczyłoby tyle, co doskonała wiedza, oświecenie, ostateczne poznanie, osiągnięte w momencie wyzwolenia się z więzów pragnień, niewiedzy i sansary.

Problemom ze znaczeniem stosowanych przez Langego terminów towarzyszą fragmenty nieściśle lub stojące w wyraźnej sprzeczności z myślą buddyjską. Z jednej strony rzeczywiście, jak pisze Lange, Budda zrozumiał, że „wyzwoleniem od żądz jest świadomość”, z drugiej, widać tu ewidentne przefiltrowanie buddyzmu przez myśl teozoficzną, o czym świadczą takie sformułowania: „Byty pcha w górę doskonałych rozwój” i „Wiekami idą na szczyt, gdzie Nirwana / Łamie konieczność.” Autor *Mirandy* stwierdza tu, że celem sansary, cyklu narodzin i śmierci, jest rozwój, ewolucja prowadząca ku formie doskonałej, którą jest „łamiąca konieczność” Nirwana, co oczywiście nie znajduje żadnego odzwierciedlenia w faktach, jest natomiast z jednej strony zgodne z ewolucjonistycznym światopoglądem samego Langego<sup>36</sup>, a z drugiej stanowi odpowiednik ezoterycznych stopni wtajemniczenia, kolejnych etapów doskonalenia się adepta. Wróćmy też jeszcze do cytowanego już fragmentu poświęconego momentowi oświecenia Buddy: „I oto święte zeszło weń Agama / Jako wyzwoleń nieustanny rozwój”. W tym fragmencie oprócz pojęcia Agama niejasne jest też, co miałyby oznaczać sformułowanie „wyzwoleń nieustanny rozwój”, które z punktu widzenia buddyzmu wydaje się pozbawione sensu: buddyzm proponuje nie rozwój wyzwoleń, ale wyzwolenie od nieustannego rozwoju, czyli sansary i prawa karmana. A zatem doktryna buddyzmu została w wierszu Langego przedstawiona w znacząco zniekształconej formie, co wynikało zapewne zarówno z niedostatków wiedzy bądź czerpania jej raczej ze źródeł teozoficznych niż rzetelnych opracowań, jak i z konieczności dostosowania treści wywodzących się z buddyzmu do ezoterycznych założeń cyklu.

Czy pomiędzy dwoma „indyjskimi” wierszami cyklu zachodzi jakiś bezpośredni związek? Na to pytania trzeba odpowiedzieć twierdząco – w *Księdze Brahmy* znaleźć można zapowiedź *Księgi Buddy*. Wiersz *Wielość* zawiera wers „I znajdą kiedyś kres przemian – bramini”, będący przepowiednią nadejścia „najwyższego ducha” – Buddy, i ostatecznego wyzwolenia, osiągnięcia stanu „wyzwa-

<sup>35</sup> Sinnett, dz. cyt., s. 21.

<sup>36</sup> Na temat ewolucjonizmu Langego zob. B. Szymańska, *Poeta i nieznane. Poglądy filozoficzne Antoniego Langego*, Wrocław 1979, s. 18–20.

lającej od żądz” świadomości, stanu Buddi-agama – najwyższego stopnia rozwoju. Nie jest więc przypadkiem, że *Księga Buddy* wieńczy cykl *Ksiąg Proroków*. To właśnie w buddyzmie, w buddyjskim dążeniu do uwolnienia się od pragnień realizuje się wedle Langego wzmiankowany w *Księdze Brahmy* kres przeistoczeń, kres „ruchu bytu”, a także koniec przemian i ścierania się dogmatów poszczególnych religii. *Księga Buddy* jest więc ostatnim etapem podróży adepta poprzez tajemnice kolejnych światowych religii ku ostatecznej prawdzie, ku wtajemniczeniu, ku pierwotnej ezoterycznej prawdzie o wszechświecie.

### Bibliografia

- Bławatska H., *Doktryna tajemna*, t. I, Warszawa 1996.  
Bławatska H., *Klucz do teozofii*, t. I, bm 2011 [e-book].  
Blavatsky H., *The Secret Doctrine*, vol. 1, Londyn 1893.  
Blavatsky H., *Thoughts on karma and reincarnation*, „Lucifer” 1889, nr 20.  
Flood G., *Hinduizm*, tłum. M. Ruchel, Kraków 2008.  
*Hymny Rigwedy*, tłum. F. Michalski, Wrocław 1971.  
Jakimowicz-Shah M., Jakimowicz A., *Mitologia indyjska*, Warszawa 1986.  
Keown D., *Buddyzm*, tłum. T. Jurewicz, Warszawa 1997.  
Kudelska M., *Hinduizm*, Kraków 2006.  
Kudelska M., *Filozofia Indii – kilka uwag wstępnych*, w: *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.  
Kudelska M., *Wstęp* w: *Upaniszady*, tłum., wstęp i komentarz M. Kudelska, wyd. II uzupełnione, Kraków 2004.  
Lange A., *Poezye. Część I*, Kraków 1895.  
Leconte de Lisle Ch., *Bhagavat*, w: *Przekłady z poetów obcych*, przeł. A. Lange, Warszawa 1899.  
Machalski F., *Orientalizm Antoniego Langego*, Poznań 1937.  
Monier-Williams M., *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899.  
Olcott H.S., *Zasady filozofii i moralności buddyjskiej według kanonu szkoły południowej*, Warszawa 1888.  
Naidu P.I., *Conversation Between a Theosophist and an Enquirer*, „Theosophist” 1889, nr 10.  
Radhakrishnan S., *Filozofia indyjska*, przeł. Z. Wrzeszcz, przedm. E. Słuszkiewicz, Kraków 2020.  
Schuré É., *Wielcy wtajemniczeni: zarys tajemnej historii religii*, tłum. R. Centnerszwerowa, Warszawa 1938.  
Szymańska B., *Poeta i nieznane. Poglądy filozoficzne Antoniego Langego*, Wrocław 1979.  
*Upaniszady*, tłum., wstęp i komentarz M. Kudelska, wyd. II uzupełnione, Kraków 2004.

**Katarzyna Deja**

*Jagiellonian University in Krakow*

*Department of Literature of Positivism and Young Poland*

**THEOSOPHY AND INDIA. BOOKS OF PROPHETS BY ANTONI LANGE**

**Summary**

Antoni Lange is well-known for his interest in Indian philosophy and theology. Still, in his early works, this interest is primarily mediated by late nineteenth-century theosophy and its esoteric syncretism. *Books of Prophets* [*Księgi proroków*], a series of six poems concerning great world religions: Judaism, Hinduism, Zoroastrianism, Christianity, Islam, and Buddhism, are an excellent example of Lange's syncretic philosophical system. The series is a conglomerate of interest in said religions and esoteric writings by leading theosophists of that time: Helena Blavatsky, Edouard Schuré, and Alfred Percy Sinnett. The aim article presents how Indian thought was adapted and distorted through the lenses of theosophy to fulfill Lange's aim of offering a journey of an adept of esoteric path to enlightenment.

**Keywords:** Antoni Lange, Book of the Prophets, theosophy, India, Indian philosophy, Buddhism, Hinduism.