

DAGMARA NOWAKOWSKA

INDYJSKIE EPIZODY NORWIDA REKONESANS

Na Wschodzie Niebiosa spłynęły na Ziemię.

Joseph Göress

W historii recepcji myśli indyjskiej w Europie epoka Norwida była kluczowym okresem. Antagonistycznie nastawione do siebie oświecenie i romantyzm pozostały zgodne w kilku kwestiach, również jeśli chodzi o Indie¹. Oświeceniowe zainteresowanie myślą nieuropejską, krytyką chrześcijaństwa i analizą jego losów w kontekście starszych wierzeń i kultur odnalazły się w nowych romantycznych realiach. Według Jana Reychmana pierwotną i bezpośrednią przyczyną zainteresowania Wschodem w XIX w. były uwarunkowania polityczne². Naturalną konsekwencją ekspansji terytorialnej była eksploracja kultur państw skolonizowanych. Translatorskie dokonania z końca XVIII w. szczególne zainteresowanie wzbudziły w Niemczech. Odkrycie „romantycznych Indii” zawdzięczamy Johannowi Gottfriedowi Herderowi (1744-1803)³ – uważnemu obserwatorowi i jednocześnie aktywnemu badaczowi w zakresie ówczesnej indologii. Jego koncepcja ewolucji ludzkości „od orientalnego dzieciństwa do rzymskiej dojrzałości” dowodzi jednak, że europejskie wartości nie pozwoliły mu na oddanie Indusom uprzywilejowanej pozycji w historii, chociaż dla wielu romantycznych myślicieli powrót do „indyjskiego dzieciństwa” stał się panaceum na racjonalny świat oświecenia i po-

¹ W. H a l b f a s s. *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*. Tłum. M. Nowakowska, R. Piotrowski. Wydawnictwo Dialog. Warszawa 2008, rozdz. 5.

² J. R e y c h m a n. *Zainteresowania orientalistyczne w środowisku mickiewiczowskim w Wilnie i Petersburgu*. W: *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*. T. 1. Warszawa 1957 s. 70.

³ Herder był autorem przedmowy do niemieckiego wydania indyjskiego dramatu *Siakuntala* autorstwa Kalidasy w tłumaczeniu Franza Boppa. Sparafrazował również *Mohamudgarę* – poemat dydaktyczny utrzymany w duchu wedantystycznym. Zob. J. T u c z y Ń s k i. *Motywy indyjskie w literaturze polskiej*. Wydawnictwo PWN. Warszawa 1881 s. 11.

rewolucyjne rozbitcie⁴. Taki stosunek do Indii objawia się w pismach Josepha Görresa (1776–1848), Novalisa (1772–1801), W.F.J. Schellinga (1775–1854)⁵. Z kolei naukowe podejście do Indii cechowało prace braci Schległów⁶, którzy pozostawili po sobie cenną „Indische Bibliothek”. W 1818 r. August Wilhelm objął pierwszą niemiecką katedrę indologii na uniwersytecie w Bonn, gdzie obowiązki profesora pełnił m.in. Hegel⁷.

W Polsce recepcja literatury indyjskiej rozpoczęła się już w oświeceniu, kiedy dzięki Krasickiemu (*Les Fables politiques et morales de Pilpai philosophe indien*), Niemcewiczowi (*Rozprawa o bajce*) i Trembeckiemu (*Gołębie*) bajki indyjskie wniknęły do literatury polskiej. Również Kołłątaj (*Rozbiór krytyczny zasad historii o początku rodu ludzkiego*) i Staszic (*Ród ludzki*) korzystali z filozofii indyjskiej, konstruując swoje koncepcje historiozoficzne⁸. Już wtedy znane były tłumaczenia *Ezour-Vedam*, *Bhagawadam* (Bhagavadgîtâ) i *Zend-Awesty* w przekładzie Anquetil Duperrona. W recepcji myśli indyjskiej w Polsce przewodniczyły trzy ośrodki: Puławy, Uniwersytet Wileński i Królewskie Warszawskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk⁹. Działający w nich miłośnicy Wschodu sprowadzali z całej Europy teksty w sanskrycie, tłumaczenia, recenzje, gramatyki i czasopisma dotyczące Indii. Większość dzieł przetłumaczonych z sanskrytu na inne języki i sprowadzonych do polski zawdzięczamy Adamowi Kazimierzowi Czartoryskiemu. Nawiązał on znajomość z Williamem Jonesem, tłumaczem w Fort William College, dzięki któremu sprowadził do Puław największe dzieła sanskryckie w oryginale i przetłumaczone na angielski. Były to między innymi *Siakuntala* i prawo indyjskie. W 1815 r.

⁴ M. J a n i o n. *Natura*. W: t a ż. *Romantyzm, rewolucja, marksizm. Colloquia gdańskie*. Gdańsk 1972 s. 266.

⁵ O idei „orientalnego dzieciństwa narodów” pisze J. Tuczyński (jw. s. 13).

⁶ *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (O języku i mądrości Indów) z 1808 r. autorstwa Friedricha uznaje się za źródło szczegółowych wiadomości o języku (omawia główne języki indyjskie), filozofii (materiał z zakresu systemów myśli indyjskiej, podstawowych pojęć filozoficznych: dualizm, emanacja, naturalizm, panteizm) i historii (idea literatury powszechnej na podstawie komparatystyki).

⁷ Hegel nie był zawodowym indologiem, nigdy nie podjął prób poznania sanskrytu. Zajmował się Indiami jako europejski filozof i ta filozofia pozostała dla niego miarą wszechrzeczy. Mimo ogromnej wiedzy na temat Indii wielokrotnie krytykowany był za brak ich zrozumienia. Helmut von Glasenapp tak ocenia jego dokonania: „Cokolwiek miał do powiedzenia o świecie indyjskim, okazywało się bardzo niedostateczne; a rezultatem była karykatura, która pokazuje, że niezależnie od faktu, że właściwie zrozumiał pewne szczegóły – iż podjął się zadania, do którego nie miał kwalifikacji”. Zob. H a l b f a s s, jw. s. 145-146.

⁸ T u c z y ń s k i, jw. s. 29-30.

⁹ Tamże s. 45-46.

powstała rozprawa Walentego Skorochoda Majewskiego *Badania o pochodzeniu Słowian i ich języka, tudzież obyczajów i zwyczajów Indostanów*, rok później ukazały się jego traktaty o *Słowianach i ich pobratymcach* oraz *Rzecz o pierwszeństwie, doskonałości i obfitości języka sanskrytu*¹⁰. Majewski był pierwszym tłumaczem fragmentów *Ramajany* na język polski (1816). Ogłoszenie tych prac możemy uznać za początek polskiej sanskrytologii. Zainteresowani Indiami byli też: Maurycy Mochnacki, Kazimierz Brodziński i Leszek Dunin Borkowski. Mochnacki zamieszczał artykuły w „Kurierze Polskim” (*Wietrzna muzyka na wyspie Ceylon i Anglicy w Indiach*), Brodziński przetłumaczył na język polski *Sawitri* z niemieckiego przekładu Franza Boppa, Borkowski przełożył fragmenty *Brahma-Purany*.

Najważniejszym ośrodkiem orientalistycznym był bez wątpienia Uniwersytet Wileński, którego spiritus movens był Ernest Gotfryd Groddeck – profesor historii i filologii orientalnych, pochodzący z rodziny o orientalistycznych tradycjach (jego ojciec, Benjamin Groddeck, wykładał języki wschodnie w gdańskim gimnazjum akademickim). Pod jego wpływem Lelewel uczył się języków orientalnych, by inspirować nimi swoich studentów, wśród których był m.in. Ludwik Spitznagel – przyjaciel Słowackiego. *Dzieje starożytnych Indyj* (1820) Lelewela to pierwsza rodzima monografia, która zawierała szczegółowe informacje na temat geografii, historii, obyczajów społecznych i prawa indyjskiego. Czasopisma takie jak „Dziennik Wileński” i „Tygodnik Wileński” dostarczały wielu nowinek dotyczących Indii i zamieszczały fragmenty literatury indyjskiej. W „Tygodniku Wileńskim” ukazały się: *Kornsbal*, powieść wschodnia (1816), *Potok*, idylla perska, fragment słynnego *Gulistanu*, czyli *ogrodu różanego* autorstwa Sadięgo (1816), *Dwaj braminowie*, indyjska opowieść sentymalna opublikowana przez Tadeusza Gutta (1816), *Biały i czarny*, powieść wschodnia (1820), „Dziennik Wileński” zmieścił *Meduon*, dumę perską (1806), *Aba-Dżafer Almanazor*, powieść wschodnią (1816), *Planetę doktora Zeba*, powieść wschodnią (1817), *Zbiór poezji Chodży Hafyza z Szirazu*, sławnego rymotwórcy perskiego w przekładzie Józefa Sękowskiego (1820), *Walkę Lakszmany Brata Ramy z Olbrzymem Attykają, synem Rawana. Ustęp z bohaterskiego poematu indyjskiego, przerobiony wierszem z prozy W. S. Majewskiego*, wstęp z *Ramajany*, staroindyjskiego eposu autorstwa Walmikiego (1823)¹¹. W 1819 r. ukazało się tłumaczenie *Bajek Pilpaja* – zbioru indyjskich opowiadań napisanych w sanskrycie

¹⁰ Tamże s. 52-55.

¹¹ W. D e r e j c z y k. *Ludwik Spitznagel. Przyjaciel Juliusza Słowackiego*. Warszawa 1994 s. 48.

i przetłumaczonych na średnioperski (pahlawi) i arabski, a z nich na języki europejskie¹².

W Norwidowskim ujęciu „Ziemie pod nazwą I n d i a przez starożytnych znane składają się jakby z dwóch półwyspów na Oceanus Erythreus ku południowi wychylonych – te w łąd stały wyżej się zlewają, a od północy są górami (Emodi montes) ob-rębione. Z tego to pasma gór, jak struny źródliskami swymi zaczepione, ociekają rzeki aż do morza. Środkiem, gdzie się pół-wyspy na dwa kliny rozchodzą, zapływają fale i golf czynią, Bengalską zwany dziś Zatoką, dawniej G o l f e m - G a n g e j s k i m, z powodu iż tam właśnie rzeka ta, w dwie połowy rozdzieliwszy łąd stały (czyli zrośnięcie się pół-wyspów), do Oceanu wpada. Stąd Indie W s c h o d n i e i Z a c h o d n i e, *India extra Gangem et intra Gangem*” (PWSz VI, 282)¹³. Indie nie były głównym przedmiotem zainteresowania Norwida. Wyjątkiem jest rozdział niedokończony rozprawy *Sztuka w obliczu dziejów* (1850), zatytułowany *Indowie*, z którego pochodzi cytowany wcześniej fragment, zaczerpnięty prawdopodobnie ze Strabona. Ponadto w *Notatkach z mitologii* i kilku pojedynczych utworach pojawia się kilkadziesiąt epizodycznych zapisków z zakresu tematyki indyjskiej. Z pozoru wyrwane z kontekstu zdania mają charakter incydentalny, jednak zsyntetyzowane tworzą pewną logiczną całość, polaryzującą poglądy i systematyzującą wiedzę Norwida na temat Indii czy Orientu w ogóle. Oczywiście nie można tu mówić o kompletnej wiedzy, ale hasła zanotowane przez poetę są esencją konkretnego problemu, mniej lub bardziej znanego Norwidowi¹⁴. Jest to istotna część przede wszystkim z punktu widzenia indologicznego. Ścisłej rzecz biorąc, jest ona swoistym *signum temporis* w historii recepcji myśli indyjskiej w polskich tekstach powstałych w XIX w. *Sztuka w obliczu dziejów*, a właściwie

¹² R e y c h m a n, jw. s. 75.

¹³ Cytaty z utworów Norwida podaje według edycji: C. N o r w i d. *Pisma wszystkie*. Zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomulicki. T. 1-11. PiW. Warszawa 1971-1976 (dalej: PWSz; cyfra rzymska oznacza tom, arabska – stronę). Opis Indii nawiązuje formą do pierwszych zapisów z eksploracji terenów Półwyspu Indyjskiego.

¹⁴ W redaktorskich komentarzach do *Album Orbis* Norwida sporządzonych przez J.W. Gomulickiego można przeczytać taką notatkę: „Wielką niespodzianką dla pewnych badaczy i miłośników Norwida, tych przede wszystkim, którzy nie wierzyli, żeby lektury poety obejmowały pisma takich jego współczesnych, jak Baudelaire albo Nerval, będzie długi szereg jego notatek wywodzących się ze słynnego dzieła Gérarda de Nerval *Voyage en Orient* (1851), które – jak teraz będą się mogli przekonać – polski poeta nie tylko znał, ale i bardzo starannie studiował. [...] Po raz pierwszy również można się będzie przekonać o zainteresowaniu poety dla literatury staroindyjskiej oraz dla religijnej i filozoficznej tematyki chińskiej, której poznanie ułatwił mu zapewne Kleczkowski” (PWSz XI, 519).

jej fragment *Indowie*, pozostaje jednym z nielicznych polskich tekstów z pierwszej połowy XIX w. dotyczącym sztuki indyjskiej¹⁵.

Sposobem na „wynurzenie się z chaosu fenomenów świata indyjskiego” – jak pisze Norwid – jest znalezienie „punktu takiego w dziejach sztuki indyjskiej, który by, najprawdziwszym pomnikiem będąc jej znaczenia, naszemu pojęciu ogólnemu o twórczości-duchowej wszystkim ludom wspólnej odpowiedział” (PWsz VI, 282-283). Głównym celem jest znalezienie wspólnego dla całej ludzkości, uniwersalnego źródła sztuki. Zatem czy Norwid zakładał, że znajduje się on w Indiach?

W pewnym sensie tak. Wypadkową powiązania Norwidowskiej koncepcji sztuki-pracy i dogmatu jest „t w ó r c z e - s ł o w o ludu tego [Indusów] nad materia granitu zawieszono wstępowo w głąz rylcem dłoni na trud skazanej, symbolicznie pochod pracy znacząc” (PWsz VI, 284). Charakterystyczne dla Norwida pojęcie sztuki jako „pracy stanowiącej symboliczną ekspresję przekonań i uczuć religijnych” oraz jako „zachowania o wysokiej wartości moralnej, zazwyczaj powiązanego z religijnością człowieka i nadnaturalną inspiracją” można odnieść do terminu proto-sztuki, która jest jej pierwotnym stadium, wywodzącym się z potrzeb religijnych człowieka¹⁶. Taki charakter ma starożytna sztuka indyjska („sztukmistrzem był dogmat i społeczność – bo, jak słusznie indyjski lud dziś twierdzi: B o g o w i e t e g m a c h y w y r z e z a l i ! ...” (PWsz VI, 285)). System kastowy zamknął artystów (twórców sztuki) w obrębie jednej grupy, co wykluczyło „nadnaturalną inspirację”, decydującą o byciu artystą. Dla Norwida było to równoznaczne z oświeceniową sztuką wyczerpanych konwencji: „S z t u k więc [...] w swej wszystkości wewnątrznie pojednanych, a przez sztuki szczególne jako przez ekspresję wyrażanych, sztuk o sile-twórczej śpiewających, nie ma jeszcze

¹⁵ Joachim Lelewel w *Dziejach starożytnych Indii* zamieścił dwa podrozdziały o sztuce indyjskiej: *Architektura i rzeźbiarstwo* oraz *Pomniki architektury i rzeźbiarstwa*. W pierwszej części pisze o niestrudzonej ręce „Indianina”, „która uwzięła się nie tyle przystrojeniem powierzchni ziemi tak już dalece przez naturę upiększonej, ile użyciem podziemnej głuchoty. Wysiłona ich praca wdarła się w twarde opoki granitu [...] Ręka ludzka te ogromne jaskinie wyrabiała, oparłszy je na słupach z teje skały obrobionych. Wznoszą się one na wielkich czworobocznych podnóżach, lub niekiedy na grzbietach słońi oparte [...] Na nich powstały boskie obrazy z tychże od ścian odszczepanych granitów, w zwierzęcych i ludzkich kolosalnych postaciach [...] Wyobrażają one znajome bóstwa: Sziwena [sic!], Buddę i Wisznu z ich czynnościami, mianowicie licznymi Wisznu dziełami, a wszystko to jest indyjskie”. Część drugą stanowią opisy dzieł pochodzących m.in. z Gharipuri (Elephanta), Ellory, Salsette oraz wzmianka na temat sztuki północnoindyjskiej (J. L e l e w e l. *Starożytne dzieje Indii*. Warszawa 1820 s. 46-50).

¹⁶ Zob. *Słownictwo estetyczne Cypriana Norwida*. Pod red. J. Chojak. Wydawnictwo UW. Warszawa 1994 s. 197-198. Zob. też M. G o ł a s z e w s k a. *Zarys estetyki*. Warszawa 1986 s. 88.

u Indów. [...] S z t u k więc całe nie było, s z t u k a tylko – na dogmatu gwieździe zawieszona i nierozkładalna na promienie i nie rozpowita jeszcze w tęczę. Była to tylko s z t u k a - p r a c y, żadną pracą szczególną nie wyrażająca się stanowczo” (PWsz VI, 284-285).

W opinii Norwida „[...] n a g r o m a d z e n i e w i a d o m o ś c i w y - c i ą g n i ę t y c h z o p i s ó w m o n u m e n t a l n y c h r u i n I n d i i, [...] ([...] nie jest nowością, bo autorowie znakomici opracowali już ten przedmiot)” (PWsz VI, 283). Istotny w świetle tego, co o sztuce pisze Norwid, jest fakt, że zainteresowanie sztuką nie było synchroniczne z fascynacją literaturą, a ambiwalentny stosunek wynikał z niezrozumienia kontekstu kulturowego. Anglicy przebywający w Indiach w drugiej połowie XVIII stulecia odnosili się do lokalnej sztuki z wielką niechęcią, która na początku XIX w. złagodniała wobec rzemiosła artystycznego, przede wszystkim wobec tkanin i złotnictwa. Uprzedzenia istniały zwłaszcza w stosunku do architektury i rzeźby, które nie wpisywały się w kult antycznego ideału piękna. Nieznajomość indyjskiej ikonografii i brak możliwości interpretacji spowodowały, że bardziej ceniono posągi Buddy z Gandharwy niż średniowieczną rzeźbę indyjską. Przychylny okazał się dopiero schyłek XIX w. i pojawienie się prac E.B. Havella, który upatrywał w niej najwyższych dokonań ludzkości¹⁷. Havell był kierownikiem szkoły artystycznej w Madrasie. Opublikował kilka książek, m.in. *Indyjska rzeźba i malarstwo*, *Indyjska architektura*, *Ideale sztuki indyjskiej*. Prace te miały ogromny wpływ na recepcję sztuki indyjskiej na Zachodzie¹⁸. Oczywiście nie można tu pominąć relacji podróżników, które licznie ukazywały się w prasie, przede wszystkim w angielskim czasopiśmie orientalistycznym „Asiatic Researches” powołanym przez Jonesa oraz pomniejszych dziełek z tzw. drugiego obiegu. Zatem o jakich autorach mówił Norwid?

Odstępstwem od imperialistycznych intencji sztuki brytyjskiej była entuzjastyczna postawa angielskich malarzy pejzażowych z londyńskiej Royal Academy of Art, którzy w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XVIII oraz na początku XIX w. licznie przybywali do Indii w ramach tzw. plenerów malarskich. Należy tu wymienić nazwiska Jamesa Forbesa, Tilly’ego Kettele’a, Williama Hodgesa, Johana Zoffany’ego, Jamesa Walesa, Thomasa Daniella, Edwarda Moore’a, Jamesa Moffata,

¹⁷ A. J a k i m o w i c z. *Sztuka Indii. Szkice*. Warszawa 1964 s. 192.

¹⁸ Przeniesienie Havella w 1896 r. z Madrasu do Rządowej Szkoły Artystycznej w Kalkucie zaowocowało znajomością z Abanindranathem Tagore, bratankiem Rabindranatha, który prowadził salon artystyczny. Bywali tam: malarz i krytyk Sir William Rothenstein, rosyjska tancerka Anna Pawłowa, niemiecki filozof graf Herman von Keyserling, japoński pisarz Kakuzo Okakura, cejloński historyk sztuki Ananda Kentish Coomaraswamy, rosyjski historyk Wiktor Gołubiew i oczywiście Rabindranath Tagore (J a k i m o w i c z, jw. s. 180).

Charlesa D'Oyly'ego czy George'a Chommera'ego – artystów tzw. ruchu romantycznego („Romantic Movement”). Powołuje się na nie m.in. Joachim Lelewel¹⁹. Ówczesne tendencje polityczne nie były w stanie zagłuszyć nowych perspektyw, które propagowała społeczność dobrze znana i ceniona w środowisku i która stała się siłą napędową indyjskiego renesansu w sztuce brytyjskiego romantyzmu.

„Kryzy” sztuki indyjskiej, która „[...] z zatrzymań się w pracy i z u p a d - k ó w, z t r a f ó w, miała osiągnąć s a m o w i e d z ę”, ma według Norwida dwie przyczyny: „w e w n ę t r z n ą naprzód, przez samego rozdzielenie dogmatu, więc s i ł, więc s z t u k i - s i ł, więc pracy – i z e w n ę t r z n ą, czyli najazd obcych” (PWsz VI, 288). Moment „rozbitcia dogmatu” przypada w Indiach na VI i V w. p.n.e., który zaznaczył się hegemonią braminizmu²⁰, zmonopolizowaniem rytuału i w konsekwencji podporządkowaniem całego społeczeństwa najwyższej, najbardziej zwyrodniałej kasty. Protest przeciwko takiej sytuacji przebiegał dualnie: jako totalne odwrócenie się od tradycji ortodoksyjnej bądź przeciwnie – jako próba oczyszczenia w ramach ortodoksyjnej tradycji wedyjskiej. Pierwsza forma, charakterystyczna dla ruchów kasty kszatrijów, związana była z wystąpieniem założycieli dwóch ważnych religii indyjskich: Dżiny Mahawiry (dżinizm) i Buddy Sakjamuniego (buddyzm). Druga forma stworzyła wzór leśnego pustelnika. W literaturze objawiło się to końcem epoki *Brahmanów*, przejściową formą *Aranjak* – „traktatów leśnych”, które w efekcie tworzą już *Upaniszady* – filozoficzną wykładnię współczesnego hinduizmu²¹. Drugą przyczyną kryzysu sztuki indyjskiej – jak pisał Norwid – był „najazd obcych”. Jak słusznie zauważył Hegel, Indie oddziaływały na dzieje świata w sposób bierny: „Sława, którą się Indie zawsze cieszyły ze względu na swoje skarby, zarówno naturalne, jak i zwłaszcza swą mądrość, nieuchronnie przyciągała tam ludzi [...]. Od najdawniejszych czasów marzeniem i dążeniem wszystkich niemal narodów było znalezienie drogi do skarbów tej krainy cudów...”²². W 327 r. p.n.e. Aleksander Macedoński dociera do Indii. Rok 712 n.e. to początek najazdów muzułmańskich na Indie. W X w. muzułmańska władza pod

¹⁹ L e l e w e l, jw. s. 50.

²⁰ Rosnące zaabsorbowanie zewnętrzną częścią rytuału, który był warunkiem istnienia bogów i świata zewnętrznego, sprawiło, że kapłani zostali wyniesieni nie tylko ponad ludzi, ale również ponad bogów. Rytuał z okresu braminizmu ucieleśniał kosmiczną ofiarę boga-rodzica, który ulegał identyfikacji z twórczymi zasadami tego rytuału, odprowadzanych okresowo przez braminów, tworzących drobiazgowo przepisy i uprawiających perfidną spekulację (J. M a r z ę c k i. *Systemy religijno-filozoficzne Wschodu*. Wydawnictwo Naukowe Scholar. Warszawa 1999 s. 110).

²¹ *Upaniszady*. Tłum., wstęp i komentarz M. Kudelska. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004 s. 17-18.

²² Cyt. za: H a l b f a s s, jw. s. 21.

wodzą Mahmuda z Ghazni zdobywa Pendżab. Trwa to do końca XII w. W 1398 r. władca mongolski Timur najeżdża na Delhi. Od przybycia Vasco da Gamy w 1498 r. nieprzerwanie trwa europejska ekspansja terytorialna. W 1600 r. powołana została Kompania Wschodnioindyjska. Sześćdziesiąt lat później do Indii dotarli Francuzi. Miało to oczywiście wpływ na sztukę²³. Czasy panowania wielkich Mongołów przyczyniły się do rozwoju architektury „w duchu” islamskim. Najazd Europejczyków był fatalny w skutkach. Norwid miał świadomość ówczesnej sytuacji sztuki indyjskiej. Upadek feudalnych dworów książęcych był przyczyną kryzysu ekonomicznego w kręgach artystycznych. Brak mecenatu, skutecznie blokujące możliwości przekwalifikowania reguły kastowe i wysokie cła importowe nałożone przez Anglików spowodowały upadek sztuki, zwłaszcza tkactwa artystycznego²⁴.

W dalszej części *Sztuki w obliczu dziejów* Norwid poświęca uwagę stabilizacji sztuki po jej upadku spowodowanym „rozdwojeniem dogmatu”, która objawiła się „architekturą na powierzchni”, w przeciwieństwie do dawnych form podziemnych świątyń skalnych – „ujemnych i wklęsłych”. Było to skutkiem uformowania się nowego porządku społecznego z zaakcentowaną aktywizacją kasty kszatrijów i nowymi ruchami religijnymi w postaci dżinizmu i buddyzmu. Skupia się tu Norwid przede wszystkim na „nowych dodatnich kształtach”, które egzemplifikują indyjskie pagody. Budowanie pagód, a właściwie stup (sanskryckie *stūpa* – kopiec, szczyt), związane było z nowo powstałą w Indiach religią buddyjską.

Rozpowszechnienie buddyzmu w Azji spowodowało, że licznie pojawiały się tam pagody. Miały one charakter sakralny i zasadniczo pełniły funkcję kopca sepulkralnego. W kwestii symboliki pagody są materialną reprezentacją najwyższego oświecenia (bodhi)²⁵. Norwid powiązał „pierwo-kształt” litery *A* z trójkątem i piramidalnym kształtem starożytnego artefaktu. Pisał: „P i e r w o - k s z t a ł t trzeci, to jest trójkąt, ten najdzielniej, najnierozkładalniej s i ł ę z k s z t a ł t e m w sobie jednający, stał się pierwszym (s z t u k i j a k o s z t u k i) [...]. Piramida (A), z której jest p a g o d a, szczegółami uprzedniej architektury uwdzięczniona, wreszcie przeciążona i zepsuta, jest zaprawdę tym pierwszym obowiązującym p i e r w o - k s z t a ł t e m, który już do dziejów się policza,

²³ J. K i e n i e w i c z. *Historia Indii*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2003; Zob. też A.L. B a s h a m. *Indie. Od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*. Tłum. Z. Kubiak. Warszawa 1964.

²⁴ Kryzys ten był powodem założenia angielskich szkół artystycznych dla Hindusów. Z inicjatywy badaczy sztuki dawnych Indii powołano Archeological Survey of India i liczne muzea, które uratowały sztukę tamtego okresu. Zob. J a k i m o w i c z, jw. s. 169.

²⁵ Szczegółowo na ten temat pisze A. Snodgrass (*The Symbolism of the Stupa*, Southeast Asia Program, Cornell University 1985).

a którego przedwstępna historia u Indów jest historią sztuki tego narodu” (PWsz VI, 292).

Dowodem na to, że Norwid zaznajomił się z konkretnymi dziełami architektury, jest *Gmachów głównych skorowidz*²⁶. To także pewna niekonsekwencja poety w stosunku do założeń z części pierwszej, która traktuje o celu tejże „syntetyki”: „zadaniem naszym nie jest podanie czytelnikom erudycyjnego skorowidza” (PWsz VI, 283). Wbrew wcześniejszym zapowiedziom wymienione zostały tu najważniejsze obiekty architektoniczne starożytnych Indii: Ellora, Viśvakarma, Nassouk, Ajayanti w prowincji Aurunghabad, wyspy Elephanta i Salsette, Carli w Khanduli, Dhumnar i groty Panch Pandu w prowincji Malwa, słynne „Siedem Pagód”, Mawalpuram, Siringam oraz Bhagawati w Tanjor na Cejlonie²⁷. Obiekty te pojawiły się w angielskim malarstwie pejzażowym pod koniec XVIII w. i można je traktować jako wizualizacje architektury indyjskiej. Dobrze znane w Europie stały się wystawy *Oriental Scenery* (1793) George’a Chinneya, która zawierała *Part of the Kanaree i Salsette Island; Views of Calcutta* (1786) Thomasa Daniella czy *Views of India Chieftly Among the Himalaya Mountains* (1836-38) Charlesa D’Oyly’ego. Szczegółowe opisy dzieł architektury indyjskiej, które Norwid wymienia, przenikały do opinii publicznej również dzięki angielskiej literaturze. Komnata Śiwy i Parwati na wyspie Elephanta oraz nawiązanie do zaślubin bóstw zostały przedstawione w *Endymionie* (1816) Johna Keatsa, z kolei Ellora, z dokładną charakterystyką świątyni, pojawia się w poemacie *Sketchers in Hindoostan* (1821) autorstwa Thomasa Medwina, przyjaciela Shelleya. Ważną pozycją była ilustrowana encyklopedia mitologii indyjskiej *Hindu pantheon* (1810) Edwarda Moora – jedno z najpopularniejszych źródeł wiedzy o sztuce indyjskiej, uznane za bardzo cenne przez krytyków, m.in. przez Johna Flaxmona czy Johna Ruskina²⁸.

Na zasadzie uzupełnienia warto nadmienić, że okazją do obcowania z orientalną sztuką były tzw. wystawy powszechne. Oto notatka Norwida z 1867 r., którą sporządził poeta w Paryżu: „A końcem końców E k s p o z y c j ę zwiedzić należało, choćby tylko dlatego, iż widziałem był l o n d y ñ s k ą, p a r y s k ą i a m e - r y k a ñ s k ą w N e w - Y o r k: czyli że widziałem wszystkie, jakie na świecie

²⁶ W *Skorowidzu* Norwid powołał się na prace Abu-al Fazla, który był Wakilem, czyli pierwszym ministrem władcy Indii Północnych z połowy XVI w. – Akbara. Nie był on podróżnikiem, co błędnie zaznaczył poeta, ale pisarzem i przyjacielem Akbara (K i e n i e w i c z, jw. s. 298-299).

²⁷ O niektórych z tych miejsc wspomina F.W.J. Schelling (*Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology. Lectures 1-10*, tłum. na język ang. M. Rickej, M. Zisselsberger, wstęp J.M. Wirth, State University of New York Press, Albany 2007 s. 219).

²⁸ A l m e i d a, G i l p i n d e, jw. s. 57.

dotychczas były – mówię o U n i w e r s a l n y c h E k s p o z y c j a c h” (PWsz VI, 203).

W paryskiej relacji Norwida pojawiło się kilka ciekawych informacji. Poeta zwiedzał kolejno pawilony: meksykański, chiński, japoński, egipski, szwedzki, portugalski, hiszpański, brazylijski. Wśród eksponatów były towary kolonialne, również dzieła sztuki. Z zapisku poety wynika, że sztuka chińska była mu dobrze znana. „Zwiedzam inny pawilon osady chińskiej z mnóstwem znanych mi szczegółów – mijam znane – ale prześliczne ptaszki chińskie w klatkach szczebiocą coś, czego tu ucho nie słyszało – papużki jakieś maleńkie w prześlicznych barwach piór; [...]. Głęboko się nad tymi rzeczami zastanowiwszy, co więcej, iż kiedyś miałem być w ręku K o d e k s - C h i Ń s k i (na angielski język tłumaczony), przeszedłem mnogie i puste krzesła opodal będącego teatru chińskiego, który się tu co wieczór grywa – zasłonę tylko zapuszczoną i oświeconą słońcem widzę...” (PWsz VI, 205). W latach 1851 i 1862 wystawy odbyły się w Londynie. Sławę zyskała zwłaszcza Wielka Wystawa z 1851 r. w Hyde Parku, w tzw. Kryształowym Pałacu. Umieszczono tam bogatą ekspozycję z Indii, na której wystawiono między innymi Koh-i-noora – jeden z największych diamentów na świecie. Do 1850 r. był on własnością radżów indyjskich. Po powstaniu Sipajów został skonfiskowany przez oddziały angielskie. Od 1937 r. ozdobi brytyjską koronę królewską.

Odautorskie przypisy do *Indów* stanowią ważną wskazówkę źródeł, jakimi posługiwał się Norwid. W jednym z zapisków został przywołany następujący fragment z Plutarcha: „...Pojmawszy następnie dziesięciu gymnosofistów, którzy to byli najgłośniejsi, co do buntu Sabbę nakłonili i do wielu się plag przyczyniali przeciw Macedończykom, a mieli też sławę zawołanych w dysputach treściwych i w odpowiadaniu – zadawał im trudne zapytania...” [...] „...jeden z tych zapytany: «...Jak z człowieka Bogiem zostać można?» – «Gdyby człowiek to czynił, co nad siły człowiecze» – odpowiedział” (PWsz VI, 294).

Liczne zbrojne sprzeciwy lokalnych władców indyjskich wobec ekspansji Aleksandra wywołali członkowie kasty bramińskiej, którzy obawiali się utraty wpływów i pozycji społecznej²⁹. Istotny jest tu fakt, że Norwid zauważa niekonsekwencje, jakich dopuścił się Plutarch w nazewnictwie Indusów. Gymnosofistami nazwano „nagich mędrców” z Indii³⁰. Nazwy tej używał Onezikritos, dziejopis Aleksandra,

²⁹ Flawiusz Arrian relacjonuje kilka takich incydentów, m.in.: „Aleksander zdobył inne miasto, Brachmanów [braminów], inspiratorów powstania, kazał pozabijać” (Flawiusz Arrian, *Wyprawa Aleksandra Wielkiego*, tłum. H. Gesztoft-Gasztold, wstęp J. Wolski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1963 s. 169).

³⁰ Klemens Aleksandryjski wymienia także baktryjskich samanaioi, których określić można

należący do szkoły cyników, który przedstawiał władcę w konwersacji z indyjskimi uczonymi – dzisiejszymi ascetami sadhu. Szczególny podziw budziła ich odporność na ból, pogarda dla śmierci i obojętność wobec konwencji społecznych. Znanym gymnosofistą był Kalanos, który towarzyszył Grekom w drodze powrotnej z Indii. Dokonał on samospalenia na oczach Macedończyków, co, jak wynika ze źródeł, wzbudziło różne reakcje.

Innym popularnym gymnosofistą był Dandamis. Według relacji Cycerona gymnosofiści byli odporni na mrozy i płomienie³¹. Norwid wskazuje również na prawidłowe użycie nazwy u Strabona, który wspomina o podziale mędrców indyjskich na doradców politycznych (prawdopodobnie braminów) oraz tych, którzy zajmowali się badaniem natury. Nazwy bramanów i śramanów pojawiają się również u Megastenesa, który podzielił ludność indyjską na siedem kast; najwyżej umieścił filozofów. Terminy te da się wyprowadzić z sanskryckich słów *brâhma?a* (bramin) i *śrama?a* (asceta)³². Zatem można wywnioskować, iż poeta miał przynajmniej ogólną wiedzę z zakresu struktury społecznej Indii.

Ważnym źródłem, które wymienia Norwid, są prace XVIII-wiecznego angielskiego badacza Indii – Johna Zephaniana Holwella (1711-1798), byłego więźnia Black Hole w Kalkucie. Holwell nie znał sanskrytu, jednak poczynił duże postępy w eksploracji religii indyjskich. Jego najbardziej znaczącym dziełem były *Interesting Events Relative to the Provinces of Bengal and Empire of Indostan* (Interesujące wypadki historyczne związane z prowincjami Bengalu i Imperium Hindustanu) z lat 1765–1767, do którego w 1771 r. dołączył *Dissertation on the Metempsychosis* (Rozprawa o metempsychozie). Deistyczny charakter jego pism, przełamany „pierwotnymi prawdami” (primitive truths), w znacznej mierze odchodził od dogmatyzmu. Holwell przywoływał w swoich pracach obszerne fragmenty staroindyjskich tekstów, które bardzo ogólnie nazywał śastrami (*śâstra*), czyli tradycyjnymi naukami, tekstami autorytatywnymi. Szczególnie często egzemplifikował swoje wywody cytatami zaczerpniętymi prawdopodobnie z *Śatapatha-brahmany* (*Śatapatha-brâhma?a*). Z jednej z śastr pochodzi fragment zanotowany przez Norwida: „Bóg jest jeden, wieczny, wszechmocny, wszechwiedzący, wyjąwszy przyszłości czynnego życia ludzi wolnych – podobny kołu ○ – b e z p o c z ą t k u i k o ń c a” (PWsz VI, 292). Koło w tradycji indyjskiej ma kilka znaczeń. Przedewszystkim jest symbolem nieskończonego absolutu, który w wierzeniach hinduis-

buddystami (K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i. *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*. T. 1 s. 53).

³¹ H a l b a s s, jw. s. 39.

³² Tamże s. 41.

tycznych jest brahmanem, wieczną emanacją. W ujęciu Norwida koło konotuje znaczenia karmiczne. Cykl narodzin i śmierci, emanacja i powrót do absolutu sugerują kolistość. Według Josepha Campbella jest to jeden z najważniejszych hinduskich symboli soteriologicznych³³. Norwidowski „pierwokszał pokucie przodkujący” oraz „pokuta bramanów osobista” są bliskie zarówno hinduistycznej teorii karmana, jak i tradycji buddyjskiej, w której koło jest emblematem wiecznego cyklu wcieleń, transmigracji dusz (bhavaćakra).

Indologiczne notatki Norwida można najprościej określić następującą triadą tematyczną: staroindyjska literatura autorytatywna, tradycja hinduistyczna oraz ruch buddyjski. W pierwszej kwestii odważyłabym się zasugerować, iż Norwid zetknął się z fragmentami oryginalnych tekstów tradycji sanskrytu wedyjskiego (niekoniernie w zapisie dewanagari). Sugeruje to notatka sporządzona z *Rygwedy* w transkrypcji fonetycznej, opatrzona tłumaczeniem:

Dhira tv asya mahina ganumshi
Vi yas tastambha rodasikid urvi
Pra nakamrshvam nunude brihantam
Dvita nakshatram paprathakka bhuma.

„Mądre i mocne dzieła tego, który (ziemię i niebo) podzielił na firmamenta. Wyżej on postawił niebo jaśniejące i chwalebne. Oddzielił sklep gwiazdzisty od niziny (od ziemi)” (PWsz XI, 408).

Tekst przepisany przez poetę pochodzi z publikacji Maxa Müllera *Introduction to the Science of Religion. Four Lectures*, wydanej po raz pierwszy w Londynie w 1873 r.³⁴ Norwid zanotował ten fragment bez znaków diakrytycznych, w charakterystycznej dla ówczesnej transkrypcji formie (ganumshi/janû?si). Współczesny zapis wygląda następująco:

dhīrā tv asya mahinā janūmsi
vi yas tastambha rodasī cid urvī |
pra nākam rsvam nunude brhantam
dvitā naksatram paprathac ca bhūma ||

³³ J. C a m p b e l l. *Potęga mitu*. Tłum. I. Kania. Kraków 1994 s. 331.

³⁴ Tekst autorstwa Maxa Müllera, jako potencjalne źródło notatek Norwida, wskazał Sven Sellmer z Pracowni Azji Południowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Polski przekład fragmentu zamieszczony przez poetę pochodzi z tej samej publikacji: „Whise and mighty are the works of him who stemmed asunder the wide firmaments (heaven and earth). He lifted on high the bright and glorious heaven; He stretched aut apart the starry sky and earth” (M. M ü l l e r. *Introduction to the Science of Religion. Four Lectures*. Londyn 1873 s. 233).

Nieprzypadkowo zapisane zostały też tytuły najważniejszych dzieł literackich: *Rygweda*³⁵ (hymny rishiów wedyckich): *Jadźurweda*³⁶, *Samaweda*³⁷, *Atharwaweda*³⁸; *Brahmany*³⁹ (niby ojciec...) Epos: *Mahabharata*⁴⁰, *Ramajana*⁴¹ etc., etc.: puranas, tantras”. Zapis podlega ścisłemu porządkowi pod względem miejsca, jakie dzieła te zajmują w tradycji i chronologii. Co więcej, każda z wymienionych tu literatur jest przyporządkowana tradycji, w jakiej powstała: Aria – *Weda* bramińska, buddyzm – *Tipitaka*⁴², Zoroaster – *Zendawesta*⁴³, określono również

³⁵ *Rygweda* jest zbiorem hymnów wieszczów wedyjskich (rsi) do różnych bogów, ułożonym przez indoeuropejskich Arjów. Czas jej powstania to około XIII w. p.n.e. Tekst należy do tzw. tradycji bramińskich tekstów objawionych, zwanych „usłyszanyimi” (śruti). Hymny przekazywano ustnie, Ostateczna edycja miała miejsce w VII w. p.n.e.

³⁶ *Jadźurweda* składa się z hymnów i formuł ułożonych pod kątem rytuału i przeznaczonych do recytowania podczas składania ofiar. Jest kompilacją materiału rytualnego, hymnów, na ogół zaczerpniętych z *Rygwedy*, oraz tzw. jadżus, czyli wierszowanych lub prozatorskich formuł wypowiedzianych przez kapłana adhwaju podczas czynności ofiarnych.

³⁷ *Samaweda* jest zbiorem melodii – saman – przeznaczonych do inkantacji przez kapłanów zwanych utgatarami; szczególnie ważna przy odprawianiu ofiary z Somy.

³⁸ *Atharwaweda* (ostatnia sanhita) dołączyła do kanonu najpóźniej. Zawiera zaklęcia i formuły magiczne. Czas jej powstania jest zbliżony do *Rygwedy*; jest równie oryginalna co do treści. Nazwa powstała według innej zasady niż nazwy pozostałych trzech sanhit. Poprzednie nazwy oddawały treść zbiorów. W przypadku *Atharwawedy* występuje odwołanie do imienia legendarnego wieszca – Atharwana.

³⁹ *Brahmany* są komentarzami Wed, czyli świętego słowa (brahman). Czas powstania to około X-VIII w. p.n.e. Są to teksty ułożone prozą, całkowicie poświęcone znaczeniu rytuału.

⁴⁰ *Mahabharata* (Mahābhārata) – wielka opowieść o Bharatach – jeden z wielkich eposów indyjskich, powstały w formie oralnej między VI w. p.n.e. a VI w. n.e. Mitycznym autorem *Mahabharaty* był Wjasa (Vyāsa), ale prawdopodobnie jest to kompilacja wielu twórców. Należy do tekstów smryti (smrti) – zapamiętanych, które wraz z utworami w tradycji śruti stanowią wykładnię współczesnego hinduizmu. Historia powstania *Mahabharaty* zapisana jest w niej samej i była kolejno przekazywana przez Wjasę, Wajśampajanę, barda Ugraśrawasę, który usłyszał ją podczas „wielkiej ofiary węzowej” odprawianej u króla Dżanamedżaji; fragmentem eposu jest słynna *Bhagawadgita*, w której objawia się Kriszna.

⁴¹ *Ramajana* (Rāmāyaṇa) to drugi wielki epos indyjski. Powstawał od V w. p.n.e. do III w. n.e. Jego autorem był Walmiki (Vālmiki). Utwór opowiada dzieje króla Ramy, władcy Ajodhji. Najbardziej znanym wątkiem *Ramajany* jest historia porwania i uwolnienia Sity oraz pokonanie Rawany.

⁴² *Tipitaka* w języku palijskim znaczy Trójkosz. Jest kanonicznym tekstem tradycji buddyjskiej. Prawdopodobnie został spisany w Pataliputrze za panowania cesarza Aśoki (277-236 p.n.e.), wielkiego entuzjasty tego ruchu.

⁴³ *Zend-Awesta* – właściwie *Awesta*. Tytuł *Zend-Awesta* jest błędnym tłumaczeniem XVIII-wiecznym. Jest to święta księga wyznawców mazdaizmu, zaratustrianizmu i zoroastryzmu.

język pism: „3. A r y a s – najstarsi Ariowie; z nich dziś In[dusi] i Pers[owie]. Język a r i a s, z którego s a n s k r y t i z a n d”; „4. Z e n d z Baktriany” pierwotny względem p e h l v i (medyjskim) i p a r s i (staroperskim)” (PWsz XI, 406); „6. P a l i – transgangejski święty język ze s a n s k r y t u (Birma i Syjam obiega). Budaistów język na Cejlonie. Księgi buddyjskie w nim. Pisze się od lewej do prawej” (PWsz XI, 435).

Dwukrotnie odwołuje się Norwid do staroindyjskich „traktatów leśnych” – aranjak, co Jan Tuczynski błędnie rozpoznał jako nawiązanie do *Upaniszad*⁴⁴. Pierwszy raz wzmianka pojawia się w *Wita-Stosa pamięci estetycznych zarysów siedem*: „«T e r z e c z y m ę d r z e c n i e c h a j w l e s i e c z y t a» / Indianin pisał na pewnych tablicach” –; opatrzona została objaśnieniem: „Niektóre *Vedas* miały to ostrzeżenie na początku, iż jedynie przez żyjących w lasach czytane być mogą z korzyścią” (PWsz III, 523). Ponadto w notatkach pojawił się zapisek: „[s]ą, które mają być czytane w lasach [przez sta]rców w lasach [na] pustelni żyjących”.

Warto nadmienić, że Norwid nigdy nie użył terminu *aranyaka*. W notatce sugeruje „czytanie aranjak”, które były przeznaczone do recytacji i istniały tylko w tradycji oralnej, co odsłania niekompletność wiedzy na temat tych utworów. Nazwa wywodzi się od sanskryckiego *aranja* – las. Należy zatem aranjaki studiować w lesie, ale indolodzy różnie interpretują tę wskazówkę. Teksty przeznaczone są dla pustelników – *vanaprastha*, tych, którzy znajdowali się w trzecim z czterech bramińskich stadiów życia (*aśrama* – uczeń *Wedy*, pan domu, pustelnik i odwrócony od świata asceta)⁴⁵. Pomyłkę Tuczynskiego może usprawiedliwić fakt, że tylko kilka aranjak stanowi samodzielne dzieła. Pozostałe są fragmentami innych tekstów, mogą też zawierać teksty różne genologicznie. Tak jest w przypadku *Tajttirija-arajyaki*. Składa się ona z dziesięciu prapathak. Rozdział X stanowi *Mahanarajana-upaniszadę*. Rozdział XIV to trzy *Śatapatha-brahmany*, które również uchodzą za aranjaki⁴⁶.

Zapiski o tematyce hinduistycznej lapidarnie wyjaśniają pojęcia związane z tą tradycją, m.in. *vyasa* („18. Budda – Vyassa znaczy: kompilator [...] Vyasa jest bajechną osobą” (PWsz VII, 243)); *awatar* („80. Ind utrzymuje, iż wszystko, co Chrześcijaństwo naucza, on zna w sobie, i nic n o w e g o! U p a d e k d u s z, albowiem dusza świata poszła za sensualnością i musi świat wznosić się na nowo

Fragmenty przekazów staroirańskich pochodzą z VII w. p. n.e. (najstarsze prawdopodobnie jeszcze wcześniejsze), napisane w większości w języku awestyjskim.

⁴⁴ T u c z y Ń s k i, jw. s. 96.

⁴⁵ K. M y l i u s. *Historia literatury staroindyjskiej*. Tłum. L. Żylicz. Wydawnictwo Dialog, Warszawa 2004 s. 65.

⁴⁶ Tamże s. 69.

w warunkach pokutnych, tj. c z a s u; boskość więc zapłodniła w sfery stworzeń. Tu A v a n t u r y (avataras). Świat ciał jest e k s p i a c y j n y m – Zbawca różnorodnie zstępuje” (PWsz XI, 405); S a n k y a – szkoła, system filozofii indyjskiej, którego autor Kapila, *contemporain d'Enoch*. «Co nie istnieje, nie może przez żadną przyczynę działalności odbierać istnienie» Z tego nic do szczerzego ateizmu, ale do rafinowanego d u a l i z m u: ducha nieskończonego i mat[erii] skoń[czonej] – równie wiernych” (PWsz VII, 268). Wyjaśnienie terminu „vyasa” opatrzone zostało informacją o źródle, z którego pochodzi. Wymienił tu Norwid artykuł *Vyasa*, zamieszczony w dziele *Biographie Universelle, ancienne et moderne; ou, Histoire, par ordre alphabétique, de la vie publique et privée de tous les hommes qui se sont fait remarquer par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus, et leurs crimes*⁴⁷ (1827) autorstwa Louisa Gabriela Michauda. Kilkustronicowy fragment tworzy ogólną charakterystykę najważniejszych tekstów literatury staroindyjskiej. Zostały w nim wspomniane Vedanta-sutry, *Bhagavata-purana*, *Siakuntala* Kalidasy, *Mahabharata* oraz ważne opracowania z zakresu gramatyki sanskryckiej: *Chrestomatia sanscrita* (1820), *Langue et Sagesse des Indiens* (1808) i *Conjugations System der Sanscrit Sprache* (1816).

Notatki „lamaistyczne” dostarczają wielu ważnych informacji o „filozofii pod nazwą wózka” (PWsz VII, 329). Chodzi oczywiście o dwa główne kierunki buddyizmu: autosoteriologiczną hinajaną (Mały Wóz) oraz dewocyjną tradycję mahajaniścyczną (Wielki Wóz). Kilkakrotnie porusza Norwid kwestię buddyjskiej nirwany (zgaśnięcie), którą określa jako „Wielkie Nic”; „Buddyzm; siedem niebios. Stop[niowy] czyścić zmysłów: milion milionów światów stopni. Najniższy na lotusie siedzi” (PWsz VII, 268); „Budda adorowany od swoich, iż najniższe kasty równo warte, ale gdy człowieka ku Bogu obraca, ani osobistości Bożej, ani człowieczej nie ocala. Po zgonie wraca człowiek w nic, w nirwana” (PWsz XI, 405).

Trzeba zaznaczyć, że „siedem niebios” należy już do tradycji dżiniskiej. Wskazówką, z jakich źródeł korzystał Norwid, może być ten zapis: „Jest spis następców Buddy od pierwszego do tego, który ostatni rządził i umarł na wygnaniu; Po tym spisie chronologia się dochodzi, pono Abel-Rémusat go podał. Tu wszakże, iż przemienienia się Buddów mylić mogą” (PWsz VII, 243). Powołał się tu poeta na francuskiego sinologa Jeana Pierre’a Abel-Rémusata (1788-1832), jednego z pierwszych buddologów europejskich. Jego najważniejsze prace z tego zakresu to: *Note sur quelques épithètes descriptives du Bouddha* (1819), *Sur le succession des 33*

⁴⁷ L.G. M i c h a u d. *Biographie Universelle, ancienne et moderne; ou, Histoire, par ordre alphabétique, de la vie publique et privée de tous les hommes qui se sont fait remarquer par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus, et leurs crimes*. Paryż 1827 s. 598-600.

premiers patriarches da la religion de Bouddha (1821) oraz *Aperçu d'un Mémoire sur l'origine de la Hiérarchie Lamaïque* (1824).

Norwid pozostawił także jeden ważny trop, zezwalający na przypuszczenie, że jego idea „wolnego i świętego słowa” zawarta w *Rzeczy o wolności słowa* (1869) mogła być wynikiem inspiracji koncepcjami indyjskimi. Potencjalnego źródła można doszukiwać się w staroindyjskich prawach dotyczących sanskrytu, z którymi poeta zetknął się podczas lektury francuskiego czasopisma „Revue des Deux Mondes”. Prawdopodobnie był to artykuł *L'Eloquence et la Liberté* (Wymowa/wymowność i wolność z 1 grudnia 1866 r.) oraz recenzja wykładów *Lectures on the Science of Language Delivered at H. C. Royal Institution of Great Britain* z lat 1861-1864 autorstwa Maxa Müllera, która ukazała się 15 stycznia 1867 r.⁴⁸ Ważny wydaje się przede wszystkim pierwszy tekst, napisany przez Émile Burnoufa, krewnego sławnego orientalisty Eugène Burnoufa. Znalazł się w nim obszerny fragment wedyjskiego *Hymnu do Mowy*, który pozostał esencją najstarszej indyjskiej koncepcji świętego słowa (brahman; vāc).

Ja kroczę razem z Wasu i z Rudrami,
Z bogami ja wszystkimi, z Aditjami,
Niosę obydwóch – Mitrę i Warunę,
Indrę, Agniego, obu też Aświnów.

Ja niosę somę, sokami wezbraną,
Niosę Twasztara, Puszana i Bhagę,
Skarb daję temu, co ofiary składa,
Co jest gorliwy, co somę wyciska.

Jestem królową wśród bogactw bezmiaru,
Myślącą, pierwsza dla ofiar i hołdów,
Mnie rozdzielili bogowie przeróżnie
I przeniknęłam w miejsca niezliczone.

Przeze mnie każdy się pożywia, patrzy,
Oddycha każdy, słowa każdy słyszy,
Wszyscy, nie wiedząc, na mnie są oparci,
Słuchaj, słuchaczu, i wierz, co ci głoszę!

To ja za ciebie, co ty mówisz, mówię,
To, co jest bogom i ludziom przyjemne,
Kogo ukocham, tego wielkim czynię,
Brahmanem, mędrcom czy wieszczem potężnym.

⁴⁸ *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*. T. 2. Red. Z. Trojanowiczowa, E. Lijewska, przy współudziale M. Pluty, Wydawnictwo Poznańskie. Poznań 2007 s. 331.

Rudrze ja łuku naciągam cięciwę,
 By strzałą wrogów Brahmana zabijał,
 I ja dla ludzi grozę bitwy stwarzam,
 Bo ja przenikam i niebo, i ziemię.

To ja tych światów urodziłam ojca,
 Łonem mym wody, głębie oceanów,
 Stamtąd rozchodzę się po wszystkich światach,
 Potęgą swoją do nieba sięgnęłam!

Ja, tak jak wicher, przewiewam te światy,
 I twory wszystkie ja sobą ogarniam,
 Własną swą mocą tak wielką się staję,
 Że jestem poza niebem, jestem poza ziemią⁴⁹!

Mimo że w całym utworze Norwida oprócz wzmianki o „języku braminów” nie ma odwołań do myśli staroindyjskiej, we wstępie poeta umieścił istotny fragment, w którym stwierdza, iż „pierwszą słowa formą zdaje się być wewnętrzna pieśń i monolog, którego ślady do dziś w pustelnicztwie indyjskim spotykają się” (PWsz III, 559). Zatem jakie prawdy o wolnym i świętym słowie głoszą teksty „pustelnicztwa indyjskiego”, tak często przywoływane przez Norwida?

Wszystkie religijne i świeckie teksty wedyjskie przekazywane były w formie ustnej i zalicza się je do tzw. literatury śruti – „to, co usłyszane”. Słowa te bogowie riszim przekazali mędrcom medytującym nad sprawami boskimi i ziemskimi. Ludzkość otrzymała je w świętym języku sanskryckim (samskrta, co znaczy ukształtowany, doskonały), który uważano za mowę boską – *daivī vāc*. Mitologia egzemplifikowała Mowę jako boginię Saraswati, która była strażniczką natchnionej wymowy,

⁴⁹ *Hymn do Mowy, Rygweda* X.125. Tłum. F. Michalski. W: *Światło słowem zwane. Wypisy z literatury staroindyjskiej*. Red. M. Mejor. Wydawnictwo Dialog, Warszawa 2007 s. XVII-XVIII. Francuska wersja, czytana przez Norwida w „Revue des Deux Mondes”, była skrócona o sześć początkowych wersów: „J'accorde l'opulence à celui qui m'honore par l'holocauste, la libation, le sacrifice / Je suis reine et maîtresse des richesses; je suis sage; je suis la première de celles qu'honore le sacrifice. Ainsi me connaissent les prêtres, qui m'ont donné un grand nombre de demeures et de sanctuaires / Celui qui voit, qui respire, qui Entent, mange avec moi ses alimens. Les ignorant me détruisent. Ami, écoute-moi: je dis une chose digne de foi/Je dis une chose bonne pour les dieux et les hommes: celui que j'aime, je le fais terrible, pieux, sage, éclairé / Pour tuer un ennemi malfaisant, je tends l'arc de Roudra. Je fais la guerre à l'impie; je parcours le ciel et la Terre / J'enfante mon père. Ma demeure est sur sa tête, dans la liqueur sacrée, dans la calice. J'existe dans tous les mondes, et je m'étends jusqu'au ciel / Telle que le vent, je souffle dans tous les mondes. Ma grandeur s'élève au-dessus de cette terre, au-dessus même du ciel” (Émile Burnouf, *L'Eloquence et la Liberté*. „Revue des Deux Mondes” 1866 s. 626-627).

poezji, sztuki i nauki, poetów i uczonych⁵⁰. Koncepcję języka absolutu kontynuowała myśl Bhartrihariiego (425-450 n.e.), indyjskiego filozofa zaliczanego do tzw. gramatyków. Wątek słowa świętego, wolnego od wszelkiego autora osobowego, będącego źródłem wiedzy i moralności, było ważnym elementem szkoły mimansy.

Był to okres gorących sporów o pochodzenie języka oraz powstania licznych, wręcz obsesyjnych, teorii związanych z „rodziną języków”, które zainicjowane w XVIII w., pozostawały nadal aktualne. Według Martina Bernala około XVI w. zauważono podobieństwa między sanskrytem i językami europejskimi, ale dopiero w XVIII w. za sprawą Williama Jonesa w europejskich badaniach nad językiem *Wed* nastąpił przełom. Głównym celem było wskazanie centrum, z którego zrodziły się języki europejskie. Podobne stanowisko zajmował Friedrich Schlegel. W taki sposób powstała koncepcja „rodziny języków indoeuropejskich” z sanskrytem w roli języka-matki. W ostatniej dekadzie XIX w. językoznawstwo historyczne całkowicie odeszło od tej teorii⁵¹. Norwid odniósł się do tych badań w krótkiej notatce: „Dziś grecki i łaciński *ne sont plus des langues mères!* Egipcjanie i Persy – *des peuples primitifs*. Indie dewansujące systemy Pitagora, Arystotelesa, Epikura, Pyrrona” (PWsz VII, 248).

W Polsce przekonanie o nadrzędnej roli sanskrytu i wspólnym rdzeniu języków pojawiło się wraz ze wspomnianymi już amatorskimi pracami Walentego Skorocho-da Majewskiego. Kontynuacje takich poglądów występują również w pismach Wawrzyńca Surowieckiego (uznał on języki słowiańskie za „bezpośrednie wyrostki tego pierwszego języka, z którego powstał indyjski znany dziś pod imieniem Sanskreta”) i Teodora Narbutta (wyprowadzał on język litewski bezpośrednio ze staroindyjskiego). O zainteresowaniach sanskrytologicznych nad Wisłą świadczą również podręczniki do gramatyki sanskrytu autorstwa Franciszka Ksawerego Malinowskiego oraz rozprawy językoznawcze Jana Hanusza⁵².

Nie ma wątpliwości, że Norwid interesował się kwestiami współczesnej mu lingwistyki. Od 1870 r. był członkiem stałym paryskiego *Société Philologique*, od 1876 r. – członkiem honorowym. Kontakt z Towarzystwem miał prawdopodobnie już wcześniej. Z założenia miało się ono zajmować filologią języków niearyjskich, jak również idiomami pochodzącymi z całego świata. W styczniu 1869 r. poeta włączył do swoich utworów kurs *O wolności słowa*, który był przeznaczony na

⁵⁰ Tamże s. XIX.

⁵¹ M. B e r n a l. *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation*. Vol. 3. Rutgers University Press 2006 s. 28-30.

⁵² T u c z y ń s k i, jw. s. 52-55. Szczegółowe informacje na temat XIX-wiecznych podręczników do gramatyki sanskrytu znajdują w książce M. Mejora *Sanskryt*. Wydawnictwo Dialog, Warszawa 2004 s. 27-31.

odczyt dla publiczności francuskiej. Norwid wspominał ponadto o swoim udziale w dyskusjach „o glosolalii, i o początku mowy: *sur l'origine du langage – sur l'origine de la lettre – sur la liberté de la parole du point de vue scientifique*” (PWsz IX, 119). Zachowane fragmenty protokołów posiedzeń Towarzystwa nie odnotowują jednak referatów poety. Ale trzeba wiedzieć, że na przykład istniejące od 1866 r. paryskie Société Linguistique uważało podobne tematy za nienaukowe i nie zezwalało na ich odczyty. Natomiast 23 lutego 1869 r. wykład o wspólnym źródle różnych rodzin językowych wygłosił prezes Société Philologique – Hyacinthe de Charencey. W czasie wykładu Norwid mógł zabrać głos w kwestii genezy języka. Dnia 2 grudnia 1873 r. poeta wysłuchał m.in. referatu o druidyjskim pochodzeniu buddyzmu. W roku następnym zaczęła się jego korespondencja z hrabią Charencey, w której zawarta jest wykładnia Norwidowskich teorii mowy, będących w sprzeczności z ówczesnymi naukowymi wywodami na temat ewolucjonistycznej wizji powstania języków⁵³.

NORWID'S INDIAN EPISODES A RECONNAISSANCE

S u m m a r y

The article tries to indicate the traces of Norwid's interest in the culture of India. From the writings left by the poet it appears that India was not the main subject of his research. A chapter of the unfinished treatise *Sztuka w obliczu dziejów (Art in the Face of History)* (1850) is an exception here; Norwid devoted a fragment of the work to Indian art. From the fragment it appears that the author of *Quidam* had sufficient knowledge about India to formulate critical opinions concerning old caste laws interpreted in terms of Norwid's conceptions of art-work and of the dogma. Also, in *Notatki z mitologii (Notes on Mythology)* there are sporadic, laconic remarks containing information about Indian art. The notes that are apparently out of context form a certain logical whole polarizing Norwid's views and systematizing his knowledge about the country on the Ganges, or about Orient in general. Certainly one may not speak about complete knowledge here, but the remarks noted by the poet are the essence of a particular problem Norwid knew more or less about. They are: Indian art and architecture, the crisis of art in the face of the schism, the caste system, old-Indian authoritative literature, the Hindu tradition and the Buddhist movement. Norwid's knowledge of particular works of architecture is proven by *Skorowidz (Index)*, where the most important architectural features of ancient India are mentioned: Ellora, Vishvakarma, Nashik, Jayanti

⁵³ Zob. B. Biela, E. Lijewska. *Korespondencja Norwida z hrabią Hyacinthe de Charencey, prezesem paryskiego Société Philologique*. W: „Studia Norwidiana” 19:2001 s. 111-118.

in the province of Aurangabad, Elephanta and Salsette islands, Karla in Khandala, Dhumar and Panch Pandu Shrine in the province of Malwa, the famous “Seven Pagodas” of Mahabalipuram, Siringam and Bhagwati in Tanjore in Ceylon. The author’s footnotes reveal a wealth of sources used by Norwid. We find here, among others, references to ancient authors, to the 18th century explorer of India – John Zephanian Holwell, or to the lectures by Max Müller. The notes suggest that he also might have known original fragments of Rigveda. The poet also refers several times to *Aranyakas* – “Forest Books”, that preceded *Upanishads*, and his knowledge of the Vedic *Hymn to Speech* could have influenced the Norwidian theory of free speech.

Norwid’s Indian episodes, succinctly marked in the notes, reveal another, still not very well known, image of the author of *Vade-mecum*.

Transl. Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: Norwid, Indie, sztuka, architektura, hinduizm, buddyzm, kastowość, sanskryt.

Key words: Norwid, India, art, architecture, Hinduism, Buddhism, caste system, Sanskrit.

DAGMARA NOWAKOWSKA – doktorantka w Zakładzie Literatury Romantyzmu Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W ramach projektu badawczego przygotowuje rozprawę doktorską *Indie romantyków – z recepcji kultury indyjskiej w polskim romantyzmie*. Interesuje się historią spotkań Indii i Europy oraz europejską sanskrytologią. Poszukuje śladów zainteresowań Indiami w dziewiętnastowiecznej Wielkopolsce. Współpracuje z Pracownią Dokumentacji Literackiej Instytutu Filologii Polskiej UAM, Archiwum Włodzimierza Odojewskiego oraz Wielkopolskim Towarzystwem Kulturalnym. Uczestniczyła w pracach nad przygotowaniem literackiego przewodnika po Wielkopolsce Adama Mickiewicza.

E-mail: dagmara82-n@wp.pl; adres do korespondencji: 61-885 Poznań, ul. Półwiejska 19/28; tel. 694974021.