

MARCIN LESZCZYŃSKI

PROFESORA LUCYFERA WYKŁADY
O PALEONTOLOGII I KOSMOLOGII
KAIN LORDA BYRONA

LORD BYRON w dramacie *Kain*¹ z 1821 roku ukazuje religijne i naukowe kontrowersje swojej epoki, prezentując historię z księgi Genesis z perspektywy postaci zmarginalizowanych w biblijnym przekazie. W opowiedzianej przez autora *Giaura* wersji pierwszego morderstwa głos został oddany przede wszystkim Kainowi i Lucyferowi, przy czym ten drugi podbudowuje swoją – bywa, że cyniczną – argumentację, zapożyczając się wyraźnie w odkryciach naukowych z początku XIX wieku, wzbogacając biblijną wizję o perspektywę wcześniej nieujmowaną, a wypływającą z próby połączenia natchnionego tekstu z najnowszą wiedzą z zakresu geologii i paleontologii. W ten sposób Byron ukazuje przeszłość i dzieje pierwszych ludzi na ziemi za pomocą różnych kodów kulturowych – religijnego oraz naukowego.

BYRON HERETYKIEM? RECEPCJA KAINA

Oddanie głosu Kainowi, pierwszemu mordercy, oraz Lucyferowi², pierwszemu buntownikowi przeciwko Stwórcy, było tak wyraziste i prowokacyjne,

- 1 Polskie przekłady *Kaina*: Józef Paszkowski (1842), Adam Pajgert (1868), Karol Kruzer (1876), Alina Świdorska (1908) i Zofia Reutt-Witkowska (1928).
- 2 Z polskich prac poruszających wątek Lucyfera warto wymienić artykuły opublikowane w książce *Postacie i motywy faustyczne w literaturze polskiej*, red. H. Krukowska i J. Ławski, t. 1, Białystok 1999, t. 2, Białystok 2001; P. Oczko, *Mit Lucyfera. Literackie dzieje Upadłego Anioła od starożytności po wiek XVII*, Kraków 2005; M. Rożek, *Diabeł w kulturze polskiej. Szkice z dziejów motywu i postaci*, Warszawa–Kraków 1993.

że spotkało się z silnym protestem i oburzeniem. Byrona ogłoszono apostołem sceptycyzmu, nawet nihilizmu, niszczącego wiarę w Boga i dobro. Zwracano uwagę, że John Milton w swoim *Raju utraconym* nigdy nie pozwolił na to, aby Szatanowi przypadły ostatnie słowa – zawsze znajdowały one swój kontrapunkt w wypowiedziach aniołów³. Trzeba jednak zauważyć, że Byron przyjął perspektywę Kaina, a nie aniołów, chcąc ukazać przyczyny rozpacz bohatera wypływające z poczucia odcięcia się od Boga, niezrozumienia jego decyzji i w konsekwencji przyjęcia punktu widzenia Lucyfera. W przeciwnym razie nieczytelna byłaby rozpacz protagonisty dramatu i jego poczucie krzywdy. Właśnie zastosowanie tego zabiegu pozwala poecie ukazać proveniencję zła oraz podłoże buntu przeciw odległemu, obojętnemu i niesprawiedliwemu Bogu, bo taki jego obraz podsyca w protagoniście szatan. Utrata łączności ze Stwórcą po wypędzeniu z Raju sprawiła, że pragnienie wiedzy i zrozumienia zasad rządzących światem nie mogło być zaspokojone, a osamotniony człowiek zdany był na samodzielne poszukiwania odpowiedzi na dręczące go pytania⁴. Sojusznikiem oferującym mu pomoc okazał się Lucyfer, jednak prezentował on nie-Boską wizję rzeczywistości, skrajnie jednostronną, stanowiącą – z konstrukcyjnego punktu widzenia twórcy dramatu – amalgamat filozoficzno-teologicznej spekulacji, poetyckiej wyobraźni i modnych nowinek naukowych. Byron tworzy więc obraz człowieka poddanego depresyjnemu oddziaływaniu szatańskiego nauczyciela. Z tego względu nie można traktować całego utworu jako teologicznego wykładu prezentującego w dyskursywnej formie poglądy autora. Nie najważniejsza była zatem wykładnia spójnego i przekonującego wyводу, ale zagubienie człowieka, który nie znajduje wyjaśnień podstawowych kwestii dotyczących życia i śmierci, zdany jedynie na samego siebie i... Lucyfera.

Jednostronność światopoglądowa dramatu, niewystarczająco równoważona argumentami Ady czy innych postaci, sprawiła, że siła i bezkompromisowa wyrazistość poglądów obozu przeciwników Jahwe były tak potężne, iż Leigh Hunt, gorliwy obrońca *Kaina*, uznał za konieczne wyjaśnienie w swojej recenzji dramatu zamieszczonej w „*The Examiner*”, że Byron nie jest zwolennikiem kainitów⁵. Kainici to sekta gnostycka z II wieku uznająca Jahwe za złego de-

3 Na temat recepcji *Kaina* zob. *Byron. The Critical Heritage*, ed. by A. Rutherford, London 1970, s. 214–247.

4 Na temat kategorii samotnego bohatera jako konstytutywnej cechy dramatu romantycznego zob. W. Szturc, „*George Gordon Byron a zagadnienia konstrukcji bohatera romantycznego*”, w: tegoż, *Teoria dramatu romantycznego w Europie XIX wieku*, Bydgoszcz 1999, s. 103–125, zob. także: M. Kalinowska, *Mowa i milczenie. Romantyczne antynomie samotności*, Warszawa 1989.

5 *Byron. The Critical Heritage*, s. 221–227.

miurga, a wszystkie pozytywne postacie ze Starego Testamentu za sługi zła, natomiast za wzór stawiająca Kaina oraz Sodomę i Gomorę (w świecie podziemnym rzekomo przyjmujących dobrą nowinę Chrystusa), a także Judasza, ponieważ ceniła sprzeciw wobec tyranii Jahwe zsyłającego nieszczęścia na ludzi⁶. Hunt zaznacza, że Byron nie narzuca czytelnikom żadnego poglądu i sami oni muszą wypracować sobie zdanie na temat jego stanowiska, przez co niektórzy obłudnie przypisują mu coś z ducha kainitów (obrazuje to, jak przekonująco poeta zaadoptował perspektywę swoich głównych bohaterów).

W odsłanianiu dziejów pierwszych ludzi dramat Byrona był tak nieortodoksyjny i przepełniony sceptycyzmem, budząc nawet skojarzenia z kainitami, iż Byron w liście do swojego wydawcy Johna Murraya z 3 listopada 1821 roku⁷ postanowił zaprzeczyć, jakoby wypowiedzi Lucyfera wyrażały jego osobiste przekonania. Publikacja utworu w grudniu 1821 roku odbiła się błyskawicznym echem, wywołując oburzenie wśród krytyków z obozu religijnego i przyciągając uwagę pirackich wydawców, którzy po uznaniu dzieła przez sąd za bluźniercze, a zatem wyjęte spod praw autorskich, chętnie zaczęli je wydawać w dużych nakładach i po znacznie niższej cenie. Nawet znany z wyważonych sądów Francis Jeffrey uznał, że cała argumentacja *Kaina* wymierzona jest przeciwko dobroci i potędze Boga, dostrzegając wszak tragiczny rys zawarty w przejściu Kaina od duchowego buntu do morderstwa. Natomiast anonimowy recenzent z „The Quarterly Review” potraktował dramat Byrona przede wszystkim jako traktat filozoficzno-teologiczny, a więc skupił się na podaniu zgodnych z ortodoksją odpowiedzi na wątpliwości i pytania postawione przez bohaterów. Wyraził swoje z troską o młodzież, ubogich i niewykształconych, na których taka publikacja mogłaby mieć zgubny wpływ, podważając religijne dogmaty. Z kolei Thomas Moore, Percy Shelley, Walter Scott (który chętnie zgodził się, aby utwór był mu dedykowany) oraz Johann Wolfgang Goethe podziwiali siłę poetycką dramatu, zestawiając go często pod względem wzniosłości z biblijnym eposem Milтона⁸.

Ataki dosięgły także samego wydawcę (pastor Henry John Todd podpisany jako Oxoniensis wystąpił z oficjalnym protestem). Byron ujawnił swoje oburzenie z tego względu, deklarując gotowość do wzięcia na siebie całej

6 Zob. np. G. Quispel, *Gnoza*, przeł. B. Kita, Warszawa 1988, s. 88, 210; H. Jonas, *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 108–109, 155; Ch. Clifton, *Encyklopedia herezji i heretyków*, przeł. R. Bartoń, Poznań 1996, s. 111; H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, przeł. B. Sęk, Katowice 1993, s. 158.

7 Zob. *Byron's Letters and Journals*, t. 9: 1821–1822. In *The Wind's Eye*, ed. by L.A. Marchand, Londyn 1979, s. 53–55.

8 Zob. *Byron. The Critical Heritage*, s. 214–215, 218.

odpowiedzialności za utwór, do powrotu do Anglii, aby stanąć przed sądem i ochronić wydawcę przed groźbą więzienia; deklarował także zwrot części bądź całości honorarium autorskiego, jeśli Murray poniósł stratę na dziele⁹.

Byron starał się bronić własnego utworu oraz jego prawomyślności i – jak to miewał w zwyczaju – ukazywał obłudę krytyków i ich podwójne standardy, zestawiając *Kaina* z wychwalanym *Rajem utraconym* Johna Milтона, w którym Szatan wypowiada słynne słowa „Evil be thou my Good” („O Zło! Bądź moim Dobrem”)¹⁰. Zapytuje retorycznie w liście do Murrraya, czym te słowa miałyby się różnić od wypowiedzi Lucyfera z jego dzieła. Tłumaczy się również koniecznością zachowania konsekwencji w kreśleniu rysu psychologicznego – Kain i Lucyfer muszą przemawiać nie jak biskupi, lecz tak jak pierwszy morderca i pierwszy buntownik, ponieważ zgodność wypowiedzi z charakterem powinna dotyczyć wszystkich postaci.

Jedną z prób zobiektywizowania wizji zawartej w dramacie – a, jak widać po recepcji utworu, niósł zagrożenie utożsamienia poglądów autora ze stanowiskiem Kaina i Lucyfera – jest powołanie się Byrona na najnowsze fakty naukowe, które miały częściowo przynajmniej podpieierać argumenty Lucyfera i wyjaśniać tajemnice przeszłości.

GEORGES CUVIER I PALEONTOLOGIA

W kontekście fali zainteresowań geologią i paleontologią z początków XIX wieku Lucyfer Byrona – jeśli można tak powiedzieć – staje się rzecznikiem koncepcji Georges’a Cuviera, profesora Collège de France, autora teorii o wielokrotnych kataklizmach niszczących ziemię, której słuszności uczone dowodził na podstawie badań skamielin i warstw geologicznych¹¹. Dziełem Barona Cuviera, do którego w sposób zasadniczy odwołuje się Byron, jest wstęp (*Discours Preliminaire*) do czterotomowego opracowania *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes* (1812) przełożony na język angielski przez Roberta Kerra w 1813 pod tytułem *Essay on the Theory of the Earth* i wydany w Edynburgu wraz z uwagami na temat mineralogii i opisem geologicznych odkryć francuskiego naukowca autorstwa Roberta Jamesona¹². Recenzja tej

9 *Byron's Letters and Journals*, s. 103–104.

10 Tamże, s. 103; polski przekład Bronisława Zielińskiego w: G. Byron, *Listy i pamiętniki*, red. J. Żuławski, Warszawa 1960, s. 322.

11 W odniesieniu do polskiej literatury romantycznej o zjawisku tym pisze Juliusz Kleiner (zob. tenże, *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*, t. 4, Kraków 1999) oraz Juliusz Gromadzki (tenże, „Genezis z Ducha” a teorie ewolucji przyrodniczej, „Przegląd Humanistyczny” 2000, z. 1/2).

12 Jak pisze na łamach „The Edinburgh Review” recenzent angielskiego przekładu, tytuł dzieła został przez tłumacza zmieniony (zob. „The Edinburgh Review or Critical Journal” 1814, t. 22, nr 44, s. 454–456).

książki ukazała się w „The British Review” i została zamieszczona w sąsiedztwie omówienia dzieł angielskiego romantyka – powieści poetyckiej *Narzędzona z Abydos* oraz *Korsarza*¹³. Prawdopodobnie więc tą drogą Byron dowiedział się o dziele Cuviera, a stanowiło ono przecież ciekawy przykład próby pogodzenia nauki z wiarą, poruszało więc temat żywo zajmujący twórcę *Kaina*. Autor recenzji dzieła Cuviera wskazywał na młodość geologii jako odrębnej gałęzi nauki, jednocześnie wytykając pracy uchybienia wynikające z pośpiesznego wyciągania nazbyt daleko idących wniosków i uogólnień o charakterze filozoficznym przy braku obiektywnie wypracowanej wiedzy o pewnych zjawiskach. Stąd też słowo „geolog”, jak twierdzi autor omówienia, stało się synonimem słowa „deista”. (Z drugiej strony – trzeba tu podkreślić – gorliwość, z jaką niektórzy przystąpili do obrony założeń religii w starciu z nowymi badaniami, była szkodliwa nie tylko dla samej nauki, lecz także dla wartości, które niejednokrotnie w absurdalny sposób starali się chronić.) Recenzent dostrzega piękno w paralelizmie odkryć naukowych dotyczących początku świata, jego formowania względem natchnionego opisu z księgi Genesis. Podaje dowody na globalną powódź i odrzuca koncepcję mówiącą o powstaniu Ziemi miliardy lat wcześniej, opowiadając się za kilkoma tysiącami lat. Ma nadzieję, że szczegółowe badania pozwolą w przyszłości zharmonizować z prawdą Objawienia filozoficzne spekulacje wyprowadzone z odkryć naukowych. Prezentując pracę Cuviera, zwraca uwagę, iż obecność morskich skamielin w najwyższych geologicznych partiach gór wskazuje na katastrofalną powódź, która musiała przynieść zagładę istniejących wówczas organizmów, natomiast odkryte szczątki świadczą o tym, że Ziemię zamieszkiwały gatunki zwierząt niespotykane współcześnie, które wyginęły podczas wielkich kataklizmów. Do takich wniosków – rekonstruuje ustalenia pioniera geologii – prowadzą obserwacje z dziedziny anatomii porównawczej, w jakiej specjalizował się Cuvier. Wyróżnił on – co zostaje w recenzji podkreślone – 49 wymarłych gatunków wcześniej nieznanymi przyrodnikom. Swoją recenzję jej anonimowy autor zwieńczył pochwałą poważania dla Biblii, które dostrzega w całej książce Cuviera. Taką postawę uczonego, wywodzącego się z kraju „filozoficznej bezbożności” (i słusznie, jak recenzent nie omieszkiał napomknąć, za nią ukaranego), postrzega jako obiecującą zapowiedź rychłego upadku rewolucyjnej Francji.

BYRON I BEHEMUTY. NAUKA I FANTAZJA

Essay on the Theory of the Earth jest przykładem żywej dyskusji na temat implikacji odkryć paleontologicznych, jaka w owym czasie się toczyła, i próby

13 „The British Review and London Critical Journal” 1813, t. 5, nr 10, s. 400–413.

pogodzenia ich z dogmatami religijnymi¹⁴. Włączając się w nią, w nocie do przedmowy do *Kaina* Byron potwierdza przypuszczenia czytelników odnośzące się do naukowych inspiracji utworu, wspierając swą poetycką wizję autoritetem nauki:

Czytelnik zauważy, jak autor częściowo zastosował w swoim poemacie pogląd Cuviera, że świat wielokrotnie już został zniszczony przed stworzeniem człowieka. Jego spekulacja – oparta na rozmaitych warstwach geologicznych i znalezionych tam kościach ogromnych i nieznanach zwierząt – nie jest w sprzeczności z opisem Mojżesza, ale go raczej potwierdza, jako że w warstwach tych nie odkryto dotychczas żadnych kości ludzkich, chociaż kości wielu znanych zwierząt znaleziono w pobliżu szczątków stworzeń nieznanach. Twierdzenie Lucyfera, że świat przed Adamem był zaludniony również przez istoty rozumne, znacznie inteligentniejsze od człowieka i odpowiednio potężne w stosunku do mamutów etc., etc., jest naturalnie poetyckim wymysłem, który ma mu pomóc do udowodnienia swej sprawy.¹⁵

- 14 Ze względu na drażliwą materię tej publicznej dysputy, w liście do Byrona Thomas Moore wyraził obawę przed skutkami rozprzestrzenienia rewelacji naukowych Cuviera. Niepokój jego budziło możliwe oddziaływanie odkryć paleontologa, które mogłyby doprowadzić pewne umysły do rozpaczliwych wniosków. Podczas gdy samo dzieło naukowe miało ograniczony zasięg wpływu, to połączone z popularną poezją Byrona mogłoby mieć katastrofalne skutki (zob. Ph. Manning, *Byron: A Poet Before His Public*, Cambridge 1982, s. 169). Z kolei Harding Grant, autor niezwykle obszernych not do wydania *Kaina* z 1830 roku, traktując misterium jako zbiór argumentów filozoficzno-teologicznych, które starał się obalić, konstatuje, iż obecne w utworze informacje zaczerpnięte z Cuviera nie mają żadnego znaczenia, są pomyślowe i zabawne, lecz całkowicie bezużyteczne (Byron prezentuje stanowisko utylitarne: prawda ma służyć celom moralnym, a teoria Cuviera jest wobec nich obojętna). Zob. H. Grant, *Lord Byron's „Cain: A Mystery” with Notes wherein the Religion of the Bible is Considered, with Reference to Acknowledged Philosophy and Reason*, London 1830, s. 221, 226, 255.
- 15 „Nota” do *Kaina*, przeł. J. Żuławski, w: G. Byron, *Wybór dzieł*, oprac. J. Żuławski, t. 2, Warszawa 1986, s. 616. Dramat *Kain. Misterium* cytuję w tłumaczeniu Józefa Paszkowskiego z tegoż wydania lub – jeśli tak zaznaczono – w tłumaczeniu Zofii Reutt-Witkowskiej z wydania: J. Byron, *Manfred, Kain*, przeł. Z. Reutt-Witkowska, oprac. A. Tretiak, Kraków 1928; po cytowanym fragmencie podaję w nawiasie cyframi rzymskimi – numer aktu, arabskimi – numery wersów. Tekst oryginalny przytaczam według edycji: Lord Byron, *The Major Works*, ed. by J.J. McGann, Oxford 2008; sposób oznaczenia – jak wyżej. Dodajmy, że Byron w *Mysłach oderwanych* stwierdza, iż gdyby udało się dowieść nieprawdziwości biblijnej historii o Adamie i Ewie, to ludzkość pozbawiłaby się czegoś, co i tak musiałaby uzupełnić, ponieważ konieczny był jakiś początek wszystkiego i Stwórcy. Nadmieniam, że „Stwórca bowiem jest bardziej naturalnym wyobrażeniem aniżeli przypadkowy zbieg atomów” (G. Byron, *Listy i pamiętniki*, s. 582). Ta opinia jest bardzo zbieżna z popularną tezą Williama Paleya, autora dzieła *Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* (1802) podającego jako argument przemawiający za istnieniem Boga

Ponadto wcześniej w liście do Thomasa Moore'a z 19 września 1821 roku również wskazał ten ważny dla samego dzieła trop:

Jest ona [tragedia *Kain* – M.L.] w metafizycznym stylu *Manfreda* i tytanicznych deklamacji pełna; Lucyfer występuje tam jako jedna z dram. pers. [*dramatis personae* – M.L.] i zabiera Kaina w podróż między gwiazdy, potem zaś do Hadesu, gdzie mu dawnego świata fantomy i jego mieszkańców ukazuje. Oparłem się na poglądzie Cuviera, że świat został trzy- lub czterokrotnie zniszczony, a był zamieszany przez mamuty, behemuty i co tam jeszcze, lecz nie przez ludzi, aż do Mojżeszowego okresu, czego dowodzą odnalezione pokłady kości – jako że wykopuje się szkielety znanych i nieznanych zwierząt, ale nie ludzkie. Umyśliłem sobie przeto, że w postaciach rozumnych preademitów ukazane zostają Kainowi istoty obdarzone wyższą od człowieka inteligencją, atoli zgoła doń niepodobne z kształtu i posiadające o wiele większą siłę umysłu i ciała. Jak się domyślasz, drobne rozmówki, które toczą się między nim a Lucyferem na owe tematy, nie całkiem są kanoniczne.¹⁶

Znamienne, że to, co stoi w sprzeczności z biblijnym zapisem, Byron tłumaczy poetycką fantazją, natomiast z naukowego dzieła Cuviera czerpie to, co można pogodzić z Biblią, choć w samej pracy naukowca są i takie geologiczne odkrycia, które niełatwo można uzgodnić z dosłownie odczytywanym Starym Testamentem. Byron w swojej pracy wykorzystał także nacechowany sceptycyzmem słownik Pierre'a Bayle'a *Dictionnaire historique et critique* (1695–1697), zwany arsenałem Oświecenia, poddający temat biblijny racjonalnej krytyce. Angielski poeta nie sprzeciwia się wszak otwarcie przekazowi z Biblii, lecz wzbogaca go o dodatkowe elementy naukowo zorientowanego Lucyfera¹⁷.

przykład ze znalezieniem zegarka, który nie mógł powstać z przypadkowo złączonych elementów. *Nota bene*, Reginald Heber, recenzent *Kaina* z „The Quarterly Review”, przytoczył właśnie Paleya jako autorytet, któremu nie mogą zagrozić Byronowski sarkazm, szokujące twierdzenia ani też poetycka fantasmagoria na temat minionych światów, tworzonych i niszczonech. Zob. Byron. *The Critical Heritage*, s. 246.

16 G. Byron, *Listy i pamiętniki*, s. 306.

17 W *Don Juanie* Byron potraktował teorię Cuviera w sposób komiczny (zob. pieśń IX, strofy 37–40), za cel drwin biorąc otyłego króla Jerzego IV, którego odkopane w przyśzłości i umieszczone w muzeum szczątki miałyby zadziwiać zwiedzających. Mechanizm unicestwiania kolejnych światów tak ukazuje poeta: „Gdy nasz glob będzie zmarły, pogrzebany, / Skruszony, zbity na obadwa boki / I uprażony, i przenicowany, / Tak jak każdy świat poprzedniej epoki, / Co wstał z chaosu, wrócił do chaosu. – / I my doznamy podobnego losu” – / Powiada Cuvier. Nowe pokolenia / Obaczą z ruin wstający świat stary / I jakieś, dobywające się z cienia, / Mistyczne istot zaginionych mary, / Jak te, które dziś tradycja wymienia, / Olbrzymy, straszne Tytany, poczwary, / Wysokie sto stóp, jeśli już nie milę, / Mamuty, smoki, ptako-krokodyle” (G. Byron, *Don Juan*, przeł. E. Porębowicz, oprac. J. Żuławski, Warszawa 1986, s. 373–374).

LUCYFER I MANIPULACJE PERSPEKTYWĄ NIESKOŃCZONOŚCI.
WĘDRÓWKA INICJACYJNA W PRZESTRZENI I CZASIE

Lucyfer Byrona obiecuje nauczyć Kaina wszystkiego, czego ten sobie zażyczy (o przeszłości, terażniejszości i prawdopodobnej przyszłości), jeśli tylko upadnie przed nim na kolana i odda mu pokłon. Kain pozostaje obojętny na propozycję, jednak – tu działa przewrotna logika upadłego anioła – Lucyfer traktuje wcześniejszą odmowę uwielbienia Stwórcy (Kain nie dołączył do wspólnej modlitwy pochwalnej odmawianej przez wszystkie pozostałe postaci dramatu) jako tożsamą z uczczeniem jego samego. W rezultacie tego „wyboru” bohater zostaje zabrany w wędrówkę inicjacyjną, podczas której Lucyfer wtajemnicza go w wiedzę o strukturze wszechświata i o miejscu, które w nim zajmuje. Lucyfer zamierza pokazać Kainowi perspektywę infiniistyczną, utożsamiając ją z nieskończonością Boga i nadając jej charakter czysto matematyczno-astronomiczny¹⁸ – tę logikę opartą na intelektualnym oglądzie podsuwa jako zamysł samego Stwórcy. To, co mogło stać się dowodem wywyższenia człowieka i jego szczególnego uprzywilejowania (wybrania) przez Boga pośród niezmiernego ogromu kosmosu, zostaje zaprezentowane jako wyraz zapomnienia o człowieku i kaprys Demiurga niepomniającego o swoim stworzeniu. Naiwność Kaina uwidacznia się na początku III aktu dramatu, gdy oskarża Boga o to, iż schlebia prochom przebłyskami Raju i Nieskończoności¹⁹, budząc niezaspokojone pragnienie wieczności, a nie zauważa, że to właśnie Lucyfer w podstępny sposób tego dokonał, drażniąc jego aspiracje wizjami nieskończonego czasu i przestrzeni.

Podczas wędrówki po Hadesie Kain widzi duchy minionych istot wspólniejszych od ludzi, co jest literackim echem odkryć Cuviera i jego koncepcji nawracających kataklizmów niszczących wszelkie życie na ziemi. Lucyfer dowodzi, że w drodze kolejnych globalnych katastrof istoty zamieszkujące ziemię karłowacieją, także intelektualnie, a ludzie są tylko jednym z wielu ogniw tego łańcucha, które w przyszłości może spodziewać się podzielenia tragicznego losu swych poprzedników („profesor” Lucyfer jest, jak widać, zręcznym komparatystą). Lot przez nieskończone przestrzenie kosmosu, a potem podróż w czasie mają uzmysłowić znikomość jednostki ludzkiej i jej bezznaczeniowość także w oczach kapryśnego Stwórcy. Dla zabawy

18 Ze względu na ograniczenia objętościowe w niniejszym artykule pominięto złożoną kwestię romantycznych wizji nieskończonego kosmosu i ich naukowego bądź *quasi*-naukowego ugruntowania. Zob. na ten temat np. M. Strzyżewski, *Romantyczna nieskończoność. Studium identyfikacji pojęcia*, Toruń 2010.

19 W tłumaczeniu Zofii Reutt-Witkowskiej: „I przebłyskami schlebiający Raju, Niesmiertelności – prochom” (III 72–72).

miałby on tworzyć i niszczyć nowe światy, aby zmniejszyć tym samym poczucie własnej wiecznej samotności. To okrucieństwo wyraża nowy przydomek nadany Bogu: Stwórca-Niszczyciel. W tej wizji brakuje kontaktu między odległym Bogiem a stworzeniem, pozostaje wyłącznie nieskończony dystans. Buntuje się przeciwko temu niepokodzony z własną znikomością i bezcelowością istnienia Kaina, a Lucyfer stara się przekonać bohatera, że buntuje się on przeciw Bogu, choć w rzeczywistości jest to sprzeciw wobec wizji, jaką wykreował i podsunął mu upadły anioł²⁰. Ojciec kłamstwa tak kieruje Kainem, że ten nie tylko sprzeciwia się Bogu, przyjmując za pewnik zaprezentowany mu w sposób stronniczy obraz Stwórcy, lecz także wywołany tym faktem gniew przekierowuje na niewinnego Abła. *Kain* to więc tragikomedia omyłek. Ironii dopełnia fakt, iż śmierć, której Kain tak się obawiał (śmierć jest przerażająca, bo pozostaje nieznaną) i która stanowiła – jako ograniczenie ludzkiej natury – główny motyw jego buntu, została właśnie przez niego samego sprowadzona na Ziemię. W dodatku ten, który wzdrażał się przed poświęceniem w ofierze baranka jako krwawym i bezsensownym rytuałem, sam w niezamierzony sposób morduje swego brata na tym samym ołtarzu. Nauka prowadzi do morderstwa, jak zwięźle ujął to Paul Cantor²¹.

Jak zatem w swojej wizji biblijnej historii o pierwszym grzechu wobec zarówno Boga, jak i drugiego człowieka (Adam i Ewa zgrzeszyli wyłącznie przeciw Bogu) wyobraża sobie Byron relację między pierwszym buntownikiem i pierwszym mordercą oraz pęd Kaina ku wiedzy, a także jego drogę ku bratobójstwu i czy postępowanie bohaterów ma sankcję autora?

DYSTANS BYRONA: EGOTYZM, NIEHEROICZNOŚĆ I NIEPROMETEJSKOŚĆ KAINA. PRAGNIENIE WIEDZY

Niewiedza Kaina i targające nim wątpliwości prowadzą bohatera do metafizycznego buntu przeciw Bogu i zastanemu porządkowi świata, tak jak wiedza

- 20 W przywoływanym już liście do Murraya z 3 listopada 1821 roku Byron podkreśla dumę Kaina, a więc cechę przypisywaną pierwszemu spośród upadłych aniołów. Gdyby Lucyfer składał mu obietnicę władzy i królestw – pisze Byron – wprawiloby to Kaina w euforię, jednak jego celem było przygnębienie syna Adama i Ewy, doprowadzenie go do rozpacz. Pragnie więc obniżyć poczucie własnej wartości oraz wyjątkowości bohatera jako dziecka Boga przez pokazanie nieskończoności i zderzenie jej ogromu z jego własną kruchością i znikomością. Podobnie mają na niego wpływać wizje kolejnych zniszczonych światów i dawnych istot wspanialszych i bardziej majestatycznych od człowieka. Zob. *Byron's Letters and Journals*, s. 53–55.
- 21 Według badacza kosmiczny pokaz zaaranżowany przez Lucyfera był przyczyną zamordowania Abła przez Kaina i wyjaśnia, jak szlachetne intencje i myśli bohatera zostały zdegradowane do morderczych impulsów. Zob. P.A. Cantor, *Byron's „Cain”*: *A Romantic Version of the Fall*, „The Kenyon Review” 1980, nr 3, t. 2, s. 56).

Lucyfera – w określony sposób przez upadłego anioła interpretowana (np. świadomość Boskiej wszechmocy i wywiedziony na jej podstawie wniosek, iż Stwórca nie chce powszechnego szczęścia, skoro go nie wprowadza) – sytuuje go w wiecznej opozycji wobec Boga²².

Ten pierwiastek rewolucyjny ujawniający się w obu postaciach pozwala widzieć w nich wcielenia Prometeusza. Tak czyni na przykład Maria Janion²³. Należy jednak wprowadzić w tym miejscu pewne istotne uzupełnienia do tego obrazu, niekiedy nawet podważające to zestawienie, ponieważ buntownicza wolność intelektualna obu postaci nie jest tożsama z sojuszem satanizmu bohaterów z prometeizmem i niekoniecznie do niego prowadzi. Warto się przyjrzeć ironii pojawiającej się na różnych poziomach utworu oraz dystansowi Byrona wobec Kaina i jego nauczyciela Lucyfera, którego nauczanie (jak i terminowanie u niego brata Abla) staje się w tej perspektywie niejednoznaczne, pozbawione sankcji autorskiej.

Przywołana już Janion upatruje w rebelii i w niezależnym, samodzielnym poznawaniu, choćby prowadzącym do cierpienia, rozpaczy i zła, prawdziwą godność – lucyferyczną i prometejską zarazem. Dlatego właśnie Kain miałby być – w ocenie badaczki – autentycznym człowiekiem²⁴. Byron jednak, posługując się ironią, dystansuje się niekiedy wobec swojego tytułowego bohatera i w związku z tym trudno uznać Kainową plamę na czole za „znamię człowieczeństwa”²⁵. Otóż Kaina, w przeciwieństwie do Prometeusza, charakteryzuje nader silny egoizm i egocentryzm, nie jest on skłonny cierpieć za innych, lecz dopomina się – niekiedy jak rozkapryszone dziecko, z pretensjami i roszczeniami – osobistego szczęścia, które niesprawiedliwe wydarło mu wskutek grzechu pierworodnego. Uważa Eden za należne sobie dziedzictwo, ale już nie podaje, na jakiej podstawie, a jego bunt niekoniecznie wypływa ze szlachetnych pobudek. Daleki jest nie tylko od bezinteresowności, lecz także od heroizmu Prometeusza – Ian Dennis pisał, że Kain nie jest bohaterski, lecz należałoby go raczej określić „agresywnym, karygodnym naiwniakiem chowającym urazy”, poddanym manipulacjom Lucyfera będącego wcieleniem czystej urazy²⁶. Lucyfer – dodajmy – nie jest bezstronnym nauczycielem, lecz

22 Paul A. Cantor dostrzega w Kainie metafizycznego buntownika, opisanego przez Alberta Camusa, który nie zgadza się na absurd egzystencji (tamże, s. 59–60).

23 M. Janion, *Kain i Lucyfer* (fragment tekstu *Zbójcy i upiory*) oraz *Prometeusz, Kain, Lucyfer*, w: tejsze, *Prace wybrane*, red. M. Czermińska, t. 1: *Gorączka romantyczna*, Kraków 2000.

24 Tamże, s. 455.

25 Tamże.

26 I. Dennis, „*Cain*”: *Lord Byron's Sincerity*, „*Studies in Romanticism*” 2002, nr 4, s. 673, tłum. – M.L. Z kolei Daniel M. McVeigh wskazuje na kłopoty, jakie stwarzać może

zwodzi zagubionego Kaina, choćby cząstkowymi prawdami (tak jak wcześniej zwiódł pierwszych rodziców, mimo że nie skłamał – co Byron podkreśla – nazywając drzewo edeńskie drzewem wiadomości).

Nieheroiczne i nieprometejskie odczytanie dramatu wzmacnia zwłaszcza jego finał. Jest to klęska Kaina. Nie przypomina ona przy tym klęsk ponoszonych przez bohaterów powstałych wcześniej powieści poetyckich Byrona, zapewniających zwycięstwo moralne, tryumf (często gorzki) wynikający z trwania przy niezależności i niespospolitowaniu się. Zabijając Abła, jak na ironię, Kain przynosi na Ziemię śmierć, przeciw której się buntował i którą chciał (lecz nie w ten sposób) poznać. Jeśli Adam i Ewa potencjalnie ją sprowadzili, czego nie mógł im wybaczyć, to on urzeczywistnił ją: „Śmierć jest na świecie!” oznajmia Sella (III 407). Ten, którego odrazą napawała wymagana przez Boga krwawa ofiara z niewinnych zwierząt, sam na ołtarzu morduje własnego brata, niewinnego Abła. Swoim czynem zapowiada ofiarę Chrystusa (Abel, umierając, wypowiada słowa podobne do słów konającego Chrystusa: „O Boże, przyjmij twego sługę! / I nie potępij mojego mordercy, / Bo on sam nie wie, co uczynił” [III 349–351]), choć wcześniej występował przeciw pojawiającej się proroczej sugestii, że w przyszłości jeden sprawiedliwy może ofiarować się za zbawienie innych (zob. III 92–101). Mord na Ablu będący wynikiem zmiany obiektu gniewu i buntu (z niedostępnego Boga na niewinnego brata) staje się klęską, pomyłką i przypadkiem (zabójstwo dokonane w afekcie). Czuje swoją winę, a nie tryumf wolności i niezależności, ostatecznego oporu stawianego tyranii.

Trudno powiedzieć, że zabijając, „sprawdza [Kain – M.L.] swoją ludzką kondycję”²⁷ – raczej dowiadyuje się o jej możliwościach przypadkiem, a nie świadomie testuje. Może jest to ironiczne zwieńczenie inicjacji zaproponowanej przez Lucyfera, który obiecał wtajemniczyć go w śmierć, a zbliżając do morderczego czynu właśnie tego dopełnił (wcześniej Kain czuł niedosyt w związku z tym, że jego przewodnik w podróży po nieskończonym czasie i przestrzeni nie dotrzymał swojej obietnicy)? Nie upodabnia się też do Boga, dlatego nie można bez zastrzeżeń przyjąć stwierdzenia, iż „w koncepcji Byrona Bóg jest mordercą; zabijając brata, mordując, Kain staje się r ó w n y

jednoznaczne potraktowanie Kaina jako jednego ze szlachetnych buntowników – Fausta, Szatana czy Prometeusza – ponieważ częściej zamiast nich przypomina on „naiwnego chłopca, mającego w sobie coś opryskliwego”, a jego słabość wykorzystywana przez Lucyfera sprawia, iż trudno w nim dostrzec rysy heroiczne (zob. D.M. McVeigh, „*In Caines Cynne*”: *Byron and the Mark of Cain*, „*Modern Language Quarterly*” 1982, nr 4, s. 339–341; tłum. – M.L.).

27 M. Janion, dz. cyt., s. 213.

B o g u [...]”²⁸. Niewłaściwym wydaje się takie nieobarcone zastrzeżeniami utożsamianie koncepcji Lucyfera czy Kaina z poglądami samego Byrona, przede wszystkim ze względu na komponent ironiczny przenikający strukturę dramatu (poeta wykracza poza swoich bohaterów²⁹). Morderstwo nie jest też jedynym atrybutem Boga w misterium Byrona, choćby dlatego, że już sam Lucyfer określa Stwórcę mianem Stwórcy-Niszczyciela i ta dwubiegunowość (wzmocniona poglądami Cuviera na temat cyklicznych kataklizmów niszczących Ziemię, która potem się odradza) okazuje się już nieosiągalna dla Kaina-bratobójcy. Jeśli nawet przyjąć, że w niszczycielskiej dyspozycji zrównuje się z Bogiem, to jakże gorzkie – a nie prometejskie czy tryumfalne – jest to zrównanie. W dodatku – znowu! – ironiczne, gdyż mowa tu o cesze, która budziła w Kainie największy sprzeciw.

MIŁOŚĆ NIEDOSTĘPNA LUCYFEROWI. PRZEZNACZENIE

Chociaż Lucyfer podkreśla wspólnotę swojego doświadczenia z ludźmi i zdolność zrozumienia ich położenia (aby uwiarygodnić siebie jako nauczyciela i przewodnika), to jednak nie można w pełni zgodzić się ze stwierdzeniem, iż „Lucyfer jest tym, który poznał do końca dolę człowieka”³⁰, ani z tym, że „kondycja Kaina i Lucyfera jest tożsama”³¹. Nie poznał on bowiem, co wytknie mu Kain, ludzkiej miłości, nawet jeśli miałyby być ona nietrwała. Wywiązuje się taki oto dialog między osobami dramatu – Lucyfer: „Biedny kochanku śmiertelnego ciała!”, Kain: „O, ty biedniejszy, bo nic nie kochasz!” (II 582–583)³². W tej scenie wyjątkowego przeciwstawienia się Kaina Lucyferowi zarysowuje się obrona godności życia ludzkiego usprawiedliwionego przez miłość i opozycja podważająca roszczenia upadłego anioła do absolutnej wspólnoty losu pokrzywdzonych przez Stwórcę (czyli ludzi i jego samego) – choć Lucyfer, nie czując żadnej więzi z nikim, pozbawiony doświadczenia wspólnoty, stara się przekonać syna Adama, że również Bóg jest samotny i nikogo nie kocha. Miłość Kaina do Ady jest tym, czego Lucyfer nie zrozumie. Już ten fakt mógłby zasugerować Kainowi, iż jego nauczyciel może przekazać mu jedynie część wiedzy o człowieku.

28 Tamże; podkr. – M.L.

29 Zob. sąd Jerome’a McGanna zaznaczającego, iż „norma moralna Kaina nie jest wyrażona przez żadnego z bohaterów” – ani przez Kaina, ani tym bardziej przez Lucyfera (J. McGann, *Fiery Dust: Byron’s Poetic Development*, Chicago 1968, s. 255; tłum. – M.L.).

30 M. Janion, dz. cyt., s. 214.

31 Tamże, s. 215.

32 W oryginale: „I pity thee who lovest what must perish”, „And I thee who lov’st nothing” (II 337–338). W tłumaczeniu Zofii Reutt-Witkowskiej: „Żal mi cię, który kochasz, co przejąć musi”, „Żal, że niczego nie kochasz” (II 565–566).

Lucyfer świadomy nieuchronności przeznaczenia pyta ironicznie Kaina o jego miłość do Abla: „Azali brat twój ma miejsce w twym sercu?” (II 584), igrając tym samym swoją wiedzą na temat przyszłych wypadków (także wiedzą czytelników). Nieuniknioność losu i fatalizm objawiają się chociażby w zapowiedziach finalnego pojawienia się śmierci – początek aktu III z małym Enochem śpiącym pod cyprysami antycypuje sen wieczny, jaki na ziemię jako pierwszy sprowadzi główny bohater. Kain ze swoim buntem jest tylko częścią nieznanego sobie planu. Rebelia przeciw Bogu okazuje się wpisana w wyższy porządek (Boski? szatański?), co podkreśla znikomość ludzkich zamiarów. Ostatecznie padają z ust Kaina te słowa, które musiały paść, aby dopełnić historię biblijną – na pytanie Anioła: „Gdzie twój brat Abel?” bratobójca odpowiada: „Azalim ja stróżem brata mego?” (III 509–510). W tym miejscu Kain spotyka swoje przeznaczenie, wypowiadając to, co musi wiedzieć. Jak trafnie ujął to Dawid Eggenschwiler, zdanie to jest przejmujące, ponieważ jako czytelnicy wiedzieliśmy, że musiało paść, i poruszeni jesteśmy, uświadamiając sobie, iż Kain po wszystkich swych dalekich wędrówkach (mentalnych i fizycznych) trafia na swoją – zaprojektowaną już wcześniej – drogę, na swoje miejsce – znane odbiorcom z biblijnego przekazu³³.

To także obecny w dramacie pierwiastek ironiczny – o którym była już mowa – sprzyja ekspozycji nieprometejskości Kaina. Przyczyny buntu bohatera wobec niezrozumiałych wyroków Boskich nikną, gdyż sprawiedliwie zostaje za swój grzech wygnany: kara staje się wreszcie adekwatna do popełnionych uczynków. Ironia jako jedna z zasad organizujących świat przedstawiony w dramacie decyduje o tym, że Kain nie doczekał się wcześniejszego uznania swoich racji i przywrócenia do rajskiej szczęśliwości, lecz potwierdził swoją grzeszną i upadłą naturę, przypieczętowując należne sobie miejsce poza Edenem: „Na wschód Edenu zwróćmy nasze kroki, / Tylko pustynia dla mnie odpowiednia” (III 601–602) – mówi.

Wcześniej, patrząc na umierającego Abla, uświadamiając sobie swój czyn i pogrążając się w rozpacz, Kain łudzi się, że to tylko udawana gra, aby go przestraszyć (w oryginale: „This is mockery; / And only done to daunt me” [III 329–330]). Poznając śmierć, ma wrażenie, iż jest zwodzony przez brata. Być może reakcja ta wynika z terminowania u Lucyfera, jak uważa przywołany już Dennis. Kain miałby – według badacza – zacząć odbierać wszystko jako rywalizację w forsowaniu własnego punktu widzenia czy retorykę argumentacji, aby zyskać przewagę nad oponentem i go przygnębić³⁴. Takim

33 D. Eggenschwiler, *Byron's „Cain” and the Antimythological Myth*, „Modern Language Quarterly” 1976, nr 4, s. 335.

34 I. Dennis, dz. cyt., s. 673.

bowiem nauczycielem był właśnie Lucyfer, którego rola jako mistrza i przewodnika także bywa w misterium Byrona przedstawiana z ironicznym dystansem, co uwidacznia się na przykład w potraktowaniu go jako odpowiednika Jezusa chodzącego po wodzie, gdy na początku II aktu zabiera swego ucznia w kosmiczne przestworza i, widząc lęk Kaina związany z kroczeniem w powietrzu, chce, aby ten zaufał mu, bo wtedy nie utonie (por. Mt 14: 22–33). Mimo że Lucyfer chronologicznie wyprzedza Chrystusa w tej scenie, to jednak świadomy jest tego, co się ma wydarzyć, i wobec tej przyszłej ewangelicznej historii sytuuje siebie oraz swojego adepta, podkreślając obiecywane przez siebie bezwarunkowe bezpieczeństwo, nieuzależnione od wiary. Unieważnia jednak prawdziwy sens nowotestamentowego przekazu – gdyż Chrystus obiecuje zbawienie duszy, a ocalenie oferowane przez Lucyfera jest tylko gwarancją tymczasowej nietykalności ciała. Ironicznie przy tym gra nieznanym jeszcze Kainowi (przed odkupieńczą męką Chrystusa) znaczeniem słowa „zbawić” (ang. *save*) – proponując rzekomo takie samo „zbawienie” (właśc. „wybawienie” od niebezpieczeństwa), jak ów zapowiadany człowiek w przyszłości³⁵. To mające cyniczny wydźwięk zrównanie ukazuje szatańskiego węża jako rzeczywiście najbardziej przebiegłe stworzenie, o czym informuje nas Byron już na początku swojego misterium, przytaczając stosowny fragment z księgi Genesis³⁶.

PRAWDA NAUKI A PRAWDA POEZJI. POZNANIE

Byron w postaci Lucyfera przedstawił nie tylko sofistę, naukowca, lecz także poetę. Wszak nie można zapominać o tym, iż w nocy do przedmowy pre-

35 W oryginale: „*I will not say / Believe in me, as a conditional creed / To save thee*” (II 20–22). W tłumaczeniu Zofii Reutt-Witkowskiej: „Uwierz we mnie – / Ja nie postawię-cz wyznaniem koniecznym, / Abyś się zbawił” (II 20–22).

36 Niestety, w polskim tłumaczeniu dramatu autorstwa Józefa Paszkowskiego owo motto zostało pominięte – nie przywrócił go nawet w przypisach Juliusz Żuławski, opracowując wydanie wyboru dzieł Byrona (pojawiło się ono natomiast we wcześniejszym przekładzie Zofii Reutt-Witkowskiej z 1928 roku). Słowa o przebiegłości węża: „*Now the Serpent was more subtil than any beast of the field which the Lord God had made*”, umiejscowione na wstępie utworu, modelują określoną perspektywę czytelniczą i każą postrzegać Lucyfera jako sprytnego kusiciela. W ten sposób bardziej wyeksponowana zostaje cała subtelna zmysłowość Lucyfera skutecznie osiagającego swój cel (wówczas nie wydaje się już on takim sojusznikiem człowieka, o tożsamer z nim kondycji, lecz jego przeciwnikiem – rzeczywiście sprytnym, skoro niejednego badacza literatury udało mu się zwieść). Jako wróg ludzkości Lucyfer demaskuje się zresztą sam, jak się zdaje, nieco wbrew sobie, w akcie II, kiedy ostrzega (*sic!*) Kaina przed pokusami erotycznymi: „*Uczże twe dzieci, aby baczne były! / Rada ma szczerza; choć z mą w ł a s n ą s z k o d ą; / Lecz mimo tego nikt za nią nie pójdzie, / M a ł o w i ę c t r a c ę*” (II 446–449; podkr. – M.L.).

zentowane przez Lucyfera wizje inteligentniejszych od człowieka preadami-
tów są jedynie poetyckim „wymysłem” (samego Lucyfera, nie zaś Byrona).
Jeśli Lucyfer ma Kaina iluzjami (może cały akt II jest fantasmagorią?), to
dramat uruchamia problematykę obecności prawdy nie tylko w dyskursie
naukowym, lecz także w przekazie poetyckim. Siła oddziaływania fikcji po-
etyckiej pozwoliła Lucyferowi osiągnąć retoryczny cel: przekonać Kaina
i ukazać mu znikomość jego istnienia. Rozdzielając naukę od poezji, odkrycia
Cuviera od imaginalności Lucyfera, Byron ocala *status quo* geologicznych i pale-
ontologicznych teorii, nie rozmywając ścisłości naukowych ustaleń w po-
etyckim zmyśleniu. Nie wytycza jednak w ten sposób granicy między prawdą
a fałszem. Dostrzega, jak „obiektywne” fakty naukowe nabierają określonych
znaczeń, jeśli wpisane są w instrumentalizujące je schematy myślowe. Faktem
było odkrycie skamielin wymarłych zwierząt, natomiast wniosok, iż katastrofy
powodujące ich wyginiecie świadczą o nieistotności człowieka w oczach Boga,
to już wyłącznie interpretacja Lucyfera.

Byron pośrednio porusza problematykę implikacji odkryć naukowych
i sposobu ich wykorzystania. Czy rzeczywistość, także tę metafizyczną, ma
wyjaśniać religia czy nauka? Kto ma ostateczny autorytet? Dylematy Kaina
i rodzący się z nich bunt mają swoje źródło w niezrozumiałości zasad rządzą-
cych światem. Słyszy on od wszystkich, że Bóg jest dobry, ale nie doświad-
cza tego. Nie potrafi uwierzyć w dobro wszechmocnego Boga, ponieważ to, co
widzi, i to, co słyszy, zdają się temu przeczyć (I 166–167). Wiara wchodzi
w konflikt z empirycznym doświadczeniem. Kain domaga się dowodów, kon-
kretnych argumentów, a nie tylko słowa, któremu należy ślepo zawierzyć
– w słuszności tej postawy utwierdza go też Lucyfer:

[.....] nie sądz
Ze słów, choć słowa to duchów; z owoców
Sądz o swym bycie – takim, jak być musi.
Jeden dar dobry zgubne jabłko dało:
Rozum twój; nie daj go podbić oszustwom
Tyrańskim, wtłoczyć go w wiarę na przekór
Zewnętrznym znakom i wewnętrznemu czuciu
(II 693–699)³⁷

Po inicjacji z II aktu, podczas rozmowy z Ablem, zwróci Kain uwagę na
aprioryczność języka odnoszącego się do Boga, a niemającego według niego
żadnego umocowania – gdy Abel ostrzega go przed Lucyferem, który może
być wrogiem Najwyższego, odpowiada: „A przyjacielem ludzi – jeśli tylko /
Najwyższym ten jest, którego tak zowiesz” (III 190–191). Kain kwestionuje

37 Tłum. Zofii Reutt-Witkowskiej.

język, „naturalną” wiedzę w nim zawartą. To, co uznane za oczywiste, staje się dla niego nieoczywiste i dyskusyjne, wymagające weryfikacji. Interesuje go pochodzenie wiedzy – tego, co wszyscy przyjmują, często bezrefleksyjnie, za prawdziwe. Sam chce oceniać po owocach (I 79), a nie zawierzać obiegowym opiniom. Podstawowe dla niego pytanie to „dlaczego?” Inni nie rozumieją obecnego w nim pragnienia wiedzy³⁸, wykorzystuje to jednak Lucyfer, który opierając się na spekulacjach filozoficznych, naukowych teoriach i poetyckiej wyobraźni stara się nie tyle zaspokoić ten głód prawdą, co zretoryzowanym przekazem przekonać go do swojej wizji świata i Boga.

Lucyfer dowodów szuka między innymi w nauce (co może zaspokajać pragnienie zewnętrznego potwierdzenia określonych prawd), jednocześnie poddając je instrumentalizacji i poetyzacji. Byron porusza problematykę współczesnej mu erozji bezkrytycznej wiary i jej zgodności bądź sprzeczności z doświadczeniem oraz racjami rozumu. Samo jednak umysłowe poznanie prezentowane przez Lucyfera, a pozbawione ludzkiego pierwiastka miłości, może zwieść na manowce – stąd też klęska Kaina. Poeta ukazuje zagrożenia istniejące w dwóch postawach reprezentowanych przez szatańsko instruowanego Kaina oraz jego żonę-siostrę Adę, żyjącą w ignorancji i niemającą dylematów filozoficzno-moralnych, ale potrafiącą kochać (opozycja wiedzy i miłości często powraca w misterium Byrona, na przykład w charakterystyce cherubimów i serafimów). To ona postuluje zadowolenie z tego, co jest – obawia się przekraczania nieznanych granic poznania, ponieważ w nienasyconym pędzie do wiedzy widzi zagrożenie i przyczynę wewnętrznego niepokoj³⁹.

BEZ ODPOWIEDZI

Kain okazuje się pilnym uczniem – wykazuje się pewną dozą naiwności, ale jest przede wszystkim spragniony wiedzy, samowiedzy. Zastanawia go zaskakująca sytuacja, w której człowiek po spożyciu owocu z drzewa wiadomości wciąż nie wie wszystkiego i wciąż poszukuje odpowiedzi. Nie wystarczają mu wyjaśnienia, jakie słyszy od Adama i Ewy czy swojej żony Ady. Lucyfer przekonuje go, że rajską szczęśliwość była ufundowana na niewiedzy, a poznanie prawdy ją zburzyło – jaka była zatem jej wartość? Oczywiście, można w sposobie rozumowania Lucyfera dostrzegać wyraziste sofizmaty i błędy logiczne (przecież grzechem pierwotnym nie było samo poznanie dobra

38 Podkreśla je wprost: „nic nie uśmierza pragnienia mego wieczystego wiedzy” (II 351–352).

39 Zwraca się do Kaina: „Spodziewałam się, że te dziwy, któreś / Widział, obrazy spół- / i przeszłych światów, / O których mówisz, umysł twój ukoją / Pokrzepiającą, swobodniejszą wiedzą. / Lecz teraz widzę, że on, twój przewodnik, / Złe ci wyrządził” (III 50–55). W oryginale: „the calm of a contented knowledge” (spokój zaspokojonej wiedzy).

i zła, jak sugeruje, lecz sprzeniewierzenie się woli Boga, a więc skutek podaje jako przyczynę). Jeśli zatem współcześnie badacze literatury, jak na przykład Philip Manning, odmawiają utworowi Byrona miana filozoficznego poematu lub też wykazują jego słabości w tym zakresie⁴⁰, czynią tak z pozycji zewnętrznych wobec samego dzieła, wykorzystując współczesną wiedzę teologiczną i starając się wykazywać słabości argumentacji⁴¹. Jednakże filozoficzność *Kaina* ma swoje źródło w zawartym w samym świecie przedstawionym dramacie człowieka, który uwierzył Lucyferowi, jakkolwiek nieprzekonujące mogą się wydać jego racje współczesnym odbiorcom. O naiwność można byłoby raczej oskarżać Kaina, a nie samego autora, bo właśnie pierwszy morderca ukazany jest jako ktoś zbyt łatwowiernie poszukujący odpowiedzi na nurtujące go wątpliwości.

Kiedy Byronowski Lucyfer zabiera Kaina w podróż inicjacyjną przez minionie światy w Hadesie, chce wtajemniczyć go w wiedzę, która ma pogłębić jego bunt przeciw zastanej kondycji ludzkiej i Bogu przez ukazanie nicości człowieka i marności aktualnego świata stanowiącego jedną z kolejnych igraszek Stwórcy-Niszczyciela. Lekcja prehistorii ma pouczać także o przyszłości ze względu na cykliczność wielkich katastrof pociągających za sobą stopniową degradację zamieszkujących ziemię istot. Byron zaprezentował próbę pogodzenia implikacji odkryć paleontologicznych z religijnymi dogmatami w kontekście odsłaniania tajemnic przeszłości i prawdy o kosmosie. Poetycką wyobraźnię zespolił z biblijną historią oraz (pseudo)naukowymi nowinkami, stawiając pytanie o wiarygodność autorytetów (Biblia, nauka) w wyjaśnianiu przeszłości.

Kain – dzięki swojemu nauczycielowi wykorzystującemu jego pragnienie wiedzy, niezaspokojone po zerwaniu owocu z drzewa poznania – przekonuje się, że niewinność w Edenie opierała się na niewiedzy, natomiast poznanie prawdy (którą podsuwa mu filozofujący apostoł sceptycyzmu) niszczy ją, prowadząc do metafizycznego buntu i rozpacz. Siewca zwątpienia skutecznie podważa wiarę w Boską dobroć, wykorzystując w tym celu osiągnięcia

40 Zob. Ph. Manning, dz. cyt., s. 148–172. Badacz w utworze tym dostrzega przede wszystkim prowokację i „literacki wandalizm” wymierzony przeciwko wcześniejszej relacji Byrona z literacką publicznością.

41 Byron twierdził w liście do Johna Murraya z 8 stycznia 1822, że *Kain* nie jest niczym więcej niż utworem dramatycznym, a nie tekstem dyskursywnym („not a piece of argument”) (*Byron's Letters and Journals*, s. 103). Domaga się więc innej miary w ocenie i odczytywaniu dzieł literackich. Zagadnieniu (nie)możliwości uchwycenia przekonania religijnego Byrona na podstawie *Kaina* jako efektu aktu kreacji poświęcony jest artykuł Trevora Harta „*Cain's*” *Byron: A Mystery – On the Inscrutability of Poetic Providence*, „*The Byron Journal*” 2009, nr 1.

nauki z początku XIX wieku dotyczące przede wszystkim przeszłości świata. Byron natomiast przygląda się temu z boku, ironicznie dystansując się wobec własnych bohaterów i nie utożsamiając się do końca z żadnym z prezentowanych stanowisk, zadając raczej pytania niż podsuwając gotowe odpowiedzi.



ABSTRACT

PROFESSOR LUCIFER'S LECTURES ON ARCHEOLOGY AND COSMOLOGY.
LORD BYRON'S *CAIN*

In *Cain*, Byron presents the religious and scientific controversies of his epoch, rewriting the story of the Biblical second fall from the perspective of characters marginalized in *The Book of Genesis* and testing the reliability of the Bible and science in explaining the past. Referring to a rising interest in paleontology and geology, the poet makes his Lucifer a spokesman of Georges Cuvier's hypothesis that the earth has been destroyed repeatedly by global cataclysms. When Byron's Prince of Darkness undertakes an initiation journey with Cain through Hades's former worlds and the infinite space of the universe, he tries to instill in him a sense of his own insignificance and of the rebellion against God and the human condition. The picture of creatures, more powerful and wonderful than people, who inhabited the earth in the past is supposed to lead to the conclusion that humans' place in the world and in history is insignificant. A lecture on prehistory is also meant to predict the future because cyclical catastrophes cause the continuous degradation of creatures on earth. Byron attempts to reconcile the implications of paleontological discoveries with religious dogmas in reference to mysteries of the past and the truth about the universe. He combines poetical imagination with the biblical story and (pseudo)scientific latest trends.

KEYWORDS

George G. Byron, Georges Cuvier, *Cain*, Lucifer, paleontology, science and literature, rewriting, Bible